





بِقَدْرِهِ الشَّيْخِ

فَتِيحًا

مَجْمُوعِ الْوَسَائِلِ

كِتَابِ الْحَجِّ

الْمَجْلَدِ الثَّانِي

تَأَلِيفُ

آيَةَ اللَّهِ السَّيِّدِ عَلِيِّ الْمُحَقِّقِ الدَّامَادِ



# كتاب الحجّ



## القول: في المواقيت

وهي المواضع التي عيّنت للإحرام<sup>[١]</sup>،

### المواقيت لغة واصطلاحاً

[١] اطلقت عليها الميقات مجازاً أو حقيقة.

وفي «المصباح المنير» - على ما حكاه في «المستمسك»<sup>١</sup> - الوقت مقدار من الزمان مفروض لأمر ما، وكلّ شيء قدرت له حيناً فقد وقته توقيتاً، وكذلك ما قدرت له غاية، والجمع أوقات والميقات الوقت، والجمع مواقيت. وقد استعير الوقت للمكان ومنه مواقيت الحجّ لموضع الإحرام<sup>٢</sup>. ونحوه ما عن «النهاية»<sup>٣</sup> الأثرية.

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٤٧.

٢. المصباح المنير: ٦٦٧.

٣. النهاية، ابن أثير ٥: ٢١٢.

## وهي خمسة لعمره الحجّ<sup>[١]</sup>:

لكن في «الصحاح»: الميقات الوقت المضروب للفعل والموضع يقال هذا ميقات أهل الشام للموضع الذي يحرمون منه<sup>١</sup> ونحوه ما عن «القاموس»<sup>٢</sup>.  
وصريح الأولين وإن كان هو استعماله في المقام مجازاً بالاستعارة إلا أنّ ظاهر الأخيرين هو الحقيقة. وقد يحتمل كون مرادهما أنه حقيقة متشرّعية لا لغوية كما في «العروة»<sup>٣</sup>.

لكن يبعده أنّ ذلك لا ينحصر في استعمال خصوص كلمة الميقات، بل يوجد في الروايات الآتية استعمال كلمة التوقيت والوقت والفعل المشتقّ منه - وقت - في كلام الإمام عليه السلام والرواة وذلك لا يساعد المجاز، فالظاهر أنّ الوقت هو التعيين من حيث الزمان أو المكان وجامعهما الظرف، فالظرف المعين هو الوقت، فتدبر ولا مشاحة فيه.

## عدد المواقيت

[١] كما ورد في صحيحة الحلبي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الإحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله صلى الله عليه وآله لا ينبغي لحاجّ ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها، وقت لأهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة يصلّي فيه ويفرض

١. الصحاح ١: ٢٦٩.

٢. القاموس المحيط ١: ١٦٦.

٣. العروة الوثقى ٤: ٦٢٩ - ٦٣٠.



الحجّ، ووقّت لأهل الشام الجحفة، ووقّت لأهل نجد العقيق ووقّت لأهل الطائف قرن المنازل، ووقّت لأهل اليمن يللمم، ولا ينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله ﷺ<sup>١</sup>.

ومثلها صحيحة أبي أيوب الخزاز<sup>٢</sup> وإن كانت فاقدة للتصريح بالعدد.

وفي بعض الروايات أنّها ستّة، كصحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من تمام الحجّ والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقّتها رسول الله ﷺ لا تتجاوزها إلا وأنت محرم، فإنّه وقّت لأهل العراق - ولم يكن يومئذٍ عراق - بطن العقيق من قبل أهل العراق، ووقّت لأهل اليمن يللمم، ووقّت لأهل الطائف قرن المنازل، ووقّت لأهل المغرب الجحفة، وهي مهيبة، ووقّت لأهل المدينة ذا الحليفة ومن كان منزله خلف هذه المواقيت ممّا يلي مكّة فوقته منزله»<sup>٣</sup>.

وهي كما ترى مشتملة على الخمسة المذكورة في الأولى بإضافة ميقات من كان منزله دون هذه المواقيت فتلك ستّة وإن لم يصرّح فيها بذكر العدد. والمستفاد من مجموع الأخبار أنّ المواضع التي يجوز الإحرام منها عشرة، كما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

١. وسائل الشيعة ١١: ٣٠٨، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٣.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١١: ٣٠٧، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٣٠٧، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٢.

الأوّل: ذو الحليفة، وهو ميقات أهل المدينة ومن يمرّ على طريقهم<sup>[١]</sup>، والأحوط الاقتصار على نفس مسجد الشجرة، لا عنده في الخارج، بل لا يخلو من وجه.

### الميقات الأوّل: ذو الحليفة

[١] بلا ريب نصّاً وفتوى في الجملة - كما في «المستمسك»<sup>١</sup> - وإنّما الكلام في أنّ الميقات، هل هي ذو الحليفة بما هو ومقدار سعته أو الشجرة أو مسجد الشجرة؟ والفرق بينها؟

ومنشأ هذا الإشكال اختلاف الأخبار في ذلك، ففي طائفة منها أنّها ذو الحليفة ففي ما رواه أبو أيوب الخراز: «... إنّ رسول الله ﷺ ووّقت لأهل المدينة ذا الحليفة...» ومثله ما رواه معاوية بن عمّار. وفي ما رواه علي بن جعفر، عن أخيه علي بن جعفر: «... وأهل المدينة من ذي الحليفة والجحفة...»<sup>٢</sup> وما رواه عمر بن يزيد: «ووّقت لأهل المدينة ذا الحليفة»<sup>٣</sup>، وفي رواية أخرى لعلي بن جعفر: «... إحرام أهل العراق من العتيق ومن ذي الحليفة»<sup>٤</sup>، وفي رواية عبدالله بن عطاء: «إنّ رسول الله ﷺ كان من أهل المدينة، ووقته من ذي الحليفة، وإنّما كان بينهما

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٤٩.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣٠٩، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٣٠٩، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٦.

٤. وسائل الشيعة ١١: ٣٠٩، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٨.

ستة أميال...<sup>١</sup>، وما رواه عبدالله بن بكير: قال: «... إن رسول الله ﷺ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة»<sup>٢</sup>، ولعله يوجد روايات أخرى رويت في أبواب أخرى بالمناسبة.

وفي طائفة أخرى: أنها الشجرة ففي رواية علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: «وقت رسول الله ﷺ لأهل العراق من العقيق، ولأهل المدينة ومن يليها من الشجرة...»<sup>٣</sup>. وفي رواية الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام من أين يحرم الرجل إذا جاوز الشجرة؟ فقال: «من الجحفة، ولا يجاوز الجحفة إلا محرماً»<sup>٤</sup> فإنها تدل على أن المرتكز في ذهن السائل أن الميقات هي الشجرة وقرره عليه الإمام عليه السلام وفي صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من أقام بالمدينة شهراً وهو يريد الحج، ثم بدا له أن يخرج في غير طريق أهل المدينة الذي يأخذونه، فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال، فيكون حذاء الشجرة من البيداء»<sup>٥</sup>. وروى في «الوسائل» بعد نقل الصحيحة عن الكليني أنه قال، وفي رواية أخرى: «يحرم من الشجرة، ثم يأخذ أي طريق شاء»<sup>٦</sup>.

وفي موثقة إبراهيم بن عبدالحميد، عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: سألته عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد وكثرة الأيام؛ يعني الإحرام من الشجرة

١. وسائل الشيعة ١١: ٣٢١، كتاب الحج، أبواب المواقيت، الباب ٩، الحديث ٥.
٢. وسائل الشيعة ١١: ٣٢١، كتاب الحج، أبواب المواقيت، الباب ٩، الحديث ٦.
٣. وسائل الشيعة ١١: ٣١٠، كتاب الحج، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٩.
٤. وسائل الشيعة ١١: ٣١٦، كتاب الحج، أبواب المواقيت، الباب ٦، الحديث ٣.
٥. وسائل الشيعة ١١: ٣١٧، كتاب الحج، أبواب المواقيت، الباب ٧، الحديث ١.
٦. وسائل الشيعة ١١: ٣١٨، كتاب الحج، أبواب المواقيت، الباب ٧، الحديث ٢.

٨.....تقرير الشريعة / كتاب الحجّ / ج ٢

وأرادوا أن يأخذوا منها إلى ذات عرق فيحرموا منها؟ فقال: «لا، وهو مغضب، من دخل المدينة فليس له أن يحرم إلا من المدينة»<sup>١</sup>، ومرسلة الحسين بن الوليد عمّن ذكره، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: لأيّ علة أحرم رسول الله صلى الله عليه وآله من مسجد الشجرة ولم يحرم من موضع دونه؟ فقال: «لأنه لما أُسري به إلى السماء وصار بحذاء الشجرة نودي يا محمد، قال: ليبيك... فلذلك أحرم من الشجرة دون المواضع كلّها»<sup>٢</sup>.

ولكنّها خالية عن الدلالة على المراد، فإنّ غايته ثبوت إحرام رسول الله صلى الله عليه وآله من الشجرة، بل مسجد الشجرة ولا تدلّ على لزوم ذلك ولم نجد في الروايات إنّ الميقات هو مسجد الشجرة.

نعم، هناك روايات أنّ ذا الحليفة هو الشجرة أو مسجد الشجرة. منها: صحيحة الحلبي: «... ووقّت لأهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة»<sup>٣</sup>.

ومنها: رواية «الأمالي»: «... ووقّت لأهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة»<sup>٤</sup>.

ومنها: رواية «المقنع»: «... ولأهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة»<sup>٥</sup>. وفي صحيحة ابن رثاب: «... وقّت لأهل المدينة ذا الحليفة وهي الشجرة»<sup>٦</sup>.

١. وسائل الشيعة ١١: ٣١٨، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ١.
٢. وسائل الشيعة ١١: ٣١١، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ١٣.
٣. وسائل الشيعة ١١: ٣٠٨، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٣.
٤. وسائل الشيعة ١١: ٣١٠، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ١١.
٥. وسائل الشيعة ١١: ٣١١، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ١٢.
٦. وسائل الشيعة ١١: ٣٠٩، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٧.

ولذلك فقد بنى في «العروة» على أنّ ذوالحليفة هو مسجد الشجرة أو الشجرة فلا يبقى مجال للفحص عن سعة ذوالحليفة، وإذا دار الأمر بينهما فالأحوط الاقتصار على المسجد، إذ مع كونه هو المسجد فواضح، ومع كونه مكاناً فيه المسجد فاللازم حمل المطلق على المقيّد.

ومع ذلك قوى جواز الإحرام من خارج المسجد لصدق الإحرام من المسجد وإن لم يصدق في المسجد أو شمول المحاذاة للجانبين وعموم صحّة الإحرام من المحاذاة للقريب أيضاً<sup>١</sup>.

وأورد على الأول أولاً: كما في «المستمسك» بأنّ نسبة الشجرة والمسجد<sup>٢</sup> ليست من المطلق والمقيّد، بل من الجزء والكلّ فالدليلين من المتعارضين فلا بدّ إمّا من الحمل على المجاز ولا يناسب مقام التفسير والتعريف أو حمل تعيين المسجد على الاستحباب.

وثانياً: كما في «المعتمد» بأنّه لم يرد في شيء من الروايات الأمر بالإحرام من الشجرة أو المسجد أو أنّه هو الميقات، بل الوارد فيها أنّ رسول الله ﷺ وقت لأهل المدينة ذوالحليفة وهي الشجرة أو هو مسجد الشجرة فلا موضوع لحمل المطلق على المقيّد وغير بعيد أن يكون مسجد الشجرة اسماً لمنطقة فيها المسجد كما هو كذلك في مسجد سليمان<sup>٣</sup>.

١. العروة الوثقى ٤: ٦٣٠.

٢. في المستمسك أنّ نسبة المسجد إلى ذوالحليفة نسبة الجزء إلى الكلّ... [أنظر: مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٥٠] وهو كما ترى سهو من كلامه الشريف إذ ذلك مفروض والبحث التردّد بين المسجد والشجرة. [منه غفر الله له]

٣. موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ٢٦٠.

ولا يخفى بعد الأخير، لا لما قيل من كون المعروف عند المتشرّعة خلفاً عن سلف كون مسجد الشجرة اسماً لنفس المسجد المعروف لا لمجموع المنطقة التي فيها المسجد<sup>١</sup> فإنّ ذلك غير مسلّم، بل من حيث إنّ المسجد بناء مستحدث بعد الإسلام والشجرة كانت أمراً طبيعياً قبل إيجاد المسجد فلا يناسب التسمية المذكورة.

وعلى الثاني بعدم الفرق بين تعدية الإحرام بمن أوفى عرفاً ولا يقاس بالصلاة التي يقع في المسجد لا من المسجد لعدم الاستمرار للصلاة بخلاف الإحرام فإنّ مبدئه المسجد.

والذي يسهّل الخطب أنّه ليس في الروايات الأمر بالإحرام من أو في المسجد، كما مرّ، إلا مرسله الحسين بن الوليد ومفاده نقل فعل النبي ﷺ ولا تدلّ على لزومه كما سبق. بل إنّهُ هو أو هي ذو الحليفة فلا موقع لهذا البحث أيضاً.

وأما المحاذاة فلشموله للقريب كلام يأتي في مبحثها.

وحينئذٍ فيبقى الحكم بالاستحباب من المسجد أو كونه الأحوط. والذي يخطر بالبال أنّ كلّ ما مرّ من الكلام مبنيّ على روايات التفسير وفي كونها مفسّرة واقعاً إبهام، فإنّ ذا الحليفة أمر عرفي خارجي غير قابل للتفسير الشرعي التبعدي ولا لحكاية ذلك عن الخارج، فإنّ ذا الحليفة كان اسماً لمسمّاه قبل ظهور الإسلام وبناء المسجد فكيف يفسّر به، فالظاهر كونه من قبيل ذكر العلامة بما كان مشهوداً ومشخصاً عند الناس فلا يكون تخصيصاً للطائفة الأولى.

---

١. تفصيل الشريعة ١٣: ١٢ - ١٣.

قال في «كشف اللثام»: وفي «الصحاح»: ذوالحليفة موضع، وفي «القاموس» موضع على ستة أميال من المدينة وهو ماء بني جشم. وفي «تحرير» النووي: بضمّ الحاء المهملة وفتح اللام، وبالفاء على نحو ستة أميال من المدينة، وقيل سبعة، وقيل أربعة ومن مكة على نحو عشرة مراحل، ونحوه في «تهذيبه». وفي «المصباح المنير»: ماء من مياه بني جشم، ثم سمي به الموضع وهو ميقات أهل المدينة نحو مرحلة منها ويقال على ستة أميال...<sup>١</sup>.

وقال فخر الإسلام في «شرح الإرشاد»: ويقال لمسجد الشجرة ذوالحليفة وكان قبل الإسلام اجتمع فيه ناس وتحالفوا... ونحوه في «التنقيح»<sup>٢</sup>.  
وقيل: الحليفة تصغير الحلفة بفتحات واحدة الحلفاء<sup>٣</sup> وهو النبات المعروف هذا ما نقله في «المستمسك»<sup>٤</sup>. ومنها: يظهر أنّ ذوالحليفة كان اسماً للمنطقة قبل بناء المسجد وما في كلام «المبسوط» و«التذكرة» أنه مسجد الشجرة... مأخوذ من الروايات.

فالذي يقوى في النظر جواز الإحرام من ذي الحليفة مطلقاً. نعم، أحرم رسول الله ﷺ في المسجد والمسلم منه أنه صلى فيه وعزم الحجّ وفي بعض الروايات

١. كشف اللثام ٥: ٢١١.

٢. التنقيح الرائع ١: ٤٤٧.

٣. في المنجد: الحلفاء (بفتح الحاء وسكون اللام) الواحدة حلفة (بافتحات) والحلفاء نبت أطرافه محدّدة كأنها سعف النخل والخوص ينبت في مغايض المياه ويصنعون من أوراقه قففاً وحصراً وحبلاً وورقاً يزرع في مصر وفي الجزائر... الحلفة (بافتحات) والمحلفة من الأراضي الكثيرة الحلفاء [المنجد: ١٤٩] وفي (فرهنگ نوین): يك نوع جكن كه در صنعت كاغذسازى به كار مى رود [فرهنگ نوین: ١٦٢]. والأقرب في النظر أنّ وجه التسمية هو هذا كما تساعده طبيعة المنطقة.

٤. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٥٢.

(مسألة ١): الأقوى عدم جواز التأخير اختياراً إلى الجحفة<sup>[١]</sup>، وهي ميقات أهل الشام. نعم، يجوز مع الضرورة لمرض أو ضعف أو غيرهما من الأعذار.

أنّه لبيّ بالبيداء الذي هو من ذي الحليفة أيضاً فلا يحتاج إلى تأويله بأنّه أحرم في المسجد ورفع صوته بالتلبية في البيداء، فإنّه لا يناسبه فعل النبي ﷺ الذي كان في مقام تعليم المسلمين، فإن كانت التلبية في المسجد لازماً لكان ﷺ يلبّي بالصوت الرفيع في المسجد وإن كان يكرّره في البيداء ولم ينقل ذلك. وحينئذٍ فلو لم يعلم مقدار سعة ذي الحليفة والبيداء فجواز الإحرام من جانبي المسجد من المتيقّن، فلا وجه للاحتياط المذكور في المتن من الاقتصار على نفس مسجد الشجرة لا عنده في الخارج وليس له إلا وجه ضعيف، ولا يبقى مجال أيضاً للبحث عن إحرام الحائض والنفساء كما يأتي.

### عدم جواز التأخير اختياراً إلى الجحفة

[١] بل إلى أيّ ميقات آخر ولو كان غير الجحفة، وذلك لما مرّ من أنّ ميقات أهل المدينة ومن يمرّ منها ذو الحليفة بضمّ ما دلّ على عدم جواز تأخير الإحرام عن الميقات عموماً كصحيحة الحلبي: «... لا ينبغي لحاجّ ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها»<sup>١</sup> وصحيحة معاوية بن عمّار: «... لا تجاوزها إلا وأنت محرم»<sup>٢</sup>.

١. وسائل الشيعة ١١: ٣٠٨، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣٠٧، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٢.



عدم جواز التأخير اختياراً إلى الجحفة..... ١٣

وفي صحيحة علي بن جعفر: «... فليس لأحد أن يعدو من هذه المواقيت إلى غيرها»<sup>١</sup>.

مضافاً إلى ما دلّ على ذلك في خصوص المقام مثل رواية إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: سألته عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد وكثرة الأيام - يعني الإحرام من الشجرة - وأرادوا أن يأخذوا منها إلى ذات عرق فيحرموا منها، قال عليه السلام: «لا، وهو مغضب، من دخل المدينة فليس له أن يحرم إلا من المدينة»<sup>٢</sup>.

ويستدل أيضاً برواية أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام خصال عابها عليك أهل مكة، قال: «وما هي؟» قلت: قالوا: أحرم من الجحفة ورسول الله صلى الله عليه وآله أحرم من الشجرة، قال: «الجحفة أحد الوقتين، فأخذت بأدناهما وكنت عليلاً»<sup>٣</sup> وذلك لتعليل التأخير بالعلّة ومفهومه عدم جواز ذلك من غير علّة.

ورواية أبي بكر الحضرمي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنني خرجت بأهلي ماشياً فلم أهدل حتى أتيت الجحفة وقد كنت شاكياً، فجعل أهل المدينة يسألون عني فيقولون: لقيناه، وعليه ثيابه وهم لا يعلمون وقد رخص رسول الله صلى الله عليه وآله لمن كان مريضاً أن يحرم من الجحفة»<sup>٤</sup>.

ولكن عن الجعفي وابن حمزة في «الوسيلة» جواز الإحرام من الجحفة

١. وسائل الشيعة ١١: ٣١٠، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٩.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣١٨، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٣١٧، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٦، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ١١: ٣١٧، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٦، الحديث ٥.

اختياراً<sup>١</sup>. واستدل<sup>٢</sup> لهما بصحيح علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام: «... وأهل المدينة من ذي الحليفة والجحفة...»<sup>٣</sup>.

وصحيحة معاوية بن عمّار، عن رجل من أهل المدينة أحرم من الجحفة فقال عليه السلام: «لا بأس»<sup>٤</sup>.

وصحيح الحلبي: من أين يحرم الرجل إذا جاوز الشجرة؟ فقال عليه السلام: «من الجحفة ولا يجاوز الجحفة إلا محرماً»<sup>٥</sup>.

ولو نوقش في إطلاق الأخيرة لا مجال لمنعه في الأوليين، وإن يحتمل أن يكون السؤال في الثانية لمن كان من أهل المدينة ولم يمر على الشجرة، كما سيأتي.

قال في «المستمسك»: «ولأجلها تحمل نصوص تعيين مسجد الشجرة على الأفضل، وأمّا خبر عبدالحميد المتقدم فمن المحتمل أن يكون المراد من قوله عليه السلام: «من دخل المدينة...» الحصر بالإضافة إلى ذات عرق، وإلا فمفروض السؤال فيه خوف البرد، وهو من الضرورة، وكذلك خبر أبي بصير، إذ يحتمل أن يكون المراد منه الإغابة بلحاظ ترك الأفضل واعتذاره عليه السلام بأنه عليل عن ذلك أيضاً وعلوّ مقامه الشريف عند أهل المدينة يقتضي ذلك وهو الذي يناسب جداً مع قوله عليه السلام: «الجحفة أحد الوقتين».

نعم، خبر الحضرمي ظاهر في حصر الرخصة في المريض والضعيف، فيدلّ

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٥٤.

٢. راجع: موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ٢٦٥.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٣٠٩، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٥.

٤. وسائل الشيعة ١١: ٣١٦، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٦، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ١١: ٣١٦، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٦، الحديث ٣.

عدم جواز التأخير اختياراً إلى الجحفة..... ١٥

على نفي الرخصة لغيرهما. وعليه: لا بدّ من التصرّف في غيره (فيه يقيد الروايات السابقة بمن كان مريضاً أو ضعيفاً)<sup>١</sup>.

وحينئذٍ فلا يبعد أن يحمل صحيح علي بن جعفر على كون الجحفة ميقاتاً اضطرارياً وصحيح معاوية على كون الرجل - الذي أحرم من الجحفة - من متوطني المدينة ويكون وجه السؤال توهم أنّ سكّان المدينة لا بدّ أن يحرموا من ذي الحليفة، وأمّا صحيح الحلبي فمورده من جاوز الشجرة وليس فيه تعرّض للمنع من مجاوزتها بدون إحرام، والأقوى إذن ما هو المشهور<sup>٢</sup>.

والأظهر أنّ في المقام حكّمين منحازين: أحدهما: الميقات الذي يصحّ الإحرام منه لعمرة التمتع أو المفردة أو الحجّ. والثانية: عدم جواز العبور عن الميقات إلا بإحرام.

والمستفاد من الروايات الطائفة الأولى، أنّ ذا الحليفة ميقات لأهل المدينة فيصحّ الإحرام منه أولاً، ولا يجوز العبور عنه إلى جانب الحرم إلا بإحرام. والمراد من قوله: «فليس لأحد أن يعدو من هذه المواقيت إلى غيرها»<sup>٣</sup> هو الحكم الثاني، أي غير الميقات ولا نظر له إلى اختيار ميقات آخر إذا لم يستلزم العبور من الميقات، كما هو صريح صحيح معاوية بن عمّار<sup>٤</sup>.

وحينئذٍ فلا يجوز العبور من ذي الحليفة إلى الجحفة إلا لعلّة من مرض أو

---

١. راجع: تفصيل الشريعة ١٢: ٢٠.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٥٤ - ٢٥٥.

٣. تقدّم تخريجه في الصفحة ١٣.

٤. تقدّم في الصفحة ١١.

ضعف. وإليه ينظر أيضاً رواية أبي بكر الحضرمي، وكذلك رواية عبد الحميد<sup>١</sup> بناء على عدم كون كثرة البرد والأيام علّة وهو كذلك. وأما الروايات الثلاثة الأخيرة فناظرة إلى صحّة الإحرام من الجحفة من حيث الوضع ولو جاوز الشجرة لعذر أو عصياناً أو سهواً، فإنّ المفروض فيها هو من جاوز الشجرة فلا بأس أن يحرم من الجحفة، وإنّها أحد الوقتين مضافاً إلى ما تقدّم من احتمال كون المراد من رواية معاوية بن عمّار هو المتوطن بالمدينة الذي لم يمرّ على الميقات بقصد الحرم، بل كان خارجاً من المدينة بقصد آخر فليحرم من الجحفة من دون أن يرتكب عصياناً أيضاً فلا تعارض بين الروايات أصلاً.

فرع: - قال في «العروة» - : يجوز لأهل المدينة ومن أتاها العدول إلى ميقات آخر كالجحفة أو العقيق فعدم جواز التأخير إلى الجحفة إنّما هو إذا مشى من طريق ذي الحليفة. بل الظاهر أنّه لو أتى إلى ذي الحليفة، ثمّ أراد الرجوع منه والمشى من طريق آخر جاز، بل يجوز أن يعدل منه من غير رجوع، فإنّ الذي لا يجوز هو التجاوز عن الميقات محلاً، وإذا عدل إلى طريق آخر لا يكون مجاوزاً وإن كان ذلك وهو في ذي الحليفة. وما في خبر إبراهيم بن عبد الحميد من المنع عن العدول إذا أتى المدينة مع ضعفه منزل على الكراهة<sup>٢</sup>.

أقول: يظهر الكلام في أصل المسألة ممّا ذكرناه في المسألة السابقة، وأمّا رواية إبراهيم بن عبد الحميد فقد طعن في سنده في «المدارك» بأنّ إبراهيم

١. تقدّمنا في الصفحة ١٣.

٢. العروة الوثقى ٤: ٦٣١ - ٦٣٢.

(مسألة ٢): الجنب والحائض والنفساء جاز لهم الإحرام حال العبور عن المسجد إذا لم يستلزم الوقوف فيه، بل وجب عليهم حينئذٍ<sup>[١]</sup>؛

واقفي وأنّ في رجاله جعفر بن محمّد بن حكيم وهو مجهول<sup>١</sup>.  
وأجيب عنه، بأنّ إبراهيم المذكور موثّق بالخصوص والراوي عنه وهو جعفر بن محمّد بن حكيم من رجال «كامل الزيارات» فالرواية إذن موثّقة<sup>٢</sup>.  
والحمل على الكراهة كما ترى لا يساعد ما في الرواية من غضب الإمام عليه السلام<sup>٣</sup>.  
لكنّ الظاهر أنّ الرواية لا تنافي ما سبق لما أشير إليه من أنّ موردها على الظاهر هو ترك الإحرام مع العبور من الميقات - كما هو طريقهم إلى ذات عرق - مع عدم كون الخوف المذكور عذراً، كما هو الغالب في المدينة، أو كان ذلك للردع عن الإحرام بذات عرق، فإنّها ميقات العامّة كما يأتي.

## إحرام الجنب والحائض والنفساء

[١] الجنب والحائض والنفساء جاز لهم الإحرام خارج المسجد بناء على المختار من عدم اختصاص الميقات بالمسجد، بل يعمّه وخارجه.  
واستدلّ عليه في «العروة»<sup>٤</sup> مضافاً إلى ما مرّ بما رواه في «الكافي» عن محمّد

١. مدارك الأحكام ٧: ٢٢٠ - ٢٢١.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٢٣.

٣. تفصيل الشريعة ١٣: ٢٤.

٤. العروة الوثقى ٤: ٦٣٢.

ولو لم يمكن لهم بلا وقوف، فالجنب مع فقد الماء أو العذر عن استعماله، يتيمّم للدخول والإحرام في المسجد، وكذا الحائض والنفساء بعد نقائهما، وأمّا قبل نقائهما<sup>[١]</sup>،

---

بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن ابن فضال، عن يونس بن يعقوب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تريد الإحرام، قال عليه السلام: «تغتسل وتستشر وتحتشي بالكرسف، وتلبس ثوباً دون ثياب إحرامها وتستقبل القبلة، ولا تدخل المسجد وتهلّ بالحجّ بغير صلاة»<sup>١</sup>.

والرواية كما ترى مسندة معتبرة لا مرسلّة وإن عبّر عنها في «العروة» بالمرسلّة. ولكن في دلالتها على المطلوب نظر واضح، لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «وتهلّ بالحجّ...» أنّ موردها إحرام الحجّ لا العمرة، فالمراد من المسجد هو مسجد الحرام دون الشجرة وسعة الميقات في مكّة ممّا لا إشكال فيه.

وأما على القول بالاختصاص في الشجرة بمسجدها فيجوز لهم الإحرام حال العبور عن المسجد اجتيازاً من دون توقّف فيه سواء أمكن لهم الصبر إلى الطهارة أم لم يمكن لجواز اجتيازهم المسجد مطلقاً، فلا وجه لما في «العروة» من التخصيص بعدم إمكان الصبر<sup>٢</sup>.

[١] ولا يجوز لهم العبور من الميقات بلا إحرام بعنوان الضرورة لتقديم

التيّم على البدل.

---

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٢.

٢. العروة الوثقى ٤: ٦٣٢.

فإن لم يمكن لهما الصبر إلى حال النقاء فالأحوط لهما الإحرام خارج المسجد عنده وتجديده في الجحفة أو محاذاتها<sup>[١]</sup>.

الثاني: العقيق، وهو ميقات أهل نجد والعراق ومن يمرّ عليه من غيرهم، وأوله المسلخ، ووسطه غمرة، وآخره ذات عرق<sup>[٢]</sup>، والأقوى جواز الإحرام من جميع مواضعه اختياراً،

---

[١] بل مقتضى ما سبق أنه معذور في ترك الإحرام من مسجد الشجرة والعبور منه بلا إحرام فيحرم من الجحفة وأنها أحد الوقتين فالإحرام من خارج المسجد احتياط.

### الميقات الثاني: العقيق

[٢] لا ينبغي الإشكال في كون العقيق ميقات وقته رسول الله ﷺ في الجملة وهل هو لأهل نجد فقط، أو لهم ولأهل العراق؟ ويختصّ بعض النصوص بالأول مع تصريح بعضها الآخر بالثاني، بل في بعضهم لأهل الشرق ولا مشاحة فيه بعد ما يأتي من أنّ كلّ هذه المواقيت لا يختصّ بقوم خاصّ، بل يعمّ كلّ من يمرّ عليها ولم يمرّ على ميقات آخر.

إنّما الكلام في موضع الميقات من العقيق، فإنّ العقيق لغة كلّ وادّ عقه السيل - أي شقه - فأنهره ووسّعه - كما في «المستمسك» عن «تهذيب اللغة»<sup>١</sup> فله

---

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٥٨ - ٢٥٩.

مصاديق كثيرة سمّي به أربعة أودية في بلاد العرب أحدها هو واد يتدفّق سيله في غوري تهامة، كما في «التهذيب» أيضاً؛ فالعقيق لغة واد له طول في نفسه فهل الميقات هو تمامه بطوله أم موضع خاصّ منه؟ مقتضى إطلاق جمع من الروايات الدالة على أنّه ﷺ «وَقْتُ... العقيق»، هو الإطلاق، كروايات الباب الأوّل من أبواب المواقيت<sup>١</sup> ولعلّ مثلها غيرها كما عليه المشهور. ويدلّ عليه بالنصّ أيضاً روايتان: إحداهما: مرسلة الصدوق، قال: قال الصادق عليه السلام: «وَقْتُ رسول الله ﷺ لأهل العراق العقيق وأوّل المسلخ، ووسطه غمرة، وآخره ذات عرق، وأوّل أفضل»<sup>٢</sup> وقد مرّ غير مرّة اعتبار هذا النحو من الإرسال منه ﷺ بل قد يقال لعلّ اعتباره يكون أقوى من المسند المشتمل على ثقات الرواة<sup>٣</sup>، وفيه تأمل.

وثانيتها: ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم، عن حسن بن محمّد، عن محمّد بن زياد، عن عمّار بن مروان، عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «حدّ العقيق أوّل المسلخ، وآخره ذات عرق»<sup>٤</sup>. والظاهر أنّها في مقام بيان العقيق الذي وقّته رسول الله ﷺ وصار موضوعاً للحكم.

وربما يناقش في سنده تارة من جهة الحسن بن محمّد وأنه مجهول الحال. وأخرى من جهة عمّار بن مروان المرّدّد بين الثقة وبين غيره<sup>٥</sup>.

١. راجع: وسائل الشيعة ١١: ٣٠٧، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ١، ٣، ٥ و٧-١٢.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣١٣، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٢، الحديث ٩.

٣. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٣.

٤. وسائل الشيعة ١١: ٣١٣، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٢، الحديث ٧.

٥. موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ٢٧٤.



وأجيب عن الأوّل بأنّ المراد من محمّد بن زياد هو محمّد بن أبي عمير المعروف والحسن الذي يروي عنه كثيراً هو الحسن بن محمّد بن سماعة وهو ثقة ليس بمجهول.

وعن الثاني بأنّ إطلاق مروان ينصرف إلى مروان الثقة وغيره ليس بمعروف ولا له كتاب، بل الشيخ لم يذكره أصلاً.

والذي يسهّل الخطب أنّ استناد المشهور إلى الروایتين يكفي في اعتبارهما في انجبار ضعفهما على تقديره ولا افتقار إلى تكليف التصحيح، كما لا يخفى<sup>١</sup>. لكن في مقابل المطلقات وما تقدّم من الروایتين روايات أخرى يقيد العقيق تارة من حيث آخره، وأخرى من حيث أوّله.

منها: صحيحة معاوية بن عمّار: «... ووَقَّت رسول الله ﷺ لأهل العراق ولم يكن يومئذٍ عراق، بطن العقيق من قبل أهل العراق»<sup>٢</sup>.

ومنها: رواية عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وَقَّت رسول الله ﷺ لأهل المشرق العقيق نحواً من يريد ما بين بريد البعث إلى غمرة...»<sup>٣</sup>، والمحكي عن «التهذيب» نحواً من بريدين<sup>٤</sup> وهو الموافق لما يأتي.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار أيضاً - أو حسنته بإبراهيم - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «آخر العقيق بريد أوطاس وقال: بريد البعث دون غمرة ببريدين»<sup>٥</sup>.

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٣.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣٠٧، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٢، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٦، الطبعة الإسلامية.

٤. تهذيب الأحكام ٥: ٥٦ / ١٧٠.

٥. وسائل الشيعة ١١: ٣١٢، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٢، الحديث ١.

ومنها: ما بهذا الإسناد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أول العقيق بريد البعث وهو دون المسلخ بستّة أميال ممّا يلي العراق، وبينه وبين غمرة أربعة وعشرون ميلاً بريدان»<sup>١</sup>.

والمحصّل من الروايتين أنّ بين البعث إلى غمرة بريدان وأنّ البعث دون المسلخ بستّة أميال، فبين المسلخ إلى غمرة بريد ونصف. وحينئذٍ يناسب أن يكون الأصحّ نسخة «التهذيب» لرواية عمر بن يزيد: نحواً من بريدان.

ومنها: ما عن العدة عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أحدهما عليهما السلام قال: «حدّ العقيق ما بين المسلخ إلى عقبة غمرة»<sup>٢</sup>.

ومنها: مرسلّة ابن فضال، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أوطاس ليس من العقيق»<sup>٣</sup>.

وهي مع إرسالها لا تنافي رواية معاوية بن عمّار: «آخر العقيق بريد أوطاس»، فإنّ آخر العقيق بريد أوطاس والأوطاس ليس من العقيق ولعلّ آخره بريد الأوطاس أي إلى أوّله ونفسه خارج عن الحدّ، كما في الغاية إن قلنا بجريان النزاع في مثل كلمة آخر أيضاً وإن كان يتفاوت في مقدار الفصل.

ومنها: مرسلّة الصدوق، قال: قال الصادق عليه السلام: «أول العقيق بريد البعث وهو بريد من دون بريد غمرة»<sup>٤</sup> وهي صريحة في أنّ أوّله البعث.

١. وسائل الشيعة ١١: ٣١٢، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٢، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣١٢، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٢، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٣١٣، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٢، الحديث ٦.

٤. وسائل الشيعة ١١: ٣١٣، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٢، الحديث ٨.

وهذه الروايات تخالف ما سبق من جهتين: الأولى من جهة المبدأ، فإنّ المستفاد من رواية عمر بن يزيد<sup>١</sup> وصحيحتي معاوية بن عمّار<sup>٢</sup> ومرسلة صدوق<sup>٣</sup> أنّ أوّل البعث وأنّه دون المسلخ ببريد ودون غمرة. ولا ينبغي التردد في أنّ العمل على المشهور أولاً لإعراض المشهور عنها. وثانياً: أنّه لا دلالة فيها على جواز الإحرام من البعث وإن كان هو أوّل العقيق وإنّما كان عليه السلام في مقام تحديد العقيق وبياناً لجميع أطرافه وحدوده. ويؤيّد رواية معاوية بن عمّار المتقدّمة أولاً من أنّ ما وقّته رسول الله صلى الله عليه وآله لأهل العراق هو بطن العقيق<sup>٤</sup> والمراد منها ما هو في قبال الأعالي والأطراف الواقعة في الحدود لا بمعنى المقابل للخارج كما هو ظاهره. وبالجملة: يجمع بين الروايات بأنّ بريد البعث خارج عن الميقات وإن كان أوّل العقيق.

وفيه: أنّ ذلك لو صحّ في روايتي معاوية بن عمّار لا يناسب رواية عمر بن يزيد الظاهر كونه بياناً لما وقّته رسول الله صلى الله عليه وآله. إلا أن يقال: بأنّ المراد من قوله: ما بين بريد البعث إلى بريد غمرة خروج بريد البعث عن حدّ الميقات، كما في خروج الغاية. وحينئذٍ فما في رواية معاوية: وبينه... بريدان هو بين البعث إلى غمرة، ولكنّه ليس بتمامه الميقات، وإنّما الميقات بريد فقط وهو ما بين المسلخ إلى غمرة

١. وسائل الشيعة ١١: ٣٠٩، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٦.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣١٢، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٢، الحديث ١ و٢.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٣١٣، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٢، الحديث ٧.

٤. وسائل الشيعة ١١: ٣٠٧، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٢.

فيناسب حينئذٍ ما في «الوسائل» المطبوعة التي بأيدينا نحواً من يريد<sup>١</sup>. حيث إنّه أكثر من يريد ويساوي يريد ونصف مثلاً، ولعلّه بهذا الاعتبار يصحّ إطلاق نحواً من يريدن عليه أو كان أصل النسخة نحواً من ما بين يريد البعث إلى غمرة ثمّ تبدّل كلمة من، «ين»، وصار يريدن ولا بعد فيه.

وأما الاختلاف الثاني فمن حيث الآخر فإنّه مضافاً إلى الروايات المطلقة حدّه في المعبرتين إلى ذات عرق وأنّ آخره ذات عرق وإن كان أوّله الأفضل، ثمّ الثاني لكن مقتضى روايتي معاوية بن عمّار<sup>٢</sup> وعلي بن جعفر<sup>٣</sup> كون آخره غمرة فذات عرق خارج عن الميقات، والأوّل صحيحة والأخير وإن كان في سنده سهل بن زياد وابن أبي حمزة إلا أنّ الأمر في السهل سهل كما اشتهر وابن أبي حمزة وإن صار من رؤوس الواقفية إلا أنّ الظاهر هو نقل هذه الروايات منه قبل انحرافه خصوصاً في مثل هذا المورد الذي روى عنه البنظي وهو من الأجلاء لا يروي عنه بعد وقفه قطعاً.

والمشهور هو الجمع الدلالي بين الطائفتين بحمل هذه الروايات على الأفضلية، كما صرّح بها في مرسلة الصدوق لظهورها في عدم جواز تأخير الإحرام من غمرة، وهما صريحتان في الجواز ومشروعية الإحرام من ذات عرق خصوصاً بعد ملاحظة ما ورد من أنّ الصادق عليه السلام بعد ما خرج من مكّة للقاء بعض هؤلاء أحرم حين الرجوع من ذات عرق.

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٣، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٦، الطبعة الإسلامية.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣٠٧، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٣٠٩، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٨.

ولا ینافی ذلك تصریح رواية معاویة بن عمّار بأنّ آخر العقیق برید أوطاس. والظاهر منه كون المراد منه هو غمرة وإلا لم یکن وجه لذكره، مع أنّ الظاهر عدم كونها رواية أخرى غیر رواية الثانية، بل هما متّحدان وإن جعلهما في «الوسائل» اثنتین. وعلى تقدیر الاتّحاد لم یعلم صدور التصریح بكلمة آخر من الإمام لعدم وقوع هذا التعبير في الرواية الثانية.

هذا ومع عدم إمكان الجمع الدلالي وثبوت التعارض لا بدّ من الأخذ بالروایتین لموافقتهما لفتوی المشهور واستنادهم إليهما، بل ربما یناقش في مخالفة من نسب إليه المخالفة، فراجع<sup>۱</sup>.

لکنّ الذي یبعد هذا الجمع أنّ مضمون الروایات الأخيرة لیس صرف الأمر بالإحرام من المسلخ إلى غمرة كي یحمل على الفضل، بل تعیین كونه هو المیقات فحسب. فتعارضها لما سبق إنّما هو بالنفي والإثبات وكونه میقاتاً وعدمه.

بل المستفاد من رواية الحمیری التصریح بعدم الجواز - لا صرف الظهور المستفاد من السکوت - أنّه كتب إلى صاحب الزمان - عجل الله فرجه - یسأله عن الرجل یكون مع بعض هؤلاء ویكون متّصلاً بهم یحجّ ویأخذ عن الجادة ولا یحرم هؤلاء من المسلخ، فهل یجوز لهذا الرجل أن یؤخر إحرامه إلى ذات عرق فیحرم معهم لما یخالف الشهرة أم لا یجوز، إلا أن یحرم من المسلخ؟ فكتب إليه في الجواب: «یحرم من میقاته، ثمّ یلبس الثیاب ویلبّي في نفسه،

۱. راجع: مستمسک العروة الوثقی ۱۱: ۲۶۱.

فإذا بلغ إلى ميقاتهم أظهره»<sup>١</sup>.

ولا إشكال في صحّة سندها لاعتبار سند الشيخ عليه السلام إلى الحميري، ونقله في «كتاب الغيبة» كافٍ لنا كما أشار إليه في «الوسائل» تحت رقم ٢١١ وإن كان إسناد الطبرسي في «الاحتجاج» مرسلة.

ولا يمكن حملها على الأفضلية لوجهين: أحدهما: تقرير السؤال على قوله: «لا يجوز» وإباء ذلك عن الحمل على غير الأفضل مع الجواز.

ثانيهما: الأمر بالإحرام ولبس المخيط المحرّم على المحرم ولا يجوز ارتكاب الحرام لدرك الأفضل.

لا يقال: مقتضى حصر الجواز في المسلخ عدم جوازه من غمرة أيضاً كما لا يجوز من ذات عرق، لأنّه يقال: ليس في الرواية ما يدلّ على ذلك، بل من اللطيف إعراض الإمام عليه السلام عن القول بأنّه يحرم من المسلخ - تقريراً لنظر السائل أو ما ذكره - إلى قوله: «يحرم من ميقاته» الشامل لغمرة وفقاً لسائر الأخبار.

والذي يمكن أن يقال بعد دلالة روايتي عمر بن يزيد وأبي بصير على خروج ذات عرق عن الميقات، وأنّ آخره غمرة، ولا كلام فيهما خصوصاً بعد صراحة رواية إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الإحرام من غمرة، قال: «ليس به بأس، وكان بريد العقيق أحبّ إليّ»<sup>٣</sup>.

إنّه ليس ما يستفاد منه دخول ذات عرق في الميقات وجواز الإحرام منه إلا

١. وسائل الشيعة ١١: ٣١٣، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٢، الحديث ١٠.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣١٤.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٣١٤، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٣، الحديث ٣.

رواية أبي بصير: «وأخره ذات عرق»<sup>١</sup> على مبنى المعروف من دخول الغاية في المغيبي بناء على جريانه في مثل كلمة آخر. ومرسلة الصدوق<sup>٢</sup> مع احتمال استفادته ذلك من الرواية المتقدمة وقد يعتضد ذلك برواية مسمع عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كان منزل الرجل دون ذات عرق إلى مكة، فليحرم من منزله»<sup>٣</sup> والإحرام من المنزل إنما يكون هو لمن يكون منزله دون الميقات، فلو لم يكن ذات عرق ميقاتاً لم يكن وجه لذكره.

ويشكل الأخير بأن قوله عليه السلام: «دون ذات عرق» يشمل من كان منزله متصلاً بها لما يلي مكة بحيث يعدّ أهلاً له، فحينئذ يستلزم أن لا يكون ذات عرق ميقاتاً وإلا لم يصح إحرامه من منزله، فتدبر.

والأول بما تقدم من احتمال خروج الغاية عن المغيبي. والثاني باحتمال استفادته من الأول فليس في البين ما يكون تامّ الدلالة على جواز الإحرام من ذات عرق.

هذا، وعلى فرض التعارض فيمكن حمل روايات الجواز على التقيّة، والشاهد عليه هو نقل رواية أبي بصير المتقدمة في «التهذيب» هكذا: «وأخره غمرة وذات عرق» - كما أشار إليه ذيل «الوسائل»<sup>٤</sup>.

ومن الواضح عدم إمكان كون آخر العقيق غمرة وذات عرق معاً، إذ ليس

١. وسائل الشيعة ١١: ٣١٣، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٢، الحديث ٧.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣١٥، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٣، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٣٣٤، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٧، الحديث ٣.

٤. تهذيب الأحكام ٥: ٥٩ / ١٨٥؛ وسائل الشيعة ١١: ٣٣٤، تحت الهامش ٣.

للشيء آخران كما أنه ليس له أولان، وهذا نوع بيان ناشٍ عن التقية وذكر ذات عرق تتمّة للميقات بملاحظتهم وتجويز مسلخ وغمرة ليس مخالفاً للتقية، بل يجوّزه بعضهم قال في «المنتهى»: «وأما ميقات أهل العراق فقد اتفقوا على أنه لو أحرم من ذات عرق أحرم من الميقات وعن أنس أنه كان يحرم من العقيق واستحسنه الشافعي وابن المنذر وابن عبد البرّ<sup>١</sup>.

وقد استفاد من بعض اللغويين أنّ ذات عرق خارج عن العقيق، كما في «المجمع»: العقيق وادٍ... قريب من ذات عرق<sup>٢</sup>. وقد تقدّم في عبارة «المنتهى»: وعن أنس أنه كان يحرم من العقيق... قبلاً لذات عرق وظاهرها تعددّهما وتفارقهما لا كونها جزءاً منه.

وهنا رواية أخرى لم يتعرّض لها الأصحاب في المقام، وهي ما رواه الوشاء عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه قال: «إذا أهلّ هلال ذي الحجة ونحن بالمدينة لم يكن لنا أن نحرم إلا بالحجّ لأننا نحرم من الشجرة، وهو الذي وقّت رسول الله صلى الله عليه وآله وآله وأنتم إذا قدّمتم من العراق فأهلّ الهلال فلكم أن تعتمروا، لأنّ بين أيديكم ذات عرق وغيرهما ممّا وقّت لكم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له الفضل بن الربيع: فلي الآن أن أتمتع وقد طفت بالبيت؟ فقال: نعم...<sup>٣</sup> فيمكن أن يستظهر منها كون ذات عرق ميقات ممّا وقّته رسول الله صلى الله عليه وآله.

ولكن لسانها يناسب التقية من حيث كونها في مقام بيان الحكم لفضل بن

١. منتهى المطلب ١٠: ١٦١.

٢. مجمع البحرين ٥: ٢١٦.

٣. وسائل الشيعة ١٤: ٣١٤، كتاب الحجّ، أبواب العمرة، الباب ٧، الحديث ١٤.



والأفضل من المسلخ ثم من غمرة، ولو اقتضت التقيّة عدم الإحرام من أوله والتأخير إلى ذات عرق، فالأحوط التأخير، بل عدم الجواز لا يخلو من وجه [١].

الربيع وحاله معلوم إمّا للتقيّة خوفاً أو لكونه عليه السلام في مقام بيان حكم المسألة لفضل وأمثاله على مبناهم. وقوله: من ذات عرق أو غيره ممّا وقّت رسول الله ﷺ... فعلم كلمة «مما» وصف لغيرها لا للمعطوف عليه، فتدبر. والمتحصّل من المجموع خروج ذات عرق عن الميقات وهو المطابق للاحتياط، بل لا يخلو عن قوّة.

[١] وهذا واضح على القول بجواز الإحرام من ذات عرق إذ التأخير حينئذٍ جائز في نفسه، وإذا اقتضت ذلك التقيّة يلزم بتأ أو احتياطاً. وإن كان مع ذلك لو أحرم بلا تأخير يصحّ إحرامه، كما ذكرناه في مبحث الكفارة.

وأما على القول بعدم كونها من الميقات فلا يجوز العبور من الميقات الذي هو قبله بلا إحرام ولا يصحّ الإحرام من غير الميقات، فإذا اقتضت التقيّة عدم الإحرام من الميقات فيتعيّن الكيفية المذكورة في «العروة» بأن يحرم من أوله - قبل ذات عرق - سرّاً من غير نزع ما عليه من الثياب إلى ذات عرق ثمّ إظهاره ولبس ثوبي الإحرام والتجرّد عن ثيابه هناك وإن أمكن تجرّده ولبس الثوبين سرّاً ثمّ نزعهما ولبس ثيابه إلى ذات عرق، ثمّ التجرّد ولبس الثوبين<sup>١</sup> بل هو الأحوط

١. العروة الوثقى ٤: ٦٣٣.

الثالث: الجُحفة، وهي لأهل الشام ومصر ومغرب ومن يمرّ عليها من غيرهم [١].  
الرابع: يلملم، وهو لأهل يمن ومن يمرّ عليه [٢].

---

كما هو ظاهر الرواية والأحوط حينئذٍ الفدية للبس المخيط.

### المیقات الثالث: الجحفة

[١] كما في رواية أبي أيوب الخراز عن أبي عبد الله عليه السلام:... فقال: «إن رسول الله وُقّت لأهل المدينة ذا الحليفة، ووقّت لأهل المغرب الجحفة، وهي عندنا مكتوبة مهيعة...» وفي صحيحة معاوية بن عمّار... «ووقّت لأهل المغرب الجحفة وهي مهيعة». وفي صحيحة الحلبي «ووقّت لأهل الشام الجحفة»<sup>١</sup> إلى غير ذلك من الروايات.

والقدر المسلّم إنّما هو فيما إذا لم يمرّ على ميقات غيرها، وأمّا إذا مرّ ولم يحرم حتّى أتى الجحفة، ففي جواز الإحرام منها فقد مرّ حكمه في من ميقاته ذي الحليفة وأمّا غيره فسيأتي الكلام فيه في مسألة ٣ من مسائل أحكام المواقيت.

### المیقات الرابع والخامس: يلملم وقرن المنازل

[٢] كما في رواية أبي أيوب وصحيحة معاوية بن عمّار والحلي وغيرها:

---

١. وسائل الشيعة ١١: ٣٠٧ و ٣٠٨، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ١، ٢ و ٣.

الخامس: قرن المنازل، وهو لأهل الطائف ومن يمرّ عليه<sup>[١]</sup>.  
(مسألة ٣): تثبت تلك المواقيت مع فقد العلم بالبيّنة الشرعية<sup>[٢]</sup> أو  
الشياع الموجب للاطمئنان<sup>[٣]</sup>، ومع فقدهما بقول أهل الاطلاع مع حصول  
الظن<sup>[٤]</sup>.

---

«... ووقّت (رسول الله ﷺ) لأهل اليمن يللمم...»<sup>١</sup>.

[١] كما في الروايات المذكورة وغيرها: «... ووقّت لأهل الطائف قرن  
المنازل...»<sup>٢</sup>.

[٢] كما هو كذلك في تعيين الموضوعات في غير مقام، بل يكفي شهادة  
عدل واحد بل الثقة كما حقّق في محلّه.

[٣] بل الاطمئنان بأيّ وجه حصل فإنه حجّة عقلائية شرعية، فإنّ العرف  
يعامل معه معاملة العلم وأنه علم عرفاً فيصير غاية للوصول.

[٤] في «الجواهر» أنّ غير واحد من الأصحاب اكتفى في معرفة هذه  
المواقيت بالشياع المفيد للظنّ الغالب، ثمّ قال: ولعلّه لصحيح معاوية بن عمّار،  
عن أبي عبد الله عليه السلام: «يجزيك إذا لم تعرف العميق أن تسأل الناس والأعراب عن  
ذلك»<sup>٣</sup>.

---

١. راجع: وسائل الشيعة ١١: ٣٠٧، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣٠٧، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ١ و٢ و٣ و١١.

٣. جواهر الكلام ١٨: ١٠٧.

٤. وسائل الشيعة ١١: ٣١٥، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٥، الحديث ١.

فضلاً عن الوثوق، فلو أراد الإحرام من المسلخ - مثلاً - ولم يثبت كون المحلّ الكذائي ذلك لا بدّ من التأخير حتّى يتيقن الدخول في الميقات<sup>[١]</sup>.

وأورد عليه، بأنّ الظاهر أنّ المراد السؤال لحصول المعرفة التي أقلّها الظنّ الغالب عنه بالاطمينان فالإكتفاء بالظنّ مشكل<sup>١</sup>.

وفيه: يبعد ذلك قوله عليه السلام: «يجزيك إذا لم تعرف...» وليس ذلك مثل قوله تعالى: «فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»<sup>٢</sup> كما لا يخفى، فالمراد السؤال منهم مع الإذعان بأنّه لا يوجب المعرفة وإلا لم يكن في الأمر والتعبّد به أثر، ولم يكن وجه للتعبير بالإجزاء فلا بدّ وأن يكون للحصول بمرتبة من الظنّ. فالإكتفاء بالظنّ في المقام - فضلاً عن الوثوق لا يخلو عن قوّة كما في المتن وإن لم يكن الظنّ حجّة في غير هذا المورد.

[١] وقد أورد على المتن بأنّه لا ارتباط بين هذا الذيل وبين الإكتفاء بالظنّ فلا وجه لتفريعه عليه، ويحتمل قوياً أن تكون الواو مكان الفاء<sup>٣</sup>.

وفيه: أنّ تغيير الفاء بالواو لا يرفع السؤال مع عدم وضوح الربط بين هذا الذيل وقبله. مع أنّ التفريع ليس على الإكتفاء بالظنّ فقط، بل على مجموع ما بينه في المسألة ولعلّه عليه السلام بعد بيان ما يثبت به الميقات عند عدم العلم انتقل إلى فرض فقدان العلم والطرق المذكورة كلّها وبين حكم ذلك في مورد خاصّ وهو العقيق.

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٤٧.

٢. النحل (١٦): ٤٣.

٣. تفصيل الشريعة ١٣: ٤٨.

(مسألة ٤): من لم يمرّ على أحد المواقيت جاز له الإحرام من محاذة أحدها<sup>[١]</sup>.

وحيث إنّ العقيق يكون ميقاتاً وسيعاً أوّله المسلخ ووسطه غمرة وآخره ذات عرق، فلا يصحّ الإحرام إلا من موضع يتيقّن بذلك ولا ينافيه عدم جواز العبور من الميقات إلا محرماً، فإنّ المفروض عدم ثبوته فلا بدّ له التأخير حتّى يتيقّن الدخول في الميقات.

### جواز الإحرام من محاذي الميقات

[١] والدليل عليه صحيحنا ابن سنان أحدهما: ما رواه في «الكافي» عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أقام بالمدينة شهراً وهو يريد الحجّ، ثمّ بدا له أن يخرج في غير طريق أهل المدينة الذي يأخذونه، فليكن إحرامه من مسيرة ستّة أميال، فيكون حذاء الشجرة من البيداء»<sup>١</sup>.

وثانيها: ما رواه الصدوق في «الفقيه» بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام: «من أقام بالمدينة وهو يريد الحجّ شهراً أو نحوه، ثمّ بدا له أن يخرج في غير طريق المدينة، فإذا كان حذاء الشجرة والبيداء مسيرة ستّة أميال فليحرم منها»<sup>٢</sup>.

١. وسائل الشيعة ١١: ٣١٧، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٧، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣١٨، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٧، الحديث ٣.

قال في «المستمسك»: إنّ عدّهما صحيحتين بلحاظ اختلاف المتن وإلا فمن المقطوع به أنّ الواقعة واحدة لا متعدّدة<sup>١</sup>.

ويؤيّدُه أنّ الراوي عن الحسن بن محبوب أيضاً في كلا الطريقتين هو أحمد بن محمّد، فإنّه الواقع في سند الصدوق إلى الحسن بن محبوب. ودلالتهما على تقدير كلا المتنين ممّا لا مجال للمناقشة فيها. نعم، يعارضها مرسله الكليني حيث إنّهُ بعد ما روى صحيح ابن سنان، قال: وفي رواية أخرى: «يحرم من الشجرة، ثمّ يأخذ أيّ طريق شاء»<sup>٢</sup>. ولكنّها لضعفها وهجرها عند الأصحاب لا تصلح للمعارضة.

وخبر إبراهيم بن عبد الحميد، قال: سألته عليه السلام عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد وكثرة الأيام - يعني الإحرام من الشجرة - وأرادوا أن يأخذوا منها إلى ذات عرق فيحرموا منها؟ فقال: «لا وهو مغضب، من دخل المدينة فليس له أن يحرم إلا من المدينة»<sup>٣</sup>.

وقد تقدّم الكلام فيه سابقاً، ومن المعلوم عدم تعارضه للصحيحين، لأنّ المراد من الإحرام من المدينة، هو من الشجرة قبلاً لذات عرق الذي لا يعدّه الإمام عليه السلام ميقاتاً كما سبق، بل هو ميقات العامّة التي اخترعها عمر ولا ينافيه جواز الإحرام من محازاة الشجرة، فإنّه أيضاً إحرام من المدينة ولا ينافي ذلك أيضاً جواز الإحرام من الميقات الآخر إذا لم يمرّ على الشجرة.

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٧٥.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣١٨، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٧، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٣١٨، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ١.

بل لا تعارض بينهما أصلاً، إذ لا طريق إلى ذات عرق إلا مع التجاوز عن الشجرة أو محاذاتها وهو غير جائز وفق العمومات أيضاً. ولا يدلّ على أنّ من دخل المدينة، ثمّ انصرف إلى جانب آخر غير جانب مكّة ليس له الإحرام إلا من المدينة، بل يجوز له أن يأخذ طريقاً لا يمرّ بالشجرة ولا محاذاتها العرفية فيحرم من الجحفة، فتدبر.

ثمّ إنّ الصحيح أو الصحيحين، كما ترى واردة في من يريد الحجّ من المدينة على غير طريقه فجوّز له الإحرام من محاذة ميقات الشجرة، بل قد اشتملت على قيود متعدّدة في كلام الإمام عليه السلام منها الإقامة بالمدينة شهراً أو نحوه، ومنها أنّه كان يريد الحجّ في هذه الإقامة.

وقد تفصّل عنها في «العروة» بأنّه لا يضرّ اختصاصهما بمحاذة مسجد الشجرة بعد فهم المثالية منهما وعدم القول بالفصل<sup>١</sup>.

وأورد على الأوّل بأنّه بعيد في القيود المذكورة في شرط القضية الشرطية. نعم، لو كانت المذكورة في كلام السائل أمكن دعوى ذلك وإن كانت أيضاً محتاجة إلى إثبات، لكن إذا كانت في كلام الحاكم كان مقتضى الشرطية الانتفاء عند الانتفاء<sup>٢</sup> ولذلك احتمل في «مجمع البرهان» الاقتصار في العمل بالرواية على من دخل المدينة وجاور فيها شهراً<sup>٣</sup>.

ولعلّ الخصوصية فيها كون الشجرة أفضل المواقيت وأبعدها.

١. العروة الوثقى ٤: ٦٣٥.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٥٢.

٣. مجمع الفائدة والبرهان ٦: ١٨٦.

ونحتمل جداً أن يكون الميقات في نفسه وسيعاً يشمل محاذاتها في خصوص الشجرة ومسجدها وبذلك ينطق بعض الروايات والتزمنا به من جواز الإحرام خارج المسجد أيضاً فلا يمكن التعديّ منها إلى سائر المواقيت.

وأما الثاني وهو عدم الفصل. فلعله مبنيّ على فهمهم المثالية ولا يمكن الالتزام بحجّية فهم المشهور من الرواية<sup>١</sup>.

ولعلّ الوجه عندهم - كما استند إليه عدّة من الفقهاء - أنّ ذلك كان رائجاً عند العامة بعد استفتائهم من عمر عن ميقات أهل الشرق والعراق وفتواه بالإحرام من محاذة ذات عرق وأنّه يقاس عليها وعدم ردع الأئمة عليهم السلام عن ذلك، وهذا نظير الاستدلال بسيرة العقلاء مع عدم ردع الشارع، بل في السيرة المستقرّة في المتشرّعة آكد.

ولكن لم يثبت جريان سيرة العامة على ذلك في جميع المواقيت وقد أنكره في «المحلّي»<sup>٢</sup>.

والثابت منهم الإحرام من ذات عرق بما أنّه محاذ لقرن المنازل تبعاً لما رواه ابن عمر من جعل عمر ذات عرق ميقاتاً لأهل العراق، معلّلاً بأنّه لم يوقّت لهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وقد وقع ذلك مورد إنكار الأئمة عليهم السلام وأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقّت لأهل العراق - ولم يكن يومئذٍ عراق - العقيق. والظاهر أنّه ردع عن ذلك الفتوى فلا يتمّ هذا الوجه أيضاً.

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٥٣.

٢. المحلّي بالآثار ٥: ٥٥.



ولو كان في الطريق ميقتان يجب الإحرام من محاذة أبعدهما إلى مكّة على الأحوط<sup>[١]</sup>. والأولى تجديد الإحرام في الآخر.

فانقدح أنّ القول بكفاية الإحرام من محاذة المواقيت في غير مسجد الشجرة مشكل جداً فلا يترك الاحتياط بالإحرام من المحاذة فيه، ثمّ تجديده في الميقات القابل إن كان وإلا ففي أدنى الحلّ الذي هو ميقات لمن لم يمرّ على ميقات كما يأتي.

[١] فإنّ من أراد مكّة من المدينة، كما يمرّ على محاذة الشجرة كذلك يحاذي الجحفة أيضاً، والأمر بالإحرام من محاذة الشجرة الظاهر في التعيين يدلّ على لزوم الإحرام منها التي هي الأبعد إلى مكّة، وأوّل ما يمرّ عليه فلا وجه للقول بكفاية أقربهما إلى مكّة.

هذا على القول بجواز الإحرام من محاذة الميقات، وأمّا على ما مرّ من الإشكال فالأولى تجديد الإحرام في الآخر أيضاً وإن كان الواجب عليه هو الإحرام من أدنى الحلّ بعد كون المفروض عدم مروره على إحدى من المواقيت.

تتمّة:

إنّ الماتن بني لم يتعرّض لحكم من لم يمرّ على ميقات بناء على عدم الاجتزاء بالمحاذة أو عليها وعلى محاذيها بناءً على الاجتزاء بها. ولعلّه لأنّه بعد القول بالاجتزاء فلا يتصور طريق لا يمرّ على ميقات ولا يكون محاذياً لواحد منها، إذ

المواقيت محيطة بالحرم من الجوانب فلا بدّ من محاذاة واحد منها كما في «العروة»<sup>١</sup>.

وأورد عليه بإمكان الفرض بالإضافة إلى الطرق الثلاثة الهوائي والبحري والبرّي. أمّا الهوائي ففيمن لم يمرّ على نفس الميقات، وإن كان يمرّ على محاذاه، فإنّ الاعتبار بمحاذاي الميقات لا بما يحاذي المحاذي. وتعجّب من الفقهاء في زماننا كيف لم ينبّهوا لذلك. وأمّا البحري فجميع الطرق البحرية المنتهية إلى جدّة ليست بنحو تبلغ إلى محاذاة الميقات لعدم الانحصار بمن يأتي من اليمن أو من الشام (كمن يأتي من السودان)، وأمّا البرّي فبناء على عدم سعة المحاذاة في البعد<sup>٢</sup>.

ويرد على الأوّل - مع قطع النظر عن أنّ محاذاي المحاذي محاذا - أنّ المارّ على محاذاة الميقات هوائياً محاذا لنفس الميقات، وإنّما الخطّ المفروض الفاصل بينه وبين الميقات إنّما يفرض منحدرًا لا موازيًا لسطح الأرض ولا دليل لا شرعًا ولا عرفًا على اختصاصه بالموازي، بل لعلّ فرض صدق المحاذاة فيه أقرب لإمكان رؤيته للميقات من الهواء.

وأما البحري فغايته فرض من يأتي من السودان والحبشة عموداً على جدّة، ومع ذلك يصير في طريقه محاذاً لجدّة التي هي محاذاية لجحفة، وأمّا البرّي فعلى المبني كما لا يخفى.

وعلى أيّ حال نفرض ذلك غير بعيد فيقع الكلام في حكمه ولو على القول

١. العروة الوثقى ٤: ٦٣٨ - ٦٣٩.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٨١.

بكفاية المحاذاة، وكذا على القول بعدم الاكتفاء بها بنحو أوضح.  
ففي «العروة»: أن اللازم الإحرام من أدنى الحل<sup>١</sup>، فإنّ هناك حكمان:  
أحدهما: عدم جواز العبور من الميقات إلا محرماً. والثاني: عدم جواز دخول  
الحرم أو مكة إلا محرماً، وحيث إنّه لا يمرّ على ميقات - ولا على محاذاتها -  
على القول بها - فيسقط الحكم الأوّل، أي لا يوجد له موضوع ويبقى الحكم  
الثاني فيجب الإحرام من أدنى الحلّ مراعاةً للحكم الثاني ولا دليل على وجوب  
الإحرام ما قبل ذلك وعلى فرض الشكّ يجري فيه البراءة.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّه - بالتوجّه إلى لزوم حدوث الإحرام من الميقات وعدم  
جوازه قبله لا صرف الكون على الإحرام عندها - فالأمر يدور بين جواز الإحرام  
وصحّته من أدنى الحلّ، مع صحّته من سائر المواقيت مخيراً بينها أو لزوم ذهابه  
إلى أحد المواقيت، فالأمر دائر بين التعيين والتخير، ومع ذلك فالأصل فيه أيضاً  
عندنا هو التخير.

إن قلت: إنّ الاستفادة من بعض الأخبار لزوم العبور على أحد المواقيت.  
منها: ما في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام من قوله عليه السلام بعد بيان  
المواقيت: «ولا ينبغي لأحدٍ أن يرغب عن مواقيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»<sup>٢</sup>.  
ومنها: ما في صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام من قوله عليه السلام: «فليس لأحد  
أن يعدو من هذه المواقيت إلى غيرها»<sup>٣</sup>.

١. العروة الوثقى ٤: ٦٣٩.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣٠٨، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٣١٠، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١، الحديث ٩.

قلت: دلالة الروایتين على ذلك غير واضحة، أمّا الثاني فالظاهر منه التعديّ منها مكاناً، فلا يجوز العبور منها لا صرف رفع اليد عنها ولا دلالة على لزوم الرجوع إلى الميقات بعد عدم مروره عليه أصلاً. وأمّا الأوّل فهو كذلك أيضاً - وإن لم يكن بهذا الظهور - فإنّ الرغبة عنه لا يصدق ظاهراً إلا عند مروره عنه وعدم إحرامه منه.

ولعلّ مثل هذه الروايات ناظرة إلى جعل عمر ذات عرق ميقاتاً لأهل العراق وردع عمّا فعله استناداً إلى محاذاته لقرن المنازل فينبوا اليه أنّ النبي ﷺ جعل لهم العقيق وليس لأحد أن يعدو أو أن يرغب عمّا وقته رسول الله ﷺ. والذي يؤيد ذلك، بل يدلّ عليه أنّ المراد من هذه المواقيت، فإمّا هو المواقيت الخمسة التي ذكر في نفس الروايتين، فهذا المعنى ينافي جواز الإحرام مسلماً للحجّ من مكّة وللعمره المندوبة من أدنى الحلّ، وغير ذلك. وإن كان المراد هو المواقيت التي وقّتها رسول الله ﷺ عامّاً فأدنى الحلّ أيضاً منها، وقد صرح به الصادق عليه السلام حيث أجاب عن اعتراض سفيان عليه السلام بأنّها وقت من مواقيت رسول الله ﷺ!

ويؤيد ذلك أيضاً أنّه ليس في المسألة قول من الفقهاء بلزوم المرور من أحد المواقيت وإنّما ذكروا احتمال وجوب الإحرام من أقرب المواقيت، كما أشار إليه في المتن.

ويمكن الاستشعار، بل الاستدلال على المطلوب أيضاً بما يستدلّ به في العمرة المفردة - كما يأتي - من إحرام النبي ﷺ من الجعرانة، فإنّ الظاهر عدم

---

١. وسائل الشيعة ١١: ٢٦٧، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٩، الحديث ٥.

(مسألة ٥): المراد من المحاذاة: أن يصل في طريقه إلى مكة إلى موضع يكون الميقات على يمينه أو يساره بخطّ مستقيم؛ بحيث لو جاوز منه يتمايل الميقات إلى الخلف<sup>[١]</sup>.

الفرق بين العمرة المفردة والمتمتع بها في المواقيت، فكما ورد أنّ من تمام الحجّ الإحرام من المواقيت كذلك في نفس ذلك الرواية أنّ من تمام الحجّ والعمرة... فيختصّ ذلك بمن مرّ عليها، وأمّا غيره فمن أدنى الحلّ.

وفي «العروة»: عن بعضهم أنّه يحرم من موضع يكون بينه وبين مكة بقدر ما بينها وبين أقرب المواقيت إليها وهو مرحلتان، لأنّه لا يجوز لأحد قطعه إلا محرماً.

وأورد عليه بأنّه لا دليل عليه، لكنّ الأحوط الإحرام منه وتجديده في أدنى الحلّ<sup>١</sup>.

فالمسألة بحمد الله واضحة وله المنّة، ومع ذلك فالأحوط هو المرور على أحد المواقيت أو الإحرام من محاذاة أحدها والتجديد في أدنى الحلّ. نعم، يبقى الكلام في من مرّ على أحدها ولم يحرم عصياناً ويأتي الكلام فيها في مسألة ٤ من أحكام المواقيت.

## بيان المراد من المحاذاة

[١] أي بحيث لو استقبل القبلة بوجهه ومقادير بدنه يكون كذلك.

قال في «العروة»: وتتحقق المحاذاة بأن يصل في طريقه إلى مكّة إلى موضع يكون بينه وبين مكّة باب، وهي بين ذلك الميقات ومكّة بالخطّ المستقيم وبوجه آخر أن يكون الخطّ من موقفه إلى الميقات أقصر الخطوط في ذلك الطريق<sup>١</sup>. وقد أورد عليه، بأنّ في العبارة اشتباه ولو كان مكان «باب» «مسافة» يكون المراد أنّ الضابط من المحاذاة هو الوصول إلى موضع تكون مسافته إلى مكّة، كمسافة الميقات إليها ولازمه أن يكون كلّ من الميقات وذلك الموضع على محيط دائرة تكون مركزها مكّة وهو لا ينطبق على ضابطه الآخر ولا يكون صحيحاً عرفاً ولا عقلاً.

(بل يلزم حينئذٍ أن ينحصر مصداق المحاذاة بمحاذاة الشجرة فقط مطلقاً دون سائر المواقيت إلا لمن كان منزله أقرب إلى مكّة من الشجرة). والضابط الآخر صحيح، فإنّ لازم كون الخطّ من موقفه إلى الميقات في ذلك الطريق أقصر الخطوط أن يكون الميقات على يمين المارّ أو شماله في ذلك الطريق بحيث لو جاز عنه مال إلى ورائه<sup>٢</sup>.

وكذلك أيضاً: العبارة غير وافية بالمقصود، ولعلّها محرفة. والأولى أن يقال: تتحقق المحاذاة بأن يصل في طريقه إلى مكّة إلى موضع يكون الميقات على يمينه أو شماله بالخطّ المستقيم<sup>٣</sup>.

فالأولى تصحيح العبارة الثانية هكذا: وبوجه آخر أن يكون الخطّ من موقفه

١. العروة الوثقى ٤: ٦٣٥ - ٦٣٦.

٢. العروة الوثقى، مع تعاليق الإمام الخميني: ٧٩٧.

٣. العروة الوثقى ٤: ٦٣٦، تعليقه الكلبايكاني.

والميزان هو المحاذاة العرفية لا العقلية الدقية<sup>[١]</sup>. ويشكل الاكتفاء بالمحاذاة من فوق،

إلى الميقات أقصر الخطوط في ذلك الطريق، مع كون الميقات على يمينه أو شماله عند استقبال مكة بوجهه ومقادير بدنه وهذا ما اختاره الماتن رحمته. [١] لا دليل على كفاية صدق المحاذاة عرفاً في المقام، فإنّ العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام، وإن كان لابد من إحراز صدقها وكفايتها عرفاً، ولكن لم يؤخذ ذلك العنوان في المقام في موضوع الحكم، بل الصحيحين كما عرفت إنّما يأمر بالإحرام من محاذاة الشجرة في مورد خاصّ وعلى فرض التعدي منه فإنّما يتعدى إلى مثل ذلك ولا أكثر منه فالمحاذاة المعتبرة لابد أن تكون مثل ذلك المقدار ممّا يمكن للشخص رؤية المحاذي له لا بمقدار مسافة بعيدة كعشرين فرسخاً أو أكثر.

وممّا يؤيد ذلك وجوب إحرام أهل العراق ونحوهم من وادي العقيق مع محاذاتهم ظاهراً لمسجد الشجرة قبل وادي العقيق. وكذا أهل الغرب والشام عند مجيئهم إلى الجحفة، فإنّهم يحاذون مسجد الشجرة قبل الجحفة وليس ذلك إلا لعدم الاعتناء بالمحاذاة إذا كانت على بعد. وعلى هذا فلا مجال للكلام في سائر خصوصياتها التي ذكرها في «العروة» ومع ذلك ففي كلامه رحمته مواقع للنظر لا موجب للتعرض لها، فراجع<sup>١</sup>.

١. العروة الوثقى ٤: ٦٣٧.

كالحاصل لمن ركب الطائرة لو فرض إمكان الإحرام مع حفظ المحاذاة فيها، فلا يترك الاحتياط بعدم الاكتفاء بها<sup>[١]</sup>.

---

[١] خلافاً لما قد يقال بكفاية الإحرام في الطيّارة إذا أحرز وتمكّن من الإحرام فيها<sup>١</sup>.

وقد يعلّل بأنّ الظاهر أنّ العرف لا يأبى عن صدق المحاذاة واعتبار اليمين واليسار فيما سبق إنّما هو بالإضافة إلى الخلف أو القدام لا في مقابل الفوق والتحت أيضاً.

ويمكن تأييده بما جرى عليه سيرة العامّة في زماننا الحاكي عن فهمهم العرفي.

وحينئذٍ فلا مناص من الالتزام به لمن يكتفي في المحاذاة بالصدق العرفي، كما مرّ من الماتن بَيِّنُهُ

وأما فرض إمكان الإحرام مع حفظ المحاذاة فيها، فلا بعد فيه بالإضافة إلى وادي العقيق الذي له مسافة كثيرة، وأما بالإضافة إلى مثل مسجد الشجرة فيمكن فرضه في الطائرة العمودية لإمكان وقوفها يسيراً أو ما يمكن اختراعه في الأعصار الآتية من الطائرات التي يتمكّن من الوقوف أكثر من هذا، بل يمكن أن يقال إنّ حرّكتها في الهواء بمقدار الإحرام والتلبية لا يضرّ بصدق المحاذاة عرفاً ولا يخرج عنها.

---

١. العروة الوثقى ٤: ٦٣٨، الهامش ٥، تعليقة الكلبيّكاني.



(مسألة ٦): تثبت المحاذاة بما يثبت به الميقات على ما مرّ، بل بقول أهل الخبرة وتعيينهم بالقواعد العلمية مع حصول الظنّ منه<sup>[١]</sup>.

---

ولكنّ الذي يرد عليه ما سبق من أنّه ليس هناك دليل على كفاية المحاذاة بعمومها، وإنّما المدار على تنقيح المناط والتعميم بالنسبة إلى مورد الصحيحين ولا يخلو عن بعد، فتدبّر.

ومنه يظهر الكلام فيما ذكره في «العروة» من أنّه لا فرق في جواز الإحرام في المحاذاة بين البرّ والبحر<sup>١</sup> وهو كذلك إذا صدق المحاذاة عرفاً، لكن قد مرّ أنّه يختصّ بمقدار قريب أمكن فيه تنقيح المناط من مورد الصحيحين.

هذا كلّه على فرض قبول صحّة الإحرام من المحاذاة، وأمّا على المختار فلا يبقى موضوع للكلام.

### ما يثبت به المحاذاة

[١] فإنّها على الفرض أحد المواقيت وقد مرّ أنّها تثبت بالعلم وبالشياع المفيد للاطمينان وبالبيّنة الشرعية، ومع فقدهما بقول أهل الاطلاع مع حصول الظنّ فضلاً عن الوثوق.

نعم، يبقى الكلام فيما إذا لم تثبت لا بالعلم ولا بأحدي الطرق المذكورة. ففي «العروة»: أنّ اللازم حينئذٍ الذهاب إلى الميقات أو الإحرام من أوّل

---

١. العروة الوثقى ٤: ٦٣٨.

موضع احتمال واستمرار النيّة والتلبية إلى آخر مواضعه. ولا يضرّ احتمال كون الإحرام قبل الميقات حينئذٍ مع أنّه لا يجوز لأنّه لا بأس به إذا كان بعنوان الاحتياط.

ولا يجوز إجراء أصالة عدم الوصول إلى المحاذاة أو أصالة عدم وجوب الإحرام، لأنهما لا يثبتان كون ما بعد ذلك محاذاة، والمفروض لزوم الإحرام من المحاذاة.

ويجوز لمثل هذا الشخص أن ينذر الإحرام قبل الميقات فيحرم في أوّل موضع الاحتمال أو قبله على ما سيأتي من جواز ذلك مع النذر. والأحوط في صورة الظنّ أيضاً عدم الاكتفاء به وإعمال أحد هذه الأمور وإن كان الأقوى الاكتفاء.

بل الأحوال عدم الاكتفاء بالمحاذاة مع إمكان الذهاب إلى الميقات لكنّ الأقوى ما ذكرنا من جوازه مطلقاً.

ثمّ إن أحرم من موضع الظنّ بالمحاذاة ولم يتبيّن الخلاف فلا إشكال وإن تبين بعد ذلك كونه قبل المحاذاة ولم يتجاوزّه أعاد الإحرام، وإن تبين كونه قبله وقد تجاوز أو تبين كونه بعده فإن أمكن العود والتجديد تعيّن وإلا فيكفي في الصورة الثانية وتجدد في الأولى في مكانه، والأولى التجديد مطلقاً، انتهى<sup>١</sup>.

وحيث مرّ عدم الاعتبار بالمحاذاة فلا مشاحة في هذه الفروع فلا نطيل الكلام فيها.

---

١. العروة الوثقى ٤: ٦٢٨ - ٦٣٢.

(مسألة ٧): ما ذكرنا من المواقيت هي ميقات عمرة الحج<sup>[١]</sup>، وهنا مواقيت أخرى:  
الأول: مكة المعظمة، وهي لحجّ التمتع<sup>[٢]</sup>.  
الثاني: دويرة الأهل؛ أي المنزل، وهي لمن كان منزله دون الميقات إلى مكة<sup>[٣]</sup>

### في سائر المواقيت

[١] أي عمرة التمتع بمعنى أنه لا بدّ وأن يكون إحرامها من أحد هذه المواقيت لا أنّ غير عمرة التمتع لا يصحّ أن يقع إحرامها منه؛ ضرورة أنّ من يريد العمرة المفردة من المدينة مثلاً لا بدّ وأن يحرم من مسجد الشجرة، كما أنّ من يريد حجّ القران أو الإفراد منها لا بدّ وأن يحرم منه، بل لا ينحصر صحّة إحرام عمرة التمتع أيضاً بالإحرام من أحد هذه المواقيت، فإنّ من كان منزله دون هذه المواقيت فميقاته دويرة أهله، كما سيجيء ولو كان آتياً بعمرة التمتع ولا يختصّ ذلك بحجّ القران أو الإفراد. فما ذكر في المتن غير تامّ إثباتاً ونفيّاً.  
[٢] كما مرّ الكلام فيه في الأمر الرابع من شرائط حجّ التمتع.  
[٣] كما يدلّ عليه روايات كثيرة عقد له في «الوسائل» باباً وهو باب ١٧ من أبواب المواقيت<sup>١</sup>.

١. راجع: وسائل الشيعة ١١: ٣٣٣، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٧.

ومع صراحة الروايات بأنّ ذلك لمن كان منزله دون الميقات إلى مكّة اعتبر المحقّق رحمته في «المعتبر» القرب إلى عرفات<sup>١</sup>. وفي «المسالك»: لو لا النصوص أمكن اختصاص القرب في العمرة بمكّة وفي الحجّ بعرفة، إذ لا يجب المرور على مكّة في إحرام الحجّ من المواقيت<sup>٢</sup>.

ومن المعلوم أنّ هذا مجرد استحسان، ولعلّ في القرب إلى مكّة خصوصية. وقال في «المستمسك» إنّ العمدة في الإشكال (أي في حلّ الإشكال) أنّ المراد من القرب إلى مكّة أنّه دون الميقات إلى جهة مكّة، وهذا يلزم كونه أقرب إلى عرفات من الميقات فلا تفاوت بين العبارتين عملاً ولا خارجاً وإن كان بينهما تفاوت مفهوماً<sup>٣</sup>.

وأورد عليه بالنقض بمن كان عرفات بين منزله وبين مكّة، فالفصل بينه وبين عرفات أقلّ من الفصل بينه وبين مكّة وحينئذٍ لو كان الميقات في الجانب الآخر من مكّة فقد يختلف أقرية بالنسبة إلى مكّة وعرفات<sup>٤</sup>.

وفيه: أنّ الظاهر من الروايات كون الأقرية بالنسبة إلى الميقات الذي في جانبه لا في الجانب الآخر، لأنّه لا يجب عليه العود إلى الورا ولا العبور من مكّة والذهاب إلى القابل فإنّه غير محتمل من بدو، فتدبّر.

وهل هي ميقات لهم لحجّ الأفراد والقران أو يعمّ عمرة التمتع أيضاً؟ فإنّ من

١. المعتبر ٢: ٧٨٦.

٢. مسالك الأفهام ٢: ٢١٦.

٣. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٧٠.

٤. موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ٢٨٢.

## بل لأهل مكّة [١]،

كان منزله دون الميقات لعلّه يكون من الآفاقي فيجب عليه التمتع، فإنّ كلّ مكلف إنّما يقاس منزله بالميقات المناسب له لا أن يكون المراد أن يكون أقرب إلى مكّة من كلّ المواقيت، أي من قرن المنازل مثلاً، فمن كان أقرب من الجحفة أو من العقيق كثيراً ما يكون أبعد منزله من مكّة من ٤٨ ميلاً الذي هو مقياس النائي والآفاقي.

ففي بعض الروايات التصريح بأنّ من كان ميقاته خلف الجحفة فليحرم من منزله فيشمل إحرامه إحرام عمرة التمتع أيضاً. ومنه يعرف الإشكال فيما في المتن من أنّ إحرام عمرة التمتع لا بدّ وأن يكون من المواقيت الخمسة، وقد تقدّم الإشارة إليه.

فليكن ذلك على ذكر منك لعلّه ينشأ منه إشكالات أخرى أيضاً.

[١] على المشهور الأقوى - وإن استشكل فيه بعضهم - فإنّهم يحرّمون حجّ القران والإفراد من مكّة، وقد استدلّ<sup>١</sup> لذلك تارة بالنصوص الواردة في الباب نظراً إلى أنّ إطلاقها يشمل أهل مكّة أيضاً، لأنّ منازلهم دون الميقات إلى مكّة. وأورد عليه: بأنّ ظاهرها محاسبة الدويرة والميقات بالإضافة إلى مكّة فهنا أمور ثلاثة، وأمّا من كان منزله نفس مكّة فلا يبقى له مجال لهذه المحاسبة، ولا يصدق عليه أنّ منزله أقرب إلى مكّة من الميقات<sup>٢</sup>.

١. راجع: تفصيل الشريعة ١٣: ٦٨.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٦٨.

وفيه: كفاية بعض الروايات الخالي عن تعبير الأقربية مثل قوله عليه السلام في معتبرة معاوية بن عمّار: «ومن كان منزله خلف هذه المواقيت ممّا يلي مكّة فميفاته منزله»<sup>١</sup>.

بناءً على كون الموضوع خلف الميقات وتقييده بما يلي مكّة إنّما هو تعيّن جهة الخلف والتحديد بالنسبة إلى مكّة لا الجهات الأخرى نظير قوله عليه السلام في رواية العقيق: ستّه أميال ممّا يلي العراق، ولذلك ورد مرسله الصدوق خالية عن هذا التقييد قال: وسئل الصادق عليه السلام عن رجل منزله خلف الجحفة من أين يحرم؟ قال: «من منزله»<sup>٢</sup>.

وأخرى بما عن رياح، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنّنا نروي أنّ عليّاً عليه السلام قال: «إنّ من تمام الحجّ والعمرة أن يحرم الرجل من دويرة أهله»، فقال: «قد قال ذلك علي عليه السلام لمن كان منزله خلف هذه المواقيت»<sup>٣</sup>.

وأورد على ذلك - ونسب إلى بعض الأعلام - بأنّ الخلف والقدام أيضاً أمران إضافيان اعتباريان ولا بدّ في صدقهما من فرض موضعين وفرض شخص يريد الذهاب من أحدهما إلى الآخر، فإذا ذهب من هذا المكان إلى مكان آخر فالمكان الأوّل يكون خلفاً له ولو انعكس انعكس. وعليه، فلا يصدق عنوان الخلف على من كان منزله في مكّة مطلقاً، بل في خصوص ما إذا توجّه من الجحفة إلى مكّة فإنّ الجحفة حينئذٍ خلفه<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة ١١: ٣٣٥، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٧، الحديث ٨.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣٣٥، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٧، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٣٣٥، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٧، الحديث ٩.

٤. موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ٢٨٤ - ٢٨٥.

وأجيب بمنع توقّف صدقه على وجود ذاهب كذلك بالفعل، بل المنزل متّصف بذلك في نفسه. والسرّ فيه: أنّ الخلفية إنّما يتوقّف على كون الحركة من مكان - لو فرض - أي جهة خاصّة وحيث إنّ المقصود المفروض هو مكّة فيقاس الميقات بالنسبة إليها وحينئذٍ يمكن دعوى صدق الخلفية لمن هو في مكّة. هذا مع الاعتراف بأنّ ذلك ظهور ضعيف لا يعتمد عليه<sup>١</sup>.

وثالثة بالأولوية، فإنّ من كان منزله بين الميقات ومكّة يحرم من منزله فمن هو في مكّة يحرم منها بطريق أولى، وأجيب بمنع الأولوية وأنها غير مسلمة<sup>٢</sup>.

ثمّ قال: نعم، يمكن أن يقال: إنّ عدم تعرّض شيء من الروايات لبيان حكمهم لعلّه يكون قرينة على وضوح حكمهم عندهم وأنّ إحرامهم لا بدّ وأن يقع من مكّة مع كثرة السؤال عمّن منزله بين الميقات ومكّة<sup>٣</sup>.

أقول: إنّ عدم السؤال وإن كان يحكي عن وضوح حكمهم عندهم، لكنّه هل كان حكمهم الواضح هو هذا أو غيره كما يأتي فغير معلوم.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ ذلك كان طريقة القوم من دون خروج إلى أحد المواقيت ولم يرد ردع عنه عنهم عليه السلام فيدلّ على جوازه وأنه كان واضحاً عند الخاصّة أيضاً.

هذا مع منع ضعف الظهور المستدلّ به في الرواية فإنّه يكفي في صدق الخلف ملاحظة الميقات بمكّة من دون افتقار إلى ذاهب منه إليها ولا فرض

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٦٩ - ٧٠.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٦٨ - ٦٩.

٣. تفصيل الشريعة ١٣: ٧٠.

ذلك، بل الميقات إنّما جعل ميقاتاً للتوجّه إلى مكّة فكلّ من لا يلزم وصوله إلى الميقات العبور منه فهو خلفه ومن كان في مكّة فهو كذلك.

نعم، يعارض ذلك مرسله حريز عمّن أخبره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من دخل مكّة بحجّة عن غيره ثمّ أقام سنة فهو مكّي، فإذا أراد أن يحجّ عن نفسه أو أراد أن يعتمر بعد ما انصرف من عرفة فليس له أن يحرم من مكّة، ولكن يخرج إلى الوقت وكلّما حوّل رجع إلى الوقت»<sup>١</sup>.

وهي وإن كان موضوعه المجاور إلا أنّ مفروضها المجاور الذي حكمه حكم مكّي، فتدلّ على أنّ حكم مكّي أيضاً كذلك إذا أراد الحجّ عن نفسه أو أراد أن يعتمر مع أنّه حجّه حجّ الأفراد.

بعد الغضّ عن كونها مخالفاً لسائر الروايات وما هو المشهور من حيث جعل السنة كافياً لانتقال الفرض، ولكنّها ضعيفة السند بالإرسال ولا يعتمد عليها.

مع ما في متنه من الاضطراب والتشويش، فإنّ ظاهرها كون ذلك حكمه من حيث إقامته وانتقال فرضه مع أنّه ليس كذلك، فإنّه لو لم يكن جواره موجباً للانتقال أيضاً كان حكمه كذلك فلم يكن في بيان هذا الحكم حاجة إلى ذلك المقدّمة والتفريع، ولعلّه نحتل غير بعيد وقوع تحريف في المتن وأنّه كان الأصل فهو غير مكّي أو فليس بمكّي أو ما شابه ذلك.

فتلخص أنّ الأقوى ما هو المشهور من أنّ ميقات أهل مكّة أيضاً دويرة أهلهم أي منزلهم.

١. وسائل الشيعة ١١: ٢٦٩، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٩، الحديث ٩.



وكذا المجاور الذي انتقل فرضه إلى فرض أهل مكة؛ وإن كان الأحوط إحرامه من الجعرانة، فإنهم يحرمون بحجّ الأفراد والقران من مكة<sup>[١]</sup>. والظاهر أنّ الإحرام من المنزل للمذكورين من باب الرخصة، وإلا فيجوز لهم الإحرام من أحد المواقيت.

---

[١] كما هو مقتضى القاعدة بعد الجوار سنتين وصيرورته بمنزلة أهل مكة وانتقال فرضه ويكفي في ذلك - بعد ثبوت الحكم في المكّي - الروايات الحاكمة بذلك وإن لم يعمّه التقريبات المتقدمة.

وأما إن كان قبل الجوار كذلك ولم يكن إقامته بقصد التوطن أيضاً، فلا يلحق بأهل مكة، بل لا بدّ له الخروج عن مكة إلى بعض المواقيت أو أدنى الحلّ والإحرام منه، ويدلّ عليه بالخصوص ما في رواية سماعة: «... وإن ائتمر في شهر رمضان أو قبله وأقام إلى الحجّ فليس بمتمّع، وإنّما هو مجاور أفرد العمرة، فإن هو أحبّ أن يتمّع في أشهر الحجّ بالعمرة إلى الحجّ فليخرج منها حتّى يجاوز ذات عرق أو يجاوز عسفان فيدخل متمّعاً بالعمرة إلى الحجّ فإن هو أحبّ أن يفرد الحجّ فليخرج إلى الجعرانة فيلبيّ منها»<sup>١</sup>.

لكن هنا روايتان تدلان بإطلاقهما على لزوم خروج المجاور إلى أحد المواقيت ولو كان بعد الإقامة سنتين أو بقصد التوطن، أشار إليهما في «العروة»<sup>٢</sup>. أحدهما: رواية أبي الفضل، قال: كنت مجاوراً بمكة فسألت أبا عبد الله عليه السلام من

---

١. وسائل الشيعة ١١: ٢٧٠، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ١٠، الحديث ٢.

٢. العروة الوثقى ٤: ٦٣٤.

أين أحرم بالحجّ؟ فقال: «من حيث أحرم رسول الله ﷺ من الجعرانة أتاه في ذلك المكان فتوح، فتح الطائف وفتح خيبر (ولعله تصحيف حنين كما في «المرأة»)¹ والفتح» فقلت: متى أخرج؟ قال: «إن كنت صرورة، فإذا مضى من ذي الحجة يوم فإذا كنت قد حججت قبل ذلك، فإذا مضى من الشهر خمس»². بعد البناء على اعتبار سنده، كما في «المرأة» وغمض النظر عمّا في الذيل من التفصيل وتعيين الزمان للخروج للإحرام، فالسؤال مطلق يشمل المجاور بعد انتقال الفرض وقبله، فإنّ ظاهر السؤال وإن كان من حيث حكم نفسه ويساعد أن يكون قضية شخصية، إلا أنّ ترديد الذيل في الجواب قرينة على كون الحكم قضية حقيقية.

وثانيهما: صحيحة عبدالرحمان بن حجّاج، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أريد الجوار بمكة فكيف أصنع؟ فقال: «إذا رأيت الهلال هلال ذي الحجة فاخرج إلى الجعرانة، فأحرم منها بالحجّ... إن سفيان فقيهم أتاني، فقال: ما يحملك على أن تأمر أصحابك يأتون الجعرانة فيحرمون منها؟ قلت له: هو وقت من مواقيت رسول الله ﷺ فقال: وأيّ وقت من مواقيت رسول الله ﷺ هو؟ فقلت: أحرم منها حين قسّم غنائم حنين ومرجعه من الطائف، فقال: إنّما هذا شيء أخذته عن عبدالله بن عمر كان إذا رأى الهلال صاح بالحجّ، فقلت: أليس قد كان عندكم مرضياً؟ فقال: بلى، ولكن أما علمت أنّ أصحاب رسول الله ﷺ أحرّموا من المسجد؟ فقلت: إنّ أولئك كانوا متمتعين في أعناقهم

١. مرآة العقول ١٧: ٢٠٧.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٢٦٨، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٩، الحديث ٦.

الدماء وإن هؤلاء قطنوا مكة فصاروا كأنهم من أهل مكة وأهل مكة لا متعة لهم فأحببت أن يخرجوا من مكة إلى بعض المواقيت وأن يستغبوا به أياماً، فقال لي وأنا أخبره أنها وقت من مواقيت رسول الله ﷺ يا أبا عبد الله فأني أرى لك أن لا تفعل!! فضحكت وقلت: ولكنني أرى لهم أن يفعلوا»، فسأل عبدالرحمان عمّن معنا من النساء كيف يصنعن؟ فقال ﷺ: «لو لا أن خروج النساء شهرة لأمرت الصرورة منهن أن تخرج، ولكن مر من كان منهن صرورة أن تهل بالحج في هلال ذي الحجة، وأما اللواتي قد حججن فإن شئن ففي خمسة من الشهر وإن شئن فيوم التروية»<sup>١</sup>.

وإطلاقها يقتضي عدم الفرق بين من انتقل فرضه أو لم ينتقل في لزوم الخروج إلى بعض المواقيت أو أدنى الحل والإحرام منه، بل الثانية ظاهرة في المقام لقوله ﷺ: «صاروا كأنهم من أهل مكة...».

وفي «العروة» أنّ الأحوط إحرامه من الجعرانة وهي أحد مواضع أدنى الحل - كما يأتي - عملاً بإطلاقهما وإن كان القدر المتيقن الثاني فلا يشمل ما نحن فيه لكنّ الأحوط ما ذكرنا عملاً بإطلاقها ﷺ<sup>٢</sup>.

ومثلهما في الدلالة - وإن لم يتذكر له في «العروة» - ما رواه إبراهيم بن ميمون قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ إن أصحابنا مجاورون بمكة وهم يسألوني لو قدمت عليهم كيف يصنعون؟ فقال ﷺ: «قل لهم: إذا كان هلال ذي الحجة فليخرجوا إلى التنعيم فليحرموا وليطوفوا بالبيت وبين الصفا والمروة، ثم يطوفوا فيعقدوا

١. وسائل الشيعة ١١: ٢٦٧، كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، الباب ٩، الحديث ٥.

٢. العروة الوثقى ٤: ٦٣٤.

الثالث: أدنى الحلّ، وهو لكلّ عمرة مفردة؛ سواء كانت بعد حجّ القران أو الأفراد أم لا<sup>[١]</sup>،

بالتلبية عند كلّ طواف» ثمّ قال: «أما أنت فإنّك تتمّع في أشهر الحجّ وأحرم يوم التروية من المسجد الحرام»<sup>١</sup>.

ولكنّ الثانية غير قويّة الظهور في الوجوب، بل يمكن دعوى ظهورها في الاستحباب للتعبير عن الخروج إلى بعض المواقيت بقوله ﷺ: «فاحببت...».

ويؤيد ذلك ما في ذيلها من التفصيل بين الصرورة وغيرها وخروجها عند هلال ذي الحجّة وغيرها في خمسة من الشهر مضافاً إلى سقوط ذلك عن النساء لخوف الشهرة ولو كان الخروج واجباً لم يكن يسقط بمثل هذا المحذور.

ومنه يظهر الكلام في الأولى لاشتمالها على هذا التفصيل وتعيين الزمان للإحرام المحمول على الاستحباب، فيضعف ظهور الصدر في الوجوب أيضاً، بل الظاهر كون الحكم لمتابعة الرسول ﷺ لا لوجوبه في نفسه.

وأما الثالثة، فالظاهر منها وإن كان بلوغ الجوار حدّ الانقلاب، وأما قبله فكان لهم المتعة ولم يكن يختصّ المتمتع بالسائل إلا أنّها أيضاً مشتملة على ما مرّ من الحكم الندبي بالخروج عند هلال ذي الحجّة فيضعف ظهورها في الوجوب.

ومع ذلك فلا يترك الاحتياط بالإحرام من أحد مواضع أدنى الحلّ، فتدبر.

[١] لا إشكال في العمرة المفردة التي كانت بعد حجّ القران أو الأفراد فإنّ

١. وسائل الشيعة ١١: ٢٦٦، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٩، الحديث ٤.

ميفاتها أدنى الحلّ، ولا نعلم فيه خلافاً كما في «التذكرة»<sup>١</sup> ولا خلاف في ذلك كما في «المنتهى»<sup>٢</sup>.

واستدلّ له في «الحدائق»<sup>٣</sup> و«المستند»<sup>٤</sup> وغيرهما بما رواه ابن بابويه في «الفقيه» عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أراد أن يخرج من مكّة ليعتمر أحرم من الجعرانة أو الحديبية أو ما أشبهها»<sup>٥</sup> قال: «وإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله اعتمر ثلاث عمر متفرّقات كلّها في ذي القعدة، عمرة أهلّ فيها من عسفان وهي عمرة الحديبية، وعمرة القضاء أحرم فيها من الجحفة، وعمرة أهلّ فيها من الجعرانة وهي بعد أن رجع من الطائف من غزاة حنين»<sup>٦</sup>.

وصحيح جميل: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحائض إذا قدمت مكّة يوم التروية؟ قال: «تمضي كما هي إلى عرفات فتجعلها حجّة، ثمّ تقيم حتى تطهر فتخرج إلى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة»، قال ابن أبي عمير: كما صنعت عائشة<sup>٧</sup>. وأشكل على الأوّل بعدم ظهوره في وجوب الخروج عن مكّة للاعتمار. وإنّما فرض فيه أن أراد الخروج فكذا.

اللهمّ إلا أن يقال: مقتضى إطلاق كون الخروج من مكّة مقدّمة للاعتمار - كما

١. تذكرة الفقهاء ٧: ٢٠٤.

٢. منتهى المطلب ١٠: ١٧٤.

٣. الحدائق الناضرة ١٤: ٤٥٥.

٤. مستند الشيعة ١١: ١٩٠.

٥. وسائل الشيعة ١١: ٣٤١، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٢٢، الحديث ١.

٦. وسائل الشيعة ١١: ٣٤١، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٢٢، الحديث ٢.

٧. وسائل الشيعة ١١: ٢٩٦، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٢١، الحديث ٢.

هو ظاهر حرف الغاية - أنه مقدّمة على سبيل اللزوم والتعيين فيتوقّف الاعتمار عليه. وعلى الثاني، بأنّه لا يمكن حمل الأمر بالإحرام من التنعيم على الوجوب<sup>١</sup> ولعلّ المراد أنّه لا يجب الإحرام منه، بل يجوز من غيره من أماكن أدنى الحلّ. وفيه: أنّه لا ضير في ذلك، فإنّ ظاهر الأمر هو الوجوب التعيني وإنّما يرفع اليد عن التعيين بعد قيام الدليل لا عن الوجوب وقد تمّ الحجّة على صحّة إحرامه من الجعرانة والحديبية وما أشبههما، كما في الرواية الأولى ولا دليل على جوازه بغير الإحرام من أدنى الحلّ.

هذا إذا كان في مكّة، ومع ذلك يجوز له الإحرام من أحد المواقيت أيضاً، وأمّا إذا لم يكن في مكّة فيتعيّن عليه الإحرام من أحد المواقيت، كما يأتي منه التصريح بذلك، إلا إذا كان منزله أقرب فمن منزله أو إذا لم يمرّ على ميقات فمن أدنى الحلّ أيضاً.

هذا في العمرة المفردة بعد حجّ القران أو الإفراد، وأمّا في العمرة المفردة غيرها فهي كذلك أيضاً، كما في المتن واختاره في «المستند» أيضاً لعموم النصوص المزبورة<sup>٢</sup>.

قال في «الجواهر»: لو لا الإجماع ظاهراً على اختصاص العمرة المزبورة بذلك لأمكن القول باعتبار ذلك في كلّ عمرة لإطلاق بعض النصوص<sup>٣</sup>.

واعترض عليه في «المستمسك» بأنّ صحيح جميل خاصّ بعمرة حجّ الإفراد

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٨٥.

٢. مستند الشيعة ١١: ١٩٠.

٣. جواهر الكلام ١٨: ١١٩.

والأفضل أن يكون من الحديبية أو الجعرانة أو التنعيم<sup>[١]</sup>، وهو أقرب من غيره إلى مكة.

وأما الصحيح الآخر فهو وإن كان عاماً، لكن قد عرفت الإشكال في دلالة على اللزوم وحينئذٍ يجوز له الإحرام من منزله ممّا دلّ على أنّ من كان منزله دون الميقات أحرم من منزله، كما اختاره في «الجواهر».

إلا أن يقال: يحمل الصحيح الأوّل على الوجوب - ولو بقريضة الإجماع - وحينئذٍ يتعيّن الأخذ بعمومه والإجماع الموجب للخروج عن عمومه غير ثابت<sup>١</sup>. أقول: إنّه بعد فرض عمومه لكلّ عمرة، فإنّها يختصّ بمن كان في مكة ويريد العمرة، فلا يكون لكلّ عمرة حتّى لمن يريد العمرة من الآفاق.

وأما الإحرام من المنزل، فإنّها يختصّ بمن كان منزله في مكة لا من دخله لحجّ القران أو الأفراد أو التمتعّ أو دخلها بعمرة، ثمّ أراد عمرة أخرى. نعم، لو أراد العمرة من الخارج ولم يمرّ على ميقات فحكمه ذلك أيضاً بناءً على ما بيّناه كما هو كذلك في عمرة التمتعّ أيضاً.

ومنه يعلم عدم الفرق بين العمرة المتمتّع بها والعمرة المفردة، فتدبر.

[١] وهي منصوبة كما عرفت، وكلّها من حدود الحرم على اختلاف بينها في القرب والبعد إلى مكة، فإنّ الحديبية - بالتخفيف أو التشديد - بئر بقرب مكة على طريق جدّة دون مرحلة، ثمّ أطلق على الموضع ويقال نصفه في الحلّ

ونصفه في الحرم، والجعرانة - بكسر الجيم والعين وتشديد الراء، أو بكسر الجيم وسكون العين وتخفيف الراء - موضع بين مكّة والطائف على سبعة أميال، والتنعيم موضع قريب من مكّة، وهو أقرب أطراف الحلّ إلى مكّة ويقال: بينه وبين مكّة أربعة أميال ويعرف بمسجد عائشة، كذا في «العروة» عن «مجمع البحرين»<sup>١</sup>.

وقد يقال بالترتيب بينها في الفضل، كما حكي عن «التذكرة»: ينبغي الإحرام من الجعرانة، فإنّ النبي ﷺ اعتمر منها، فإن فاتته فمن التنعيم لأنّه ﷺ أمر عائشة بالإحرام منه، فإن فاتته فمن الحديبية لأنّه لما أقبل من حنين أحرم بالجعرانة، ولعلّ هذا دليل تأخير الحديبية، والتنعيم عن الجعرانة فضلاً...<sup>٢</sup>.

ويرد عليه - كما في «المستمسك» و«الجواهر»<sup>٣</sup> - بعدم دلالتها عليه، لأنّه فعله ﷺ أعمّ من الأفضليته فضلاً عن الترتيب، لأنّ الفعل مجمل الوجه، إذ من الجائز أنّ إحرامه من المواضع المذكورة، لأنّها كانت في طريقه أو لوجه آخر. نعم، أمره ﷺ لعائشة بالإحرام من التنعيم، يدلّ على أفضليته، وأمّا الجعرانة والحديبية في صحيح عمر بن يزيد فلم يذكر بالخصوص، وإنّما ذكر مثلاً لأذنى الحلّ بقريظة قوله ﷺ: «أو ما أشبههما» نعم، ذكرت الجعرانة في صحيح أبي الفضل وعبدالرحمان بن الحجّاج المتقدّمين في إحرام المجاور بمكّة، لكن

١. العروة الوثقى ٤: ٦٤٠ - ٦٤١.

٢. كشف اللثام ٥: ٢٢٢.

٣. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٨٦؛ جواهر الكلام ١٨: ١١٩.

٤. وسائل الشيعة ١١: ٢٦٧، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٩، الحديث ٥ و٦.



موردهما الحجّ لا العمرة بل لعلّ الأمر به في المواضع المذكورة ورد في مقام توهم وجوب الرجوع إلى بعض المواقيت المشهورة، وإنّما ذكر إحرام النبي ﷺ أو أمر العائشة به لإثبات جوازه فقط. فاستحباب المواضع المذكورة مبني على قاعدة التسامح، وكذا الترتيب بينهما.

### تلخيص فيه تذكّار

كلّ من حجّ أو اعتمر على طريق فميقاته ميقات أهل ذلك الطريق وإن كان مهلّ أرضه غيره فلا يتعيّن أن يحرم من مهلّ أرضه بالإجماع والنصوص منها صحيحة صفوان: أنّ رسول الله ﷺ وقت المواقيت لأهلها ومن أتى عليها من غير أهلها، كما ذكره السيّد في مسألة ٦: ١<sup>١</sup> وتقدّم توضيحها بلا حاجة إلى الإعادة.

وقد علم ممّا مرّ أيضاً أنّ ميقات حجّ التمتع مكّة، واجباً كان أو مستحبّاً من الآفاقي أو من أهل مكّة، وميقات عمرته أحد المواقيت الخمسة أو محاذاتها كذلك أيضاً على ما ذكره السيّد وغيره واختاره في المتن وإن مرّ من الإشكال فيه.

إلا إذا كان منزله دون الميقات فميقاته منزله، أو كان من الآفاق، ولكن لم يمرّ على أحد المواقيت ولا على محاذاته - على القول به - فميقاته أدنى الحلّ. بل إذا كان في مكّة ولو بعمرة مفردة، ثمّ يريد عمرة التمتع فإنّه ليس أسوء حالاً ممّن يدخل مكّة من دون أن يمرّ على ميقات ويشمله الصحيح الأوّل أيضاً

١. العروة الوثقى ٤: ٦٤١ - ٦٤٢.

ولا دليل على لزوم ذهابه إلى بعض المواقيت. ويشهد له أيضاً ما تقدّم ممّا يدلّ على أنّ من خرج من مكّة بعد شهر من عمرة التمتعّ بها لا بدّ من أن يرجع بعمرة من أدنى الحلّ وهي عمرته.

وهذا ممّا لم يتعرّض له السيّد عليه السلام في «العروة» ولا أرباب التعليقات عليها، فتدبّر.

وميقات حجّ الأفراد والقران أحد تلك المواقيت مطلقاً أيضاً، إلا إذا كان منزله دون الميقات، أو مكّة، فميقاته منزله ويجوز من أحد تلك المواقيت أيضاً، بل هو الأفضل.

وميقات عمرتهما أدنى الحلّ إذا كان في مكّة ويجوز من أحد تلك المواقيت وإذا لم يكن في مكّة فيتعيّن أحدها أو يحرم من منزله إذا كان أقرب إليها من أدنى الحلّ أو إذا لم يكن في مسيره ميقات ولا محاذاته - على القول به - وكذا الحكم في العمرة المفردة مستحبة كانت أو واجبة.

وإن نذر الإحرام من ميقات معيّن تعيّن.

والمجاور بمكّة بعد السنتين حاله حال أهلها وقيل ذلك حاله حال النائي، فإذا أراد حجّ الأفراد أو القران يكون ميقاته أحد الخمسة أو محاذاتها، بل يجوز له الإحرام من أدنى الحلّ أيضاً بما أنّه في مكّة بمقتضى عموم الصحيح الأوّل.

وإذا أراد العمرة المفردة جاز إحرامها من أدنى الحلّ.

هذا كلّ ما تعرّض له السيّد عليه السلام في مسألة ٥ و٦. وقد ذكرناه مع زيادات منّا

وبيان موارد الاختلاف، فتدبّر.

## تتمّة

قال في «العروة»: الثامن: فحّ وهو ميقات الصبيان في غير حجّ التمتع عند جماعة بمعنى جواز تأخير إحرامهم إلى هذا المكان لا أنّه يتعيّن ذلك.

ولكنّ الأحوط ما عن آخرين من وجوب كون إحرامهم من الميقات لكن لا يجرّدون إلا في فحّ.

ثم إنّ جواز التأخير على القول الأوّل إنّما هو إذا مرّوا على طريق المدينة وأمّا إذا سلكوا طريقاً لا يصل إلى فحّ، فاللزام إحرامهم من ميقات البالغين<sup>١</sup>.

أقول: قد تقدّم منه رضي الله عنه في مسألة ٢، في فصل شرائط وجوب الحجّ أنّه: يستحبّ للوليّ أن يحرم بالصبيّ الغير المميّز بلا خلاف لجملة من الأخبار، بل وكذا الصبية وإن استشكل فيها صاحب «المستند»<sup>٢</sup>.

وعلقنا عليها أنّه الأحوط وجوباً إذا كان معه في الحجّ أو العمرة لما يأتي من الروايات ومقتضى إطلاقات الأدلّة عند الإحجاج به أن يكون إحرامه على حدو إحرام المكلفين لتنزيل حجّه على حجّهم، كما في الصلاة أو سائر العبادات.

ولكن هناك روايات خاصّة وردت في إحرام الصبيان تدلّ بعضها على نحو إرفاق لهم وهي:

١. ما رواه الصدوق والكليني والشيخ رضي الله عنه بأسانيد معتبرة عن أيّوب أخي

١. العروة الوثقى ٤: ٦٣٤ - ٦٣٥.

٢. العروة الوثقى ٤: ٣٤٦.

أديم، قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام من أين يجرد الصبيان؟ قال: «كان أبي يجردهم من فخّ»<sup>١</sup>.

٢. وفي رواية علي بن جعفر مثله وزاد: وسئلته عن الصبيان، هل عليهم إحرام؟ وهل يتقون ما يتقي الرجال؟ قال: «يحرمون وينهون عن الشيء يصنعونه ممّا لا يصلح للمحرم أن يصنعه وليس عليهم فيه شيء»<sup>٢</sup>.

٣. ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أنظروا من كان معكم من الصبيان فقدّموه إلى الجحفة أو إلى بطن مرّ، ويصنع بهم ما يصنع بالمحرم ويطاف بهم ويرمى عنهم ومن لا يجد الهدى منهم فليصم عنه وليّه»<sup>٣</sup>.

٤. ما رواه يونس بن يعقوب، عن أبيه، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ معي صبيّة صغاراً وأنا أخاف عليهم البرد فمن أين يحرمون؟ قال: «أيت بهم العرج فليحرموا منها فإنّك إذا أتيت بهم العرج وقعت في تهامة»، ثمّ قال: «فإن خفت عليهم فأت بهم الجحفة»<sup>٤</sup>.

٥. وفي «الفقيه» بإسناده عن علي بن مهزيار، عن محمّد بن الفضيل، قال: سألت أبا جعفر الثاني عليه السلام عن الصبيّ متى يحرم به؟ قال: «إذا أنغر» (انغر الصبيّ: سقطت أسنانه الرواضع)<sup>٥</sup>.

١. وسائل الشيعة ١١: ٣٣٦، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٨، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣٣٦، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٨، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٢٨٧، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ١٧، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ١١: ٢٨٩، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ١٧، الحديث ٧.

٥. وسائل الشيعة ١١: ٥٥، الهامش ١.

٦. الفقيه ٢: ٢٦٦ / ١٢٩٧؛ وسائل الشيعة ١١: ٢٨٩، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ١٨،

وفيها مواضع للكلام: الأول: أنّ المستفاد من رواية علي بن جعفر ومعاوية بن عمّار ويونس بن يعقوب وابن الفضيل وجوب إحرام الصبيّ للأمر به في الأولين وبيان المندوحة في الثالث من دون إشارة إلى جواز تركه وتعيين الحدّ في الرابع مع كون السؤال ظاهراً في الوجوب وقد حدّه عليه السلام بأنّه «إذا أتغر» الظاهر أنّه حدّ التمييز لكن يعارضها صحيحة ابن الحجّاج الآتية، فتقدّم عليها أو تحمل على تأكّد الوجوب بعد التمييز.

فالمستفاد من المجموع لزوم إحرام الصبيّ أو الصبيّة المميّز فيحمل ما ورد في غير المميّز على الاستحباب كإطلاق بعض الأخبار وخصوص صحيحة عبدالرحمان بن الحجّاج، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: إنّ معنا صبيّاً مولوداً فكيف نصنع به؟ فقال: «مرّ أمّه تلقني حميدة فتسألها كيف تصنع بصبيانها؟» فأنتها فسألتها كيف تصنع فقالت: «إذا كان يوم التروية فأحرموا عنه وجرّدوه وغسلوه كما يجرّد المحرم»<sup>١</sup>.

ولا وجه لرفع اليد عن ظهورها في الوجوب وإن كان موردها الصبيّ المعلوم عدم خطابه بالتكليف الإلزامي وأنّه رفع عنه القلم، فإنّ التكليف في المقام للوليّ لا للصبيّ، ولذلك فقد صرح عليه السلام بأنّه لا شيء عليه في ارتكاب ما يحرم على المحرم وإن كان يجب على الوليّ نهيه.

ومع ذلك كلّه فليس القول بالوجوب شائعاً بين الأصحاب ولذلك قلنا بالاحتياط الوجوبي، فتدبّر.

الثاني: لا ريب في دلالة الأخبار على جواز تأخير تجريدهم من الميقات إلى

١. وسائل الشيعة ١١: ٢٨٦، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ١٧، الحديث ١.

الأماكن المذكورة فيها سواء كان مع الخوف، كما هو مورد بعض الأخبار سؤالاً أو لم يكن، كما هو مقتضى إطلاق بعضها ولا يقيد بالأول، لأنه مورد السؤال كما أُشير.

ولا ينبغي الإشكال في عدم تعيّن ذلك، بل هو جائز فإنّ الأمر فيها في مقام توهم الحظر ووجوب التجريد من أوّل ميقات يمرّ عليه.

الثالث: أنّ فخّ أو غيره ميقات لهم هل هو بمعنى جواز تأخير إحرامهم إلى هذه الأمكنة وعبورهم عن الميقات الأوّل بلا إحرام أو أنّهم يحرمون من الميقات وأنّه يجوز تأخير تجريدهم إليها؟  
اختار السيّد رحمته الأوّل وإن احتاط بالثاني!

ومنشأ الإشكال أنّ المراد من التجريد، هل هو نفس الإحرام كما عن المشهور أو نزع الثياب بما هو بعد الإحرام من الميقات؟ كما عن «السرائر» والمقداد والكركي<sup>٢</sup>.

وبعبارة أخرى: إنّ السؤال عن التجريد، هل هو كناية عن الإحرام أو عن ما هو حقيقة وهو حكم من أحكام الإحرام؟ والذي يقرب بالنظر هو الأخذ بظاهر الصحيحين الأولين وهو جواز تأخير التجريد إلى الفخّ وجعله كناية عن تأخير الإحرام ممّا يصعب الالتزام به.

نعم، مقتضى الصحيح الثالث والخبر الذي يليه جواز تأخير إحرامهم إلى الأماكن المسمّاة فيهما ولا بأس بالأخذ بهما وهما وإن كانا ظاهرين في الإحرام

١. العروة الوثقى ٤: ٦٣٤.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٧٣.

في هذه الأمكنة بتمام خصوصياته حتى التجريد، إلا أن الصحيحين الأولين نصّ في جواز عدم التجريد وتأخيره إلى فسخ فيقدم النصّ على الظاهر فلا تعارض. ومما ذكرنا يظهر ما في كلام «المستمسك» من قوله: «أنّ الصحيح والخبر الأخيرين» ظاهراً في إحرامهم مع التجريد من الجحفة أو بطن مرّ أو العرج فيكونان متعارضين وحينئذٍ يتعيّن الجمع بالتخيير. وأمّا الجمود على عبارة الصحيحين الأولين فهو خلاف المتفاهم العرفي منها ولا سيّما مع عدم الإشارة إلى التجريد نفسه في النصوص الأخيرة. ولأجل ذلك يضعّف ما توهم من الجمع بين النصوص بحمل الأولين على محض التجريد وحمل الأخيرين على الإحرام من الميقات، فإنّ ظاهر الأخيرين التجريد من الميقات وحملها على محض الإحرام بلا تجريد خلاف الظاهر<sup>١</sup>. فإنّ الحمل على التخيير في الإحرام، مع جواز الإحرام من الميقات الأصلي حقّ، وأمّا ما ادّعي من كون الجمود على ظاهر عبارة الصحيحين خلاف التفاهم العرفي فلم نفهمه، وكذا الحمل على محض الإحرام في الأخيرين فإنّه وإن كان خلاف الظاهر إلا أنّه بقرينة الصحيحين وتقدّمهما عليه بلا إشكال.

الرابع: إنّ ذلك الأماكن المذكورة في الأخبار من الجحفة أو بطن مرّ أو العرج كلّها واقعة في طريق المدينة إلى مكّة بعد العبور من الشجرة، فلا ريب أنّ موردها ما إذا مرّوا على طريق المدينة، وأمّا تأخير التجريد إلى فسخ أو تأخير الإحرام إليه على القول به ففي «العروة» أنّه: إذا سلكوا طريقاً لا يصل إلى فسخ

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٧٣.

فاللزام إحرامهم من ميقات البالغين<sup>١</sup>.

أقول: إنّ العبور من فحّ لا يختصّ بمن كان طريقه من المدينة، فإنّه قريب من مكة جدّاً، بل هي من مكة في زماننا هذا وداخل في البلد وفي منازلها فالعبور منه سهل لمن يريد البيت والمسجد مطلقاً من أيّ طريق كان، وحيث إنّ الإمام عليه السلام كان في مقام بيان حكم تسهيلي للصبيان فلا مانع من جواز تأخير التجريد أو الإحرام لغيره إلى فحّ.

نعم، متن الصحيحين إنّ أبي كان يجرّدهم من فحّ. والظاهر أنّ أبيه عليه السلام كان وارداً من المدينة لكن ذلك لا يوجب الاختصاص، فإنّ سؤال السائل عامّ فلو كان يختصّ الحكم بالمارّ من المدينة لم يكن ذلك جواباً لسؤال السائل. ولذلك فلا يبعد الحكم بالعموم وما في «السرائر» من اختصاص الدليل<sup>٢</sup> منظور فيه لما عرفت.

---

١. العروة الوثقى ٤: ٦٣٥.

٢. أنظر: كشف اللثام ٥: ٢١٨؛ مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٧٤.



## القول: في أحكام المواقيت

(مسألة ١): لا يجوز الإحرام قبل المواقيت، ولا ينعقد، ولا يكفي المرور عليها محرماً، بل لا بدّ من إنشائه في الميقات<sup>[١]</sup>، ويُستثنى من ذلك موضعان:

### حكم الإحرام قبل الميقات

[١] ففي خبر ميسرة: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام وأنا متغيّر اللون، فقال عليه السلام: «من أين أحرمت؟» فقلت: من موضع كذا وكذا، فقال عليه السلام: «ربّ طالب خير تنزلّ قدمه». ثمّ قال عليه السلام: «يسرك أن صلّيت الظهر أربعاً في السفر؟» قلت: لا، قال عليه السلام: «فهو والله ذاك»<sup>١</sup>.

ومثله صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «الإحرام من مواقيت خمسة وقتها

١. وسائل الشيعة ١١: ٣٢٤، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١١، الحديث ٥.

أحدهما: إذا نذر الإحرام قبل الميقات، فإنه يجوز ويصحّ ويجب العمل به<sup>[١]</sup>، ولا يجب تجديد الإحرام في الميقات ولا المرور عليها.

---

رسول الله ﷺ لا ينبغي لحاجّ ولا معتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها...<sup>١</sup>.  
وصحيح ابن أذينة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ومن أحرم قبل الميقات فلا إحرام له»<sup>٢</sup>.

وصريح الأخير عدم الانعقاد وكذلك ظاهر غيره، حيث إنّ الأمر والنهي في الأجزاء والشرائط ظاهر في الإرشاد إلى الجزئية والشرطية أو المانعية، فلا دليل على الحرمة التكليفية. نعم، لو قصدته تشريعاً فهو حرام بالحرمة التشريعية.

### صحّة الإحرام قبل الميقات بالنذر

[١] للنصوص الخاصة الدالة على ذلك. منها: خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لو أنّ عبداً أنعم الله عليه نعمة أو ابتلاه ببلية فعافاه من تلك البلية فجعل على نفسه أن يحرم بخراسان كان عليه أن يتم»<sup>٣</sup>.

رواه الشيخ عليه السلام في «التهذيب» عن محمد بن الحسن الصفّار، عن محمد بن الحسين، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن عبد الكريم، عن سماعة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول:....<sup>٤</sup>.

---

١. وسائل الشيعة ١١: ٣٢٢، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١١، الحديث ١.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١١: ٣٢٠، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٩، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٣٢٧، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٣، الحديث ٣.

٤. تهذيب الأحكام ٥: ٥٤ / ١٦٤.

وروي أيضاً بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن الحسين بن الحسن اللؤلؤي، عن أحمد بن محمد بن سماعة، مثله. والظاهر أنه أيضاً عن أبي بصير<sup>١</sup>. ومثله ما رواه الشيخ عليه السلام بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن الحلبي (علي) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل جعل لله عليه شكراً أن يحرم من الكوفة، قال عليه السلام: «فليحرم من الكوفة وليف لله بما قال»<sup>٢</sup>.

وما رواه أيضاً عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن إسماعيل، عن صفوان، عن علي بن أبي حمزة، قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل جعل لله عليه أن يحرم من الكوفة؟ قال: «يحرم من الكوفة»<sup>٣</sup>. وإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسى، عن علي بن أبي حمزة مثله.

وقد أشكل الأمر في ذلك على الأعلام من جهة أن اللازم في صحة النذر وانعقاده كون متعلق النذر راجحاً وليس كذلك في المقام. وأجيب - كما في «العروة» - بأنه لا يضرّ عدم رجحان ذلك، بل مرجوحيته قبل النذر، وذلك لاستكشاف رجحانه بشرط النذر من الأخبار واللازم رجحانه حين العمل ولو كان ذلك للنذر...<sup>٤</sup>. أو لجهة ملازمة له حتى لا يرد عليه إشكال لزوم الدور، كما في

١. راجع: تهذيب الأحكام ٨: ٣١٠ / ١١٥٢.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣٢٦، كتاب الحج، أبواب المواقيت، الباب ١٣، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٣٢٧، كتاب الحج، أبواب المواقيت، الباب ١٣، الحديث ٢.

٤. العروة الوثقى ٤: ٦٤٣.

«المستمسك»<sup>١</sup>، أو لكونه راجحاً في ذاته وكان مزاحماً بمفسدة تزول بالنذر ونظيره مسألة الصوم في السفر المرجوح أو المحرّم من حيث هو، مع صحّته ورجحانه بالنذر.

نعم، لا بدّ من دليل يدلّ على كونه راجحاً بشرط النذر، فلا يرد أنّ لازم ذلك صحّة نذر كلّ مكروه أو محرّم. وفي المقامين المذكورين الكاشف هو الأخبار. فالقول بعدم الانعقاد لما ذكر لا وجه له بعد وجود النصوص وإمكان تطبيقها على القاعدة.

ومع ذلك نسب المنع في «العروة» إلى جماعة، وقال في «المستمسك»: المراد بهم الحلّي والعلامة في «المختلف»، وعن المحقّق في «المعتبر» الميل إليه، ثمّ قال: أمّا الحلّي فعذره واضح على أصله كما في «المسالك» لبنائه على عدم العمل بأخبار الآحاد.

وأما العلامة في «المختلف» فلم يذكر دليلاً على الجواز إلا رواية الحلبي ونسبها إلى علي بن أبي حمزة البطائني، ورواية أبي بصير وطعن في الأولى بأنّ البطائني واقفي، وفي الثانية بأنّ في طريقها سماعه وهو أيضاً واقفي.

وأما المحقّق في «المعتبر» نسب الروایتين إلى علي بن أبي حمزة وأنّه تارة: يرويها عن أبي عبدالله عليه السلام، وتارة يقول: كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام ثمّ ذكر رواية سماعه عن أبي بصير، ثمّ طعن فيهما بأنّ علي بن أبي حمزة واقفي، وكذا سماعه. وقال في «المسالك»: ولم يذكر - يعني العلامة في «المختلف» - صحّحة

---

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٩٨.

الحلبي وهي مستند واضح والعجب أنه في «المنتهى» و«التذكرة» أفتى بالجواز مستدلاً بها ولم يذكر غيرها وحينئذٍ فالجواز أقوى<sup>١</sup>.

وهذا بعد أن قال: إن رواية الحلبي وإن حكم بصحته في «المنتهى» وغيره، لكن المحكي عن أكثر نسخ «التهذيب» أن السائل فيه «علي»... عن حماد، عن علي... والظاهر أنه ابن أبي حمزة، بل قيل: إن نسخ «التهذيب» متفقة على ذلك، وإنما الحلبي بدله مذكور في نسخ «الاستبصار» مع أن السند فيه هكذا: الحسين بن سعيد، عن حماد عن الحلبي... والمعروف في الحلبي مطلقاً عبيدالله وأخوه محمد وحماد إن كان ابن عيسى، فتبعد روايته عن عبيدالله بلا واسطة وإن كان ابن عثمان فتبعد رواية الحسين بن سعيد عنه بلا واسطة وتبعد أيضاً إرادة عمران من إطلاق الحلبي ولذلك قوى البطلان في «كشف اللثام»<sup>٢</sup>.

ثم قال رحمته إنه لا مجال للطعن في الروايات بالضعف بعد اعتماد من عرفت عليها (حكاه في «كشف اللثام» عن «النهاية» و«المبسوط» و«الخلافة» و«التهذيب» و«المراسم» و«المهذب» و«الوسيلة» و«النافع» و«الشرائع» و«الجامع» وفي كلام غيره نسبه إلى الأكثر أو أكثر المتأخرين أو المشهور<sup>٣</sup>). فالعمل بها متعين مع أنها إن لم تكن من الصحيح، فهي من الموثق الداخل في موضوع دليل الحجية<sup>٤</sup>.

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٩٩.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٩٧.

٣. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٩٦.

٤. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٩٧.

وما ذكره أخيراً هو المتكلم لما مرّ منّا كراراً من الاتّكال على روايات علي بن أبي حمزة، وكذا سماعة فلا إشكال ومع ذلك يمكن الإشكال في دلالتها ومفادها، فهل المراد من نذر الإحرام أن يكون مستداماً إحرامه من خراسان أو كوفة إلى الحرم ومكّة أو أن يأتي بهذه الحالة إلى الميقات، ثمّ يعقد الإحرام اللازم منه؟ يحتمل الأمرين والروايات وإن كان ظاهرها هو الأوّل كما هو مقتضى فهم الأصحاب أيضاً، إلا أنّها ليست صريحة ونصاً في ذلك ويحتمل الثاني أيضاً فعند التعارض مع تلك القاعدة المتسالم عليها يمكن حملها على هذا المعنى حتّى لا تكون مخالفة لها. ولعلّه أولى من الحمل على المحامل المتقدّم ذكرها. وعليه: وإن كانت الروايات تدلّ على انعقاد نذره، ويجب عليه التحذّر عن محرّمات الإحرام على ما هو مفاد نذره، لكنّه إذا فعل أثمّ ولا كفّارة عليه ولا يجزي ذلك الإحرام عن الإحرام في الميقات، بل لا بدّ له من المرور عليها والإحرام منها. ولا أقلّ من أنّه مقتضى الاحتياط الوجوبي، كما أنّ الأحوط أداء الكفّارة عند ارتكاب محرّمات الإحرام أيضاً.

هذا كلّه في النذر وفي إلحاق العهد واليمين بالنذر وعدمه وجوه: ثالثها: إلحاق العهد دون اليمين نفي البعد عن الأوّل في «العروة» لإمكان الاستفادة من الأخبار<sup>١</sup>. ولعلّه باعتبار عمومها عرفاً، ولكنّه مشكل من حيث احتمال انصرافها إلى ما هو الظاهر في الجعل لله على نفسه، وحيث إنّ الأمر دائر بين المحذورين فلا بدّ من الاحتياط بالإحرام من المكان المقسم به أو المعهود عليه رجاء، ومراعات

---

١. العروة الوثقى ٤: ٦٤٤.

والأحوط اعتبار تعيين المكان، فلا يصح نذر الإحرام قبل الميقات بلا تعيين على الأحوط<sup>[١]</sup>، ولا يبعد الصحة على نحو التردد بين المكانين؛ بأن يقول: «لله عليّ أن أحرم إمّا من الكوفة أو البصرة» وإن كان الأحوط خلافه<sup>[٢]</sup>. ولا فرق بين كون الإحرام للحجّ الواجب أو المندوب أو للعمرة المفردة<sup>[٣]</sup>. نعم، لو كان للحجّ أو عمرة التمتع يشترط أن يكون في أشهر الحج<sup>[٤]</sup>.

(مسألة ٢): لو نذر وخالف نذره عمداً أو نسياناً ولم يحرم من ذلك المكان، لم يبطل إحرامه إذا أحرم من الميقات، وعليه الكفارة إذا خالفه عمداً<sup>[٥]</sup>.

---

أحكامه وتجديده في الميقات خصوصاً، مع كون الحكم في الأصل خلاف القاعدة.

[١] لأنه القدر المتيقن بعد عدم الإطلاق في الأخبار.

[٢] لأنه نوع تعيين عرفاً، لكنّ الكلام ليس في صدق التعيين حتى يفارق ذلك مع عدم التعيين مطلقاً، بل الوجه ما مرّ من عدم الإطلاق في الأخبار.

[٣] لإطلاق الأخبار من جهة عدم الاستفصال.

[٤] لاعتبار كون الإحرام لهما فيها والنصوص إنّما جوّزت قبل الوقت

المكاني فقط.

[٥] أمّا في النسيان فظاهر، وأمّا في العمد لما قرّر في محلّه من أنّ الأمر

بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده، بل يصحّ الضدّ ولو ترتّباً خصوصاً إذا ضاق

ثانيهما: إذا أراد إدراك عمرة رجب وخشي فوتها إن أحرّ الإحرام إلى الميقات، فيجوز أن يحرم قبل الميقات، وتحسب له عمرة رجب وإن أتى ببقية الأعمال في شعبان<sup>[١]</sup>.

الوقت عن الإحرام من مكان النذر فيسقط الأمر بالأهمّ بالعصيان، فتدبر.

### إذا خشي الفوت إن أحرّ الإحرام

[١] لصحيحة إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام عن رجل يجيء معتمراً ينوي عمرة رجب فيدخل عليه الهلال «هلال شعبان» قبل أن يبلغ العقيق فيحرم قبل الوقت ويجعلها لرجب أم يؤخر الإحرام إلى العقيق ويجعلها لشعبان؟ قال عليه السلام: «يحرم قبل الوقت لرجب فإنّ «فيكون» لرجب فضلاً وهو الذي نوى»<sup>١</sup>.

وصحيحة معاوية بن عمّار: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ليس ينبغي أن يحرم دون الوقت الذي وقته رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا أن يخاف فوت الشهر في العمرة»<sup>٢</sup>.

والروايتين معتبرتين، بل صحيحتين ومقتضى إطلاق الثانية جواز ذلك لإدراك عمرة غير رجب أيضاً، حيث إنّ لكلّ شهر عمرة، لكنّ الأصحاب خصّصوا ذلك بـ رجب وفي «الجواهر»: لم أجد به عاملاً في غير رجب، ولعله للعلّة التي أشار

١. وسائل الشيعة ١١: ٣٢٦، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٢، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣٢٥، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٢، الحديث ١.



عدم جواز تأخير الإحرام عن الميقات ..... ٧٧

والأولى الأحوط تجديده في الميقات. كما أنّ الأحوط التأخير إلى آخر الوقت؛ وإن كان الظاهر جوازه قبل الضيق إذا علم عدم الإدراك إذا أُخّر إلى الميقات<sup>[١]</sup>، والظاهر عدم الفرق بين العمرة المندوبة والواجبة والمنذور فيها ونحوه<sup>[٢]</sup>.

(مسألة ٣): لا يجوز تأخير الإحرام عن الميقات، فلا يجوز لمن أراد الحجّ أو العمرة أو دخول مكة أن يجاوز الميقات اختياراً بلا إحرام<sup>[٣]</sup>.

---

إليها الإمام عليه السلام في الصحيح الآخر<sup>١</sup> فهو الأحوط حيث إنّ الحكم على خلاف القاعدة.

ومع ذلك فلم يتعرض للحكم - حتّى في رجب أيضاً - كثير من الأصحاب كما عن «كشف اللثام»<sup>٢</sup> ولعلّ ذلك خلاف منهم فيه، فالأولى والأحوط التجديد في الميقات كما في المتن.

[١] بل هو الأولى حيث إنّه يقع باقي أعمالها أيضاً في رجب.

[٢] لإطلاق الصحيحتين.

## عدم جواز تأخير الإحرام عن الميقات

[٣] بل وكذا إذا أراد دخول الحرم كما يأتي في ذيل المسألة، ويدلّ على المدعى ما في الصحيح عن أبي الحسن الرضا عليه السلام حيث كتب عليه السلام في جواب

---

١. جواهر الكلام ١٨: ١٢٤.

٢. كشف اللثام ٥: ٢٢٨.

بل الأحوط عدم التجاوز عن محاذة الميقات أيضاً وإن كان أمامه ميقات  
آخر [١]؛

سؤاله: «أنّ رسول الله ﷺ ووّت المواقيت لأهلها ومن أتى عليها من غير أهلها  
وفيها رخصة لمن كانت به علة فلا تجاوز الميقات إلا من علة»<sup>١</sup>.

وفي حديث إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن موسى عليه السلام: «من دخل  
المدينة فليس له أن يحرم إلا من المدينة»<sup>٢</sup>.

ومعتبرة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام: «من تمام الحجّ والعمرة أن  
تحرم من المواقيت التي ووّتها رسول الله ﷺ لا تجاوزها إلا وأنت محرم...»<sup>٣</sup>.

وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ولا تجاوز الجحفة إلا  
محرمًا»<sup>٤</sup>.

وسياتي الدلالة على ذلك أيضاً طي ما يأتي من فروع المسألة.

[١] كما هو مقتضى كون المحاذة بحكم الميقات مضافاً إلى ما في  
الصحيحين من قوله عليه السلام: «فليكن إحرامه»، وكذا قوله عليه السلام: «فليحرم منها...»<sup>٥</sup> ومع  
ذلك لم يفت به الماتن جزماً، وإنما احتاط وجوباً كما في «العروة» أيضاً.

١. وسائل الشيعة ١١: ٣٣١، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٥، الحديث ١.
٢. وسائل الشيعة ١١: ٣٣٢، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٥، الحديث ٢.
٣. وسائل الشيعة ١١: ٣٣٢، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ١.
٤. وسائل الشيعة ١١: ٣٣٣، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ٢.
٥. وسائل الشيعة ١١: ٣١٧، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٧، الحديث ١ و٣.

## فلو لم يحرم منه وجب العود إليه<sup>[١]</sup>،

وفي «المستمسك» ولا يتّضح الفرق بين المحاذاة وبين نفس الميقات، فإنّ لسان الأدلّة في الجميع على نحو واحد، فتوقّف المصنّف رحمه الله في المحاذاة غير ظاهر<sup>١</sup>.

ولعلّ الوجه فيه أنّ الصحيحين غير دالّين على كون المحاذاة بحكم الميقات في جميع أحكامه، وإنّما غايتها صحّة الإحرام منها قبلاً للزوم تغيير المسير والعبور من الميقات كنفس الشجرة مثلاً، فالأمر في مقام توهم الحظر وعدم الصحّة، فلا يدلّ على أكثر من الجواز فليس الحكم في المسألة أكثر من الاحتياط، فتدبّر.

[١] ويدلّ على الحكم - مضافاً إلى كونه مقتضى القاعدة بعد ما دلّ على عدم جواز تأخير الإحرام عن الميقات وكون الإحرام منه من تمام الحجّ والعمرة وشرطاً فيها، فإنّ لازمه العود إليه تحصيلاً لشرط الصحّة وتحقّق المشروعية - صحيح الحلبي سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل نسي أن يحرم حتّى دخل الحرم، قال: قال أبي عليه السلام: «يخرج إلى ميقات أهل أرضه، فإنّ خشى أن يفوته الحجّ أحرّم من مكانه، فإنّ استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج ثمّ ليحرم»<sup>٢</sup>.  
وصحيحه الآخر، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل ترك الإحرام حتّى دخل الحرم؟ فقال: «يرجع إلى ميقات أهل بلاده الذي يحرمون منه، فيحرم فإنّ خشى

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٠٦.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣٢٨، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٤، الحديث ١.

## بل الأحوط العود وإن كان أمامه ميقات آخر [١].

أن يفوته الحجّ فليحرم من مكانه، فإن استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج»<sup>١</sup>.

ونحوهما خبر علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام<sup>٢</sup>.

وصحيح معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة كانت مع قوم فطمثت فأرسلت إليهم فسألتهم فقالوا: ما ندري، أعليك إحرام أم لا؟ وأنت حائض، فتركوها حتّى دخلت الحرم، فقال عليه السلام: «إن كان عليها مهلة، فترجع إلى الوقت فلتحرم منه، فإن لم يكن عليها وقت فترجع إلى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها»<sup>٣</sup>.

وفي رواية الشيخ عليه السلام «بقدر ما لا يفوتها الحجّ فتحرم»<sup>٤</sup>.

وموثق ابن بكير، عن زرارة، عن أناس من أصحابنا حجّوا بامرأة معهم فقدموا إلى الميقات، وهي لا تصلي فجهلوا أنّ مثلها ينبغي أن تحرم فمضوا بها كما هي حتّى قدموا مكّة وهي طامث حلال، فسألوا الناس، فقالوا تخرج إلى بعض المواقيت فتحرم منه فكانت إذا فعلت لم تدرك الحجّ، فسألوا أبا جعفر عليه السلام فقال: «تحرم من مكانها قد علم الله نيتها»<sup>٥</sup>.

[١] وظاهر بعض الروايات كما في الأولى وإن كان لزوم الرجوع إلى ميقات

١. وسائل الشيعة ١١: ٣٣٠، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٤، الحديث ٧.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١١: ٣٣١، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٤، الحديث ٩.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٣٢٩، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٤، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ١١: ٣٢٩، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٤، ذيل الحديث ٤.

٥. وسائل الشيعة ١١: ٣٣٠، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٤، الحديث ٦.

أهل أرضه وإن لم يمرّ عليه، لكنّه منصرف بالغلبة إلى الميقات الذي مرّ عليه، بل تعيين ذلك بقريئة التعبير بالرجوع، كما في الرواية الثانية. والظاهر اتّحادهما مع الأولى، فاللازم الرجوع إلى الميقات الذي مرّ عليه وترك الإحرام منه.

نعم، قد يستظهر جواز الرجوع إلى بعض المواقيت، أي ميقات كان من الأخيرة، لكنّه مذکور في جواب الناس ولم يظهر من الإمام عليه السلام تقريرهم في ذلك، بل لم يظهر في ذكر ذلك للإمام، ولعلّهم سئلوا الإمام عن الفرض الأخير وأنه ليس لها مهلة حتّى تخرج إلى الميقات من دون ذكر سؤالهم الأوّل.

وفي «المسالك» بعد الاعتراف بأنّ في بعض الأخبار أنّه يرجع إلى ميقاته في جميع الصور - يعني صور تجاوز الميقات بغير إحرام - : والظاهر أنّه غير متعيّن بل يجزي رجوعه إلى أيّ ميقات شاء، لأنّها مواقيت لمن مرّ بها وهو عند وصوله كذلك<sup>١</sup>.

وأورد عليه في «المستمسك» بأنّه مسلّم، لكن لا يصلح للخروج به عن ظاهر النصوص المذكورة، لأنّ نسبتها إلى دليل التوقيت نسبة الخاصّة إلى العام<sup>٢</sup>.

هذا مضافاً إلى دلالة بعض الروايات المتقدّمة على أنّ: «من دخل المدينة فليس له أن يحرم إلا من المدينة»<sup>٣</sup> التي يكون المراد بها هو مسجد الشجرة، مع أنّ أمامه ميقات آخر وهي الجحفة، لكن في صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا

١. مسالك الأفهام ٢: ٢٢٢.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٠٨.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٣١٨، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٨، الحديث ١.

عبدالله عليه السلام: من أين يحرم الرجل إذا جاوز الشجرة، فقال: «من الجحفة ولا يجاوز الجحفة إلا محرماً»<sup>١</sup>.

فإنّ إطلاق السؤال يعمّ ما إذا جاوز عنها نسياناً، لكن يمكن تقييدها بالروايات السابقة على من جاوزها عن علة.

فإذن المتعيّن الرجوع إلى الميقات الذي مرّ عليه ولا يجزي غيره ولا أقلّ من أنّه لا ينبغي ترك الاحتياط.

هذا كلّه من جهة الحكم الوضعي وأنّه لا يتمّ الحجّ أو العمرة إلا بذلك، وإنّما الكلام في أنّ ذلك هل هو واجب تكليفاً وأنّ تركه محرّم فيكون آثماً على تقدير العمد أو لا؟

قد أصرّ في «المستمسك» على أنّ الأمر بالإحرام من الميقات ليس مولوياً، بل إرشادي إلى الشرطية، كما في نظائر ذلك، فلا تكون مخالفته مستوجبة للإثم<sup>٢</sup>.

لكنّه لا يلائم وجوب الإحرام لمن يمرّ عليها قاصداً لمكّة - بل الحرم كما يأتي - وإن لم يكن قاصداً للحجّ أو العمرة، فإنّه ليس فيه المقصود الأوّل عبادة حتّى يكون ذلك شرطاً فيها.

ولا يمكن حمله على الحرمة التشريعية، لأنّه لا يتحقّق منه تشريع، بل المتحقّق إنّما هو ترك الإحرام من الميقات والتجاوز عنه بدونه فلا مناص إلا من الحرمة التكليفية الذاتية.

١. وسائل الشيعة ١١: ٣١٦، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٦، الحديث ٣.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٠٨ - ٣٠٩.

وأما إذا لم يرد النسك ولا دخول مكة - بأن كان له شغل خارج مكة وإن كان في الحرم - فلا يجب الإحرام<sup>[١]</sup>.

[١] فإن الروايات السابقة وإن كانت مطلقة إلا أنّ الإجماع قام على أنّ من مرّ على الميقات وهو لا يريد دخول مكة، بل يريد حاجة في ما سواها لا يلزمه الإحرام كما ادّعاه في «المدارك»<sup>١</sup>.

نعم، في بعض الأخبار وجوب الإحرام من الميقات إذا أراد دخول الحرم وإن لم يرد دخول مكة، كما أشار إليها في «العروة»<sup>٢</sup>، والمراد صحيح عاصم بن حميد قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يدخل الحرم أحد إلا محرماً؟ قال: «لا إلا مريض أو مبطون»<sup>٣</sup>.

وصحيح محمد بن مسلم: سألت أبا جعفر عليه السلام هل يدخل الرجل الحرم بغير إحرام؟ قال عليه السلام: «لا إلا أن يكون مريضاً أو به بطن»<sup>٤</sup>.

ولا ريب في سندهما ولا دلالتهما وقد ادّعي الإجماع على خلافه ولم يثبت. ففي «الوسائل» أفتى بذلك في عنوان بابه باب ٥٠ من الإحرام<sup>٥</sup> وفي «كشف اللثام» عن «الجامع» و«التذكرة» ذلك أيضاً. واستدل له بنفسه برواية عاصم ولم

١. مدارك الأحكام ٧: ٢٣٤.

٢. العروة الوثقى ٤: ٦٤٧.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٠٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٥٠، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٠٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٥٠، الحديث ٢.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٤٠٢.

(مسألة ٤): لو أُخِّرَ الإِحْرَامُ مِنَ المِيقَاتِ عَالِماً عَامِداً، وَلَمْ يَتِمَكَّنْ مِنَ العُودِ إِلَيْهِ لِضِيقِ الوَقْتِ أَوْ لِعُذْرٍ آخَرَ، وَلَمْ يَكُنْ أَمَامَهُ مِيقَاتٌ آخَرَ، بَطَلَ إِحْرَامُهُ وَحُجَّتُهُ<sup>[١]</sup>، وَوَجِبَ عَلَيْهِ الإِتْيَانُ فِي السَّنَةِ الآتِيَةِ إِذَا كَانَ مُسْتَطِيعاً<sup>[٢]</sup>،

يَتَعَرَّضُ لِلْمُنَاقَشَةِ فِيهَا وَظَاهِرُهُ المِيلُ إِلَيْهِ<sup>١</sup> وَفِي «المستند»: كما حكي الفتوى به عن جمع وهو الأحوط، بل الأظهر...<sup>٢</sup> وحينئذٍ فهو الأقوى، والإجماع غير ثابت.

### حُكْمُ تَأْخِيرِ الإِحْرَامِ عَنِ المِيقَاتِ عَالِماً عَامِداً

[١] وهو مقتضى التوقيت كما مرّ ولازمه بطلان الحجّ ببطلان جزئه وفاقاً للأكثر المشهور، بل ربما يفهم من غير واحد عدم الخلاف فيه بيننا، كما في «الجواهر»<sup>٣</sup>.

نعم، قد مرّ في الروايات السابقة لزوم العود إلى خارج مكة بمقدار يمكن وإلا فمَن مكانه، لكن موردها النسيان أو الجهل، كما سيأتي في مسألة ٦. والكلام في المقام في العامد.

[٢] وهو أداء لا قضاء اصطلاحاً وإن عبّر بالقضاء في «العروة»<sup>٤</sup> والمراد

واضح.

١. كشف اللثام ٥: ٣٠٤.

٢. مستند الشيعة ١١: ٣٢٦.

٣. جواهر الكلام ١٨: ١٣٢.

٤. العروة الوثقى ٤: ٦٤٨.



وأما إذا لم يكن مستطيعاً فلا يجب وإن أثم بترك الإحرام<sup>[١]</sup>.

[١] والقول بوجوبه عليه ولو لم يكن مستطيعاً بدعوى وجوب ذلك عليه إذا قصد مكة فمع تركه يجب قضاؤه لا دليل عليه. وذلك لأن الواجب عليه إنما كان الإحرام لشرف البقعة - والحرم على ما اخترناه - كصلاة التحيّة في دخول المسجد، فلا قضاء مع تركه. ووجوب الإحرام لذلك لا يوجب وجوب الحجّ عليه وإن كان بعد الإحرام يجب عليه الحجّ أو العمرة لعدم إمكان الخروج عن الإحرام إلا بتمام ذلك الأعمال ولقوله تعالى: ﴿وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...﴾. خصوصاً إذا بدا له ولم يدخل مكة - ولا الحرم على ما اخترناه - فإنه عند ذلك يكشف عن عدم وجوب الإحرام عليه من الأوّل.

وذهب بعضهم<sup>٢</sup> إلى أنه لو تعذّر عليه العود إلى الميقات أحرم من مكانه كما في الناسي والجاهل، نظير ما إذا ترك التوضي إلى أن ضاق الوقت فإنه يتيمّم وتصحّ صلاته وإن أثم بترك الوضوء متعمداً.

ويمكن أن يستدلّ له بصحيح الحلبي الثاني المتقدم<sup>٣</sup> وفي «الجواهر» تنزيل إطلاقه على غير الفرض - يعني غير العامد - وهو أولى من وجوه<sup>٤</sup> وكان المراد من الوجوه - على ما في «المستمسك» - الشهرة والحمل على الصحة<sup>٥</sup>.

١. البقرة (٢): ١٩٦.

٢. مستند الشيعة ١١: ١٩٦؛ كشف اللثام ٥: ٢٣٠.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١١: ٣٣٠، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٤، الحديث ٧.

٤. جواهر الكلام ١٨: ١٣٢.

٥. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣١٣.

وأورد عليه في «المستمسك» بأنّ الصحيح من قبيل الخاصّ بالنسبة إلى دليل التوقيت والخاصّ مقدّم على العامّ ولأجل ذلك لا مجال للرجوع إلى المرجّحات المذكورة لو كانت في نفسها من المرجّحات. نعم، الحمل على الصحيح ربّما يقتضي انصراف الصحيح عن العامد، لكنّه بدوي لا يعتدّ به فالبناء على إلحاق العامد بغيره أقرب إلى العمل بالأدلة<sup>١</sup>.

أقول: إنّ صحيحي الحلبي متقارب المضمون سؤالاً وجواباً ويبعد تكرار السؤال والجواب الواحد من قبل الحلبي، فالظاهر اتّحادهما وإنّما التفاوت في النقل، ولذلك يحتمل قوياً كون مراده الناسي، كما في النقل الأولى وحينئذٍ لم يثبت الإطلاق حتّى يتمسك به.

وأما ما ذكر من البدلية، ففيه أنّها في المقام لم تثبت بخلاف مسألة التيمّم، والمفروض أنّه ترك ما وجب عليه متعمّداً، فالأقوى ما في المتن.

ولازم ذلك أنّه لو لم يدخل الحرم أو مكّة يحرم عليه دخوله كذلك بلا إحرام فيجب عليه العود، وإلا فلا يدخل. وهل يمكن القول بكفاية الإحرام حينئذٍ من أدنى الحلّ؟ ظاهر كلماتهم عدم جواز ذلك لصرف الدخول في مكّة أو الحرم، وإنّما وقع الكلام في من يريد العمرة المفردة.

قال السيّد رحمته الله في «العروة»:

لو كان قاصداً من الميقات للعمرة المفردة وترك الإحرام لها متعمّداً يجوز له أن يحرم من أدنى الحلّ وإن كان متمكّناً من العود إلى الميقات، فأدنى الحلّ مثل كون الميقات أمامه وإن كان الأحوط - مع ذلك - العود إلى الميقات ولو لم

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣١٣.

(مسألة ٥): لو كان مريضاً ولم يتمكّن من نزع اللباس ولبس الثوبين، يجزيه النيّة والتلبية<sup>[١]</sup>، فإذا زال العذر نزعهُ ولبسهما، ولا يجب عليه العود إلى الميقات.

يتمكّن من العود ولا الإحرام من أدنى الحلّ بطلت عمرته<sup>١</sup>.  
أقول: بل الأقوى ما جعله اللهُ مقتضى الاحتياط، فإنّ ما دلّ على صحّة الإحرام من أدنى الحلّ، فإنّما يختصّ بمن لم يمرّ على ميقات أو كان في مكّة ويخرج للعمرة المفردة ولا يشمل مثل المفروض الذي مرّ على الميقات ولم يحرم منها.

نعم، لو فرض أنّه دخل مكّة، ثمّ أراد الإحرام يمكن القول بالاكْتفاء بالخروج من الحرم والإحرام من أدنى الحلّ ولو كان عاصياً وآثماً بمروره على الميقات من دون إحرام ودخوله الحرم ومكّة من دون إحرام، وذلك لعموم رواية عمر بن يزيد: «من أراد أن يخرج مكّة ليعتمر، أحرم من الجعرانة أو الحديبية أو ما أشبهها»<sup>٢</sup>.

وإن كان الأحوط فيه أيضاً العود إلى الميقات الذي مرّ منه، فتدبّر.

## حكم المريض غير المتمكّن من نزع اللباس

[١] هل المراد لزوم ذلك أو الإجزاء قبلاً لجواز تأخير الإحرام إلى زوال العذر؟

١. العروة الوثقى ٤: ٦٤٩.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣٤١، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٢٢، الحديث ١.

يمكن أن يستظهر الثاني من لفظ الأجزاء، لكنّه لا يناسب المسألة التالية.  
وعلى أيّ حال فمقتضى القاعدة هو لزوم ذلك لتمامية الإحرام بالنية والتلبية،  
وأما نزع لباسه ولبس ثوبي الإحرام فمن واجباته - كما يأتي - يسقط بالتعذر أو  
الخرج، وإنّما يجب ذلك عند زوال العذر من دون لزوم تجديد الإحرام أو العود  
إلى الميقات.

نعم، في مرسلّة أبي شعيب المحاملي، عن بعض أصحابنا، عن أحدهم عليه السلام  
قال: «إذا خاف الرجل على نفسه آخر إحرامه إلى الحرم»<sup>١</sup>.  
وظاهرها تأخير نفس الإحرام عند خوف الرجل على نفسه، ولكنّها مرسلّة لا  
يعتمد عليها.

وفي صحيحة صفوان بن يحيى المشتملة على كتابته عليه السلام في الجواب: «إنّ  
رسول الله صلى الله عليه وآله وقتّ المواقيت لأهلها ومن أتى عليها من غير أهلها وفيها  
رخصة لمن كانت به علة، فلا تجاوز الميقات إلا من علة»<sup>٢</sup>.  
وظاهرها الترخيص في ترك الإحرام بمجرد العلة والمرض واحتمال كون  
المراد العلة المانعة من إنشاء الإحرام وإيجاد أصله ظاهر الفساد خصوصاً مع قلّة  
مثل هذه الموارد.

وما عن «الرياض» من عدم الصراحة مدفوعة بكفاية الظهور وحجّيته.  
ثمّ إنّ الظاهر جواز ترك الإحرام وضعاً وتكليفاً ولا مجال لاختصاصه

١. وسائل الشيعة ١١: ٣٣٣، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٦، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣٣١، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٥، الحديث ١.

بالتكليف أو القول باستفادة الوضع بالملازمة، بل هي في الوضع أظهر والتكليف يستفاد بالاستلزام، وعلى فرض التسليم في ظهوره في التكليف، فلا ريب في دلالة على الوضع عرفاً حيث لا يحتمل جواز المرور، ثم وجوب العود خصوصاً في تلك الأزمنة الشاقّة السفر فيها.

ومثلها في الدلالة على ذلك الروايتان المتقدمتان في مسألة تأخير الإحرام إلى الجحفة والتجاوز عن مسجد الشجرة بلا إحرام في مورد الصادق عليه السلام المشتملتان على التعليل بأن التأخير كان مستنداً إلى أنه عليه السلام كان عليلاً وأنه رخص رسول الله ﷺ التأخير بالنسبة إليه<sup>١</sup>.

ومن المعلوم أنّ علته لم تكن مانعة من أصل الإحرام والنية والتلبية ولم يكن فعله عليه السلام أيضاً كذلك وإلا بيّنه في مقام جواب اعتراض المعترضين. ثم إنّ مرورهما وإن كان فيما في الطريق ميقات آخر، لكن الظاهر أن لا مدخلة لهذه الخصوصية في هذا الحكم، حيث علل بوجود العلة كما في الرواية المتقدمة.

وبالجملة: فمقتضى الروايات جواز تأخير الإحرام ولو كان ذلك لعدم الوقوع في محذور فعل المحرّمات ثبوتاً، وإن كان لا تدلّ على تعيّن ذلك، بل يجوز الإحرام بالنية والتلبية، مع عدم نزع لباسه وعدم لبس الثوبين، فإذا زال عذره نزع ولبسهما كما في المتن وهو الأحوط.

١. راجع: وسائل الشيعة ١١: ٣١٧، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٦، الحديث ٤ و ٥.

(مسألة ٦): لو كان له عذر عن إنشاء أصل الإحرام في الميقات - لمرض أو إغماء ونحو ذلك - فتجاوز عنه ثمّ زال، وجب عليه العود إلى الميقات مع التمكنّ منه، وإلا أحرم من مكانه<sup>[١]</sup>، والأحوط العود إلى نحو الميقات بمقدار الإمكان؛ وإن كان الأقوى عدم وجوبه.

### لو كان له عذر عن إنشاء أصل الإحرام

[١] لا ينبغي الإشكال في عدم حرمة العبور من الميقات بلا إحرام عليه لعدم كونه مخاطباً ومكلفاً بحكم، وهل يتعلّق الحرمة بوليّه أو غيره ممّن أتاه إلى الميقات ويمرّه عليه أو لا يتعلّق؟ لا دليل على تعلّقها بالوليّ إلا أن يقال بالعلم بمبغوضية عبور كلّ إنسان منه بلا إحرام حتّى المغمى عليه وإثباته على مدّعيه. وأمّا من حيث الوضع فالمفروض أنّه غير قادر على الإحرام وجواز إحرام الغير عنه نيابته يحتاج إلى دليل.

ومع فقدانه فمقتضى القاعدة أنّه غير متمكّن من الحجّ حينئذٍ وغير مستطيع له في هذه السنة واللازم ملاحظة الاستطاعة بالإضافة إلى السنة الآتية أو لزوم الحجّ عليه إذا كان قد استقرّ عليه في السنوات السابقة.

وأما لو أفاق قبل الوصول إلى الحرم أو مكّة، فإنّ أمكن من الرجوع فهو، وإلا فهل يكفي الإحرام من مكانه أو الرجوع بقدر الإمكان كما في المتن؟ فلا دليل عليه إلا ما ورد في الناسي والجاهل.

لو كان له عذر عن إنشاء أصل الإحرام ..... ٩١

ولا يبعد إلغاء الخصوصية، إذ ليس الوجه في ذلك فيهما - بعد ما عرفت من بطلان عمل العائد وعدم إمكان تصحيحه إلا بالرجوع إلى الميقات الأول - إلا تسهيل الشرع عليهما بما كانا ذا عذر، والمفروض في المسألة أولى منهما بالعذر. هذا مقتضى القاعدة.

ولكن المنسوب إلى بعضهم أنه إذا كان مغمى عليه ينوب عنه غيره كمرسل جميل عن أحدهما عليهما السلام في مريض أغمى عليه فلم يعقل حتى أتى الموقف؟ قال عليه السلام: «يحرم عنه رجل»<sup>١</sup>.

رواه في «الوسائل» عن «الكافي» بلفظة «الوقت»<sup>٢</sup> وكذا عن الشيخ بإسناده بلفظة «الوقت» أيضاً<sup>٣</sup>. نعم أخرجه في أبواب الإحرام بلفظة «الموقف» كما مرّ وهو مطابق لمصدره «التهذيب»<sup>٤</sup>.

ولا يبعد اطمينان النفس بكون الثابت في الرواية هو عنوان «الوقت» لكونها مروية هكذا في «الكافي»<sup>٥</sup> الذي هو أضبط من «التهذيب» مع نقل «الوافي»<sup>٦</sup> الذي كان صاحبه دقيقاً في ضبط الرواية أيضاً «الوقت».

بل لو كان ضبط الرواية هو «الموقف» لا يبعد أن يقال: إن المراد منه هو الميقات لأنه أيضاً موقف للإحرام ونزع الثياب ولبس الثوبين، كما أن صاحب

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤١٣، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب ٥٥، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣٣٨، كتاب الحج، أبواب المواقيت، الباب ٢٠، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٣٣٨، كتاب الحج، أبواب المواقيت، الباب ٢٠، الحديث ٤.

٤. راجع: تهذيب الأحكام ٥: ٦٠ / ١٩١.

٥. راجع: الكافي ٤: ٣٢٥ / ٨.

٦. راجع: الوافي ١٢: ١٢٤٣٢/٥٠٨.

«الجواهر» مع نقله الرواية بلفظ الموقف استند إليها في المقام بهذا المعنى<sup>١</sup>.  
مضافاً إلى أنه لو كان المراد هو الموقف من العرفات أو المشعر لا يناسب  
الإحرام عنه حينئذٍ، فتدبر.

ثم إنَّ ظاهر «العروة» أنَّ البعض قائل بلزوم إحرام الغير عنه نيابةً واستظهر  
خلافه من الرواية وأنَّ الظاهر أنَّ المراد أنه يحرمه ويجنبه عن محرّمات الإحرام<sup>٢</sup>.  
والرجوع إلى العبارات المنقولة عن القائلين به كـ«القواعد»<sup>٣</sup> وما حكاه في  
«كشف اللثام»<sup>٤</sup> عن الأحمدي و«النهاية» و«المبسوط» و«المهذب» و«الجامع»  
والمحكيّ عن «الدروس»<sup>٥</sup> هو إحرام الرجل بالمغمى عليه وإن وقع التعبير بكلمة  
«عن» إلا أنَّ تعقيبها بأنَّ يجنبه ما يتجنبه المحرم ظاهر في ذلك. نعم، ظاهر عبارة  
المعتبر هي النيابة عنه في الإحرام<sup>٦</sup>.

وعلى أيِّ حال فمقتضى هذا القول عدم وجوب العود إلى الميقات بعد  
إفاقة وإن كان ممكناً، وأورد عليه في «العروة». بأنَّ العمل به مشكل لإرسال  
الخبر وعدم الجابر<sup>٧</sup>.

لكن قد عرفت العمل به في هذه المسألة ممّن عرفت وكذلك بصدر المرسل

١. جواهر الكلام ١٨: ١٢٨.

٢. العروة الوثقى ٤: ٦٥٠.

٣. قواعد الأحكام ١: ٤١٧.

٤. كشف اللثام ٥: ٢٤١ - ٢٤٢.

٥. الدروس الشرعية ١: ٣٤٢.

٦. المعتبر ٢: ٨٠٩.

٧. العروة الوثقى ٤: ٦٥٠.



لو كان له عذر عن إنشاء أصل الإحرام ..... ٩٣

نعم، لو كان في الحرم خرج إلى خارجه مع الإمكان، ومع عدمه يحرم من مكانه. والأولى الأحوط الرجوع إلى نحو خارج الحرم بمقدار الإمكان<sup>[١]</sup>. وكذا الحال لو كان تركه لسيان أو جهل بالحكم أو الموضوع<sup>[٢]</sup>.

في مسألة من نسي الإحرام إلى آخر الأعمال والمناسك من أنه يجزيه نيته إذا كان قد نوى ذلك، فقد تم حجّه، فإن المشهور شهرة عظيمة كما في «الجواهر»، بل في محكيّ «الدروس» نسبتته إلى الأصحاب عدا الحلبي العمل به والفتوى بصحة عمله وعدم وجوب القضاء، فالرواية منجبرة بعمل الأصحاب ولا مجال لطحها.

فالأقوى لزوم أن يحرمه ويجنبه ما يتقي منه المحرم، فإن أفاق يتم أعماله بنفسه وإلا ناب عنه غيره في الأعمال أيضاً.

[١] حفظ المراتب في الإغماء ونحوه موافق للاحتياط، والأحوط أن يحرم عنه غيره عند الميقات أيضاً، بل لا يبعد وجوب ذلك وكفايته كما تقدّم، سواء أفاق فيتم ما بقي من الأعمال بنفسه أو دام كذلك إلى آخر الأعمال.

[٢] قد عرفت أنّ الأحوط لزوم العود إلى الميقات الذي كان وظيفته الإحرام منه وإن كان أمامه ميقات آخر مع الإمكان مطلقاً وإن كان الأقوى جواز إحرامه من الميقات الثاني لو كان.

وذلك لما مضى من صحيح الحلبي وخبر علي بن جعفر وصحيح معاوية بن

عمّار وموثّق ابن بكير الواردة بعضها في الناسي وبعضها في الجاهل وبعضها فيما يعمّها حتّى العائد المحمول على الجاهل أو الناسي للاطمينان باتّحاده لصحيحه الأوّل.

ومدلول ذلك الروايات كلّها لزوم العود إلى الميقات مع التمكن وإن دخل الحرم كما أنّه مقتضى إطلاق أدلّة المواقيت أيضاً وإن لم يتمكّن فيألى ما يقدر وإلا فيألى خارج الحرم وإلا فليحرم من مكانه بعد تقييد إطلاق بعضها ببعض وفي مقابلها روايات ثلاثة:

إحداها: ما رواه الحميري في «قرب الإسناد» عن عبدالله بن الحسن، عن علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: سأله عن رجل ترك الإحرام حتّى انتهى إلى الحرم، فأحرم قبل أن يدخله، قال: «إن كان فعل ذلك جاهلاً فليبن مكانه ليقضي، (فليبن مكانه وليقض) فإنّ ذلك يجزيه إن شاء الله، وإن رجع إلى الميقات الذي يحرم منه أهل بلده فإنّه أفضل»<sup>١</sup> تدلّ على عدم لزوم العود ولو مع الإمكان.

ثانيها: رواية سورة بن كليب، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام خرجت معنا امرأة من أهلنا فجهلت الإحرام فلم تحرم حتّى دخلنا مكّة، ونسينا أن نأمرها بذلك، قال: «فمرّوها فلتحرم من مكانها، من مكّة أو من المسجد»<sup>٢</sup> وإطلاقها يشمل صورة التمكن من العود إلى الميقات.

ثالثها: رواية أبي الصباح الكناني، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل جهل

١. وسائل الشيعة ١١: ٣٣١، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٤، الحديث ١٠.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٣٢٩، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٤، الحديث ٥.

لو كان له عذر عن إنشاء أصل الإحرام ..... ٩٥

أن يحرم حتى دخل الحرم كيف يصنع؟ قال: «يخرج من الحرم ثم يهلّ بالحج»<sup>١</sup>  
فإنها تدلّ على كفاية الإحرام من أدنى الحلّ وإن كان يمكن له العود إلى  
الميقات.

لكنّ الأولى ضعيفة السند بعبده الله بن الحسن، مع أنّه لا قائل به من الأصحاب  
كما في «الجواهر»<sup>٢</sup>.

والثانية أيضاً كذلك بسورة بن كليب، فإنّه لم يقع التصريح بوثاقته، بل روى  
الكشّي عن نفسه أنّه سئل رجل عن الدليل لإمامة الصادق عليه السلام فيبين له<sup>٣</sup>.  
ومع ذلك فمحمولة على صورة عدم التمكن خصوصاً في تلك الأزمنة سيّما  
بالإضافة إلى مرثة واحدة حملاً للمطلق على المقيّد.

ومنه يعلم الكلام في صحيح ابن جعفر، قال: سألته عن رجل نسي الإحرام  
بالحجّ فذكر وهو بعرفات، ما حاله؟ قال: «يقول: اللهمّ على كتابك وسنة نبيّك  
فقد تمّ إحرامه، فإن جهل أن يحرم يوم التروية بالحجّ حتى رجع إلى بلاده إن  
كان قضى مناسكه كلّها فقد تمّ حجّه»<sup>٤</sup>.

فإنّه كالصريح في أنّ مورده صورة عدم التمكن من الرجوع إلى الميقات  
مضافاً إلى أنّ موردها ترك إحرام حجّ التمتع، فلا يمكن التمسك به في العمرة أو  
الحجّ الأفراد والقران.

وأما الثالثة أيضاً فمحمولة على صورة عدم التمكن ومقيّدة بالروايات الأولى،

١. وسائل الشيعة ١١: ٣٢٩، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٤، الحديث ٣.

٢. جواهر الكلام ١٨: ١٣٠.

٣. اختيار معرفة الرجال: ٣٧٦ / ٧٠٦.

٤. وسائل الشيعة ١١: ٣٣٠، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٤، الحديث ٨.

كما أنّ مثلها يصلح لتقييد إطلاق ما يدلّ على جواز الإحرام من الحرم وإن استطاع أن يخرج من الحرم ويلزم اختصاصه بصورة عدم الاستطاعة. وبالجملة: فالجمع بين الروايات بعد تقييد بعضها ببعض هو حفظ المراتب الأربعة من الرجوع إلى ميقاته، فإن لم يتمكّن فإلى ما يمكن وإلا فإلى خارج الحرم وإلا فمن مكانه.

وقد يشكل على ذلك بأنّ الدليل على الرجوع بمقدار ما يمكن إنّما هو صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة في الحائض الجاهلة الداخلة في الحرم، والتعدّي عنها إلى غيرها من ذوي الأعذار والناسي والجاهل قياس لا نقول به فيختصّ بالطامث الجاهلة<sup>١</sup>.

وأجيب: بأنّ ذلك ليس من القياس، بل هو بمقتضى إلغاء الخصوصية، بل يمكن دعوى الأولوية فإنّ المرثئة مع جهلها مستنداً إلى الحيض والطمث إذا كان يجب عليها العود بمقدار ما أمكن فغيرها أولى.

وأشدّ إشكالاً منها التصرّف في المطلقات الواردة في خصوص الناسي أو الناسي والجاهل معاً الظاهرة في أنّه إن استطاع أن يخرج إلى خارج الحرم، فليخرج، فإنّ حملها على خصوص من كان قادراً على الخروج من الحرم فقط، ولا يكون قادراً في خارج الحرم على العود إلى جانب الميقات ولو بمقدار قليل في كمال البعد لاقتضائه الحمل على الفرد النادر جداً، ومن الظاهر أنّ مثل هذا التقييد ليس بأولى من جعل المطلقات قرينة على التصرّف في الصحيحة

١. موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ٣٤٤.

لو كان له عذر عن إنشاء أصل الإحرام ..... ٩٧

المزبورة وحملها على الاستحباب حتى بالإضافة إلى موردها وهو الحائض الجاهلة<sup>١</sup>.

وبالجملة: فإنّ الجمع بين الروايات يمكن بأحد وجوه ثلاثة:

الأوّل: ما أفاده بعض من اختصاص الصحيحة بمورد هذا التفصيل بين

الحائض الجاهلة وبين غيرها من الناسي والجاهل.

الثاني: جعل الصحيحة بعد إلغاء الخصوصية مخصصة لسائر الروايات.

الثالث: جعل المطلقات بعد ظهورها في الإطلاق قوياً وإبائها عن التقييد قرينة

على التصرف في الصحيحة وحمل الأمر بالرجوع بالمقدار الممكن على الاستحباب.

ولعلّ هذا هو الوجه في إشكال الماتن على «العروة» من أنّ الرجوع بمقدار

الممكن احتياطي وإن كان الأقوى عدم الوجوب. نعم، لو كان في الحرم يخرج

إلى خارجه مع الإمكان وإنّ ذلك جار في جميع الأعذار عن إنشاء أصل

الإحرام<sup>٢</sup>. ويمكن أن يجمع بين الروايات بنحو آخر، فإنّ مقتضى الروايات

الماضية بعد تقييد بعضها ببعض هو المراتب الثلاث من الرجوع إلى الميقات أو

خارج الحرم أو الإحرام من مكانه، وأمّا المراتب الأربع التي منها العود بالمقدار

الممكن فلم يذكر إلا في رواية معاوية بن عمّار وموردها الجهل البسيط والعبور

من الميقات مع الشك والترديد، وهذا بخلاف سائر الروايات، فإنّ موردها إمّا

النسيان كما في صحيحة الحلبي الأولى، وعليه تحمل الثانية أيضاً. وأمّا الجهل

١. تفصيل الشريعة ١٣: ١٤١ - ١٤٢.

٢. العروة الوثقى ٤: ٦٥٠، الهامش ٢.

وكذا الحال لو كان غير قاصد للنسك ولا لدخول مكّة، فجاوز الميقات ثمّ بدا له ذلك، فإنّه يرجع إلى الميقات بالتفصيل المتقدّم<sup>[١]</sup>،

---

المركبّ كما في سائر الروايات لظاهرها أو المتيقّن منها. فالرجوع بالمقدار الممكن يختصّ بالجاهل البسيط على الأحوط. وأمّا الناسي والجاهل المركّب فيحرم من خارج الحرم إن أمكن وإلا فمن مكانه. والفرق بين الجاهل البسيط والمركبّ والناسي غير بعيد كما لا يخفى وجهه. فما في المتن هو الأقوى وإن كان الأحوط وجوباً حفظ المراتب الأربع في الجاهل البسيط.

[١] الظاهر أنّه لا إشكال عندهم في صحّة الإحرام مع العود إلى الميقات عند الإمكان وإنّما يقع الكلام في لزومه في كفاية الرجوع إلى ما أمكن ولزومه وجريان حكم الناسي والجاهل عليه. وقد استدللّ لذلك بوجوه:

الأوّل: الإجماع كما استظهره في «المستمسك» وحكاه عن «المستند» أيضاً. وهو غير ثابت، فإنّ صاحب «الجواهر» إنّما نفى الخلاف في ذلك ولم ينقل الإجماع<sup>٢</sup> وعلى فرض دعواه فهو غير حجّة وعلى فرض التحصيل أيضاً يحمل بل يظهر استنادهم إلى ما يأتي فلا حجّة فيه.

---

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٢١.

٢. جواهر الكلام ١٨: ١٣٢.

لو كان له عذر عن إنشاء أصل الإحرام ..... ٩٩

الثاني: دعوى الأولوية القطعية وقد تمسك بها صاحب «الجواهر»<sup>١</sup> وبعض شراح «العروة» فإنّ المكلف بالحجّ إذا جاز له الإحرام من غير الميقات ففيمن لم يكن مأموراً بالحجّ والعمرة لعدم المقتضي بطريق أولى<sup>٢</sup>.

ويرد عليه: أنّ معذورية الناسي والجاهل لا يستلزم معذورية من لم يكن يريد ذلك خصوصاً مع التعليل في بعض الروايات بأنّ الله يعلم نيّته.

الثالث: صدر صحيحة الحلبي الثانية<sup>٣</sup> بعمومه لمن ترك الإحرام في الميقات، فإنّ إطلاقه يشمل المقام أيضاً، كما عن صاحب «الجواهر»<sup>٤</sup>.

وفيه أولاً: ما تقدّم من الاطمئنان باتّحادها مع الأولى الواردة في النسيان. وثانياً: أنّ الظاهر من الترك فرض كون وظيفته ذلك لا مطلق العدم فلا يشمل المقام.

الرابع: ذيل الصحيحة المذكورة بتقريب أنّ المستفاد من قوله: فإن خشي أن يفوته الحجّ كون الملاك هو ذلك، أي خشية فوت الحجّ وهو حاصل في المقام<sup>٥</sup>.

وفيه: أنّ حمله على التعليل ممّا لا شاهد له ولا ظهور له فيه، وإنّما هو بيان مورد الحكم مع كونه مفروضاً في الناسي.

فتحصّل: أنّه لم يتمّ دليل على إلحاقه بالجاهل والناسي فاللازم بمقتضى

١. جواهر الكلام ١٨: ١٣٢.

٢. موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ٣٤٦.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١١: ٣٣٠، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٤، الحديث ٧.

٤. جواهر الكلام ١٨: ١٣٢.

٥. موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ٣٤٦.

القاعدة عدم صحّة حجّه عند عدم التمكن من العود إلى الميقات والإحرام منه ولازمه عدم جواز دخول الحرم له ولا مكّة ولو كان له حاجة فيهما!

اللهمّ إلا أن يقال: بإلحاقه بالناسي والجاهل والمعدور من جهة أنّه ممّن يريد النسك ولو بنحو الشرط المتأخّر وكان بنفسه جاهلاً بالموضوع ولا فرق في المسألة بين الجهل بالحكم أو الموضوع، كما صرّح به كثير منهم ويمكن أن يستدلّ لذلك بعمومات تحريم العبور من الميقات إلا محرماً خرج منه بالإجماع من لا يريد النسك ودخول الحرم، والإجماع مجمل ولا يتمّ دليلاً على خروج من يريد ذلك متأخراً ويبقى تحت العموم.

ولا ريب: أنّ ما في المتن هو الأحوط ولو لما أشرنا إليه أخيراً وإن كان لا يبعد القول بكفاية إحرامه من أدنى الحلّ لما أثير من استبعاد سدّ الطريق على من تجددّ عزمه بزيارة الكعبة أو دخول مكّة أو دخول الحرم، بل هو حينئذٍ كمن لم يمرّ على ميقات، حيث إنّ حرمة العبور من الميقات بلا إحرام ووجوب الإحرام منه وضعاً إنّما كان لمن يريد النسك أو دخول مكّة. وأمّا مورد المسألة من لم يكن عبوره هكذا، وبعد عزمه على ذلك لم يمرّ على ميقات، فيكفي إحرامه من أدنى الحلّ، كما سبق ويجري فيه من البيان ما مرّ فيه من جواز عبوره إلى هنا وعدم جواز دخوله الحرم إلا بإحرام، فلا بدّ من الإحرام من الحرم.

هذا كلّه فيمن لم يكن الحجّ عليه واجباً ولم يعزم عليه عصياناً، وأمّا فيمن كان يجب عليه الحجّ أو العمرة ولم يقصدهما عند الميقات، فإنّ الأقوى فيه وجوب العود إلى الميقات وعند التعذّر لم يصحّ منه إسقاطاً عن واجبه، فإنّه يلحق بمن ترك الإحرام من الميقات عمداً ولو بعدم قصده النسك، فتدبر.



لو كان له عذر عن إنشاء أصل الإحرام ..... ١٠١

ولو نسي الإحرام ولم يتذكّر إلى آخر أعمال العمرة، ولم يتمكن من الجبران، فالأحوط بطلان عمرته؛ وإن كانت الصحة غير بعيدة<sup>[١]</sup>.

## لو نسي الإحرام حتى أتى بجميع الأعمال

[١] قد تقدّم حكم نسيان إحرام الحجّ في مسألة ٤ من مسائل صورة حجّ التمتع، والكلام هنا في نسيان إحرام العمرة أو حجّ الأفراد أو القران الذي يجب أن يقع من أحد المواقيت الذي يمرّ عليه كما كان كذلك في المسائل المتقدمة الأخيرة. قال في «الشرائع»: لو نسي الإحرام ولم يذكر حتى أكمل مناسكه. قيل: يقضي إن كان واجباً، وقيل: يجزيه وهو المروي<sup>١</sup>.

وفي «الجواهر» أنه المشهور شهرة عظيمة، بل في محكيّ «الدروس» نسبته إلى الأصحاب عدا الحلّي<sup>٢</sup> وإن كان يوهنها التعبير عنه في «الشرائع» بقوله: «وقيل» بل في «السرائر» أنه: لم يقل به أحد من أصحابنا سوى شيخنا أبي جعفر<sup>٣</sup> مع أن مقتضى القاعدة الأولية أيضاً البطلان، لأنّ من تمام الحجّ والعمرة الإحرام فلو أتى بالعمرة المفردة أو التمتع بلا إحرام بطلت الأولى بنفسها، وكذلك في الثانية مع أنّ بطلانها يبطل حجّ التمتع رأساً وإن أتى بجميع أعمال حجّه حتى إحرامه الذي يكون من مكّة لكونها عملاً واحداً فلا يتحقّق حجّ

١. شرائع الإسلام ١: ٢١٧.

٢. جواهر الكلام ١٨: ١٣٤.

٣. السرائر ١: ٥٣٠.

التمتّع بلا عمرة، وأما صيرورته شيئاً آخر فخارج عن الكلام.

والمستند الوحيد في المسألة روايتان رويناها في نسيان إحرام الحجّ.

أحدهما: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن رجل كان متمتعاً خرج إلى عرفات وجهل أن يحرم يوم التروية بالحجّ حتى رجع إلى بلده، قال عليه السلام: «إذا قضى المناسك كلّها فقد تمّ حجّه»<sup>١</sup>.

وظهور الصحيحة في تمامية الحجّ وصحّته مع وقوعه بتمامه بدون الإحرام ومع تركه عن جهل، وكذا صحّة سندها ممّا لا مناقشة فيه وإن كان لا مفهوم لها أيضاً فلا ينافي ما لو دلّ دليل آخر على صحّته كذلك في إحرام العمرة أيضاً ولا إذا وقع كذلك نسياناً، بل قد يدعي بجريان الحكم في الناسي أيضاً ولو لم يصدق عليه الجاهل لاتّحاد الملاك والمناطق والاشتراك بينهما في جميع أحكام ترك الإحرام من الميقات على ما تقدّم.

لكنّ الحكم بصحّة الحجّ مع وقوعه بدون الإحرام نسياناً أو جهلاً لا يستلزم الحكم بصحّة العمرة كذلك ولو كانت عمرة التمتع لا من طريق الأولوية ولا من أجل إلغاء الخصوصية، وذلك إنّما هو بجهة موجودة في الحجّ مختصة به وهي تقيده بوقت مخصوص مضيق دون العمرة ولو كانت عمرة التمتع، مع أنّ التبدّل فيها لأجل الضيق جار دون الحجّ فلا يمكن استفادة حكم غير الحجّ من الصحيحة.

بل الظاهر اختصاصها بحجّ التمتع الذي يكون إحرامه يوم التروية دون قسيميه

١. وسائل الشيعة ١١: ٣٣٨، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٢٠، الحديث ٢.

لو كان له عذر عن إنشاء أصل الإحرام ..... ١٠٣

الذين يكون إحرامهما من المواقيت ولو أنّ دعوى إلغاء الخصوصية فيهما غير بعيد.

الثانية: ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما عليهما السلام: في رجل نسي أن يحرم أو جهل وقد شهد المناسك كلّها وطاف وسعى، قال: «تجزيه نيّته إذا كان قد نوى ذلك، فقد تمّ حجّه وإن لم يهله»، وقال في مريض أغمي عليه حتّى أتى الوقت، فقال: «يحرم عنه»<sup>١</sup>.

والسند وإن كان مخدوشاً بالإرسال ولا يمكن جبره بالاستناد بكون جميل من أصحاب الإجماع - على ما يراه المتأخرون - من اختصاص الإجماع بوثاقة أنفسهم لا ما يروون عنه، لكنّه منجبر بالشهرة الفتوائية على ما عرفت من الشهيد وصاحب «الجواهر»<sup>٢</sup> عدا الحلّي الذي لا يعمل بخير الواحد وإن كان قوياً فضلاً عن الضعيف. وليس مضمونها موافقاً للقاعدة ولا لتعبّد آخر في رواية أخرى حتّى يحتمل استنادهم إلى غير هذه الرواية لما عرفت من اختصاص ما عداها بالحجّ والجهل.

وإنما الكلام في دلالتها ومقدار نطاقها سعة وضيقاً ولا ريب في عمومها للجهل والنسيان بالصراحة، وأمّا الإحرام المفروض تركه، فهل هو إحرام العمرة أو الحجّ؟

لا شاهد في الرواية على اختصاصها بأحدهما وإطلاقها تقتضي شمولهما فلا

١. وسائل الشيعة ١١: ٣٣٨، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٢٠، الحديث ١.

٢. جواهر الكلام ١٨: ١٣٤.

فرق بين أن يكون الإحرام المفروض تركه إحرام العمرة أو الحجّ. إلا أنّ مورد الرواية ما إذا استمرّ جهله أو نسيانه إلى أن شهد المناسك كلّها وطاف وسعى. والظاهر أنّ المراد من المناسك غير نفس الطواف والسعي هو الوقوف بالعرفات والمشعر وأعمال منى وبيتوته، فالمراد هو مناسك الحجّ واستمرار الجهل أو النسيان إلى آخره، فيخصّ مورد الرواية بترك إحرام الحجّ أو إحرام عمرة التمتع وعدم التذكّر له إلى آخر أعمال الحجّ. وعلى هذا فلا تشمل العمرة المفردة مندوبة كانت أو واجبة بالندب ومثله أو عمرة القران أو الأفراد.

وكذلك عمرة التمتع إذا تذكّر بعد تمام أعمال العمرة قبل الحجّ سواء تمكّن من الجبران أم لا، ومقتضى القاعدة بطلانها ووجوب الإعادة مع التمكن ولا مجال لدعوى انقلاب وظيفته إلى حجّ الأفراد كما في مورد الحيض<sup>١</sup> عند عدم التمكن فإنّ الانقلاب إنّما يفرض فيما أحرم ولا يتمكّن من أعمال العمرة لحيض أو نحوه دون ما لم يحرم، كما هو المفروض فلا محلّ للعدول أصلاً.

نعم، يبقى الكلام في قوله الكليلة: «تجزيه نيّته، إذا كان قد نوى ذلك فقد تمّ حجّه وإن لم يهل...» فإنّ الظاهر أنّه ليس المراد من المنوي والمشار إليه بذلك هو الإحرام، لأنّه لا يعقل تعلق النيّة بالإحرام كما يأتي في محلّه خصوصاً، مع عطف الجهل على النسيان في الرواية ولا يكاد يتحقّق من الجاهل نيّة الإحرام، لأنّه لا يجتمع ذلك مع الجهل، بل المراد هو مجموع أفعال الحجّ المفروض إتيانها في الرواية، فتدلّ الرواية على كفاية نيّته حينئذٍ وبها يقيّد الرواية الأولى

١. تفصيل الشريعة ١٣: ١٥٠.

لو كان له عذر عن إنشاء أصل الإحرام ..... ١٠٥

حيث اكتفى فيها بإتيان المناسك من دون التقييد بالنية، بل الإتيان بالمناسك  
يلازم قصدتها بدواً لشذوذ من يعفل أو يجهد في السير إلى بيت الله بلا قصد إلى  
مناسكه.

وهذا كله يساعد ما يأتي في باب الإحرام من أن حقيقته هو قصد أحد النسك  
ولبس الثوبين والتلبية من واجباته الذي يجب إتيانها في الميقات، وحينئذٍ فقد  
حصل الإحرام في الحقيقة وإن لم يهمل وقد سقط بالجهل أو النسيان، ولا ينافي  
ذلك ما دل على لزوم العود إلى مهل أهله أو أقرب المواقيت أو ما يتمكن من  
العود إليه - على ما سبق شرحه - لو تذكر قبل الأعمال ولو بعد دخول الحرم أو  
مكة على ما سبق.

وحينئذٍ فلا يبعد أن يدعى أن هذه الجملة في الرواية في مقام التعليل بما بيناه  
ومقتضاه هو صحة العمرة أيضاً إذا تذكر بعد تمام أعمال العمرة سواء العمرة  
المفردة بأنواعها أو العمرة المتمتع بها وإن كان خارجاً عن لفظ الرواية، بل لا  
فرق حينئذٍ بين التمكّن من الجبران بمعنى إعادة العمرة وعدمه، فلا حاجة إلى  
التقييد بالتمكّن منه، كما في المتن وإن خالفه بعض الأفاضل في التعليق<sup>١</sup>.

وبالجملة: فتحليل المسألة ثبوتاً أنه مع النية فقد أحرم واقعاً وإنما ترك واجباً  
أو واجبين من لبس الثوبين أو التلبية جهلاً أو نسياناً فهو معذور في ذلك فيتم  
عمله الذي نواه، فتدل الرواية على ذلك إثباتاً.

لا يقال: إذا كان كذلك في مقام الثبوت فما الفرق بين أن يكون التذكر بعد  
تمام الأعمال أو قبلها أو في أثنائها؟

١. تفصيل الشريعة ١٣: ١٤٩ - ١٥٠.

ولو لم يتذكّر إلى آخر أعمال الحجّ صحّت عمرته وحجّه [١].

---

لأنّه يقال: يمكن الفرق بينها ثبوتاً بأن يكون الأعمال مشروطاً في نفسها بالإهلال ومتأخّرة عنه بأن يكون الأعمال مشروطاً بوقوعها حال الإهلال وقد سقط ذلك إذا وقع العمل فاقداً للشرط، وأمّا إذا تذكّر قبل الأعمال فلا، ولو تذكّر في أثنائها فإنّما يقتضي العذر سقوطها بالنسبة إلى ما مضى من الأعمال لا إلى ما بقي فلا بدّ من جبران الإهلال، كما يقال فيما إذا شكّ في الطهارة في أثناء الصلاة فتجري قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الركعات الماضية دون الباقية. هذا في مقام الثبوت ويكفي في مقام الإثبات الروايات الدالّة على ذلك المتقدّمة، فتدبّر.

[١] كما هو مدلول الرواية بلفظها كما عرفت.

## فصل في مقدّمات الإحرام<sup>١</sup>

(مسألة ١): يستحبّ قبل الشروع في الإحرام أمور:  
أحدها: توفير شعر الرأس، بل واللحية لإحرام الحجّ مطلقاً، - لا خصوص التمتع كما يظهر من بعضهم؛ لإطلاق الأخبار - من أول ذي القعدة؛ بمعنى عدم إزالة شعرهما؛ لجملة من الأخبار<sup>[١]</sup>،

---

## المستحبّات قبل الشروع في الإحرام

### ١. توفير شعر الرأس واللحية

[١] منها: صحيح عبدالله بن مسكان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تأخذ من شعرك

---

١. لم يتعرّض الماتن عليه السلام في «تحرير الوسيلة» لهذا الفصل، ولعله لعدم بناءه عليه السلام على ذكر المندوبيات، وحيث إنّ بعض ما يعدّ فيه محتمل الوجوب بل مظنّته أتينا به على متن «العروة»، فتذكّر. [منه غفر الله له]

وأنت تريد الحجّ في ذي القعدة، ولا في أشهر الذي تريد فيه الخروج إلى العمرة<sup>١</sup>.

ومنها: صحيحة عبدالله بن سنان مثله، إلا أنّه قال: «تريد فيه العمرة»<sup>٢</sup>.

ومنها: موقّعة محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «خذ من شعرك إذا أزمعت على الحجّ سؤال كلّه إلى غرة ذي القعدة»<sup>٣</sup>.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الحجّ أشهر معلومات: سؤال، وذو القعدة، وذو الحجّة، فمن أراد الحجّ وقرّ شعره إذا نظر إلى هلال ذي القعدة، ومن أراد العمرة وقرّ شعره شهراً»<sup>٤</sup>.

ومنها: مصحّح عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أعف شعرك للحجّ إذا رأيت هلال ذي القعدة وللعمرة شهراً»<sup>٥</sup>.

ومنها: مرسلّة سعيد الأعرج، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يأخذ الرجل - إذا رأى هلال ذي القعدة وأراد الخروج - من رأسه ولا من لحيته»<sup>٦</sup>.

ومنها: ما عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تأخذ من شعرك وأنت تريد الحجّ في ذي القعدة، ولا في الشهر الذي تريد فيه الخروج إلى العمرة»<sup>٧</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣١٥، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٢، الحديث ١.

٢. تهذيب الأحكام ٥: ٤٤٥ / ١٥٥١.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣١٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٢، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣١٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٢، الحديث ٤.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٣١٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٢، الحديث ٥.

٦. وسائل الشيعة ١٢: ٣١٧، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٢، الحديث ٦.

٧. وسائل الشيعة ١٢: ٣١٧، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٢، الحديث ٧.



ومنها: ما عن علي بن جعفر، عن أخيه علي بن جعفر قال: «من أراد الحج فلا يأخذ من شعره إذا مضت عشرة من شوال»<sup>١</sup>.

ومنها: ما رواه إسحاق بن عمّار، قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: مرني، كم أوقّر شعري إذا أردت العمرة؟ فقال: «ثلاثين يوماً»<sup>٢</sup> وإن كان واردة في العمرة ولا دلالة له على الحجّ.

ومنها: ما رواه إسماعيل بن جابر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كم أوقّر شعري إذا أردت هذا السفر؟ قال: «أعفه شهراً»<sup>٣</sup> المحتمل شمول المشار إليه للحجّ بل واختصاصه به.

ومنها: ما رواه الحسين بن أبي العلاء، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يريد الحجّ، يأخذ من رأسه في شوال كلّ ما لم ير الهلال؟ قال: «لا بأس، ما لم ير الهلال»<sup>٤</sup>. وفي نقل آخر «نعم» بلا زيادة: «ما لم ير الهلال»<sup>٥</sup>. وفي نقل ثالث: «نعم لا بأس به»<sup>٦</sup>.

هذه جملة ممّا ورد من الأخبار في الباب الظاهر في الوجوب، ولا ريب أنّها مطلقة من حيث الحجّ يشمل التمتع والإفراد والقران.

والمراد من الإعفاء عدم الأخذ منه لا صرف عدم الإزالة الصادق على ما إذا

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣١٧، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٢، الحديث ٨.
٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣١٨، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣، الحديث ١.
٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣١٨، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣، الحديث ٢.
٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣١٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤، الحديث ١.
٥. وسائل الشيعة ١٢: ٣١٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤، الحديث ٢.
٦. وسائل الشيعة ١٢: ٣١٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤، ذيل الحديث ٢.

أخذ وأبقى شيئاً كما هو ظاهر.

وقد وقع الكلام في مبدأ التوفير كما يبقى السؤال في ختمه ومنتهاه ولم يتعرّض الأصحاب لذلك، فإنّ الأخبار المذكورة على طوائف أربع: منها: ما يدلّ على لزوم التوفير من غرّة ذي القعدة كموثقة ابن مسلم وصحيحة معاوية بن عمّار ومصحّح ابن سنان وروايته سعيد الأعرج وابن أبي العلاء.

ومنها: ما يدلّ على لزومه فيه، كروايات ابني مسكان وسنان وأبي حمزة لكن عموم الظرفية يقتضي الشروع من عزمته.

ومنها: ما يدلّ على لزوم التوفير شهراً كرواية إسماعيل بن جابر.

ومنها: ما يدلّ على لزومه إذا مضت عشرة من شوال كرواية علي بن جعفر فيلزم التوفير شهرين أي ستين يوماً.

ومنها: ما يدلّ على لزومه في أشهر الحجّ كلّها وهي سبعون يوماً مبدأه غرّة شوال، وهو ما رواه الكنانة عن الرجل يريد الحجّ، يأخذ شعره في أشهر الحجّ؟ فقال: «لا، ولا من لحيته، لكن يأخذ من شاربه ومن أظفاره، وليطل إن شاء»<sup>١</sup>.

ومقتضى الجمع بينها هو الأخذ بطائفتي الأولى والثانية المقتضي للزومه من غرّة ذي القعدة، كما في المتن. وأمّا الأخيرتين فتحمل على الاستحباب بقريئة ما يدلّ بالصراحة على جواز الأخذ إلى رؤية هلال ذي القعدة. وأمّا رواية إسماعيل بن جابر فلا يمكن أن يتكلّ عليها قبلاً لتلك الروايات لإجمال المشار إليه واحتمال كون المراد هو سفر العمرة، كما في رواية إسحاق بن عمّار وغيرها.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤، الحديث ٤.

وهي وإن كانت ظاهرة في الوجوب إلا أنها محمولة على الاستحباب  
لجملة أخرى من الأخبار الظاهرة فيه<sup>[١]</sup>،

وأما منتهى التوفير فلم يتعرض له في المتن، كما لم يتعرضوا له في الكتب  
الاستدلالية للمتأخرين حتى «منتهى» العلامة ونحوه. نعم، يستفاد من عبائر  
الصدوق والشيخ وصاحبي «الوسيلة» و«المراسم» أن انتهائه هو آخر المناسك<sup>١</sup>،  
ولعله أحاله إلى ظهور المسألة حيث إنه بانتهاه المناسك يجب الحلق أو التقصير  
ولا يجتمعان مع لزوم التوفير، مع أنه بعد تمام الحج والعمرة لا يبقى محل  
للوامههما، فتدبر.

[١] منها ما عن علي بن جعفر في كتابه، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال:  
سألته عن الرجل إذا همّ بالحجّ، يأخذ من شعر رأسه ولحيته وشاربه ما لم يحرم؟  
قال: «لا بأس»<sup>٢</sup>.

ومنها: موثّق سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الحجامة وحلق القفا  
في أشهر الحجّ، فقال عليه السلام: «لا بأس به، والسواك والنورة»<sup>٣</sup>.

ومنها: خبر محمّد بن خالد، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «أما أنا فأخذ  
من شعري حين أريد الخروج - يعني إلى مكّة - للإحرام»<sup>٤</sup>.

١. أنظر: كتاب الحجّ (تقاريرات أبحاث المحقّق الداماد) الجوادى الأملى ٢: ٨٠.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣١٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤، الحديث ٥.

لكن يرد على الأخير أنه لو كان المراد من الشعر هو شعر الرأس واللحية المبحوث عنهما يلزم منه ما لا يقول به أحد، وذلك لأنّ ظاهر التعبير فيها يفيد الاستمرار وذلك لا يلائم استحباب التوفير أيضاً، بل لا بدّ له من المزيّة والرجحان حتّى يلائم مواظبته ﷺ فلا محيص من الحكم بأنّ المراد من الشعر هو شعر سائر الجسد الوارد فيه الأمر بتنظيفه عنه، وحيث إنّ الناس كانوا يأخذونه في الميقات أراد ﷺ أن يأتي بما هو أرجح وهو تنظيفه في بلده وبيته فحينئذٍ يناسب الاستحباب المستفاد من استمراره عليه، ثمّ الظاهر أنّ هذه الرواية كانت مصدرّة بشيء آخر لإشعار قوله ﷺ: «أما أنا...» بذلك لعدم تناسب ذلك لابتداء الكلام، ولعلّه بيان ما يأتيه الناس وهو التنظيف في الميقات فيبين بعده عمل نفسه، فتدبّر.

وأما الثاني، فإن كان المراد من القفاء هو خصوص قفاء الرأس أو ما يعمّه كان منافياً بالإطلاق لما تقدّم مع عمومته شوال أيضاً فيمكن حمله على ما عدا شعر الرأس كما يمكن حمله على شوال كما حملها في «الاستبصار» وفيه بعد لاستلزامه حمل أشهر الحجّ على خصوص شوال، مع أنّه لا يناسب بيان حكم السواك والنورة حينئذٍ لمعلوميته مع عدم اختصاصه بمن يريد الحجّ، فلعلّه متعرض لحكم عامّ خرج منه مريد الحجّ، فتدبّر.

فيبقى الأوّل وهو مخدوش سنداً ودلالة، أمّا من جهة السند فمن العجب أنّ صاحب «الجواهر» ﷺ عبّر عنه بالصحيحة<sup>١</sup> مع أنّ نسخة كتاب علي بن جعفر كانت منحصرة في نسخة عتيقة لابن إدريس على ما ادّعاه المجلسي ﷺ في «البحار» وليس صاحب «الوسائل» أقدم عنه ﷺ بل معاصر له فمن أين حكم صاحب

١. جواهر الكلام ١٨: ١٧٢.

فالقول بالوجوب كما هو ظاهر جماعة ضعيف، وإن كان لا ينبغي ترك الاحتياط، كما لا ينبغي ترك الاحتياط بإهراق دم لو أزال شعر رأسه بالحلق، حيث يظهر من بعضهم وجوبه أيضاً؛ لخبر محمول على الاستحباب، أو على ما إذا كان في حال الإحرام<sup>[١]</sup>.

---

«الجواهر» بصحته مع عدم ثبوت كتابه<sup>١</sup>.  
وأما دلالة فلا صراحة فيه للمدعى لإطلاق الهمّ وشموله للإرادة البعيدة والقريبة، فيمكن تقييده وحمله على قبل حلول ذي القعدة.  
وبالجملة: فالروايات الثلاثة لا تصلح لرفع اليد عن ظهور الأخبار الماضية الآمرة بالتوفير الظاهرة في لزومه.  
ومع ذلك فبناء الأصحاب على عدم لزومه مع أنه لو كان واجباً لبان وظهر، حيث إنه من الأعمال المبتلى به للعموم ولم يكن يخفى عليهم، وهذا ممّا يوجب الاطمينان بعدم الوجوب.  
ويمكن أن يستأنس لذلك باختلاف لسانها، كما عرفت في مبدئه ويجعل شاهداً على كون الحكم نديباً وتلك الحدود هي مراتب الفضل.  
ومنه يعرف الوجه في قوله: ولا ينبغي ترك الاحتياط وهو في محلّه.  
[١] وهو ما رواه جميل بن درّاج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن متمتع حلق رأسه بمكّة؟ قال: «إن كان جاهلاً فليس عليه شيء، وإن تعمّد ذلك في أوّل

---

١. أنظر: كتاب الحجّ، (تقارير أبحاث المحقّق الداماد) الجواديّ الآملي ٢: ٨٠.

الشهور للحجّ بثلاثين يوماً فليس عليه شيء، وإن تعمد بعد الثلاثين التي يوفّر فيها الشعر للحجّ فإنّ عليه دماً يهريقه<sup>١</sup>.

وهو مستند المفيد<sup>٢</sup> في محكي «المقنعة» حيث قال: إذا أراد الحجّ فليوفّر شعر رأسه في مستهلّ ذي القعدة فإن حلقه في ذي القعدة كان عليه دم يهريقه<sup>٢</sup>.  
ووجوب الكفّارة يستلزم وجوب التوفير وإلا فلا يناسب الاستحباب وجوب الكفّارة، كما لا يخفى ولا بدّ من الغور في فقه الحديث حتّى يتّضح الأمر ونقول: إنّ المراد من أخذ قوله: «بمكّة» أحد الأمرين: أحدهما: أن يكون المراد هو إيقاع الحلق بعد الإحلال من العمرة وقبل الإهلال بالحجّ حتّى لا يكون ذلك في حال الإحرام، بل يكون منافياً للتوفير إلى زمان الحلق في آخر النسك، وهو المناسب لما هو المبحوث فيه ومما أفتى به المفيد<sup>٣</sup>. وثانيهما: أن يكون المراد إتيان الحلق بدل التقصير عند الإحلال من عمرة التمتع كما هو كذلك في رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله<sup>عليه السلام</sup> عن المتمتع أراد أن يقصر فحلق رأسه...<sup>٣</sup> وحينئذٍ فلا بدّ في ذيل الرواية من فرض رجل أتى بعمرته في الشؤال أو ذي القعدة وصدر منه ذلك وعلى أيّ حال فليس السؤال عن مجرد وقوع الحلق في ذي القعدة بما هو كذلك، كما هو ظاهر فتوى المفيد<sup>٣</sup> وإلا لم يكن لذكر مكّة واختصاص السؤال بها وجه.

وحينئذٍ فلا كفّارة على الجاهل، وأمّا العامد في أوّل الشهور للحجّ فليس عليه

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢١، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٥، الحديث ١.

٢. المقنعة: ٣٩١.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٣: ٥١٠، كتاب الحجّ، أبواب التقصير، الباب ٤، الحديث ٣.

شيء لحصول التقصير بأول جزء من الحلق، كما هو القول النادر في المسألة المقابل للمشهور وإلا فلا يلتزم به معظم الأصحاب ومع ذلك يبقى الكلام في وجوب الإهراق إذا كان بعد الثلاثين، وحيث بنينا على حصول التقصير بأول جزء من الحلق فلا بد وأن يكون لأمر آخر، وليس ذلك إلا لوقوعه في زمان لزوم التوفير ولا فرق من هذه الجهة بين وقوعه بدل التقصير أو لا.

ثم إنّ تمامية الرواية للاستدلال بها على قول المفيد عليه السلام يتوقف على أن يكون المراد من لفظة بعد الثلاثين هو ذو القعدة بتقدير مضاف وهو الدخول، أي بعد دخول الثلاثين، أي بعد دخول ذي القعدة وفي «المدارك» أنه بعيد لظهوره في كون المراد من بعد الثلاثين هو ذو الحجّة، لأنّه بعد ذي القعدة المأمور فيه بتوفير الشعر وهو خلاف مدّعا<sup>١</sup>.

وأورد عليه في «الحدائق» بأنّ التقدير لازم لا محالة فالمقدّر إمّا هو المضيّ أو الدخول والثاني هو المتعين<sup>٢</sup>.

لكنّه غير جيّد بحسب طبع القضية، إذ الظاهر من قولهم بعد كذا هو بعد مضيّه من دون افتقار إلى التقدير بخلاف تقدير الدخول فيراد «المدارك» في محلّه.

نعم، يمكن تأييد مقالة «الحدائق» بأنّه على هذا التقدير يلزم عدم التعرّض لحكم ذي القعدة بعد بيان حكم الشوّال أولاً وذي الحجّة ثانياً، وذلك يوجب

١. مدارك الأحكام ٧: ٢٤٧.

٢. الحدائق الناضرة ١٥: ٨؛ أنظر: كتاب الحجّ (تقاريرات أبحاث المحقّق الداماد) الجوادى الآملي

## ويستحبّ التوفير للعمرة شهراً<sup>[١]</sup>.

الاطمينان بأنّ المضاف المقدّر هو الدخول، فيدلّ على حكم ذي القعدة وذي الحجّة معاً.

ويؤيّدّه أيضاً توصيفه بالتي يوفّر فيها الشعر المشعر بالعلية وهي ذو القعدة على ما في الروايات السابقة.

ولكنّ الكلام في دلالة الرواية على وجوب الكفارة فإنّه ليس فيه إلا قوله: «وعليه دم يهريقه»، وهذا التعبير غير صريح في الوجوب ولا ظاهراً فيه، بل يستعمل كثيراً في الاستحباب، كما في رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتمتع أراد أن يقصر فحلق رأسه، قال: «عليه دم يهريقه».

فإنّ مورد السؤال هو الناسي لفرض إرادة التقصير ولا إشكال في عدم وجوب الدم على الساهي.

ومثله للاستئناس لذلك ما عن إسحاق بن عمّار، قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: الرجل يتمتع فينسى أن يقصر حتى يهلّ بالحجّ، فقال: «عليه دم يهريقه»<sup>١</sup> مع أنّ مورد النسيان وهو لا يلائم الكفارة مع دلالة غيره من «الصحاح» على أنّه يستغفر الله عزّ وجلّ ولا شيء عليه، لكن سيأتي الفتوى بوجوب الدم في مورد الروايتين وأنّه لا مانع من تخصيص عموم نفي الكفارة في السهو في مسألة ١ من التقصير.

[١] كما يدلّ عليه جمع من الأخبار المتقدّمة باحتوائه على قوله: وللعمرة

١. وسائل الشيعة ١٣: ٥١٣، كتاب الحجّ، أبواب التقصير، الباب ٦، الحديث ٢.



الثاني: قصّ الأظفار والأخذ من الشارب وإزالة شعر الإبط والعانة بالطلّي أو الحلق أو التتف<sup>[١]</sup>، والأفضل الأوّل،

شهرًا أو قوله: ولا الشهر الذي تريد فيه الخروج إلى العمرة أو تريد فيه العمرة وإجمال بعضها من حيث المبدأ والمنتهى يرتفع بغيره. والمراد من المجموع هو توفير الشعر بمقدار شهر إلى يوم تمام العمرة ولا إشكال في عدم وجوبه للإجماع.

## ٢. قصّ الأظفار والأخذ من الشارب وإزالة شعر الإبط والعانة

[١] لجملة من الأخبار، منها: صحيح معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا انتهيت إلى بعض المواقيت التي وقّت رسول الله صلى الله عليه وآله فانتف إبطيك، وأحلق عانتك، وقلم أظفارك، وقصّ شاربك، ولا يضرك بأيّ ذلك بدأت»<sup>١</sup>.  
ومنها: صحيحه الآخر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا انتهيت إلى العقيق من قبل العراق أو إلى الوقت من هذه المواقيت وأنت تريد الإحرام إن شاء الله، فانتف إبطتك وفلم أظفارك، وأطل عانتك، وخذ من شاربك، ولا يضرك بأيّ ذلك بدأت...»<sup>٢</sup>.

وبينهما تفاوت من حيث الأمر بحلق العانة في الأوّل وطلّها في الثاني وقصّ الشارب في الأوّل والأخذ منه في الثاني، ولعلّه لا فرق بينهما خارجاً ومع ذلك

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٦، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٦، الحديث ٤.

يحتمل قوياً اتّحادهما وأن يكون الاختلاف في النقل من حيث فهم الراوي  
التخير بينهما.

ومنها: صحيح حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «السنة في الإحرام تقليم  
الأظفار، وأخذ الشارب، وحلق العانة»<sup>١</sup>.

ومنها: صحيحه الآخر قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التهيؤ للإحرام، فقال:  
«تقليم الأظفار وأخذ الشارب وحلق العانة»<sup>٢</sup> ويحتمل اتّحادهما أيضاً.

ومنها: صحيحه الثالث المروي عن الحسين بن أبي العلاء، وعن محمد بن  
مسلم أيضاً: سئل عن نتف الإبط وحلق العانة والأخذ من الشارب، ثمّ يحرم، قال:  
«نعم، لا بأس به»<sup>٣</sup>.

بناءً على كون السؤال عن الاكتفاء في التهيؤ للإحرام بذلك، فيدلّ على  
مطلوبية هذه قبل الإحرام. وأمّا إن كان المراد هو جوازه في قبال احتمال المنع  
للزوم توفير الشعر مثلاً لكان خارجاً عن المقام، فإنّ مدلوله حينئذٍ ليس أكثر من  
الجواز وعدم الحرمة.

وعلى أيّ حال، فالروايات السابقة كافية في الدلالة على مطلوبية الأمور  
الأربعة عند الإحرام بلا إشكال.

ثمّ إنّ محتوى الروايات الماضية هو الأمر، وظاهره الوجوب وليس في  
المسألة إجماع على عدم الوجوب، بل صرّح بعضهم بالوجوب. وأمّا الآخرون

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٦، الحديث ٥.  
٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٦، الحديث ١.  
٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٦، الحديث ٢.

فقد تعرّضوا لها عند تعداد آداب الإحرام المعدود فيها الواجب والمستحبّ ولا يخص المندوب.

ولكنّ الذي يمكن استفادة النذب منه وعدم الوجوب هو التعبير بالسنة في رواية حريز المتقدمة مع اختلاف الروايات من حيث الاقتصار في بعضها على الثلاثة وفي بعضها على الأربعة مع اختلافها أيضاً في تعيين الثلاثة أو الأربعة إلا بالنسبة إلى إزالة شعر العانة.

ثم إنّ الروايات مشتركة في الدلالة على مطلوية إزالة شعر الإبط والعانة، وإما إنّ ذلك بالطلاي أو الحلق أو النتف بالتخيير بينها أو الترتيب، كما في المتن ففيه كلام.

إذ ليس في الروايات المذكورة بالنسبة إلى العانة إلا الطلي والحلق والجمع يقتضي التخيير بينهما من دون تقدّم.

وأما الإبط فالمذكور في الروايات هو النتف فقط وهو يقتضي تعيينه وأفضليته من حيث آداب الإحرام ولا ريب أنّه أنظف أيضاً. نعم، عن ابن أبي يعفور قال: كنّا بالمدينة فلاحاني زرارة في نتف الإبط وحلقه، فقلت: حلقه أفضل، وقال زرارة: نتفه أفضل، فاستأذنا على أبي عبد الله عليه السلام فأذن لنا وهو في الحمام يطلي، قد أطلّى إبطيه، فقلت لزرارة: يكفيك؟ قال: لا، لعلّه فعل هذا لما لا يجوز لي أن أفعله؟ فقال: «فيم أنتم؟» فقلت: لاحاني زرارة في نتف الإبط وحلقه، فقلت حلقه أفضل، وقال: نتفه أفضل، فقال: «أصبت السنة وأخطأها زرارة، حلقه أفضل من نتفه، وطلّيه أفضل من حلقه»<sup>١</sup>.

١. وسائل الشيعة ٢: ١٣٧، كتاب الطهارة، أبواب آداب الحمام، الباب ٨٥، الحديث ٤.

ثمّ الثاني، ولو كان مطلياً قبله يستحبّ له الإعادة وإن لم يمضِ خمسة عشر يوماً<sup>١</sup>،

لكن لا يبعد خصوصية مورد الإحرام باستحباب التتف، كما في الروايات ولا يمكن حملها على عدم ما يطلي به أو يحلق في الميقات فيكون الضرورة قد دعت إلى ذلك لاجتماع الأمر بنتف الإبط، مع حلق العانة أو طليها فيها سؤالاً وجواباً، فراجع.

وبالجملة: فمقتضى روايات الباب هو أفضلية التتف في الإبط، فتدبّر.

[١] واستدل<sup>١</sup> عليه بخبر أبي بصير: «... تنور، فقال: إنّما تنورت أوّل من أمس واليوم الثالث، فقال عليه السلام: «أما علمت أنّها طهور فتنور»<sup>٢</sup>. وبما في ذيل رواية ابن أبي يعفور المتقدمة: ثمّ قال لنا: أطلينا فقلت فعلنا منذ ثلاث، فقال عليه السلام: «أعيدا فإنّ الإطلاء طهور»<sup>٣</sup>.

لكنّ الاستفادة منه مطلوبة التنوير والإطلاء ولو لم يمضِ خمسة عشر يوماً مطلقاً من دون اختصاص بالحاجّ والمعتمر لا من حيث كونه من آداب الإحرام فلا يصحّ مستنداً. نعم، يكفي دليلاً إطلاقات الروايات المتقدمة إذا لم يأت بها بقصد الإحرام.

لكن ورد في خصوص الإحرام خبر علي بن أبي حمزة: سأل أبو بصير أبا

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٣٢.

٢. وسائل الشيعة ٢: ٦٩، كتاب الطهارة، أبواب آداب الحمام، الباب ٣٢، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ٢: ٦٩، كتاب الطهارة، أبواب آداب الحمام، الباب ٣٢، الحديث ٥.

عبدالله عليه السلام وأنا حاضر، فقال: إذا أطليت للإحرام الأوّل، كيف أصنع في الطلية الأخيرة، وكم بينهما؟ قال: «إذا كان بينهما جمعتان - خمسة عشر يوماً - فأطل»<sup>١</sup> والظاهر منها صورة تعدّد الإحرام لا أنّه كذلك في إحرام واحد كما في «المستمسك»<sup>٢</sup>. اللهمّ إلا أن يقال: إنّهُ إذا سقط الاستحباب مع تعدّد الإحرام فمع وحدته بطريق أولى، نعم المتيقّن منه ما إذا أتى الأوّل بقصد الإحرام لا بلا قصد. وأمّا رواية أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بأن تطلي قبل الإحرام بخمسة عشر يوماً»<sup>٣</sup>.

وصحيح معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن رجل يطلي قبل أن يأتي الوقت بستّة ليال، قال عليه السلام: «لا بأس»، وسأله عن الرجل يطلي قبل أن يأتي مكة بسبع أو ثمان ليال، قال عليه السلام: «لا بأس به»<sup>٤</sup>.

ففي «المستمسك» أنّ هذه الروايات تدلّ على الاجتزاء بالإطلاء للإحرام قبله بخمسة عشر يوماً أو أقلّ، ولا تدلّ على الاجتزاء به إذا كان قبل الإحرام بمدة معتدّ بها، إذا لم يكن بقصد الإحرام والتهيؤ له<sup>٥</sup>.

أقول: بل يستفاد من رواية أبي بصير عدم الاستحباب للإحرام إذا كان في خمسة عشر يوماً، فيكون مؤيداً لرواية علي بن أبي حمزة كما يشهد عليه أيضاً ما عن أيّوب بن الحرّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: إنّنا قد أطلينا واتفنا وقلّمنا أظفارنا

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٥، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٧، الحديث ٤.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٣٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٥، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٧، الحديث ٥.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٥، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٧، الحديث ٦.

٥. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٣٣.

ويستحبّ أيضاً إزالة الأوساخ من الجسد لفحوى ما دلّ على  
المذكورات [١].

بالمدينة، فما نضع عند الحجّ؟ فقال: «لا تطل، ولا تتنف ولا تحرك شيئاً»<sup>١</sup>.  
فإنّ المراد من النهي ليس هو التحريم ولا التنزيه، فإنّه ورد في مقام توهم  
الأمر فمفاده حينئذٍ عدم الأمر من الإيجاب أو الندب من حيث الحجّ، والمراد  
منه الإحرام وإن كان مطلوباً من حيث نفسه مطلقاً والمتيقّن منها ما أتى بها بقصد  
الإحرام، كما هو مورد الروايات. فالمتحصّل عدم استحباب الإعادة لو فعلها منذ  
خمسة عشر يوماً للإحرام. نعم، لو كان الفصل أكثر أو لم يأت بها للإحرام  
فمقتضى إطلاق رواية ابن عمّار وحريز هو الاستحباب.

[١] لا دلالة لما سبق على مطلوبة تنظيف الجسد ولا على إزالة مطلق الشعر  
غير شعر الإبط والعانة من حيث أدب الإحرام وإن كان ذلك مطلوباً في نفسه.  
وظاهر المتن الاستناد إلى فحوى المذكورات وأنكره في «المستمسك»<sup>٢</sup> نعم،  
يمكن استفادة ذلك من التعليل الوارد في رواية معاوية بن وهب الثانية قال:  
سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التهيؤ للإحرام، فقال: «أطل بالمدينة فإنّه طهور، وتجهّز  
بكلّ ما تريد...»<sup>٣</sup>.

لتعليل الإطلاء بأنّه طهور والمراد هو النظافة، فتدلّ على مطلوبة النظافة مطلقاً.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٤، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٧، الحديث ٢.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٣٣.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٥، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٧، الحديث ٣.

وكذا يستحب الاستياك<sup>[١]</sup>.

الثالث: الغسل للإحرام في الميقات<sup>[٢]</sup>،

فيستحب إزالة الأوساخ وإزالة شعر البدن مطلقاً ولو في غير المذكورات.  
[١] للتصريح به في رواية معاوية بن عمّار: «... ثم استك واغتسل وألبس ثوبيك»<sup>١</sup>.

### ٣. الغسل للإحرام في الميقات

[٢] للنصوص الكثيرة المستفيضة أو المتواترة على اختلاف ألسنتها، كما في «المستمك»<sup>٢</sup>.

منها: ما يحتوي على الأمر به كرواية معاوية بن عمّار السابقة: «ثم استك واغتسل وألبس ثوبيك...»<sup>٣</sup>.

وفي رواية معاوية بن وهب الأولى: «... وتجهّز بكل ما تريد واغتسل...»<sup>٤</sup>.  
وفي روايته الثانية: «... حتى تأتي الشجرة فتفيض عليك من الماء وتلبس ثوبيك إن شاء الله»<sup>٥</sup>.

ولا ضير في وحدة السياق فيها مع بعض ما ثبت استحبابه كما قرّر في محلّه.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٦، الحديث ٤.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٣٤.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٦، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٤، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٧، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٥، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٧، الحديث ٣.

وما عن هشام بن سالم: «... اغتسلوا بالمدينة، فإنّي أخاف أن يعزّ الماء عليكم بذّي الحليفة فاغتسلوا بالمدينة...»<sup>١</sup>.

ومنها: ما عدّه من الأغسال الواجبة كمرسلة يونس، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الغسل في سبعة عشر موطناً، منها الفرض ثلاثة»، فقلت: جعلت فداك، ما الفرض منها؟ قال: «غسل الجنابة، وغسل من مسّ ميّاً والغسل للإحرام»<sup>٢</sup>.

وليس المراد من الفريضة ما ذكر في القرآن، لعدم ذكر غسل مسّ الميّت فيه على أنّ هذا إنّما هو فيما يعبر عنه بأنّه فرض الله أو ما فرض الله لا أنّه فرض أو فريضة.

ومنها: ما يدلّ عليه بمضامين أخرى يأتي بعضها طيّ المباحث الآتية، مثل ما ورد من الأمر بإعادة الإحرام إذا لم يأت بالغسل وهو ما رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد عن أخيه الحسن، قال: كتبت إلى العبد الصالح أبي الحسن عليه السلام وفي «الكافي» عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد، عن علي بن مهزيار، قال: كتب الحسن بن سعيد إلى أبي الحسن عليه السلام: رجل أحرم بغير صلاة أو بغير غسل جاهلاً أو عالماً ما عليه في ذلك؟ وكيف ينبغي له أن يصنع؟ فكتب عليه السلام: «يعيده»<sup>٣</sup>.

ومن الواضح أنّ الأمر بالإعادة إرشاد إلى بطلانه واشتراط صحّته بالغسل، إذ لو لا ذلك لم يكن وجه لإعادة الإحرام عند فقدّه وهذه الرواية كأنّها نصّ في

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٨، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٢: ١٧٤، كتاب الطهارة، أبواب الجنابة، الباب ١، الحديث ٤.

٣. الكافي ٤: ٣٢٧ / ٥؛ وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٧، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٢٠، الحديث ١.



الوجوب لا يقبل الحمل على الاستحباب.

إن قلت: يحتمل أن يكون من قبيل استحباب إعادة الواجب لأجل ترك المستحب كما في الصلاة المكتوبة إذا دخلها المصلي بغير أذان ولا إقامة.

قلت: يتصور إعادة المندوبة هناك دون المقام، إذ لا يتصور إعادة إلا بإبطال الأوّل، ويمكن هناك إبطال الصلاة فيأتيان الأذان أو الإقامة تبطل الصلاة لاشتمالهما على جملة ليست من الأذكار مطلقاً فيؤتى بها بقصد كونها فضولاً، فيصح حينئذ إعادة الصلاة، ولا يتوهم حرمة الأذان والإقامة حينئذ لاستلزامها إبطال الصلاة المحرّم، لأنّ إبطال الصلاة ليس حراماً مطلقاً، بل يجوز في موارد ومنها المقام لما ورد من الأمر به.

وبالجملة: إنه يمكن تصوير إبطال الصلاة وإعادتها بخلاف الإحرام، فإنه لو صحّ بلا غسل لا يبطل بصرف قصد المكلف ولا بإتيان الغسل، فلا سبيل إلى فرض إعادة إلا بفرض بطلانه بلا غسل في نفسه أو حمله على إعادة صورة الإحرام، كما قد يقال<sup>١</sup> وهو كما ترى.

فتلخص: أنّ الأدلة الدالة على وجوب الغسل للإحرام متظافرة ولا ينافيه إلا ما عن «عيون الأخبار» عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس، عن علي بن محمد بن قتيبة، عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتاب كتبه إلى المأمون: «وغيسل يوم الجمعة سنّة، و... وغيسل الإحرام و... هذه الأغسال سنّة وغيسل الجنابة فريضة، وغيسل الحيض مثله»<sup>٢</sup>.

١. المرتقى إلى الفقه الأرقى ٢: ٥٥.

٢. وسائل الشيعة ٣: ٣٠٥، كتاب الطهارة، أبواب الأغسال المسنونة، الباب ١، الحديث ٦.

وفيه: - بعد غُضِّ العين عن احتمال كون الفرض بمعنى فرض الله والسنة بمعنى ما سنّه النبي ﷺ غير المنافي للوجوب لوضوح ذلك بالنسبة إلى غسل الجنابة، وأما غسل الحيض فللدلالة قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾<sup>١</sup> بناءً على إرادة الغسل منه - أنّ السند قابل للتأمل، إذ عبدالواحد بن محمد بن عبدوس لا تعرّض له في الرجال بالتوثيق ولقد أتعب نفسه بعض لإثبات اعتباره بنقل الصدوق عنه في غير مورد وتعبيره عن روايته في بعض الموارد بأنّه أصحّ عندي<sup>٢</sup>.

وأورد عليه: بأنّ مراده ﷺ منه ترجيح دلالاته لو خَلِّي وطبعه بالقياس إلى معارضها لا بالقياس إلى سندها<sup>٣</sup>.

وقد يستشهد لنفي الوجوب أيضاً برواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: سئل عن نتف الإبط وحلق العانة والأخذ من الشارب، ثمّ يحرم، قال: «نعم، لا بأس به»<sup>٤</sup>.

إذ لو كان الغسل واجباً للزم التنبيه عليه، وعدم الاقتصار على تلك الثلاثة بأن يقول: اغتسل... كما في غير واحدة من الروايات الآمرة به<sup>٥</sup>.

وفيه: أن لا تلازم بين الوجوب ولزوم التنبيه، إذ الحكم حيثي ولا حصر فيه، وليس المراد الاجتزاء بها عن جميع ما يكون مندوباً وواجباً للإحرام.

١. البقرة (٢): ٢٢٢.

٢. تنقيح المقال ٢: ٢٣٣ / سطر ٢٠ (أبواب العين).

٣. أنظر: المكاسب المحرّمة، الإمام الخميني رحمته الله ٢: ٨٣؛ راجع: كتاب الحجّ (تقارير أبحاث السيّد المحقّق الداماد) الجواديّ الأملي ٢: ٩٤.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٦، الحديث ٢.

٥. كتاب الحجّ (تقارير أبحاث السيّد المحقّق الداماد) الجواديّ الأملي ٢: ٩٤.

بل ليس الرواية في مقام الحثّ على هذه الأفعال وجوباً أو ندباً، بل الظاهر من لسانه دفع توهم الحظر فيها ولم يكن ذلك التوهم في الغسل، إذ هذه الأفعال من محرّمات الإحرام فسئل عن فعلها قبل الإحرام وقبيلها، وأمّا الغسل فجائز حتّى في حال الإحرام أيضاً قطعاً.

وغاية ما يقال في نفي الوجوب أنّه وإن كان ظاهر النصوص الوجوب، لكنّها محمولة على الاستحباب إجماعاً - كما عن «التذكرة» و«التحرير» - وحكي عن «المنتهى»: لا نعرف فيه خلافاً وكأنّه لم يعتدّ بخلاف الحسن، فإنّه حكي عنه الوجوب، لكنّه ضعيف، إذ كيف يخفى الوجوب على الأصحاب مع اتّفاقهم على خلافه<sup>١</sup>.

ولكن يشكل الاعتماد على هذا الدعوى بما نسبه السيّد المرتضى رحمته الله في «الناصریات» إلى كثير من أصحابنا من القول بالوجوب وإن لم يرض رحمته الله به نفسه، واختار الاستحباب على ما حكي وهو أدري من العلامة رحمته الله بالنسبة إلى الشهرة بين المتقدمين.

قال رحمته الله في «الناصریات»: غسل الإحرام واجب في إحدى الروایتين وهو سنّة في الرواية الأخرى الصحيح عندي أنّ غسل الإحرام سنّة، لكنّها مؤكّدة غاية التأكيد، فلهذا اشتبه الأمر فيها على أكثر أصحابنا واعتقدوا أنّ غسل الإحرام واجب لقوّة ما ورد في تأكّيده<sup>٢</sup>.

ومنشأ فتوى الأصحاب إنّما هو كيفية الاستنباط وفهم الرواية من حيث

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٣٤.

٢. مسائل الناصریات: ١٤٧.

## ومع العذر عنه التيمم [١]،

الاستناد بالسياق غير المرضي عندنا لا الإعراض الموجب لو هن رواية أو ضعفها وما هو المتبع هو الإعراض لا الاجتهاد في فهمها بعد الإذعان بصحتها. ومنه يعلم ضعف مقالة الفقيه الهمداني رحمته الله من أنه لو كان واجباً لما خفي على الناس لكثرة الابتلاء به<sup>١</sup>، إذ لعل منشأ الخفاء هو فتوى المتأخرين الموجبة لخفاء وجوبه.

[١] بناءً على عموم البدلية فإن أدلة بدليته معلل أو مذيل بأنه طهور أو أحد الطهورين فلا دليل على بدليته عما ليس بطهور، فإن قلنا بعدم كفاية الأغسال غير الجنابة عن الوضوء، ومعناه أنه غير طهور وإن كان واجباً أو مستحباً في نفسه فيشكل قيام التيمم مقامه.

وأما على القول بكفايته - على ما اخترناه - فالظاهر التفصيل بين القول بالوجوب أو الاستحباب فمع الوجوب يقوم التيمم مقامه، فإن المفروض أنه طهور.

وأما على الاستحباب فلا. فإن الاكتفاء بالغسل عن الوضوء غير متين حتى يأتي لذلك بالتيمم بدلاً عنه، بل يتميز بينه وبين الوضوء لرفع الحدث، فلا يتعين فيه حتى يتيمم مقامه لتمكّنه من الماء لرفع الحدث، فالغسل مستحب بنفسه لا لرفع الحدث، وقد عرفت عدم بدلية التيمم عما ليس رافعاً للحدث.

ويجوز تقديمه على الميقات مع خوف إغواز الماء<sup>[١]</sup>، بل الأقوى جوازه مع عدم الخوف أيضاً<sup>[٢]</sup>،

## جواز تقديم الغسل على الميقات

[١] لما مرّ من صحيح هشام بن سالم المتقدّمة وهي أنّه قال: أرسلنا إلى أبي عبد الله عليه السلام ونحن جماعة، ونحن بالمدينة: إنّنا نريد أن نودّعك، فأرسل إلينا أن اغتسلوا بالمدينة، فإنّي أخاف عليكم أن يعزّ الماء عليكم بذي الحليفة فإغتسلوا بالمدينة، وألبسوا ثيابكم التي تحرمون فيها، ثمّ تعالوا فرادى أو مثاني. فلمّا أردنا أن نخرج قال عليه السلام: «لا عليكم أن تغتسلوا إذا وجدتم ماءً إذا بلغت ذى الحليفة»<sup>١</sup>.  
وصحيح الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل بالمدينة للإحرام أيجزيه عن غسل ذي الحليفة؟ قال: «نعم»<sup>٢</sup>.  
ونحوه خبر أبي بصير<sup>٣</sup>.

[٢] قد تقدّم في المتن تقييد غسل الإحرام بقوله: في الميقات، مع أنّ مقتضى إطلاق جملة من الأخبار عدم التقييد بذلك، وإنّما يكفي صدق كونه للإحرام، وإنّما ثبت لزوم أو استحباب الإعادة مع الفصل بأفعال أو أشياء.  
لكن يقال: إنّها مقيدة بما يدلّ على أنّ محلّه أوّلاً في التشريع هو الميقات،

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٨، الحديث ١ و ٤.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٧، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٨، الحديث ٥.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٨، الحديث ٣.

كما يشهد عليه ما سبق من جواز تقديم عند خوف إغواز الماء وهو أيضاً ظاهر صحيح معاوية بن عمّار المتقدّمة: «إذا انتهيت إلى العقيق...»<sup>١</sup>. وفي الرواية الثانية لمعاوية بن وهب: «حتّى تأتي الشجرة فتفيض عليك من الماء وتلبس ثوبيك، إن شاء الله»<sup>٢</sup>. بناء على إرادة الغسل منه، لكن في النقل الآخر: «واغتسل وإن شئت استمعت بقميصك حتّى تأتي مسجد الشجرة»<sup>٣</sup>. وذلك يوجب الإجمال في الرواية، مع الاحتمال أو الاطمئنان بوحدة الروايتين.

وقد تقدّم في روايتي الحلبي وأبي بصير أجزاء الغسل في المدينة للإحرام من دون تقيده بالخوف، فلا يبقى دليل على التقييد إلا رواية معاوية بن عمّار: «إذا انتهيت إلى العقيق...» وهل هو في مقام التقييد أو لصرف فرض أن يكون عند الإحرام؟! يحتمل الثاني فلا يكفي لتقييد الإطلاقات والروايتان الأخيرتان.

وفي «المستمسك» أنّ هذا الحكم من المصنّف ليس رجوعاً عن قوله الأوّل من التقييد بالميقات لإمكان أن يكون الغسل بالمدينة بدلاً اختيارياً فلا منافاة<sup>٤</sup>.

لكنّ الكلام، كما عرفت في تعيين الميقات ابتداءً محلاً له، فتدبّر.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٦، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٥، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٧، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٤، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٧، الحديث ١.

٤. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٣٦ - ٣٣٧.

والأحوط الإعادة في الميقات<sup>[١]</sup>، ويكفي الغسل من أول النهار إلى الليل، ومن أول الليل إلى النهار<sup>[٢]</sup>، بل الأقوى كفاية غسل اليوم إلى آخر الليل وبالعكس<sup>[٣]</sup>،

[١] بل يستحبّ لما تقدّم من ذيل صحيح هشام<sup>١</sup>.

[٢] للمستفيضة مثل صحيح عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «غسل يومك ليومك، وغسل ليلتك ليلتك»<sup>٢</sup>. ومثله روايته الأخرى أو رواية عثمان بن يزيد<sup>٣</sup> ولعلّ التعبير بالاستفاضة، لأنّ الروايات الآتية أيضاً تدلّ على ذلك بالأولوية. [٣] كما يقتضيه صحيح جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «غسل يومك يجزيك ليلتك، وغسل ليلتك يجزيك ليومك»<sup>٤</sup>.

وموثقة سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من اغتسل قبل طلوع الفجر وقد استحتم قبل ذلك، ثمّ أحرم من يومه أجزاءه غسله، وإن اغتسل في أول الليل، ثمّ أحرم في آخر الليل أجزاءه غسله»<sup>٥</sup>.

ورواية جميل، عن حسين الخراساني، عن أحدهما عليهما السلام أنه سمعته يقول:

«غسل يومك يجزيك ليلتك، وغسل ليلتك يجزيك ليومك»<sup>٦</sup>.

١. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٨، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٨، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٩، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٨، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٩، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٨، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٩، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٩، الحديث ٥.

٦. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٩، الحديث ٦.

وإذا أحدث بعدها قبل الإحرام يستحبّ إعادته، خصوصاً في النوم،<sup>[١]</sup>

ولا ينافيها ما تقدّم من الروايتين لإمكان الجمع بالحمل على مراتب الاستحباب على فرض القول بالاستحباب وعلى القول بالوجوب يجمع بالإجزاء والاستحباب.

[١] لصحيح النضر بن سويد، قال: سألته عن الرجل يغتسل للإحرام، ثمّ ينام قبل أن يحرم؟ قال: «عليه إعادة الغسل»<sup>١</sup> ونحوه خبر علي بن أبي حمزة<sup>٢</sup>. ولا يعارضها ما تقدّم من كفاية غسل اليوم لليوم أو اليوم والليل، فإنّ ذلك متعرّض لحال الزمان فقط من دون عناية للحدث، فلا إطلاق يقتضي الاجتزاء به مع الحدث، إلا مقتضى القاعدة من حيث سقوط الأمر بالإتيان.

نعم، يعارضها صحيح العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل للإحرام بالمدينة ويلبس ثوبين، ثمّ ينام قبل أن يحرم، قال عليه السلام: «ليس عليه غسل»<sup>٣</sup>.

ويجمع بينهما بحمل الأولين على الاستحباب أو التأكّد وإن كان مورد الأخير هو الغسل بالمدينة ولبس الثوبين بحيث يمكن أن يعدّ خاصّاً بالنسبة إلى الأولين من جهتين وإمكان خصوصيتين للجهتين من حيث إنّ حفظ النفس عن النوم من المدينة إلى الميقات شاقّ بخلاف ما إذا اغتسل في الميقات، ومن حيث إنّ لبس

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٠، الحديث ١.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٠، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٠، الحديث ٣.



الثوبين يعدّ مرتبة من الإحرام المترتب على الغسل بخلاف ما إذا لم يلبسها. فالجمع المشهور مبني على الجزم أو الاطمئنان بنفي الخصوصية، فتدبر. هذا كله في النوم، وأما سائر الأحداث فلم يرد فيها نصّ خاصّ، لكن في «الدروس»: والأقرب أنّ الحدث كذلك<sup>١</sup>. ونفي البأس عنه في «المسالك» لأنّ غير النوم أقوى ووجه القوّة الاتّفاق على نقض الحدث غيره مطلقاً، والخلاف فيه على بعض الوجوه<sup>٢</sup>. وفي «كشف اللثام»: وجه القوّة أنّها تلوّث البدن دونه والظاهر أنّ النوم إنّما صار حدثاً، لأنّ معه مظنة الأحداث فحقائقها أولى<sup>٣</sup>. وفي «المستمسك»: الأقوائية الحديثة غير ظاهرة والوجوه المذكورة لا تصلح لإثباتها فالعمدة استفادة عدم الخصوصية من النصّ الوارد في النوم، كما هو الظاهر<sup>٤</sup>.

ويمكن تقريب الأولوية بأنّ سؤال السائل عن النوم دون سائر الأحداث، مع أنّها أكثر اتّفاقاً وتحصّلاً شاهد على أنّ منشأ سؤاله هو خلاف العمامة في النوم من حيث نقضه للطهارة وعدمه، فكأنّ نقض سائر الأحداث للغسل المزبور كان واضحاً عنده وأختصّ السؤال بذلك ففي الأحداث يعيد بطريق أولى. ثمّ إنّ المرتكز في الأذهان أنّه إذا ورد الأمر بطبيعة ثبت خصوصياتها في ضمن طبيعة مشهورة قبلاً ينزل من حيث الخصوصيات والشرائط عليها. مثلاً

١. الدروس الشرعية ١: ٣٤٣.

٢. مسالك الأفهام ٢: ٢٢٩.

٣. كشف اللثام ٥: ٢٥٠.

٤. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٣٩.

كلّما ورد الأمر بصلاة - وجوباً أو ندباً - من دون ذكر أجزائه وشرائطه ينزل على الصلاة المألوفة الواجبة ولو كان لهذا خصوصية نفيّاً أو إثباتاً يجب التنبيه عليه، فإذا يرد الأمر بالغسل ينزل على ما ثبت في غسل الجنابة من الأجزاء والشرائط ما لم يرد دليل على خصوصية في هذا.

وأنت خبير بأنّ غسل الجنابة تنقض بالأحداث الصغيرة ونحوه، كما تنقض الوضوء بها إلاّ أنّه ليس بشيء منها كحدوث جنابة جديدة من إيجاب غسل جديد، بل يقتصر على الوضوء وذلك يقتضي عدم لزوم إعادة غسل الإحرام عند الحدث فما ورد في النوم خلاف القاعدة يقتصر عليه لو لا الجزم بإلغاء الخصوصية، لكن قد ورد في شتات أبواب الحجّ ما يدلّ على إعادة الغسل بالحدث الأصغر الموجب للوضوء وفي بعضها ما يقتضي العموم.

منها: ما رواه عبدالرحمان بن الحجّاج، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يغتسل لدخول مكة، ثمّ ينام فيتوضّأ قبل أن يدخل أجزائه ذلك أو يعيد؟ قال: «لا يجزيه، لأنّه إنّما دخل بوضوء»<sup>١</sup>.

فإنّ عموم التعليل يقتضي أن يكون غير غسل الدخول بمكة من الأغسال الفعلية الآخر أيضاً محكوماً بحكمه. لا يقال: إنّه لا يجري في المقام، فإنّ المستفاد من الأدلّة هو الغسل للإحرام لا الإحرام مع الغسل، كما في «المستند»<sup>٢</sup>. قلت: إنّ المتبادر من الأمر بالغسل للإحرام هو تحقّقه معه لا مجرد سبقه وإنّ انقطع بتخلّل ما يناقضه.

١. وسائل الشيعة ١٣: ٢٠١، كتاب الحجّ، أبواب مقدّمات الطواف، الباب ٦، الحديث ١.

٢. مستند الشيعة ١١: ٢٧٠.

وما في «المستمسك» من أنّ التعليل فيه لا يقتضي عموم الحكم لمطلق الحدث ولا لمطلق الغسل وإنّما يقتضي انتقاض الغسل المستحبّ بالنوم...<sup>١</sup> لم نفهم مراده، فتدبّر.

ومنها: ما رواه ابن الحجّاج أيضاً، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يغتسل للزيارة، ثمّ ينام، أيتوضأ قبل أن يزور؟ قال: «يعيد غسله، لأنّه إنّما دخل بوضوء»<sup>٢</sup>.

ولا يتوهّم اتّحاد الروایتين لاتّحاد الراوي لتغاير موضوع السؤال، كما هو واضح.

ويؤيّدُهُما ما رواه علي بن أبي حمزة، عن أبي الحسن عليه السلام قال: قال لي: «إن اغتسلت بمكّة، ثمّ نمت قبل أن تطوف فأعد غسلك»<sup>٣</sup>.

ورواية إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن، قال: سألته عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار، ويزور بالليل بغسل واحد؟ قال: «يجزيه إن لم يحدث، فإنّ أحدث ما يوجب وضوءاً فليعد غسله»<sup>٤</sup>.

فإنّهما وإن كانا نصّاً في الجملة إلاّ أنّه لخلوّهما عن التعليل غير تامّ للدلالة على العموم.

والمتحصّل من روايتي ابن الحجّاج أولاً: أنّ ما سبق من كفاية غسل اليوم

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٣٩ - ٣٤٠.

٢. وسائل الشيعة ١٤: ٢٤٩، كتاب الحجّ، أبواب زيارة البيت، الباب ٣، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ٢٠٢، كتاب الحجّ، أبواب مقدّمات الطواف، الباب ٦، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ١٤: ٢٤٨، كتاب الحجّ، أبواب زيارة البيت، الباب ٣، الحديث ٢.

كما أنّ الأولى إعادته إذا أكل أو لبس ما لا يجوز أكله أو لبسه  
للمحرم<sup>[١]</sup>،

لليوم أو لليوم واللييلة حكم حيثي من حيث الزمان لا من حيث طرؤ الحدث.  
وثانياً: أنّ الحدث ينتقض الغسل. وثالثاً: أنّ ذلك الناقض موجب لإعادة الغسل  
بلا اجتزاء بالوضوء، وذلك لعموم التعليل، فإنّه لا بدّ وأن يكون بأمر ارتكازي لا  
التعبدي والارتكاز إنّما هو بلزوم إحراز الغسل للفعل الذي حكم به لأجله.  
وعلى هذا، فالأمر بإعادة غسل الإحرام للنوم على حسب القاعدة فيكون  
الإعادة واجباً أو مستحبّاً على القولين، وأمّا رواية النضر بن سويد فيمكن أن  
تكون للخصوصيتين فيها يقتصر على موردها أو يؤخذ بظاهره بلا تقييد لغيره فهو  
خارج بالخصوص.

[١] ويشهد له صحيح 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>.  
وصحيح عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا اغتسلت للإحرام فلا  
تقنع ولا تطيب، ولا تأكل طعاماً فيه طيب فتعيد الغسل»<sup>٢</sup>.  
وخبر محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا اغتسل الرجل وهو يريد  
أن يحرم فلبس قميصاً قبل أن يلبي فعليه الغسل»<sup>٣</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٣، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٣، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣١، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١١، الحديث ٢.

وخبر 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>١</sup>.

وظاهرها وجوب إعادة الغسل، نعم يلزم رفع اليد عنه على القول باستحباب الأصل، وأمّا على القول بالوجوب فلا بدّ لإثبات عدم الوجوب من دليل يدلّ على ذلك.

فقد يتمسك بما رواه جميل بن درّاج، عن بعض أصحابه، عن أبي جعفر عليه السلام في رجل اغتسل لإحرامه، ثمّ قلم أظفاره، قال: «يمسحها بالماء، ولا يعيد الغسل»<sup>٢</sup> لكنّه أجنبيّ عن المقام لاختصاصه بتقليم الأظفار المسكوت عنه في الروايات المتقدمة فلا تعارض مع ضعفه بالإرسال.

وبما ورد في جواز الإدهان، وهو ما رواه الحسين بن أبي العلاء، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل المحرم يدهن بعد الغسل؟ قال: «نعم»<sup>٣</sup>. وهو أيضاً غير منافٍ لما سبق، فإنّه ناظر إلى ما ليس فيه الطيب، بل أمر به فضلاً عن إيجابه نقض الغسل.

وغاية ما يمكن أن يستدلّ به لذلك ما رواه ابن مسكان، عن علي بن عبد العزيز، قال: اغتسل أبو عبد الله عليه السلام للإحرام بذى الحليفة، ثمّ قال لغلمانه: «هاتوا ما عندكم من الصيد حتّى نأكله، فأتي بحجلتين فأكلهما قبل أن يحرم»<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١١، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣١، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٢، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٤، الحديث ١١.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٥، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٤، الحديث ٦.

بل وكذا لو تطيّب<sup>[١]</sup>، بل الأولى ذلك في جميع تروك الإحرام، فلو أتى  
بواحد منها بعدها قبل الإحرام، الأولى إعادته<sup>[٢]</sup>،

بناءً على أن يستظهر منه الاقتصار على الغسل الأوّل بلا إعادته، إذ لو كان  
واجباً لأعاد، ونقل الراوي ذلك. ويمكن منع هذا، لأنّه إنّما هو في مقام بيان عدم  
تمامية الإحرام حينئذٍ وجواز الإتيان بالمحرّمات، كما رواه صاحب «الوسائل»  
في باب ١٤ المعنون بأنّ من اغتسل للإحرام وصلّى له ودعا ونواه، ولم يلبّ أو  
يشعر أو يقلّد، لم يحرم عليه شيء من تروك الإحرام، وأنّه لا ينعقد إلاّ بأحد  
الثلاثة<sup>١</sup> وبهذا المضمون روايات كثيرة يشهد على شيوع هذا التوهّم بحيث كان  
يلزم التعرّض له، فراجع.

وحينئذٍ فليس مدلول الرواية إلاّ عدم البأس والحرمة ولا دلالة فيه على أنّه  
بقي بعد ذلك من دون إعادة الغسل ولذلك لم يتعرّض له الراوي.  
فلا يبقى لنفي القول بالوجوب - على القول بوجوب أصله كما اخترناه - وجه  
فالوجوب هو الأقوى.

[١] لما مرّ من التصريح به في رواية عمر بن يزيد<sup>٢</sup>.

[٢] إنّ النصوص المتقدّمة يختصّ بما إذا لبس ثوباً لا ينبغي لبسه أو أكل  
طعاماً لا ينبغي أكله، وكذا التطيّب. ولبس القميص المذكور في الأخيرتين  
مصدق للأوّل، وأمّا التّقنّ فيحتمل أن يكون المراد منه إسدال الثوب على الوجه

١. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٣٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٣، الحديث ٢.

ولو أحرم بغير غسل أتى به، وأعاد صورة الإحرام؛ سواء تركه عالماً عامداً أو جاهلاً أو ناسياً، ولكن إحرامه الأوّل صحيح باق على حاله، فلو أتى بما يوجب الكفّارة بعده وقبل الإعادة وجبت عليه<sup>[١]</sup>، ويستحب أن يقول عند الغسل أو بعده: «بسم الله وبالله، اللهم اجعلْ لي نوراً وطهوراً وحرزاً وأمناً من كلّ خوف وشفاءً من كلّ داء وسقم، اللهمّ طهّرني وطهّر قلبي واشرح لي صدري، وأجر على لساني محبتك ومدحتك والثناء عليك، فإنّه لاقوة لي إلا بك وقد علمت أنّ قوام ديني التسليم لك،

---

المحرم على النساء، ولكنّه بعيد. ويمكن أن يكون المراد هو الاستظلال، ولعلّه للإجمال بينهما لم يأت في عبارات الأصحاب.

وأما عموم الحكم لسائر محرّمات الإحرام فلا نصّ عليه، بل قد عرفت التصريح بعدم البأس في تقليص الأظفار وإن كانت الرواية ضعيفة، فالحكم مبنية على تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية وهو غير معلوم وإن كان الأولى الإعادة كما في المتن.

### لو أحرم بغير غسل أتى به وأعاد الإحرام

[١] بل قد عرفت أنّ المستفاد من الأخبار بطلان إحرامه بترك الغسل عمداً أو إبطاله لما مرّ، فوجب عليه إعادة الإحرام حقيقة، فلو أتى بما يوجب الكفّارة بعده وقبل الإعادة لا يجب عليه الكفّارة. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ مقتضى رواية عبد الصمد عدم بطلانه بتركه قبلاً فلا بدّ من حمل الرواية على الاستحباب.

والاتباع لسنة نبيك صلواتك عليه وآله»<sup>[١]</sup>.  
الرابع: أن يكون الإحرام عقب صلاة فريضة أو نافلة، وقيل بوجوب ذلك لجملة من الأخبار<sup>[٢]</sup> الظاهرة فيه،

---

[١] كما قال الصدوق عليه السلام في باب سياق مناسك الحجّ: «وقل إذا اغتسلت: بسم الله... مع تبديل التسليم لك: التسليم لأمرك<sup>١</sup>.  
وهذا كما ترى بيان للصدوق عليه السلام من دون انتسابه إلى الإمام عليه السلام حتى بنحو الإرسال، وإن كان يمكن أن يطمئن به، ولذلك فالقول باستحبابه مشكل إلا على مبنى التسامح في أدلة السنن واستنتاج الاستحباب منه، ولذلك علّق عليه المجلسي عليه السلام ناوياً غسله لله بدون نيّة الوجوب أو الندب<sup>٢</sup>.

#### ٤. استحباب الإحرام بعد الصلاة

[٢] ويقع البحث فيه في مقامين:  
الأول: في لزوم كون الإحرام عقب صلاة في الجملة، أم لا بحيث يكفي إيقاعه بلا صلاة أصلاً.  
والثاني: في كفاية النافلة عن الفريضة بحيث لا يكون بينهما فرق فلو صَلَّى نافلة الإحرام مثلاً وأحرم كفى، بل المشهور تقديمها على الفريضة.  
وليقدم على ذلك أمر آخر لم يتعرّض له في المتن منحازاً وهو أنّ الإحرام

---

١. الفقيه ٢: ٣١٢ / ٢١٣.

٢. روضة المتقين ٥: ٢٢٦.



المستحبات قبل الشروع في الإحرام..... ١٤١

لا وقت له وأن جميع الأوقات في ظرفيتها له سواسية. ويدل على ذلك جمع من الروايات:

منها: ما رواه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يضرك بليل أحرمت أو نهار، إلا أن أفضل ذلك عند زوال الشمس»<sup>١</sup>.

ومنها: ما رواه عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله عليه السلام... قال: «واعلم أنه واسع لك أن تحرم في دبر فريضة أو نافلة أو ليل أو نهار»<sup>٢</sup>.

ومنها: ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «... لا يضرك ليلاً أحرمت أو نهاراً»<sup>٣</sup>.

ومنها: ما رواه الحلبي أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال: فسألته: متى ترى أن نحرم؟ قال: «سواء عليكم...»<sup>٤</sup>.

ومنها: ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا انتهيت إلى العقيق... وليكن فراغك من ذلك إن شاء الله عند زوال الشمس، وإن لم يكن عند زوال الشمس فلا يضرك ذلك، غير أنني أحب أن يكون ذلك عند زوال الشمس»<sup>٥</sup>.

والظاهر أن التعرض للفراغ بملاحظة إيقاع الإحرام لا لمجرد الفراغ عن تلك الأمور والعمدة دلالة ذيله على عدم الضرر إذا لم يكن عند الزوال.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٨، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب ١٥، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٨، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب ١٥، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٩، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب ١٥، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٩، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب ١٥، الحديث ٥.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٩، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب ١٥، الحديث ٦.

ولعلّ منه يظهر المراد من صدر رواية الحلبي، قال: سألته أليلاً أحرم رسول الله ﷺ أم نهاراً؟ قال: «نهاراً» فقلت: أي ساعة؟ قال: «صلاة الظهر..»<sup>١</sup> أي عند الزوال ووقت صلاة الظهر.

ولعلّ منها يعلم المراد من ما يدلّ على أنّه لا وقت لصلاته نحو ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام يقول: «خمس صلوات لا تترك على حال: إذا طفت بالبيت وإذا أردت أن تحرم...»<sup>٢</sup> وقريب منها ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خمس صلوات تصليها في كلّ وقت، منها صلاة الإحرام»<sup>٣</sup>.

إذ الظاهر أن ليس المراد منها أنّ لها وقتاً معيّناً وأنها لا تترك بحال كالصلوات اليومية حتّى تدلّ على الوجوب، بل المنساق هو كونها بصدد بيان أنّه لا وقت لصلاته، فعليه يستظهر منها أنّه لا وقت له أيضاً.

فلنرجع إلى ما كنّا فيه من لزوم أو استحباب كون الإحرام عقيب صلاة، وتدلّ على ذلك روايات:

منها: ما رواه معاوية بن عمّار، 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، وإن كانت نافلة صلّيت ركعتين وأحرمت في دبرهما»<sup>٤</sup>.  
وظاهرها نفي حقيقة الإحرام نظير قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»<sup>٥</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٥، الحديث ٥.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٩، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٩، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٦، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ١: ٣٧٢، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤، الحديث ١.

المستحبات قبل الشروع في الإحرام..... ١٤٣

ومنها: روايته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صل المكتوبة، ثم أحرم بالحج أو المتعة...»<sup>١</sup>.

ومنها: روايته الثالثة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أردت الإحرام في غير وقت صلاة الفريضة فصل ركعتين، ثم أحرم في دبرهما»<sup>٢</sup>.

ومنها: ما رواه إدريس بن عبد الله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي بعض المواقيت بعد العصر، كيف يصنع؟ قال: «يقيم إلى المغرب»، قلت: فإن أبي جماله أن يقيم عليه؟ قال عليه السلام: «ليس له أن يخالف السنة» قلت: أله أن يتطوع بعد العصر؟ قال: «لا بأس به، ولكنني أكرهه للشهرة، وتأخير ذلك أحب إلي»، قلت: كم أصلي إذا تطوعت؟ قال: «أربع ركعات»<sup>٣</sup>.

فإن الظاهر أنّ الإقامة إلى المغرب إنما هو لوقوع الإحرام بعد صلاته لا للمغرب بما هو مغرب، والشاهد هو سؤاله عن التطوع بعد العصر، أي بلا انتظار للمغرب حيث يجب إيقاعه بعد الصلاة فأجيب بنفي البأس مع أحبية التأخير. ولا ظهور للفظة السنة في الاستحباب مع التعبير بأنه ليس له أن يخالف، إذ يجوز المخالفة في المندوب فيجب على الرجل أن لا يخالف ما سنه الشرع من إيقاع الإحرام عقب صلاة.

ومنها: ما رواه أبو الصباح الكناني، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رأيت لو أنّ رجلاً أحرم في دبر صلاة مكتوبة، أكان يجزيه ذلك؟ قال: «نعم»<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٤، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب ١٨، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٥، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٦، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب ١٩، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٥، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٢.

ورواه الشيخ في إحدى روايته: «في دبر صلاة غير مكتوبة...»<sup>١</sup> ولا يضرّ بما نحن بصدده فعلاً.

فإنّ التعبير بالأجزاء ظاهر في لزوم إيقاعه عقب الصلاة، وإنّما السؤال عن أجزاء الواجبة منها، فتأمّل.

ومنها: ما تقدّم في البحث السابق من رواية 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>٢</sup>.

وقد تقدّم تقريب دلالة على الوجوب والحمل على إعادة صورة الإحرام كما قيل كما ترى.

ولا ريب في ظهورها في الوجوب لا يمكن غمض العين عنها، والحمل على الاستحباب إلا بدليل قويّ يقدر على معارضتها خصوصاً الأولى والأخيرة ولا معارض لها أصلاً والوجه في الحمل على الاستحباب، كما في المتن أمرين: أحدهما: الاختلاف الواقع بينها، لكنّه لا يضرّ مع التمكن من الجمع كما سيأتي.

الثاني: اشتغالها على خصوصيات غير واجبة وهو ممنوع في جمع منها وإنّما ذلك في رواية معاوية بن عمّار المتقدمة الأولى حيث تعرّض بعد ما تقدّم لجملة من المستحبّات كقوله عليه السلام: «فإذا أنفتلت من صلاتك فاحمد الله، وأثن عليه

١. الاستبصار: ٢ / ١٦٦ / ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٧، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٢٠، الحديث ١.

وصلّ على النبي ﷺ وتقول: اللهم إني أسألك... ثم قم فامش هنيئة، فإذا استوت بك الأرض ماشياً كنت أو راكباً فلبّ<sup>١</sup>.

ولا يضرّ ذلك أيضاً كما حقّق في محلّه خصوصاً في مثل هذه الرواية مع تغيير السياق فيها حيث إنّ صدرها ظاهر في نفي الحقيقة مع عدم الصلاة بخلاف الذيل، فإنّه اكتفى بالأمر الظاهر في الوجوب وتفاوت الظهورين ممّا لا يخفى.

ولذلك التجأ في «المستمسك» بأنّ العمدة التسالم على عدم الوجوب المانع من احتمال الوجوب وخفائه فيما كان محلاً للابتلاء العام<sup>٢</sup>.

واستدلّ في «كشف اللثام» على نفي الوجوب بالأصل ولاستلزامه وجوب نافلة الإحرام إذا لم يتفق في وقت الفريضة<sup>٣</sup>.

وفي «المستمسك»: وهو كما ترى إذ الأصل لا يقاوم الدليل والاستلزام المذكور لا محذور فيه بل كم له من نظير كما أنّه يقع النافلة واجبة إذا تعلّق به النذر، فتدبر.

ولعلّ ذلك إنّما حدث بين الأصحاب للوجهين المشار إليهما فلا يصحّ للاتّكال عليه فالأظهر الوجوب.

وأما المقام الثاني ففي أجزاء كلّ من المكتوبة والنافلة وعدم لزوم الجمع

١. وسائل الشريعة ١٢: ٣٤٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٦، الحديث ١.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٤٨.

٣. كشف اللثام ٥: ٢٥١.

٤. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٤٨.

المحمولة على الندب؛ للاختلاف الواقع بينها، واشتمالها على خصوصيات غير واجبة، والأولى أن يكون بعد صلاة الظهر في غير إحرام حجّ التمتع، فإنّ 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>.

---

بينهما مقتضى جمع من الروايات السابقة هو تعين المكتوبة، كما في رواية ابن عمّار: «صلّ المكتوبة ثمّ أحرم بالحجّ أو بالتمتع»<sup>١</sup>.

فإن كان هناك ما يكون ظاهراً في تعين النافلة يجمع بينهما بالحمل على التخيير بينهما مثل رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تصلي للإحرام ستّ ركعات تحرم في دبرها»<sup>٢</sup> ولكن الأمر في التخيير سهل بعد صراحة الرواية الأولى المتقدمة على ذلك<sup>٣</sup>.

ومثلها رواية عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام: «... واعلم أنّه واسع لك أن تحرم في دبر فريضة أو نافلة أو ليل أو نهار»<sup>٤</sup>.

[١] قد تقدّم لزوم كون الإحرام عقيب صلاة مكتوبة أو نافلة في الجملة، وأمّا الأولوية بالترتيب المذكور في المتن فمحتاج إلى الدليل، وليس في الروايات إلا

---

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٤، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٨، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٥، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٤.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٦، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٥، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٣.

المستحبات قبل الشروع في الإحرام..... ١٤٧

ما يدلّ على أفضلية كونه عند زوال الشمس، كما تقدّم، لا كون الإحرام عند صلاة الظهر.

نعم، مراعات ذلك مع وجوب أو استحباب كونه عقيب صلاة مكتوبة أو نافلة يستلزم وقوعه بعد صلاة الظهر، كما أنّ فعل النبي ﷺ ذلك عقيب صلاة الظهر لا يدلّ على استحبابه خصوصاً بعد تعليقه في رواية معاوية بن عمّار بما ذكر فيه من أنّ ذلك مقتضى عدم القدرة على الماء قبل ذلك وعدم محبوبة التأسّي في ذلك.

وفي «المستمسك»<sup>١</sup> الاستدلال لأولية كونه عقيب صلاة مكتوبة بصحيح معاوية بن عمّار: «صلّ المكتوبة ثمّ أحرم بالحجّ أو المتعة». ولا أدري كيف يكون هذا دليلاً على المقصود بعد ظهوره في التعيّن وحمله على التخيير؟!

نعم، في «المستدرك» عن «فقه الرضا»: وروي أنّ أفضل ما يحرم الإنسان في دبر صلاة الفريضة، ثمّ أحرم في دبرها ليكون أفضل<sup>٢</sup>. وهو كما ترى مرسلة في مرسلة ولا يعتمد عليه، ولعلّه لذلك عبّر في المتن بالأولية.

كما لا دلالة لقوله ﷺ في رواية ابن عمّار المتقدّمة: «إذا أردت الإحرام في غير وقت صلاة الفريضة فصلّ ركعتين، ثمّ أحرم في دبرهما»<sup>٣</sup> على أفضلية إيقاعه بعد الفريضة، بل إنّما هي لكفاية النافلة في غير وقت الفريضة، كما أنّها

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٤٩.

٢. مستدرك الوسائل ٩: ١٧٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٣، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٥، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٥.

لم تدلّ أيضاً على عدم كفاية النافلة في وقتها، بل لعلّه لأجل حصول الغرض بالفريضة من دون الاحتياج إلى شيء آخر وهو النافلة، فتأمل فإنّ فيه إشكالاً يأتي.

فتحصّل: أنّه لا دليل على كون الأفضل إيقاعه عقيب الفريضة أو خصوص فريضة الظهر، وإنّما دلّ على أفضلية كونه عند الزوال.  
نعم، الأفضل في إحرام حجّ التمتع أن يكون قبل الزوال حتّى يصلّ الظهر بمنى كما في صحيح عمر بن يزيد: «إذا كان يوم التروية فأهلّ بالحجّ... وصلّ الظهر إن قدرت بمنى»<sup>١</sup>.

وفي موثقة أبي بصير: «ثمّ تلبّي من المسجد الحرام... وإن قدرت أن يكون رواحك إلى منى زوال الشمس، وإلا فمتى ما تيسّر لك من يوم التروية»<sup>٢</sup>.  
وصحيح معاوية: «... ثمّ تصلّي بها الظهر والعصر...»<sup>٣</sup>.

ويؤيد ذلك رواية معاوية بن عمّار الطويلة ففي أثنائها: «فخرج النبي ﷺ وأصحابه مهلّين بالحجّ حتّى أتوا منى فصلّى الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة...»<sup>٤</sup>.

لكن في «الشرائع»: استحباب خروج المتمتع إلى منى يوم التروية بعد أن يصلّي الظهرين وعن «التذكرة» و«المنتهى» الاستدلال<sup>٥</sup> له بصحيح معاوية: «إذا

١. وسائل الشيعة ١٣: ٥٢١، كتاب الحجّ، أبواب إحرام الحجّ والوقوف بعرفة، الباب ٢، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ٥٢١، كتاب الحجّ، أبواب إحرام الحجّ والوقوف بعرفة، الباب ٢، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ٥٢٤، كتاب الحجّ، أبواب إحرام الحجّ والوقوف بعرفة، الباب ٤، الحديث ٥.

٤. وسائل الشيعة ١١: ٢١٦، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٢، الحديث ٤.

٥. أنظر: مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٥٠.



المستحبات قبل الشروع في الإحرام..... ١٤٩

كان يوم التروية إن شاء الله فاغتسل، ثم ألبس ثوبيك، وادخل المسجد حافياً...  
ثم أقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة، ثم قل في دبر صلاتك كما قلت  
حين أحرمت من الشجرة...»<sup>١</sup>.

وقد جمع بينهما الشيخ رحمته بالتفصيل بين الإمام فيصل الظهر بمنى للنصوص  
الكثيرة وغيره<sup>٢</sup>، لكنه مع بعده مخدوش بأن مورد رواية معاوية بن عمارة هو غير  
الإمام فإن فيها:

«ثم تصلي بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والفجر، والإمام  
يصلي بها الظهر لا يسعه إلا ذلك، وموسع لك أن تصلي غيرها إن لم  
تقدر...»<sup>٣</sup>.

والأولى الجمع بينها بحمل الرواية الأخيرة على ما إذا لم يقدر على الخروج  
قبل ذلك والوصول إلى منى عند زوال الشمس، كما تكرر في الروايات الطائفة  
الأولى قوله: إن تقدر... ولا ينافي ذلك ما في الرواية الأخيرة من قوله: ثم أقعد  
حتى تزول الشمس، إذ لا يستلزم ذلك القدرة على الوصول إلى منى عند زوال  
الشمس كما لا يخفى.

---

١. وسائل الشريعة ١٣: ٥١٩، كتاب الحج، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، الباب ١،  
الحديث ١.

٢. تهذيب الأحكام ٥: ١٧٦، ذيل الحديث ٥٩٠.

٣. وسائل الشريعة ١٣: ٥٢٤، كتاب الحج، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، الباب ٤،  
الحديث ٥.

الخامس<sup>[١]</sup>: صلاة ستّ ركعات أو أربع ركعات أو ركعتين للإحرام<sup>[٢]</sup>،  
والأولى الإتيان بها مقدّماً على الفريضة<sup>[٣]</sup>،

## ٥. استحباب إتيان الصلاة الإحرام قبل الفريضة

[١] قد تقدّم في المسألة السابقة أنّ الإحرام يجب أو يستحبّ أن يكون عقيب صلاة فريضة أو نافلة، وذلك لا يستلزم استحباب صلاة نافلة للإحرام، بل يكفي أن يكون الإحرام عقيب فريضة أو نافلة من النوافل اليومية أو المبتدئة أو ما يستحبّ لتحيّة المسجد مثلاً وغيرها، وأمّا هذه المسألة فمتكفّلة لبيان استحباب الصلاة للإحرام.

[٢] كما تقدّم الروايات الدالّة على مطلوبة ركعتين كصحيحتي معاوية بن عمّار<sup>١</sup> وأربع ركعات كخبر إدريس<sup>٢</sup> وفي رواية أبي بصير ستّ ركعات<sup>٣</sup> وكذلك موثقة الأخرى<sup>٤</sup>.

والجمع بينها يقتضي الحمل على التخيير مع حفظ مراتب الاستحباب.

[٣] إنّ كلمات الأصحاب في المسألة مختلفة فبعضها ظاهر في الجمع بين الفريضة والنافلة مع تأخير الفريضة والإحرام عقيبها وهو المنسوب إلى المشهور

١. راجع: وسائل الشريعة ١٢: ٣٤٥، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٥.

٢. راجع: وسائل الشريعة ١٢: ٣٤٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٩، الحديث ٣.

٣. راجع: وسائل الشريعة ١٢: ٣٤٥، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٤.

٤. راجع: وسائل الشريعة ١٢: ٤٠٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٥٢، الحديث ٢.

في «كشف اللثام» وبعضها الآخر ظاهر في الجمع بينها مع تقديم الفريضة على النافلة واختاره في «كشف اللثام»<sup>١</sup> وبعضها الثالث ظاهر في عدم الجمع ك«الإرشاد». قال فيه: والإحرام عقب فريضة الظهر أو غيرها أو ست ركعات وأقله ركعتان<sup>٢</sup> وعليه حمل عبارة الأصحاب في «المدارك»<sup>٣</sup>.

لكن تقدّم صراحة بعض الأخبار على التخيير بين المكتوبة أو النافلة وبعضها أيضاً صريح في كفاية الفريضة عن النافلة أو العكس وعلى أيّ النسختين يدلّ على عدم لزوم الجمع.

ولا دليل على الجمع إلا ما في «الفقه الرضوي»: «فإن كان وقت صلاة فريضة فصلّ هذه الركعات قبل الفريضة، ثمّ صلّ الفريضة...»<sup>٤</sup>، لكنّه مرسل لا يعتمد عليه خصوصاً في قبال ما تقدّم من الروايات المعتبرة سنداً. والظاهرة كالنصّ دلالة.

وأما ما تقدّم من أنّ صلاة الإحرام ممّا لا يترك بحال، فقد تقدّم أنّه ناظر إلى عدم اختصاصه بوقت خاصّ لا أنّه يؤتى بها ولو أتى بالفريضة فليس إطلاقه ناظراً إلى هذه الحيثية، ولعلّه لذلك عبّر في المتن بالأولى.

وقد يحتمل دلالة رواية معاوية بن عمّار على المطلوب وهي ما عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كان يوم التروية إن شاء الله فاغتسل، ثمّ ألبس ثوبيك، وادخل المسجد حافياً، وعليك السكينة والوقار، ثمّ صلّ ركعتين عند مقام

١. كشف اللثام ٥: ٢٥٢ - ٢٥٣.

٢. إرشاد الأذهان ١: ٣١٦.

٣. مدارك الأحكام ٧: ٢٥٥.

٤. مستدرک الوسائل ٩: ١٧٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٣، الحديث ٢.

ويجوز إتيانها في أيّ وقت كان بلا كراهة، حتّى في الأوقات المكروهة<sup>[١]</sup>، وفي وقت الفريضة حتّى على القول بعدم جواز النافلة لمن عليه فريضة؛ لخصوص الأخبار الواردة في المقام<sup>[٢]</sup>،

---

إبراهيم عليه السلام أو في الحجر، ثمّ اقعده حتّى تزول الشمس فصلّ المكتوبة، ثمّ قل في دبر صلاتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة فاحرم بالحجّ<sup>١</sup>.  
لكنّه لا دلالة فيها على كون المراد من الركعتين هي نافلة الإحرام أو فعل ذلك لتحيّة المسجد لا لإيقاع الإحرام.

[١] كما تقدّم بيان ذلك سابقاً.

[٢] الظاهر أنّ مستند ذلك إطلاق روايتي أبي بصير ومعاوية بن عمّار المتقدّمتين الدالّتين على أنّها لا تترك بحال أو إطلاق الروايات الدالّة على أنّه يأتي بالركعتين أو أربع ركعات أو ست ركعات، لكن في إطلاق كلتا الطائفتين منع واضح، أمّا الثانية فواضح، إذ ليس لها تعرّض لهذه الجهة، وإنّما غايتها بيان أصل استحبابها أو شرطيتها للإحرام لا بيان أجزاءها ولا شرائطها ولا موانعها. وأمّا الأولى فقد تقدّم أنّها ناظرة إلى عدم تركها في الأوقات التي يقال إنّها لا تصلّي فيها.

وأمّا في وقت الفريضة فمقتضى التخيير الإتيان بالفريضة والاكتفاء بها، بل لسان بعض الأخبار أنّ الاكتفاء بالركعتين أو الأربع أو الست إنّما هو فيما إذا لم

---

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٠٨، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٥٢، الحديث ١.

المستحبات قبل الشروع في الإحرام..... ١٥٣

والأولى أن يقرأ في الركعة الأولى بعد الحمد التوحيد وفي الثانية الجحد  
لا العكس كما قيل [١].

(مسألة ٢): يكره للمرأة إذا أرادت الإحرام أن تستعمل الحنّاء إذا كان  
يبقى أثره إلى ما بعده مع قصد الزينة،

يكن وقت الفريضة، ففي صحيح معاوية بن عمّار: «إذا أردت الإحرام في غير  
وقت صلاة الفريضة فصلّ ركعتين ثمّ أحرم في دبرهما»<sup>١</sup>.

[١] لما رواه الكليني والصدوق بسندين معتبرين عن معاذ بن مسلم عن أبي  
عبدالله عليه السلام أنّه قال: «لا تدع أن تقرأ بـ«قل هو الله أحد» و«قل يا أيها  
الكافرون» في سبع مواطن: في الركعتين قبل الفجر... وركعتي الإحرام...»<sup>٢</sup>.  
وقال الشيخ والكليني: وفي رواية أخرى «أنّه يقرأ (يبدأ خ - ل) في هذا كلّ  
بـ«قل هو الله أحد» وفي الثانية بـ«قل يا أيها الكافرون»...»<sup>٣</sup>.

فالأخيرة صريحة في الترتيب والأولى ظاهرة فيه ولا أقلّ من التخيير.  
وأما العكس فاختاره في «الدروس»<sup>٤</sup> وحكي عن «المبسوط» وظاهر «الشرائع»  
الميل إليه<sup>٥</sup> ولا وجه له فيما بأيدينا. ولذا أفتى بتعيين الأوّل في المتن.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٥، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٥.

٢. وسائل الشيعة ٦: ٦٥، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ١٥، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ٦: ٦٥، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ١٥، الحديث ٢.

٤. الدروس الشرعية ١: ٣٤٣.

٥. راجع: مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٥٦.

بل لا معه أيضاً إذا كان يحصل به الزينة وإن لم يقصدها، بل قيل بحرمته،  
فالأحوط تركه وإن كان الأقوى عدمها<sup>[١]</sup>،

---

[١] سيأتي طيّ بيان محرّمات الإحرام أنّ استعمال ما يعدّ زينة عرفاً محرّم  
على المحرم وإن لم يقصد به التزيين، وذلك وإن لم يدلّ عليه دليل عام إلا أنّه  
يصطاد من ما ورد في مسائل شتى كالاحتحال والنظر في المرأة للزينة ولبس  
الخاتم ولبس الحلّي للمرأة وغير ذلك. وكذلك يحرم على المحرم استعمال  
الطيب وأكله، وقد تقدّم المنع عنه بعد الغسل حتّى أنّه يجب عليه أو يستحبّ  
إعادته.

وأما استعمال الحنّاء، فهل هو من الطيب أو من التزيين أو كلاهما؟  
وعلى أيّ حال يقع الكلام تارة: في حكمه حين الإحرام وعلى المحرم.  
وأخرى: قبل الإحرام.

أمّا الأوّل وإن كان محلّ الكلام فيه غير هذا المقام إلا أنّه لا بدّ من التعرّض له  
هنا توطئة، فقد قال في «التحرير»: والأحوط ترك الحنّاء للزينة، بل لو كان فيه  
الزينة فالأحوط تركه وإن لم يقصدها، بل الحرمة في الصورتين لا تخلو من  
وجه<sup>١</sup> خلافاً لظاهر «الشرائع» وغيره حيث عدّه في عداد المكروهات حال  
الإحرام<sup>٢</sup>.

والذي يمكن أن يستند إليه في المقام صحيحة رواها المشايخ الثلاثة

---

١. تحرير الأحكام ٢: ٣٧.

٢. شرائع الإسلام ١: ٢٢٦.

بإسنادهم عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الحنّاء، فقال: «إنّ المحرم ليمسّه ويداوي به بغيره، وما هو بطيب وما به بأس»<sup>١</sup>.

قيل مورد السؤال لا يختصّ بحال الإحرام، لكن يحمل عليه بقرينة جوازه في غير حال الإحرام قطعاً مضافاً إلى دلالة الجواب عليه<sup>٢</sup>. أقول: بل المتكلم هو الأخير ولا حاجة إلى البيان الأوّل، وقد تكرر أنّه قد يكون يحذف السؤال بالالتكالم على الجواب.

والرواية تدلّ بالصراحة على أنّ الحنّاء لا يعدّ من الطيب فلا يقع مورداً للحكم من هذا الجهة، فإن كان فيه رائحة في الجملة لا يعدّ من الطيب الممنوع عنه. ويدلّ على جواز استعماله مطلقاً أيضاً بناءً على أنّ قوله: «إنّ المحرم ليمسّه» جملة مستقلة وقوله: «ويداوي به بغيره» جملة أخرى من دون ارتباط الأوّل بالراوي ويؤيّد عطف الثاني عليه بالواو لا بالفاء.

وعليه: فنفي البأس عن الحنّاء في حال الإحرام ظاهر في جوازه مطلقاً سواء كانت زينة أو غيرها قصد به الزينة أم لم يقصد، بل مفادها في نفسها عدم الكراهة أيضاً.

نعم، تدلّ على الكراهة رواية أبي الصباح الكناني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن المرأة خافت الشقاق فأرادت أن تحرم، هل تخضب يدها بالحنّاء قبل ذلك؟ فقال: «ما يعجبني أن تفعل»<sup>٣</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥١، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٢٣، الحديث ١.

٢. تفصيل الشريعة ١٤: ١٧٤.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥١، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٢٣، الحديث ٢.

فإنّ موردها وإن كان قبل الإحرام إلا أنّ ظهورها في الكراهة ممّا لا يخفى، فإذا كان قبل الإحرام مكروهاً فبعده بطريق أولى، إذ من المعلوم أنّه ليس المنع من حيث استعمال الحنّاء قبل الإحرام بما هو هو، بل بما هو قبل الإحرام الظاهر في الإشراف والقرب فيكون المراد من حيث بقاء أثره، فإذا كان بقاء أثره إلى حين الإحرام مكروهاً فنفسه بالأولوية، هذا.

ويمكن أن يقال: إنّ مدلول الرواية ليس إلا لبس الحنّاء واستعماله لتداوي بعيره وهما غير التخصّب به الذي هو زينة عرفاً، بل ذلك نوع استعمال خاصّ يحتاج إلى الالتصاق به بزمان خاصّ، وهذا ليس مجرد المسّ. وبالجملة: فإنّ الصحيحة لا تشمل التخصّب الذي هو زينة أو منصرفه عنه، بل كان مسّه لتداوي بعيره - وإن لم يعطف بالفاء - وإنّما كان سؤال السائل من حيث كونه طيباً وإنّه يتأثّر برائحته على أيّ حال وبأيّ نحو من المسّ كان، فهل يجب الاجتناب عنه واستعماله بآلة أو لا؟ وأجاب الإمام عليه السلام بأنّه لا يعدّ طيباً ولا نظر للرواية من جهة التخصّب وكونه زينة حتّى يوجب تخصيص عمومات المنع عن التزيّن. ولو أبيت عن ذلك فلا أقلّ من الإجمال فيبقى عموم المنع عن التزيّن أو الزينة بحاله.

وأما قبل الإحرام فلا عموم ولا خصوص يوجب المنع، وإنّما يقال بالكراهة لرواية الكناني المتقدّمة ولا ينبغي التريّد في أنّ ظاهر موردها هو التخصّب وبإطلاقها يشمل ما يعدّ منها زينة عرفاً سواء قصدتها أو لم يقصدتها.

لكن لا ظهور لها في كون المنع عنه من هذه الجهة، بل ظاهر السؤال كما تقدّم أنّ مشكلة الراوي إنّما كان من حيث بقاء أثره من حيث رائحته لا لونه وإلا



والرواية مختصة بالمرأة، لكنهم ألحقوا بها الرجل أيضاً؛ لقاعدة الاشتراك، ولا بأس به<sup>[١]</sup>، وأما استعماله مع عدم إرادة الإحرام فلا بأس به وإن بقي أثره<sup>[٢]</sup>، ولا بأس بعدم إزالته وإن كانت ممكنة.

---

لم يختصّ بها قبل ذلك الظاهر في الإشراف والقرب، فلعلّ المنع الكراهي من جهة بقاء رائحته وإلا لم يكن مكروهاً أيضاً.  
وعلى أيّ حال فلا مناص من القول بالكراهة للصحيحة والقول بأنه: لو استعمله قبل الإحرام للزينة أو لغيرها لا إشكال فيه ولو بقي أثره حال الإحرام، كما في «التحرير»<sup>١</sup> مشكل.

[١] الرواية وإن كان مورد سؤالها عن المرأة إلا أنّه لا وجه لاختصاصها بها وافتقار الإلحاق بقاعدة الاشتراك إذ لم يكن مورد الكراهة فيها ما يوجب قوّة التهيج فيها دون الرجل، بل لسدّ شقاق اليد مثلاً المشترك بين المرأة والرجل فذكرها مثال كما في قوله: الرجل يشكّ بين الثلاث والأربع.

[٢] لعدم الدليل عليه، بل لا يمكن تعلّق النهي بمن لا يريد الإحرام من حيث الإحرام ولا كراهة للحنّاء من حيث نفسه قطعاً. ولعلّ مراد من يظهر منه ذلك كراهة بقاء أثره عند الإحرام حتّى يترتب عليه مطلوية إزالته، وقد نفاه في المتن أيضاً وإنّه لا بأس بعدم إزالته لعدم دليل على ذلك أيضاً.



## القول: في كيفية الإحرام<sup>١</sup>

الواجبات وقت الإحرام ثلاثة:

الأوّل: القصد، لا بمعنى قصد الإحرام، بل بمعنى قصد أحد النسك، فإذا قصد العمرة - مثلاً - ولبي صار مُحْرَمًا ويترتب عليه أحكامه<sup>[١]</sup>. وأمّا قصد الإحرام فلا يعقل أن يكون محققاً لعنوانه، فلو لم يقصد أحد النسك لم يتحقق إحرامه؛ سواء كان عن عمد أو سهو أو جهل، ويبطل نسكه أيضاً إذا كان الترك عن عمد، وأمّا مع السهو والجهل فلا يبطل، ويجب عليه تجديد الإحرام من الميقات إن أمكن، وإلا فمن حيث أمكن على التفصيل المتقدم.

---

## كيفية الإحرام وحقيقته

[١] لا ريب في لزوم النية في الإحرام بما هو عمل عبادي اختياري ويشترط في

---

١. من هنا نرجع إلى متن «تحرير الوسيله» كما في ما قبل هذا الفصل الأخير. [منه غفر الله له]

كلّ عبادة قصد العنوان أولاً، وقصد القرية ثانياً، وبترتّب عليه بطلانه بفقدان النية وهو من القضايا قياساتها معها. وإنما الكلام في حقيقة الإحرام، والمراد من النية فيه خصوصاً على ما في «العروة» حيث عبّر بأنّ اللازم القصد إليه<sup>١</sup> - أي إلى الإحرام - فاللازم عليه نية الإحرام، فلا بدّ من العلم بحقيقة الإحرام حتّى ينويه ويقصده.

فغن ظاهر «المبسوط» و«الجمل»<sup>٢</sup> أنّه جعله أمراً واحداً بسيطاً وهو النية... فعليه فلا معنى لنية الإحرام، فإنّ مرجعه إلى نية النية من دون تبيين المراد من النية. وفي «المختلف» أنّ الإحرام ماهية مركّبة من النية والتلبية ولبس الثوبين<sup>٣</sup> وهو مشترك مع سابقه في الإشكال.

وفي «المدارك» أنّه حكى الشهيد في الشرح عن ابن إدريس أنّه جعل الإحرام عبارة عن النية والتلبية ولا مدخلة للتجرّد ولبس الثوبين فيه<sup>٤</sup> والمحدور فيه أيضاً بحاله.

وعن الشهيد أنّه قال: وكنت قد ذكرت في رسالة: أنّ الإحرام هو توطين النفس على ترك المنهيات المعهودة إلى أن يأتي بالمناسك. والتلبية هي الرابطة لذلك التوطين نسبتها إليه كنسبة التحريم إلى الصلاة... إلى أن قال:... فعلى هذا يتحقّق نسيان الإحرام بنسيان النية وبنسيان التلبية<sup>٥</sup>.

١. العروة الوثقى ٤: ٦٥٥.

٢. المبسوط ١: ٣٠٧؛ الجمل والعقود، ضمن الرسائل العشر: ٢٢٥.

٣. مختلف الشيعة ٤: ٦٩.

٤. مدارك الأحكام ٧: ٢٣٩.

٥. غاية المراد ١: ٣٨٩ - ٣٩٠.

والمحكّي عن الشيخ الأنصاري رحمته بل المنسوب إلى المشهور أنّ المراد بالإحرام هو العزم على ترك المحرّمات وتوطين النفس عليه، ويترتب عليه أنّه لو بني على ارتكاب شيء من المحرّمات بطل إحرامه لعدم كونه قاصداً للإحرام، كما في الصوم إذا لم يقصد الإمساك عن بعض ما يجب الإمساك عنه، فإنّه لا يتحقّق الصوم بوجه<sup>١</sup>.

وما أورد عليه: بأنّ لازم ذلك العلم بجميع محرّمات الإحرام حتّى يمكن أن يتحقّق العزم على تركها، ومن الظاهر عدم توقّف الصّحة على ذلك، بل ربما يتحقّق الإحرام من دون توجّه إلى شيء من محرّماته، ولا مجال للحكم بالبطلان فيه أصلاً، مع أنّ مقتضاه بطلان الإحرام بارتكاب شيء من محرّماته خصوصاً إذا كان عن عمد، كما في الصوم الذي يبطل في مثل هذه الصورة<sup>٢</sup>.

مصادرة بالمطلوب فإنّه يمكن له رحمته وللمشهور الالتزام بذلك كلّه وليس ما ذكر في الإشكال من النقص ثابتاً ولا ظاهراً.

وفي «المستمسك» أنّ أخذ النية في مفهوم الإحرام غير معقول، لأنّه فعل اختياري يقع عن نية تارة، ولا عنها أخرى، ولذلك اعتبروا في صحته النية، ومن المعلوم أنّ النية لا تكون موضوعاً للنية، فالأقوال الثلاثة الأوّل على ظاهرها غير معقولة ولعلّها مبنية على المسامحة.

وأما التوطين فإن كان راجعاً إلى النية فهو - كغيره - غير معقول وإن كان راجعاً إلى البناء النفساني على ترك المحرّمات والالتزام بذلك فهو معقول، لأنّه

١. أنظر: موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ٣٧٦.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ١٥٤.

فعل اختياري يمكن أن يكون موضوعاً للنّية كغيره من الأفعال الاختيارية النفسانية كما أنّ الإسلام هو الالتزام بصحّة ما جاء به النبي ﷺ تترتّب عليه الأحكام.

لكنّ الإشكال في أنّ الإحرام هو نفس الالتزام أو أنّه الحاصل من الالتزام؟ الظاهر هو الثاني فيكون الالتزام سبباً لإنشاء الإحرام وحصوله... ويحتمل أن يكون السبب في حصوله مجرد نية ترك المحرّمات وإن لم يكن التزام نفساني... وعلى كلّ من التقديرين فهو صفة اعتبارية تحصل بأحد السببين، إمّا الالتزام بترك المحرّمات أو نية ترك المحرّمات لا أنّه نفسها، فإنّ الأوّل خلاف الإجماع، والثاني غير معقول<sup>١</sup>. وعليه فما معنى نية الإحرام!؟

وأورد عليه بأنّ الإحرام أمر وما يتحقّق به أمر آخر - وقد وقع الخلط في كثير من الكلمات بينهما - ولا محالة يكون ذلك الأمر أمراً اعتبارياً وضعياً ويكون هو الموضوع للأحكام الكثيرة، كما في مثل الزوجية التي هي أمر اعتباري كذلك، وموضوع للأحكام المتعدّدة ويتحقّق بسبب العقد المؤثّر فيها<sup>٢</sup>.

وعلى هذا لا يتمّ أيضاً أن يكون المراد من النية هو نية الإحرام، فإنّ الإحرام الاعتباري إنّما يتحقّق بالنية أو هي والتلبية أو هما ولبس الثوبين، فلا يعقل تعلّق النية بنفسها.

وفي قبال ذلك كلّه يحتمل أن يكون الإحرام مجرد قصد الحجّ أو العمرة مع التلبية بلا إنشاء لتحريم التروك أو توطين النفس على تركها، بل ذلك حكم

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٥٩ - ٣٦٠.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ١٥٥.

شرعي يترتب على ذلك، إمّا بأن يكون الإحرام نفس هذا القصد والتلبية أو هو الأمر الاعتباري المسبب عنهما. وعلى هذا الاحتمال فليس المراد من النية هو نية الإحرام حتّى يقال إنّه نفسه فيصير غير معقول، بل قصد الحجّ أو العمرة ولا يضرّه الجزم على الخلاف بأن يقصد إتيان بعض ما نهى عنه، إذ لا يضرّ ذلك بما قصده من الحجّ أو العمرة ولا يلزم عليه أن يكون عالماً بتلك التروك حتّى ينويه، بل هي من الأحكام المترتبة عليه يجب تعلّمه كسائر الأحكام.

قال في «الشرائع»: وأمّا كيفيته... فواجباته ثلاثة: النية وهي نية أن يقصد بقلبه إلى أمور أربعة ما يحرم به من حجّ أو عمرة، متقرباً إلى الله تعالى شأنه، ونوعه من تمتّع أو قران أو أفراد وصفته من وجوب أو ندب، وما يحرم له من حجة الإسلام أو غيرها...<sup>١</sup>.

وعلى هذا بنى في المتن وقال بني الأول القصد لا بمعنى قصد الإحرام، بل بمعنى قصد أحد النسك، فإذا قصد العمرة مثلاً ولبّي صار محرماً ويترتب عليه أحكامه، وأمّا قصد الإحرام فلا يعقل أن يكون محققاً لعنوانه فلو لم يقصد أحد النسك لم يتحقّق إحرامه.

وقال بني في التعليقة على «العروة»: بل الإحرام من الأمور الاعتبارية الوضعية يتحقّق ويعتبر بعد قصد أحد النسكين أو مع التلبية. وتروكه من أحكامه المترتبة عليه بعد التلبية وليست التروك عينه ولا جزئه، وكذا التلبية ولبس الثوبين ونسبة التلبية إليه كتكبيرة الإحرام إلى الصلاة على احتمال ويترتب على ذلك أمور...

---

١. شرائع الإسلام ١: ٢٢٠.

وبهذا يكون من الأمور القصدية لا أن قصد الإحرام محقق عنوانه، فإنه غير معقول<sup>١</sup>.

والروايات الواردة في ذلك متفرقة في شتات الأبواب المتعاضد بعضها لبعض، مثل باب كيفية الإحرام واستحباب الدعاء عنده بالمأثور وباب وجوب النيّة في الإحرام وباب كيفية الإحرام بالحجّ وباب حكم من أراد الإحرام بالحجّ، فأحرم بالعمرة ناسياً وغير ذلك وتفصيل ذلك أنه يمكن الاستدلال على المقصود بروايات عديدة:

منها: صحيحة معاوية بن عمّار الواردة في حجّ النبي ﷺ... «فصلّى فيه الظهر، وعزم بالحجّ مفرداً، وخرج حتّى انتهى إلى البيداء عند الميل الأوّل فصفّ الناس له سماطين، فلبّى بالحجّ مفرداً...»<sup>٢</sup>.

ومنها: رواية حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: إنني أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحجّ، فكيف أقول؟ قال: «تقول: اللهمّ إنني أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحجّ على كتابك وسنة نبيّك، وإن شئت أضمرت الذي تريد»<sup>٣</sup>.

ومنها: ما رواه مولى بسام الصيرفي، قال: أردت الإحرام بالتمتع، فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف أقول؟ قال: «تقول: اللهمّ إنني أريد التمتع بالعمرة إلى الحجّ على كتابك وسنة نبيّك، وإن شئت أضمرت الذي تريد»<sup>٤</sup>.

١. العروة الوثقى ٤: ٦٥٦، تعليقة الإمام الخميني.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٢١٤، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٢، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٧، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٧، الحديث ٢.



ومنها: ما رواه يعقوب بن شعيب من أنه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت كيف ترى أن أهل؟ فقال: «إن شئت سميت، وإن شئت لم تسم شيئاً». فقلت له: كيف تصنع أنت؟ قال: «أجمعهما، فأقول: لبيك بحجة وعمرة معاً لبيك» ثم قال: «أما إنني قد قلت لأصحابك غير هذا»<sup>١</sup>.

فإن المراد من الإهلال إما هو النية أو التلبية والاستدلال مبني على الأول، ولعله الظاهر فإنه الذي يمكن أن يسمى ويمكن أن لا يسمى ولا ينافيه الذيل كما هو المتداول الإظهار بالنية في أفعال الحج، فالإمام عليه السلام يخبر عن أنه عليه السلام أظهر نيته بالحج والعمرة معاً، كما هما كذلك في حج التمتع، ولكنه قال لأصحاب السائل غير ذلك للتقية مثلاً، إذ المعتبر عند العامة هو التلبية بالحج فقط وعلى أي حال فليس في الروايات الماضية كلها إشارة إلى نية ترك المحرمات أو توطين النفس عليه.

ومنها: ما رواه منصور بن حازم وغيره، قالوا: أمرنا أبو عبد الله عليه السلام أن نلبّي ولا نسمي شيئاً، وقال عليه السلام: «أصحاب الإضمار أحب إلي»<sup>٢</sup>.

وقريب منه ما رواه إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «أصحاب الإضمار أحب إليّ قلب ولا تسم شيئاً»<sup>٣</sup>.

فإن الذي يضم هو اللازم نيته وما أحبّ إضماره إنما هو ذكر الحج والعمرة وعدم الإعلان به لمخالفة العامة ولو كان هو ترك المحرمات لم

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٣، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب ١٧، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٤، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب ١٧، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٤، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب ١٧، الحديث ٦.

يكن في إظماره مشكلة.

وبهذا تعرف أنه ليس في شيء من هذه الروايات المضبوطة في باب وجوب النيّة في الإحرام من التوطن ونحوه عين ولا أثر ولو كان واجباً للزم التعرّض له عند بيان ما هو وظيفة الحاجّ أو المعتمر، ولعلّه ممّا مضى يظهر الكلام في الروايات الواردة في شتات الأبواب ممّا يناسب ذلك.

نعم، قد يوهم الخلاف ما عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «... فإذا انفتلت من صلاتك فاحمد الله، وأثن عليه... اللهم إن لم تكن حجّة فعمرة، أحرم لك شعري وبشري ولحمي ودمي وعظامي ومخّي وعصبي من النساء والثياب والطيب، أبتغي بذلك وجهك والدار الآخرة...»<sup>١</sup>.

ومثله رواية ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام:<sup>٢</sup> من حيث ذكر بعض ما يجب تركه فقد يستظهر منه أنّ معنى ذلك توطن النفس لترك المحرّمات. وفيه: أنّه لو كان في مقام بيان ما يجب نيّته وتوطن النفس عليه فلما اقتصر على بعض المحرّمات ولم يذكر منها إلا الثلاث؟ وأيّ معنى لتحريمها على العظام والمخ والعصب؟!

بل لا ينبغي التردد في أنّ قراءة مثل هذا الدعاء أمر مندوب خارج عن حدود النيّة والإحرام، ولذلك يقتصر فيه على قرائته بالعربية ولو لم يدرك القاري معناه ولم يقيد الأعلام أنّه يجب قرائته بترجمته بلغة القاري حتّى يدركها ويقصد وينوي مضمونها وحينئذٍ فلا دلالة له على المقصود أصلاً.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٦، الحديث ١.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٣٤١، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٦، الحديث ٢.

يعتبر في النيّة القربة والخلوص..... ١٦٧

(مسألة ١): يعتبر في النيّة القربة والخلوص كما في سائر العبادات،  
فمع فقدهما أو فقد أحدهما يبطل إحرامه<sup>[١]</sup>،

## يعتبر في النيّة القربة والخلوص

[١] فإنّ الحجّ والعمرة بجميع أفعالهما من العبادات، كما هو المتفق عليه بين الأصحاب حيث يجعلونه في عداد الصلاة والصيام من العبادات والمرتكز أيضاً عند المشرّعة كذلك فإنّهم يرونه مثلهما فلا بدّ من رعاية الأمرين فيه كما فيهما ويبطل بفقدهما أو فقد أحدهما.

هذا مضافاً إلى أنّ لزوم قصد القربة والإخلاص في الصوم والصلاة وكونهما من العبادات لا دليل عليه إلا التسلم والإجماع وكذلك في الخمس والزكاة لكنّ الحجّ ليس كذلك، بل ورد في الباب روايات كثيرة في كيفية النيّة في أفعالها المختلفة وفيها التقييد بكونه لله.

مثل ما في رواية معاوية بن عمّار في نيّة الإحرام: «اللهمّ إنّي خرجت من شقة بعيدة وأنفقت مالي ابتغاء مرضاتك اللهمّ فتّمّ لي حجّتي وعمرتي، اللهمّ إنّي أريد التمتعّ بالعمرة إلى الحجّ على كتابك وسنة نبيّك... أحرم لك شعري... أبتغي بذلك وجهك والدار الآخرة... ويجزيك أن تقول هذا مرّة واحدة حين تحرم...»<sup>١</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤١، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٦، الحديث ١.

ويجب أن تكون مقارنة للشروع فيه، فلا يكفي حصولها في الأثناء، فلو تركها وجب تجديدها<sup>[١]</sup>.

وفي رواية ابن سنان: «إذا أردت الإحرام والتمتع فقل: اللهم إني أريد ما أمرت به من التمتع بالعمرة إلى الحجّ... أحرم لك شعري...»<sup>١</sup>.  
ورواية حمّاد بن عثمان قال رضي الله عنه: «تقول: اللهم إني أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحجّ على كتابك وسنة نبيك»<sup>٢</sup>.

ومثلها رواية أبي الصلاح مولى بسام الصيرفي<sup>٣</sup>. إلى غير ذلك من الروايات.  
[١] خلافاً لما عن الشيخ رضي الله عنه في «المبسوط» حيث قال: الأفضل أن تكون مقارنة للإحرام فإن فاتت جاز تجديدها إلى وقت التحلل...<sup>٤</sup>.  
وأورد عليه العلامة في «المختلف» بقوله المحكي: الأولى إبطال ما لم يقع بنيته لفوات الشرط...<sup>٥</sup>.

وقد تصدّى جماعة من أعظم الفقهاء لتوجيه كلام الشيخ رضي الله عنه منهم الشهيد في محكي «الدروس» حيث قال: لعله أراد نية التمتع في إحرامه لا مطلق نية الإحرام ويكون هذا التجديد بناءً على جواز نية الإحرام المطلق كما هو مذهب الشيخ رضي الله عنه

١. وسائل الشريعة ١٢: ٣٤١، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٦، الحديث ٢.

٢. وسائل الشريعة ١٢: ٣٤٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٧، الحديث ١.

٣. راجع: وسائل الشريعة ١٢: ٣٤٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٧، الحديث ٢.

٤. المبسوط ١: ٣٠٧.

٥. مختلف الشريعة ٤: ٦٠.

أو على جواز العدول إلى التمتع من إحرام الحجّ أو العمرة المفردة<sup>١</sup>.  
ومنهم صاحب «كشف اللثام» حيث قال في محكيه: وقد يكون النظر إلى ما  
أمضيناه من أنّ التروك لا تفتقر إلى النيّة ولما أجمع على اشتراط الإحرام بها  
كالصوم قلنا بها في الجملة ولو قبل التحلل بلحظة، إذ لا دليل على أزيد من ذلك  
ولو لم يكن في الصوم مثل قوله عليه السلام: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»<sup>٢</sup>.  
قلنا فيه بمثل ذلك. وإنّما كان الأفضل المقارنة، لأنّ النيّة شرط في ترتب الثواب  
على الترك<sup>٣</sup>.

وأنت خبير بأنّ هذا التوجيه لا يتمّ على مختار الشيخ عليه السلام المنسوب إلى  
المشهور من كون الإحرام عبارة عن توطين النفس والالتزام بترك المحرّمات  
المعهودة.

ولا على ما يقال بأنّه الأمر الحاصل من التوطين كما عليه صاحب  
«المستمسك»<sup>٤</sup>. ولا على ما يقال بأنّه الأمر الحاصل من نيّة ترك المحرّمات<sup>٥</sup>.  
ولا على ما في «العروة» بأنّ المعتبر في الإحرام هو نيّة الإحرام<sup>٦</sup> وإن نوقش  
فيه بأنّه غير معقول<sup>٧</sup> ولا على المختار من أنّ الإحرام أمر وضعي يتحقّق بعد نيّة

١. الدروس الشرعية ١: ٣٣٩.

٢. عوالي اللآلي ٣: ١٣٢ / ٥.

٣. كشف اللثام ٥: ٢٥٤.

٤. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٥٩.

٥. الروضة البهية ١: ٤٦٩.

٦. العروة الوثقى ٤: ٦٥٦.

٧. العروة الوثقى ٤: ٦٥٦، تعليقة الإمام الخميني.

الحجّ أو العمرة أو هي مع التلبية.

وإنما يتمّ ذلك على الالتزام بكون الإحرام عبارة عن مجرد التروك الخارجية من دون مدخلية للنية في أصل تحقّقه، فإنّه حينئذٍ يمكن أن تكون النية مقارنة للشروع كما يمكن أن تكون متأخرة عنه أو خلوه عنها رأساً.

فيرد عليه حينئذٍ منع المبنى ولا يمكن أن يقاس بالصوم.

وذلك أولاً: لأنّ الظاهر من الأدلّة الواردة في محرّمات الإحرام وتروكه أنّ موضوع الحكم بحرمة تلك الأمور هو عنوان المحرّم، فلا مجال لتوهم كونه نفس التروك.

وثانياً: أنّ لازمه عدم تمامية الإحرام إلا بعد تمامية زمان التروك وتحقّق الإحلال به، مع أنّ الظاهر عند المتشرّعة كون الإحرام أمراً حادثاً مستمراً وباقياً إلى حصول الإحلال، وبهذا يتحقّق الفرق بينه وبين الصيام.

كما أنّ بعض المفطرات قادح في الصوم فضلاً عن الجميع بخلاف الإحرام فإنّ الإتيان بمحرّماته - حتّى ما يوجب إعادة الحجّ من قابل - لا يقدح في بقاء الإحرام.

وكذلك الإحرام إذا تحقّق لا يكاد ينحلّ باختيار المكلف وإرادته، بل يبقى إلى أن يحصل التحلّل بالحلق أو التقصير مثلاً والصيام يكون باختياره فإذا نوى القطع، بل القاطع يبطل صومه.

وإلى بعض ما ذكر أشار في «العروة» وقال: ولا وجه لما قيل من أنّ الإحرام تروك وهي لا تفتقر إلى النية. والقدر المسلّم من الإجماع على اعتبارها إنّما هو في الجملة ولو قبل التحلّل، إذ نمنع أولاً: كونه تروكاً، فإنّ التلبية ولبس الثوبين

لزوم تعيين خصوصيات الإحرام في النيّة..... ١٧١

(مسألة ٢): يعتبر في النيّة تعيين المنويّ من الحجّ والعمرة، وأنّ الحجّ تمتّع أو قران أو أفراد، وأنّه لنفسه أو غيره، وأنّه حجة الإسلام أو الحجّ النذري أو الندبي، فلو نوى من غير تعيين وأوكله إلى ما بعد ذلك بطل [١].

من الأفعال. وثانياً: اعتبارها فيه على حدّ اعتباره في سائر العبادات في كون اللازم تحقّقها حين الشروع فيها.<sup>١</sup>  
فتحصّل: أنّه لا مجال لتصوير عدم المقارنة بعد كون النيّة دخيلة في الإحرام وأنّ ما اختاره كاشف اللثام في غاية الضعف والإشكال.

### لزوم تعيين خصوصيات الإحرام في النيّة

[١] واستدلّ له في «المستمسك» باختلاف الخصوصية الموجبة لاختلاف موضوع الأمر ويجب في العبادة أن يقع المأمور به بخصوصياته عن الأمر ولا يحصل ذلك إلا بقصد الخصوصية الموجبة لاختلاف الموضوع، فإذا لم يعيّن فإن كان نوى الجامع بين الفردين فقد فاتت نيّة الخصوصية، مع أنّه غير موضوع للأمر بما هو جامع بينهما فلا مجال للتقرّب به، وكذا إذا نوى المرّدّ لعين ما ذكر من المحذورين.<sup>٢</sup>

وقال بعض الأعلام: إنّ الظاهر اعتبار تعيين المنويّ من الجهات المذكورة،

١. العروة الوثقى ٤: ٦٥٥-٦٥٦.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٦٣.

لأنّ جميعها من العناوين القصدية التي لا ينصرف العمل المشترك صورة بين الجميع إلى بعضها إلا من طريق القصد والتعيين في النية، كسائر العبادات مثل الصلاة، فإنّ نفس عنوانها، وكذا الخصوصيات المأخوذة في متعلّقات الأوامر مثل الطهريّة والعصريّة والأدائيّة والقضائيّة والنافلة والفريضة لا بدّ من تعلّق القصد بها وإلا لا ينصرف إليها بوجه كما حقّق في محلّه.

وتشبيه الإحرام بالوضوء والغسل، كما يظهر من عبارة «كشف اللثام» حيث جعل لنسكين غايتين للإحرام ليس في محلّه، لأنّه مضافاً إلى أنّ الفتاوى وارتكاز المتشرّعة متطابقان على أنّ الإحرام من أجزاء الحجّ أو العمرة وليس غايتين للإحرام بخلاف الوضوء والغسل بالإضافة إلى مثل الصلاة يكون الفرق هو أنّ الوضوء والغسل مستحبّان نفسيان وراجحان من حيث نفس العنوانين بخلاف الإحرام الذي ليس له رجحان في نفسه مع قطع النظر عن الجزئية.

مع أنّه بناء على ما سبق من أنّ النية المعتبرة في الإحرام هو نية الحجّ أو العمرة، فلا مناص من نيتهما وإن كان يبقى الكلام في لزوم تعيين سائر الجهات<sup>١</sup>.

ومع ذلك كلّ فقد نسب إلى جمع القول بصحّته وأنّ له صرفه إلى أيّهما شاء من حجّ أو عمرة.

كما حكى<sup>٢</sup> عن «مبسوط» الشيخ و«المهذب» و«الوسيلة». ووافقهم العلامة في محكيّ «التذكرة» وكاشف اللثام قال الأوّل (تذكرة): ولو نوى الإحرام مطلقاً

١. تفصيل الشريعة ١٣: ١٦٩ - ١٧٠.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٦٤.



لزوم تعيين خصوصيات الإحرام في التّية..... ١٧٣

ولم يذكر لا حجاً ولا عمرة انعقد إحرامه وكان له صرفه إلى أيّهما شاء<sup>١</sup>.  
وقال الثاني بعد حكاية ذلك: ولعلّه الأقوى، لأنّ النسكين في الحقيقة غايتان  
للإحرام غير داخلتين في حقيقته ولا تختلف حقيقة الإحرام نوعاً ولا صنفاً  
باختلاف غاياته فالأصل عدم وجوب التعيين<sup>٢</sup>.

وحكي عن «التذكرة» الاستدلال لما رامه بوجوه لا حاجة إلى التعرّض لها بعد  
ما كان هذا القول هو مقتضى الأصل، وإنّما العمدة تامة ما استدلّ به على لزومه<sup>٣</sup>.  
ويمكن أن يستدلّ له مضافاً إلى ما مرّ بما ورد في إحرام عليّ عليه السلام في حجة  
الوداع حيث أقبل من اليمن وسئل عنه النبي صلى الله عليه وآله بقوله: «يا عليّ بأيّ شيء  
أهللت؟ فقال: أهللت بما أهلّ النبي صلى الله عليه وآله، فقال: لا تحلّ أنت، فأشركه في  
الهدى...»<sup>٤</sup> ومثله روايات أخرى.

لظهور السؤال عمّا عيّن. والجواب بوقوعه كما قصد ولو إجمالاً في لزوم  
التعيين. هذا، ولكن يمكن الخدشة في الأخير أنّه لا يدلّ على لزوم التعيين وإنّما  
يدلّ على أنّه لو عيّن نوعاً خاصاً يقع كما عيّن، ولعلّه لو كان أجاب بعدم التعيين  
أجابه صلى الله عليه وآله بجواب آخر لا بالبطلان.

وأما ما في «المستمسك» ففيه: أنّ حصول قصد القرية وتحقّقه لا يترتّب على  
قصد الأمر الخاصّ المتعلّق بنوع خاصّ، بل يكفي فيه الحسن الفعلي والفاعلي

١. تذكرة الفقهاء ٧: ٢٣٣.

٢. كشف اللثام ٥: ٢٥٦.

٣. راجع: تفصيل الشريعة ١٣: ١٧١.

٤. وسائل الشيعة ١١: ٢٢٣، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٢، الحديث ١٤.

الحاصل من العلم بأنه مطلوب بأحد العناوين.

وأما كون أنواع الحجّ أو العمرة من العناوين القصدية فلا ننكره، وإنما الكلام في لزوم ذلك في قصد الإحرام وذلك مبنيّ على كون الإحرام جزءاً من الحجّ والعمرة، وهذا قابل للتأمل كما أنكروه كاشف اللثام<sup>١</sup> فإنّ المفروض أنّ الإحرام أمر اعتباري يحصل بقصد الحجّ أو العمرة حين العبور من الميقات، مع التلبية ولا غرو في أنّه ليس له استحباب نفسي فإنّه لا تأثير لذلك في المسألة فتشبيهه بالوضوء والغسل لا بعد فيه وإن لم يكن له استحباب نفسي، بل يكفي في المقصود عدم كونه جزءاً للحجّ أو العمرة، وإنما هو ما لا بدّ من تحقّقه قبل النسكين واشتراط النسكين به. فكما أنّ لزوم نيّة الحجّ أو العمرة لا يوجب لزوم نيّة سائر الجهات كذلك لا يوجب تعيين الحجّ أو العمرة، بل يكفي لذلك قصد أحدهما إجمالاً من دون تعيين ولا دليل على أزيد من ذلك.

وما مرّ من أنّ الفتاوى وارتكاز المتشرّعة متطابقان على أنّ الإحرام من الأجزاء، غير مسلم.

بل يمكن أن يقال: إنّ النيّة في الإحرام بمعنى نيّة دخول الحرم، سواء كان بقصد الحجّ أو العمرة أو لشغل آخر، فيجب عليه التلبية بهذا القصد، ثمّ يجب عليه الحجّ أو العمرة حتّى يحلل ويخرج عن الإحرام، ولذلك يصحّ أن يقال: لا يجوز دخول الحرم أو مكّة إلا بإحرام ولو كان نيّة الإحرام المقومّ له هو نيّة الحجّ أو العمرة لكان اللازم أن يقال إنّّه لا يجوز دخول مكّة أو الحرم إلا للحجّ أو العمرة وهذا خلاف ظاهر كلماتهم، وبهذا الاعتبار يمكن أن يقال: إنّ الإحرام

١. كشف اللثام ٥: ٢٥٦.

عدم اعتبار قصد ترك المحرّمات ..... ١٧٥

وأما نيّة الوجه فغير واجبة إلا إذا توقّف التعيين عليها، ولا يعتبر التلفّظ بالنيّة ولا الإخطار بالبال<sup>[١]</sup>.

مشتقّ من الحرم لا الحرمة كما يقال لمن توطنّ النجد: أنجد. وعلى ذلك فلا يجب قصد الحجّ أو العمرة حين الإحرام فكيف بقصد سائر خصوصياتهما، وإنّما يجب التلبية بقصد دخول الحرم ويترتب عليه تحريم المحرّمات وإتيان المناسك حتّى يتحلّل منه. ثمّ إنّه على فرض وجوب التعيين ففي «العروة» أنّ الأقوى كفاية التعيين الإجمالي حتّى بأن ينوي الإحرام لما سيّئنه من حجّ أو عمرة وفرق بينه وبين ما نوى مردّداً مع إيكال التعيين إلى ما بعد<sup>١</sup>. وفي «المستمسك»: فإذا كان ما يعيّنه الحجّ فقد نوى الحجّ من أوّل الأمر وإذا كان ما يعيّنه العمرة، فقد نوى العمرة من أوّل الأمر<sup>٢</sup> وفيه تأمّل واضح. وليس ذلك مثل مورد نيّة علي عليه السلام فإنّه كان له واقع معيّن يشير إليه بخلاف ما ذكر، والفرق بينه وبين ما ذكره في الذيل مشكل، فالأظهر عدم كفاية ذلك على القول بلزوم التعيين.

## عدم اعتبار قصد ترك المحرّمات

[١] لعدم الدليل على لزومها ومقتضى الأصل عدم الاعتبار مضافاً إلى ما في

١. العروة الوثقى ٤: ٦٥٧.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٦٥.

(مسألة ٣): لا يعتبر في الإحرام قصد ترك المحرّمات؛ لا تفصيلاً ولا إجمالاً، بل لو عزم على ارتكاب بعض المحرّمات لم يضرّ بإحرامه [١]. نعم، قصد ارتكاب ما يبطل الحجّ من المحرّمات لا يجتمع مع قصد الحجّ.

بعض الروايات: «وإن شئت أضمرت الذي تريد»<sup>١</sup>. ولعلّه لا إشكال في ذلك كلّه. [١] لأنّ نفس فعل المحرّمات لا يوجب فساد الإحرام، وإنّما يوجب الفداء وهو مسلّم من الروايات فعدم عزمه، بل عزم ارتكابه أولى أن لا يقتضي الفساد. وفي «العروة»: «المعتبر العزم على تركها مستمراً فلو لم يعزم من الأوّل على استمرار الترك بطل. أمّا لو عزم على ذلك ولم يستمرّ عزمه بأن نوى بعد تحقّق الإحرام عدمه أو إتيان شيء منها - لم يبطل فلا يعتبر فيه استدامة النية كما في الصوم، والفرق أنّ التروك في الصوم معتبرة في صحّته، بخلاف الإحرام فإنّها فيه واجبات تكليفية<sup>٢</sup>.

وذلك إنّما يتمّ بناءً على القول بأنّ الإحرام نفس ترك المحرّمات ولا بدّ من نيّته، أو إنّ الإحرام هو الأمر الاعتباري المنتزِع عن العزم على ترك المحرّمات. وأمّا على القول بأنّ حقيقة الإحرام هو قصد الحجّ أو العمرة أو دخول الحرم مع التلبية وإنّما يترتّب عليه حرمة تلك المحرّمات تكليفاً فلا دليل على وجوب ذلك العزم في الأوّل أيضاً، بل لا يضرّ قصد ارتكابها أيضاً إلا ما يوجب بطلان الحجّ فإنّه لا يجتمع مع قصد الحجّ.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٢ و٣٤٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٧، الحديث ١ و٢.

٢. العروة الوثقى ٤: ٦٥٧ - ٦٥٨.

لو نسي المحرم ما عيّنه من حجّ أو عمرة ..... ١٧٧

(مسألة ٤): لو نسي ما عيّنه من حجّ أو عمرة، فإن اختصت الصحة واقعاً بأحدهما تجدد النية لما يصحّ فيقع صحيحاً، ولو جاز العدول من أحدهما إلى الآخر يعدل فيصحّ، ولو صحّ كلاهما، ولا يجوز العدول، يعمل على قواعد العلم الإجمالي مع الإمكان وعدم الحرج، وإلا فبحسب إمكانه بلا حرج [١].

---

ويدلّ على ذلك بعض الروايات الواردة فيمن هو مضطراً إلى الاستئصال، فقال له الإمام عليه السلام: «ظلل وكفر...»<sup>١</sup>. وقد وقع السؤال والجواب قبل الإحرام.

### لو نسي المحرم ما عيّنه من حجّ أو عمرة

[١] قال في «الشرائع»: ولو نسي بما إذ أحرم كان مخيراً بين الحجّ والعمرة إذا لم يلزمه أحدهما<sup>٢</sup>.

وفي محكيّ «القواعد»: ولو نسي ما عيّنه تخير إذا لم يلزمه أحدهما<sup>٣</sup> وحكي في «الجواهر» مثلهما عن الشهيدين وغيرهم<sup>٤</sup>.

واستدلّ عليه - كما في «كشف اللثام» - بأنه كان له الإحرام بأيّهما شاء إذا لم يتعيّن عليه أحدهما فله صرف إحرامه إلى أيّهما شاء لعدم الرجحان وعدم جواز

---

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٣.

٢. شرائع الإسلام ١: ٢٢٠.

٣. قواعد الأحكام ١: ٤١٩.

٤. جواهر الكلام ١٨: ٢١٣.

الإحلال بدون النسك إلا إذا صدّ أو أحصر ولا جمع بين النسكين في إحرام<sup>١</sup>. أمّا إذا تعيّن عليه أحدهما صرف إليه، لأنّ الظاهر من حال المكلف الإتيان بما هو فرضه، خصوصاً مع العزم المتقدّم على الإتيان بذلك الواجب<sup>٢</sup>.

وأورد عليه - بما حصله - أنّ التخيير في الابتداء لا يقتضي ثبوته بعد التعيين. ودعوى اقتضاء العقل التخيير لإجمال المكلف به وعدم الطريق إلى امثاله. يدفعها أنّ المتّجه حينئذٍ ارتفاع الخطاب به فيبطل لا التخيير. ولو فرض توقّف التحليل على اختيار أحدهما ليحصل به الطواف المقتضي للتحليل وإلا كان محرماً أبداً فهو ليس من التخيير على نحو الابتداء ضرورة عدم تحقّق خطاب به، بل هو طريق لتحليله وافق أو خالف.

كما أنّه لا دليل على اعتبار الظهور المزبور مع تعيين أحدهما عليه<sup>٣</sup>. ولعلّ هذا هو مستند ما في «العروة» الظاهر في بطلان إحرام السابق ولزوم تجديده<sup>٤</sup>.

ونوقش فيه بمنع إجمال المكلف به وعدم طريق إلى امثاله حتّى يبطل، فإنّ للمسألة صورتين:

إحداهما: ما إذا كان التردد بين الصحيح والباطل، كما في الإحرام للعمرة في غير أشهر الحجّ، فإنّه ربما يقال بأنّ مقتضى أصالة الصحّة هو الحمل على الصحّة.

١. كشف اللثام ٥: ٢٥٧.

٢. حكاة عنه في جواهر الكلام ١٨: ٢١٣.

٣. جواهر الكلام ١٨: ٢١٣.

٤. العروة الوثقى ٤: ٦٥٨.

لو نسي المحرم ما عيّنه من حجّ أو عمرة ..... ١٧٩

وأجيب بأنّ قاعدة الصّحة إنّما تجري بعد إحراز العنوان الذي يكون موضوعاً للصّحة والفساد لا مع الشكّ فيه<sup>١</sup>.

إمّا بتقريب أنّ مجريها ما إذا كان هناك مرّكب شكّ في تحقّق بعض أجزائه أو شرائطه لا ما إذا كان أمره دائراً بين الوجود والعدم، كما في الشكّ في النية أو تكبيرة الإحرام في الصلاة والمقام من هذا القبيل، إذ قد سبق أنّه أمر اعتباري بسيط يعتبر بعد النية أو بضميمة النية والتلبية ولا يتّصف بالصّحة والبطلان.

أو بتقريب أنّ أصالة الصّحة إنّها تجري بعد أن يكون عنوان العمل معلوماً ومحرزاً لا ما إذا تردّد بين عنوانين أحدهما صحيح والآخر باطل، كما إذا تردّد بين البيع والقمار.

وعلى أيّ حال، فمقتضى ذلك عدم إحراز الإحرام الصحيح ولذلك يجب التجديد.

وإن قلت: إنّّه لا سبيل إلى إحراز بطلان السابق أيضاً. يقال: لا ينافي ذلك التجديد، فإن كان الواقع قبلاً هو الباطل فيقع الإحرام الجديد، وإن كان صحيحاً فالتجديد غير قادح، بل يقع زائداً.

الصورة الثانية: ما إذا كان التردد بين إحرامين صحيحين، فإن كان يجوز العدول من أحدهما إلى الآخر، كما في حجّ الأفراد وعمرة التمتعّ وقلنا بأنّه كما يجوز العدول بعد تمام العمرة، كما فعله المسلمون في حجّة الوداع بأمر رسول الله ﷺ كذلك يصحّ بعد الإحرام قبل الأعمال أو في أثنائها - فيمكن أن يعدل إلى ما يصحّ العدول إليه فيصحّ قطعاً.

١. تفصيل الشريعة ١٣: ١٨٠ - ١٨١.

وأما إذا كان التردّد بين إحرامين صحيحين لا يجوز العدول من أحدهما إلى الآخر، فهذا الفرض هو الذي يقع مورد الإبهام والإشكال، فإنّ مقتضى القاعدة هو العمل على قواعد العلم الإجمالي، مع الإمكان وعدم الحرج وإلا فبحسب إمكانه بلا حرج، وذلك يتصوّر في فروض:

منها: ما إذا دار الأمر بين العمرة المفردة وعمرة التمتع، بناءً على عدم جواز العدول واللازم فيه الجمع بين واجبات العمرة المفردة زائداً على عمرة التمتع كطواف النساء وإتيان الحجّ بعد التحلّل من العمرة أيضاً. أو يقال بكفاية طواف النساء بعد الحجّ على أيّ حال، والظاهر كفاية نيّة الأعمال بقصد ما أحرم له إجمالاً كما مرّ في الإحرام، وعلى هذا فلا يبقى مجال لتجديد النيّة بمعنى بطلان الإحرام السابق ولا للتخيير.

نعم، بعد تمام العمل لا يجزي ذلك عقلاً ولا تفرغ به الذمّة لتردّده فيما نواه. ومنها: ما إذا دار الأمر بين العمرة المفردة وبين حجّ الأفراد وفي هذه الصورة أيضاً يمكن له الاحتياط بأن يأتي بأعمال الحجّ أولاً من الوقوفين ورمي جمرة العقبة يوم النحر، ثمّ يرجع إلى مكّة فيأتي بالطواف والسعي نيّة ما أحرم له ثمّ يرجع إلى منى فيقصر كذلك، ثمّ يأتي بطواف النساء المشترك بين العمرة وحجّ الأفراد.

كما يمكن أن يأتي بالطواف والسعي قبل الوقوفين فيقصر بعد أعمال منى قبل الرجوع إلى مكّة.

ومنها: ما إذا دار بين حجّ الأفراد وعمرة التمتع التي لا بدّ فيها من التقصير قبل الحجّ والإحرام للحجّ وفي هذه الصورة وإن كان يمكن الاحتياط بتجديد



الإحرام للحج إلا أن التقصير من موارد دوران الأمر بين المحذورين - الوجوب والحرمة - فيتخير ويكتفي بالامتنال الإجمالي.  
وحيث إن اختيار الحج يأتي بأعماله بترك التقصير في مكة وإتيانه بعد تمام الأعمال فيتحقق الموافقة الاحتمالية.

وإن اختار العمرة يأتي بأعمالهما ويقصر في المروة، ثم يحرم للحج ويأتي بأعماله فيعلم بتمام أعمالهما على أي حال، فإن كانت هي المنوي فهي وإن كانت المنوي حج الأفراد فقد أتى بتمام أعماله إلا من جهة وقوع التقصير في البين والمفروض أنه لا يوجب بطلان العمل، وإنما كان حراماً وموجباً للكفارة، فإنه إنما أتى به متصفاً بالجواز الذي حكم به العقل، فيحصل الامتنال اليقيني.

وفي تعليقه السيد الخوئي رحمته وإذا جاز التقصير وجب لإحراز الامتنال بالنسبة إلى وجوب إتمام إحرامه<sup>١</sup> وقد علّله في الشرح بوجوب إتمام العمرة والحج على ما يدل عليه الآية: ﴿وَأَتَمُّوا الْحَجَّ...﴾<sup>٢</sup> وأورد عليه بعدم دلالة الآية على ذلك<sup>٣</sup>.

أقول: يمكن القول بأنه بعد جواز التقصير عقلاً يتعين ذلك والإتيان بالحج لا بالتقريب المتقدم، بل بما أنه بهذا التقدير يحصل له العلم التفصيلي بالامتنال والإتيان بما أحرم له بخلاف تركه والإتيان بحج الأفراد فقط والاكتفاء بالامتنال الإجمالي فالدوران إنما هو من حيث التقصير، وأما الإتيان بما أحرم له فلا دوران له بين المحذورين، بل يدور بين الامتنال الإجمالي والتفصيلي ولا يجوز رفع

١. العروة الوثقى ٤: ٦٥٩، تعليقه السيد الخوئي.

٢. موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ٣٩٣.

٣. تفصيل الشريعة ١٣: ١٨٥.

(مسألة ٥): لو نوى: كحجّ فلان، فإن علم أنّ حجّه لماذا صحّ، وإلا فالأوجه البطلان<sup>[١]</sup>.

اليد عن الثاني عند إمكان الأوّل، فتأمّل.  
فتحصّل من جميع ما ذكر أنّه: إذا كانت الصّحة مختصّة بأحدهما تجدد النيّة لما يصحّ فيقع صحيحاً، وأمّا في مورد يصحّ كلاهما ففيما يجوز العدول يعدل فيصحّ، وفيما لا يجوز العدول فيعمل على قواعد العلم الإجمالي، مع الإمكان وعدم الحرج وإلا فبحسب إمكانه بلا حرج كما في المتن.

### لو نوى كإحرام فلان

[١] خلافاً لما في «العروة» من أنّه قيل بالصّحة لما عن عليّ عليه السلام وهو الأقوى لأنّه نوع تعيين<sup>١</sup>.

والظاهر من كلامه عليه السلام كفاية مثل هذه النيّة على مقتضى القاعدة، وقد اختلف كلمات القوم وفتاوى الأعلام في ذلك، ولعلّ الأقوى هو ذلك، إذ الإبهام حينئذٍ إنّما هو بلحاظ علم المحرم حيث لا علم له بما ذا أحرم الآن، مع أنّه معيّن في الواقع ففي الحقيقة قد نوى نوعاً معيّناً من الحجّ، وذلك كما في نيّة ما في الذمّة عند التردد في أنّه ظهر أو عصر. فالقول ببطلانه - كما في المتن. وقد يعلّل بعدم التعيين أصلاً<sup>٢</sup> - ليس في محله ولا دليل على اعتبار أزيد من ذلك في التعيين.

١. العروة الوثقى ٤: ٦٦١.

٢. كتاب الحجّ، السيّد الكلبيّكاني ١: ٢٧٤.

نعم، الاستناد في ذلك بما عن علي عليه السلام كما أشار في «العروة»<sup>١</sup> لا يخلو عن إشكال وذلك لاختلاف الروايات الواردة في الباب على كثرتها كما أشار إليه في «الحدائق»<sup>٢</sup> و«الجواهر»<sup>٣</sup> وغيرهما من جهة علم علي عليه السلام بنية النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو عدم علمه عليه السلام ومن جهة سوقه الهدي بنفسه من اليمن أو قبل دخول مكة أو تشريكه مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما ساقه صلى الله عليه وآله وسلم ومن جهة الإشكال فيها من حيث نفسها حيث إن حجّ القران لا يتحقق إلا بسياق الهدي، وأما من حيث النية فلا ينوي إلا الحجّ ولا إبهام فيها ولم يكن حجّ التمتع مشروعاً قبل ذلك حتى يسئل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن ما أهلّ له علي عليه السلام.

ولذلك يلزم أولاً: نقل ما في تلك الروايات ولو إجمالاً حتى يلوح ما هو المراد منها، وأنه هل يمكن التمسك بها في المقام أم لا ثانياً.

منها: صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أقام بالمدينة عشر سنين لم يحجّ، ثم أنزل الله عليه ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ...﴾<sup>٤</sup> فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في أربع بقين من ذي القعدة... وساق الهدي ستاً وستين بدنة أو أربعاً وستين... حتى فرغ من سعيه، ثم أتى جبرئيل وهو على المروة...».

وقدم علي عليه السلام من اليمن على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو بمكة، فدخل على فاطمة عليها السلام وهي قد أحلت فوجد ريحاً طيبة، ووجد عليها ثياباً مصبوغة، فقال:

١. العروة الوثقى ٤: ٦٦١.

٢. الحدائق الناضرة ١٤: ٣١٩.

٣. جواهر الكلام ١٨: ٢١١.

٤. كشف اللثام ٥: ٢٥٨ - ٢٥٩.

٥. الحجّ (٢٢): ٢٧.

«ما هذا يا فاطمة؟»، فقالت: «أمرنا رسول الله ﷺ فخرج علي عليه السلام إلى رسول الله ﷺ مستفتياً ومحرشاً على فاطمة عليها السلام فقال عليه السلام: «يا رسول الله إنني رأيت فاطمة قد أحلت عليها ثياب مصبوغة، فقال رسول الله ﷺ: أنا أمرت الناس بذلك، وأنت يا علي بما أهلت؟ قال: قلت يا رسول الله: إهلالاً كإهلال النبي ﷺ فقال له رسول الله ﷺ: كن على إحرامك مثلي، وأنت شريكي في هديي... وكان الهدى الذي جاء به رسول الله ﷺ أربعاً وستين أو ستاً وستين، وجاء علي عليه السلام بأربعة وثلاثين، أو ست وثلاثين، فحصر رسول الله ﷺ ستاً وستين ونحر علي عليه السلام أربعاً وثلاثين بدنة...»<sup>١</sup>.

ومنها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أن رسول الله ﷺ حين حجَّ حجة الإسلام خرج في أربع بقين من ذي القعدة... وأهل بالحج وساق مائة بدنة وأحرم الناس كلهم لا ينوون عمرة ولا يدرون ما المتعة... فلمّا قضى طوافه عند المروة قام خطيباً فأمرهم أن يحلّوا... قال: وأقبل علي عليه السلام من اليمن حتّى وافى الحج فوجد فاطمة عليها السلام قد أحلت، ووجد ریح الطيب، فانطلق إلى رسول الله ﷺ مستفتياً، فقال رسول الله ﷺ: يا علي بأي شيء أهلت؟ فقال: أهلت بما أهل النبي ﷺ فقال: لا تحل أنت، فأشركه في الهدى وجعل له سبعمائة وثلاثين، ونحر رسول الله ﷺ ثلاثاً وستين، فنحرها بيده»<sup>٢</sup>.

ومنها: مرسلة الصدوق عليه السلام وفيها: فبم أهلت أنت يا علي؟ فقال: «إهلالاً كإهلال النبي ﷺ فقال النبي ﷺ: كن على إحرامك مثلي، شريكي في هديي،

١. وسائل الشيعة ١١: ٢١٣، كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، الباب ٢، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٢٢٢، كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، الباب ٢، الحديث ١٤.

وكان النبي ﷺ ساق مائة بدنة فجعل لعلي عليه السلام أربعة وثلاثين، ولنفسه ستّة وستين، ونحرها كلّها بيده...<sup>١</sup>.

ومنها: مرسلة الطبرسي في «أعلام الوري» قال: خرج رسول الله ﷺ متوجّهاً إلى الحجّ... وكان قارناً للحجّ ساق ستّاً وستين بدنة، وحجّ علي عليه السلام من اليمن وساق معه أربعاً وثلاثين بدنة... وقال له: بم أهلت يا علي؟ فقال له: «يا رسول الله إنّك لم تكتب إليّ بإهلالك، فقلت: إهلالاً كما إهلال نبيّك، فقال له رسول الله ﷺ: فأنت شريك في حجّي ومناسكي وهدبي، فأقم على إحرامك وعد إلى جيشك وعجل بهم إليّ حتّى نجتمع بمكة»<sup>٢</sup>.

ومنها: مرسلته الأخرى، قال: وروي عن الصادق عليه السلام أيضاً: «أنّ رسول الله ﷺ ساق في حجّته مائة بدنة فنحر نيفاً وستين، ثمّ أعطى عليّاً فنحر نيفاً وثلاثين...»<sup>٣</sup>. وهذه المرسلة وإن كان غير متعرّضة لسؤال النبي عليه السلام عن إهلال علي عليه السلام إلاّ أنّه أتينا بها لاحتوائها على مقدار هدي النبي عليه السلام وإشراك علي عليه السلام فيه.

هذه هي النصوص الواردة في الباب وفيها كما ترى إبهامات وتعارضات:  
ألف: إنّ المذكور في صحيح الحلبي ومرسل «الفقيه» أنّ النبي ﷺ ساق مائة بدنة، ثمّ أشرك عليّاً عليه السلام فيها والمذكور في صحيح معاوية ومرسلة الطبرسي أنّ النبي ﷺ ساق الهدى ستّاً وستين أو أربعاً وستين بدنة، وأنّ عليّاً عليه السلام جاء بأربع وثلاثين أو ستّ وثلاثين من اليمن أو بلا بيان ذلك.

١. وسائل الشيعة ١١: ٢٣١، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٢، الحديث ٢٥.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٢٣٥، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٢، الحديث ٣٢.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٢٣٦، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٢، الحديث ٣٣.

ب: لو أغمضنا عن مرسلة الطبرسي لإرسالها ولأنه لم يرو عن الإمام عليه السلام، ولعلّه بيان التاريخ لا الرواية، وأنّ كتابه «أعلام الوري» ليس من الجوامع الروائية وحمل رواية معاوية على أنّ المقصود مجيئه عليه السلام بالهدي من مكّة إلى منى فلا ينافي سائر الروايات، يشكّل بأنّ القران لا بدّ وأن يكون من حين الإحرام أو قبل دخول مكّة على بعض الروايات، وأمّا بعد دخول مكّة كما هو ظاهر الروايات حيث فرض دخوله على الزهراء عليها السلام ورؤيتها خارجة عن الإحرام فتشريكه النبي صلى الله عليه وآله في الهدى كيف يصير حجّه عليه السلام قراناً، كحجّ النبي صلى الله عليه وآله؟! ولذلك قد يلتزم بكون الحكم مختصاً به!

ج: في بعضها نحرها كلّها - مائة بدنة - النبي صلى الله عليه وآله بنفسه. وفي بعضها الآخر أنّه صلى الله عليه وآله نحر ستّ وستين ونحر علي عليه السلام الباقي.

د: إنّ الاستفادة من النصوص أنّ المتعة إنّما شرّعت في حجّة الوداع بعد وصول النبي صلى الله عليه وآله إلى مكّة وإتيانه بالطواف والسعي، ولم يكن قبل ذلك إلاّ تشريع الحجّ والمسلمون حين إحرامهم كلّهم أحرموا للحجّ ولم يكونوا يعرفون غير ذلك، كما صرّح به في بعض الروايات المذكورة أخيراً بقوله عليه السلام: «لا ينوون عمرة ولا يدرون ما المتعة»، كما أنّ النبي صلى الله عليه وآله أيضاً أحرم كذلك، ولا فرق بينه صلى الله عليه وآله وبينهم في الإحرام وإنّما كان الفرق في سياق الهدى وهو الفارق الوحيد بين حجّي القران والإفراد وهو أمر خارج عن النية فما المراد من السؤال عن نوع إحرامه؟

هـ : هل المراد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إهلالاً كإهلال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» هو أنه كان إهلال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مجهولاً عنده ونوى إجمالاً أو كان معلوماً ومع ذلك نوى كذلك إظهاراً للتأسي؟ فلا ترديد في المنوي، بل هو وصف لما هو متعين.

ليس في الروايات ظهوراً تاماً في الجهل والترديد، مع التوجه إلى الاحتمال الثاني إلا ما ذكر في مرسله الطبرسي: «إنك لم تكتب إليّ بإهلالك...» وقد عرفت ضعف الرواية من جهات وإلا قوله في صحيحة معاوية: «قال: قلت: يا رسول الله إهلالاً كإهلال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...» فإن المراد من: «قلت»، أي قلت حين النيّة، أي نويت كذلك وهو ظاهر تام في الترديد في المنوي دون الإخبار عن وصف المنوي. لكن هذه الكلمة غير موجود في نقل «الكافي»<sup>١</sup> فلا يعتدّ بها. فلا تكفي الروايات للاستدلال بها في المقام ولو مع غمض العين عن سائر إبهاماتها.

تكملة: لو لم يحرم فلان أو بقي على الاشتباه ففي «العروة» أنّ الظاهر البطلان وقد يقال إنّه في صورة الاشتباه يتمتع، ولا وجه له إلا إذا كان في مقام يصحّ له العدول إلى التمتع<sup>٢</sup>.

أقول: هذا في الصورة الأولى واضحة، وأمّا في الصورة الثانية فيظهر الوجه فيها إثباتاً ونفيّاً ممّا مضى في النسيان ومقتضاه أنّ الأقوى أن يأتي بما هو موجب للامتثال العلمي ولو إجمالاً.

١. راجع: الكافي ٤: ٢٤٥ / ٤.

٢. العروة الوثقى ٤: ٦٦١.

(مسألة ٦): لو وجب عليه نوع من الحجّ أو العمرة بالأصل فنوى غيره بطل، ولو كان عليه ما وجب بالندر وشبهه فلا يبطل لو نوى غيره<sup>[١]</sup>، ولو نوى نوعاً ونطق بغيره كان المدار ما نوى<sup>[٢]</sup>،

### لو وجب عليه نوع من الحجّ فنوى غيره

[١] لا إشكال في ذلك إذا لم يكن ما نواه مشروعاً، وأمّا إذا كان مشروعاً في نفسه وكان الواجب عليه غيره، فلا ريب أيضاً في بطلان ما لم ينو لفقدان النيّة، وأمّا بطلان ما نواه فهو المشهور كما ذكره السيّد<sup>رحمته</sup> في «العروة» في مسألة ١١٠ من شرائط وجوب الحجّ وحكى دعوى بعضهم عدم الخلاف فيه وبعضهم الإجماع عليه وعن سيّد «المدارك» التردّد في البطلان وتبعه<sup>رحمته</sup> وإن تردّده في محلّه، بل لا يبعد الفتوى بالصحة<sup>١</sup> وخالفه الماتن<sup>رحمته</sup> في مسألة ٦٥ من مسائل شرائط وجوب الحجّ من المتن وأنّ في صحّته إشكال، بل لا يبعد البطلان وعلّقنا عليه هناك بأنّ الظاهر الصحة وإن كان الاحتياط الأولى، والوجه أنّ الصحة مطابق للقاعدة وقد يستدلّ لها بروايتين وفي دالّتها منع، فراجع فالأظهر هنا أيضاً الصحة في صورتين.

[٢] إذا لم يكن نطقه عدولاً عمّا نوى أوّلاً لا لسبق اللسان أو السهو ونحو ذلك، فإنّ المدار في النيّة على الضمير لا على النطق وما ذكر في الروايات من

١. العروة الوثقى ٤: ٤٧٥.



النطق إرشاد إلى نيته كذلك.

وقد يستشهد لذلك - مضافاً إلى الأصل والقاعدة - بما رواه في «الوسائل» عن «قرب الإسناد» عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل أحرم قبل التروية فأراد الإحرام بالحجّ يوم التروية فأخطأ فذكر العمرة؟ قال: «ليس عليه شيء فليعتد الإحرام بالحجّ»<sup>١</sup> وفي «المستمسك»: «فليعتد الإحرام بالحجّ...»<sup>٢</sup>.

وأخرجه في «الوسائل» أيضاً عن الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم، عن علي بن جعفر قال: سألت أخي موسى بن جعفر عليه السلام عن رجل دخل قبل التروية بيوم، فأراد الإحرام بالحجّ فأخطأ، فقال: العمرة، قال: «ليس عليه شيء فليعتد الإحرام بالحجّ (فليعمد خ - ل)»<sup>٣</sup>.

وفي ذيل «الوسائل»: عن «قرب الإسناد»، سألته عن رجل دخل قبل التروية بيوم وأراد الإحرام بالحجّ يوم التروية فأخطأ قبل العمرة ما حاله؟ قال: «ليس عليه شيء فليعتد الإحرام بالحجّ»<sup>٤</sup>.

وفي ذيل الرواية الأولى من باب ٥٣ من هذه الأبواب: «قرب الإسناد» ص ١٠٤ في نسخة: «يثبتة»<sup>٥</sup>.

وأورد على الاستدلال به في «المستمسك» بأنّ ظاهره نيّة العمرة غلطاً لا

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٥٤، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٢٢، الحديث ٨.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٧٥.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤١٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٥٣، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٥٤، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٢٢، ذيل الحديث ٨.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٤١٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٥٣، ذيل الحديث ١.

التلفظ بالعمرة. والنية غلطاً أيضاً لا أثر لها كاللفظ، لأنّ التأثير في الفعل إنّما يكون للداعي النفسي لا للنية غلطاً فيكون المدار عليه لا عليها<sup>١</sup>.  
وأورد عليه أيضاً بضعف السند بعبدالله بن حسن.

وبأنّه أجنبيّ عن المقام بالمرّة، لأنّ المفروض فيه صدور الإحرام منه في الخارج ولكن يريد الإحرام ثانياً يوم التروية لدرك فضل الإحرام يوم التروية، فلا يشمل الخطأ في الإحرام من الأوّل<sup>٢</sup>.

والظاهر أنّ الرواية صحيحة معتبرة على طريق الشيخ ولا مجال للنقاش في سندها.

وعلى هذا النقل ففيه: فأخطأ، فقال العمرة... وظاهره الخطاء في الذكر والتلفظ.

إنّما الإشكال في الجواب هل هو: «فليعتد» أو «فليعتد» أو «فليعد» أو «فليعهد» أو «يثبته»؟

ولا ريب في عدم إمكان الاستدلال بالرواية مع هذه الاختلاف في النقل ودلالة بعضها على الصحة وبعضها على البطلان.

وأما كون مورده تجديد الإحرام، فمع أنّ الإحرام غير قابل للتجديد ولا دليل على مشروعيته فكيف الفضل مبنى على النقل الأوّل في «الوسائل»: «أحرم قبل يوم التروية»، وقد عرفت أنّ في سائر المرويّات «دخل» ولا حاجة إلى توجيهه بأنّ المراد من «أحرم» أي دخل في الحرم، فتدبّر.

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٧٥.

٢. موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ٣٩٩.

## تكميل وتوضيح:

قال السيد عليه السلام في «العروة»: مسألة ٧: لا تكفي نية واحدة للحج والعمرة، بل لابد لكل منهما من نية مستقلة، إذ كل منهما يحتاج إلى إحرام مستقل فلو نوى كذلك وجب عليه تجديدها. والقول بصرفه إلى المتعين منهما إذا تعين عليه أحدهما والتخيير بينهما إذا لم يتعين وصح منه كل منهما كما في أشهر الحج لا وجه له كالقول بأنه لو كان في أشهر الحج بطل ولزم التجديد وإن كان في غيرها صح عمرة مفردة<sup>١</sup>.

وقد وجهه في «المستمسك» بأنه: بعد ما تحقق من أن لكل من الحج والعمرة إحراماً مستقلاً، فإذا أحرم ونوى بإحرامه الحج والعمرة - بأن كان قصده أن يكون إحرامه للحج وللعمرة معاً - فقد نوى ما لم يشرع، فلا يصح ولا فرق بين أن يكون بحيث يصح منه الإحرام لكل منهما أو لا يصح لأطراد المانع في صورتين وهو نية غير المشروع عن غير أمر الشارع<sup>٢</sup>.

لكن المتيقن من ذلك ما لو نواهما معاً بإحرام واحد بوصف الاجتماع والانضمام بحيث يكون كل واحد منهما جزءاً للنية من دون أن يأتي بإحرام آخر بينهما.

وأما إن قصد امتثال الأمر المتعلق بكل واحد من الحج والعمرة على نحو الاستقلال لا الاجتماع والانضمام بحيث يكون كل واحد من الأمرين مؤثراً تاماً

١. العروة الوثقى ٤: ٦٦٠ - ٦٦١.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٧٠ - ٣٧١.

لقصده وامتناله، فكذلك أيضاً إذا صحّ كلّ واحد من العمرة والحجّ عنه - بأن لم يتعيّن ولم يجب عليه واحد منهما - لعدم صحّتهما بإحرام واحد وعدم الترجيح في البين. نعم، لا بأس بنية العمرة والحجّ معاً في الإحرام بالعمرة المتمتّع بها إلى الحجّ بأن ينوي العمرة مريداً بها إلى حجّ التمتع الذي دخلت العمرة فيه، بل هو مستحبّ كما في بعض الروايات.

ففي صحيح يعقوب بن شبيب: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: كيف ترى أن أهلّ؟ فقال: «إن شئت سميت، وإن شئت لم تسم شيئاً» فقلت له: كيف تصنع أنت؟ قال: «أجمعهما، فأقول: لبيك بحجّة وعمرة معاً لبيك»<sup>١</sup>.

وما عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ عثمان خرج حاجّاً فلمّا صار إلى الأبواء أمر منادياً ينادي بالناس اجعلوها حجّة ولا تمتعوا، فنادى المنادي، فمرّ المنادي، بالمقداد بن الأسود، فقال: أما لتجدنّ عند القلائص رجلاً ينكر ما تقول، فلمّا انتهى المنادي إلى علي عليه السلام وكان عند ركائبه يلقمها خبطاً ودقيقاً، فلمّا سمع النداء تركها ومضى إلى عثمان وقال: ما هذا الذي أمرت به؟ فقال: رأي رأيته، فقال: والله لقد أمرت بخلاف رسول الله صلى الله عليه وآله ثمّ أدبر مولياً رافعاً صوته: لبيك بحجّة وعمرة معاً لبيك»<sup>٢</sup>.

وإن كان في الرواية مواضع من الإبهام.

وأما إذا لم يمكن ولم يصحّ منه إلا واحداً منهما فيمكن أن يقال بأنّه يصحّ إحرامه حينئذٍ لما يصحّ ويلغو الآخر لعدم صحّته على الفرض ولا يضرّ ضمّ نيّته

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٧، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٥٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٢١، الحديث ٧.

في ما لو نوى مكان عمرة التمتع حجّه ..... ١٩٣

ولو كان في أثناء نوع وشكّ في أنه نواه أو نوى غيره بنى على أنه نواه<sup>[١]</sup>.  
(مسألة ٧): لو نوى مكان عمرة التمتع حجّه جهلاً، فإن كان من قصده  
إتيان العمل الذي يأتي به غيره، وظنّ أنّ ما يأتي به أولاً اسمه الحجّ،  
فالظاهر صحّته ويقع عمرة<sup>[٢]</sup>،

---

إلى الأوّل وهذا هو مقتضى القول الثالث المشار إليه في «العروة»<sup>١</sup> ومع ذلك،  
فالأحوط هو الحكم بالبطلان ووجوب التجديد، فتدبّر.

[١] لقاعدة التجاوز وأورد عليها بأنّ مجراها إنّما هو مع الشكّ في تحقّق ما له  
دخل في تمامية المعنون بعد إحراز عنوانه ولمّا كانت قوام العنوان بالنية فمع  
الشكّ فيها يكون الشكّ في العنوان لا في المعنون<sup>٢</sup>.  
لكنّه إنّما يتمّ إذا كان الشكّ في أصل النية، كما سبق، لكنّ المفروض في  
المقام أنّه يرى نفسه في أثناء نوع مع العلم بأنّه نوى وإنّما يشكّ في أنّ النية  
الحادثة هو ذلك أو غيره فيكون العمل صحيحاً على فرض وباطلاً على فرض  
آخر والظاهر شمول القاعدة للمقام.

### في ما لو نوى مكان عمرة التمتع حجّه

[٢] لأنّ المنوي بحسب الواقع حينئذٍ هي العمرة. غاية الأمر، تخيّل أنّ عنوانها  
واسمها الحجّ ولا أقلّ من أنّه قصد الإتيان بما يأتي به غيره، وقد مرّ كفاية التعيين

---

١. العروة الوثقى ٤: ٦٦١.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٧٥.

وأما لو ظنّ أنّ حجّ التمتع مقدّم على عمرته، فنوى الحجّ بدل العمرة؛ ليذهب إلى عرفات ويعمل عمل الحجّ ثمّ يأتي بالعمرة، فأحرامه باطل<sup>[١]</sup> يجب تجديده في الميقات إن أمكن، وإلا فبالفصيل الذي مرّ في ترك الإحرام.

الإجمالي وعدم كون الخطاء في العنوان لفظاً أو مع النية قادحاً في الصحة. [١] فإنّه قد نوى الحجّ الذي يقابل العمرة فلم ينو ما هو الواجب عليه واقعاً فيصير كمن ترك الإحرام رأساً جهلاً أو نسياناً ولا يجري فيه ما مرّ سابقاً من صحّة ما نوى وإن كان الواجب عليه بالأصل غيره فضلاً عن الواجب بالندرج والاستتجار ومثلهما، لأنّ المفروض هنا أنّه نوى ما هو الواجب عليه. غاية الأمر، أنّه تخيل جهلاً كون الواجب هو الحجّ مقابل العمرة فلا مجال لصحّته حينئذٍ، فتدبر.

### تكملتان:

الأولى: يستفاد من جملة من الأخبار استحباب التلقّظ بالنية منها صحيحة ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أردت الإحرام والتمتع، فقل: اللهمّ إنّي أريد ما أمرت به من التمتع بالعمرة إلى الحجّ فيسرّ ذلك لي وتقبّله منّي وأعني عليه، وحلّني حيث حبستني بقدرك الذي قدّرت عليّ، أحرم لك شعري وبشري من النساء والطيب والثياب»<sup>١</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤١، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٦، الحديث ٢.

في ما لو نوى مكان عمرة التمتع حجه..... ١٩٥

وبمضمونها صحيحة معاوية بن عمّار<sup>١</sup> وحمّاد بن عثمان<sup>٢</sup> وأبي أيوب<sup>٣</sup> وغيرها  
وفي ذيل جمع منها: «... وإن شئت أضمرت الذي تريد»، فتدلّ على استحباب  
التلفظ وعدم وجوبه.

ولكن في رواية زيد الشحام ومنصور بن حازم، قالوا: أمرنا أبو عبدالله عليه السلام أن  
نلبي ولا نسمي شيئاً. وقال: «أصحاب الإضمار أحب إليّ»<sup>٤</sup>.  
وفي رواية إسحاق بن عمّار أنه سأله أبا الحسن عليه السلام قال: «أصحاب الإضمار  
أحب إليّ قلب ولا تسم شيئاً»<sup>٥</sup>.

ومفادهما عدم استحباب الإضمار وعدم استحباب التلفظ، لكن حملهما في  
«المنتهى» على موضع التقيّة جمعاً بين الأخبار<sup>٦</sup>. ولا بأس به بل يؤيد به بعض  
القرائن الموجودة في نفس الأخبار مثل ما في رواية يعقوب بن شعيب، قال:  
سألت أبا عبدالله عليه السلام فقلت: كيف ترى أن أهل؟ فقال: «إن شئت سميت وإن  
شئت لم تسم شيئاً»، فقلت له: كيف تصنع أنت؟ قال: «أجمعهما فأقول: لبيك  
بحجة وعمرة معاً لبيك»، ثم قال: «أما إنني قد قلت لأصحابك غير هذا»<sup>٧</sup>.  
ويتحقق التلفظ بالنية بأي لفظ كان. وفي «العروة»: إن الأولى أن يكون بما في

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٦، الحديث ١.
٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٧، الحديث ١.
٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٧، الحديث ٢.
٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٤، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٧، الحديث ٥.
٥. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٤، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٧، الحديث ٦.
٦. منتهى المطلب ١٠: ٢٢٦.
٧. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٧، الحديث ٣.

صحيحة ابن عمّار وهو أن يقول: اللهمّ إنّي أريد ما أمرت به من التمتع بالعمرة إلى الحجّ على كتابك وسنة نبيك ﷺ فيسرّ لي وتقبله منّي وأعني عليه فإن عرض شيء يجسني فحلّني حيث حبستني لقدرك الذي قدّرت عليّ. اللهمّ إن لم تكن حجة فعمرة أحرم لك شعري وبشري ولحمي ودمي وعظامي ومخيّ وعصبي من النساء والطيب أبتغي بذلك وجهك والدار الآخرة<sup>١</sup>.

واعترض عليه في «المستمسك» بأنّ تخصيص الأولوية بها غير ظاهر، فاللازم إطلاق الأولوية بالنسبة إليها وإلى ما في صحيح ابن سنان وغيرها من دون اختصاص بواحد منها<sup>٢</sup>.

أقول: ولعلّ الأولوية لشمولها لما في سائر الروايات ولمضامين أكثر من الدعاء وغيره. والتمن المروريّ في «العروة» تخالف لما في «الوسائل» ومصادره في الزيادة والنقص وقد أخذ بعض جمالاته من رواية عبدالله بن سنان، فراجع. الثانية: يستحبّ أن يشترط عند إحرامه على الله أن يحلّه إذا عرض مانع عن إتمام نسكه من حجّ أو عمرة وأن يتمّ إحرامه عمرة إذا كان للحجّ ولم يمكنه الإتيان، كما يظهر من جملة من الأخبار مثل ما في رواية معاوية بن عمّار وصحيحة عبدالله بن سنان المتقدمتين<sup>٣</sup>. ومثلهما رواية أبي الصباح الكناني وخبر الفضيل بن يسار وخبر حنّان بن سدير<sup>٤</sup> وغيرها وقد صرح به في «الشرائع» وقال:

١. العروة الوثقى ٤: ٦٦٢.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٧٨.

٣. تقدّمت في الصفحة ١٩٤.

٤. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٣٥٤ - ٣٥٥، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٢٣، الحديث ١ و ٢ و ٣.



في ما لو نوى مكان عمرة التمتع حجه..... ١٩٧

ويستحب التلّفظ بما يعزم عليه والاشتراط أن يحلّه حيث حبسه وإن لم يكن حجة فعمرة<sup>١</sup>.

وهذا الاشتراط ناظر إلى ما يأتي في آخر الكتاب في مبحث الصدّ والإحصار من أنّ المصدود وهو من منعه عدوّ أو نحوه عن العمرة أو الحجّ بعد الإحرام يجوز له التحلّل من كلّ ما حرّم عليه بأن يذبح في مكانه شاة أو بقرة أو ينحر إبلاً، والأحوط الأولى قصد التحلّل بذلك والأحوط التقصير أيضاً فيحلّ له كلّ شيء حتّى النساء.

والمحصور وهو ما عرض عليه مرض لم يتمكّن معه من الوصول إلى مكّة لو أراد التحلّل لابدّ من الهدى فمع بلوغ الهدى الميعاد - وهو مكّة في العمرة ومنى في الحجّ - يقصّر فيتحلّل من كلّ شيء إلا النساء حتّى يأتي بطواف النساء. ولذلك اختلفوا في فائدة هذا الاشتراط فقيل: إنّها سقوط الهدى<sup>٢</sup>. وقيل: إنّها تعجيل التحلّل وعدم انتظار بلوغ الهدى محلّه<sup>٣</sup>. وقيل: سقوط الحجّ من قابل<sup>٤</sup>. وقيل: فائدته إدراك الثواب فهو مستحبّ تعبدي<sup>٥</sup>.

ويكفي للقول الأخير الأمر بالاشتراط مع عدم ثبوت دليل على أثره فهو مستحبّ تعبدي وإن كان في الاستدلال بالروايتين تأمّل، إذ مقتضاهما هو الحلية اشترط أو لم يشترط وهو في محلّه، ولكن لا يستلزم سقوط الهدى

١. شرائع الإسلام ١: ٢٢٣.

٢. كشف اللثام ٥: ٣١٧.

٣. مسالك الأفهام ٢: ٣٧٨.

٤. مدارك الأحكام ٧: ٢٩٠.

٥. العروة الوثقى ٤: ٦٦٢؛ مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٨٤.

أو التعجيل أو سقوط الحجّ من قابل.

نعم، استدللّ للقول الأوّل برواية ذريح (في المحصور) وفيها: فقلت: بلى قد اشترط ذلك، قال: «فليرجع إلى أهله حلاً، لا حرام عليه...»<sup>١</sup>. وصحيح محمّد بن أبي نصر: ... «هو حلال من كلّ شيء... أما بلغك قول أبي عبد الله عليه السلام: حلّني حيث حبستني...»<sup>٢</sup> من جهة سكوتهما عن الهدى.

وللقول الثاني بصحيح معاوية بن عمّار: ... فدعا علي عليه السلام بيدنة فحرها وحلق رأسه وردّه إلى المدينة<sup>٣</sup>.

وللقول الثالث بصحيح ضريس بن أعين، وفيه: «... هذا لمن اشترط... فإن لم يكن اشترط فإنّ عليه الحجّ من قابل»<sup>٤</sup>.

وقد أشكل في كلّ واحد منها لا نطيل الكلام هنا بالتعرّض لها، ولعلّه يأتي البحث عنها في باب الإحصار والصدّة.

وحاصله على المختار: أنّ وجوب إرسال الهدى وانتظار بلوغه محلّه إنّما يختصّ بمن ساق معه الهدى ولا يسقط حينئذٍ بالاشتراط فلا محلّ للقول الأوّل والثاني، وأمّا وجوب الحجّ من قابل فإنّما هو على من كان عليه الحجّ الواجب دون من أحصر في حجّ مندوب أو عمرة كذلك وهو أيضاً لا يسقط بالاشتراط فلا محلّ للقول الثالث أيضاً.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٥٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٢٤، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٧٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحصار والصدّة، الباب ١، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٨١، كتاب الحجّ، أبواب الإحصار والصدّة، الباب ٢، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ١٤: ٤٩، كتاب الحجّ، أبواب الوقوف بالمشعر، الباب ٢٧، الحديث ٢.

## الثاني من الواجبات: التلبيات الأربع [١]

ورواية ضريس واردة في مورد غير ما نحن فيه، فالقول الأخير هو الأظهر الأحوط.

## من واجبات الإحرام: التلبيات الأربع

[١] وجوب التلبية في الجملة من القطعيات المدعى عليه الإجماع. وفي «الجواهر» الإجماع بقسميه عليه<sup>١</sup>. ويدلّ عليه أيضاً الروايات المتظافرة التي سيأتي نقل بعضها.

والتلبية مصدر باب التفعيل ومعناها «قول لبيك» بحسب الأصل واللغة. وفي معنى لبيك احتمالات: أحدها: ما يظهر من أكثر اللغويين والأدباء من أنه صيغة التثنية وأصله: لبين لك فحذف اللام وأضيف إلى الكاف فحذف النون إنّما هو لأجل فعل محذوف مقدر (على أنه مفعول مطلق) أصله ألب لك إلباباً بعد إلباب أو لباً بعد لبّ بمعنى إقامة بعد الإقامة أو الإجابة بعد الإجابة، والتثنية إنّما هي للتأكد لا للتعدد<sup>٢</sup>.

ومعنى الإقامة ظاهراً هي الإقامة والتهيؤ الكامل لإطاعة الله تبارك وتعالى وقضاء مناسك الحجّ الذي هو من أهمّ الفرائض الإلهية، كما في إقامة الصلاة المأمور بها في مواضع كثيرة من الكتاب العزيز، كما أنّ الإجابة في المقام

١. جواهر الكلام ١٨: ٢١٥.

٢. المصباح المنير: ٥٤٧؛ لسان العرب ١: ٧٣٢؛ تاج العروس ٢: ٣٩٣.

إجابة للنداء الذي أمر الله تعالى به إبراهيم عليه السلام بأن يؤذّن في الناس بالحجّ فقيل: وأجابه من الناس من هو في أصلاب الرجال وأرحام النساء فجعله الله تعالى شعاراً لهم.

في «المنجد»: لبّ: ١. بالمكان: أقام فيه. على الأمر: لزمه لا يفتر عنه له الشيء: عرض له. يقال دار فلان تلبّ داري أي تحاذيها. ٢. لبّ اللوزة: كسرهما واستخرج بُبّها واللب: خالص كلّ شيء. العقل الخالص من كلّ شيء. ٣. تردّد. ٤. البال. ٥. لبلبت المرأة مولدها: رقت له وحنّت عليه. ٦. لبلب القوم: تفرّقوا = البلبلة. ٧. اللبلاب: نبت...!

ثانيها: أن يكون تثنية أيضاً، كما سبق لكن من لبّ بمعنى واجه ومعناه حينئذٍ مواجهتي وقصدي لك<sup>٢</sup>.

ثالثها: أن يكون من لبّ الشيء أي خالصه فيكون بمعنى إخلاصي لك، وقد يستبعد ذلك بعد كون اللب بهذا المعنى بضمّ اللام دون الفتح<sup>٣</sup>.

رابعها، عن «القاموس» احتمالاً وهو أن يكون معناه محبّتي لك، والمشكل في جميع هذه الاحتمالات المبنية على كون اللفظ مثني على أنه لم يعلم وجه حذف اللام من «لك» حتّى تتحقّق الإضافة المستلزمة لحذف النون إلا أن يوجه بأنّ الوجه هو كثرة الاستعمال وشدة الحاجة إليه<sup>٤</sup>.

١. المنجد: ٧٠٩ - ٧١٠.

٢. لسان العرب ١: ٧٣١.

٣. لسان العرب ١: ٧٢٩.

٤. القاموس المحيط ١: ١٦٩.

خامسها: أن يكون كلمة مفردة نظير على ولدى فأضيفت إلى الكاف فقلبت ألفه ياء كما في عليك ولديك وهو محكيّ عن يونس<sup>١</sup>.  
وأورد عليه: بأنّ مثل على ولدي وإن ينقلب ألفهما ياءً عند الإضافة إلى الضمير لكنّه لا ينقلب عند الإضافة إلى الظاهر بخلاف المقام، فإنّه يقال فيه لبي زيد (بالياء)<sup>٢</sup>.

ويمكن أن يقال: إنّ هذا الاحتمال مبنيّ على ثبوت التشديد للياء - وإن كان التنظير بعليّ ولدي يبعده - ومع التشديد يكون فعلاً آيباً عن الإضافة لاختصاص الإضافة بالاسم. ولا بدّ من تميمه بأنّه على هذا فالفاعل للفعل محذوف، والمراد هو عبدك مثلاً كناية عن نفسه أي أجابك أو أقام لك عبدك.  
وعلى أيّ حال، فالظاهر أنّ كلّ ذلك منشأ الوضع ومجموع هذه الكلمة مدلولها الإجابة للمنادي المقارنة مع تكريمه وتعظيمه وتجليله وتستعمل في هذا المقام من دون أن يكون مثنى أو مركباً والمنادي في المقام هو الله تبارك وتعالى، ولذا يذكر كلمة اللهمّ كما يأتي.

## صور التلبّيات

ثمّ إنّ المشهور وجوب التلبّيات الأربع، كما في المتن: والقول بوجوب الخمس أو الستّ ضعيف، كما في «العروة» بل حكى عن جماعة الإجماع على عدم وجوب الأزيد من الأربع.

١. المصباح المنير: ٥٤٧؛ أنظر: مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٩٥.

٢. المصباح المنير: ٥٤٧؛ أنظر: مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٩٥.

وصورتها على الأصحّ أن يقول: «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ»، فلو اكتفى بذلك كان مُحَرِّماً وصحّ إحرامه [١]،

واختلفوا في صورتها على أقوال:

أحدها: أن يقول: «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ».

ثانيها: أن يقول بعد العبارة المذكورة: «إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمَلِكَ لَا شَرِيكَ لَكَ».

ثالثها: أن يقول: «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمَلِكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ».

رابعها: كالثالث، إلا أنه يقول: «إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ وَالْمَلِكَ لَكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ» بتقديم لفظ «والملك» على لفظ «لك»<sup>١</sup>.

[١] وهذا هو القول الأوّل وفي «العروة»: أنه الأقوى، كما هو صريح صحيحة معاوية بن عمّار<sup>٢</sup> والزوائد مستحبة والأولى التكرار بالإتيان بكلّ من الصور المذكورة<sup>٣</sup>.

والصحيحة طويلة ذكرها في «الوسائل» مقطّعةً في أبواب شتّى، والمستدلّ بها في المقام قوله عليه السلام: «... التلبية أن تقول: «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمَلِكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ ذَا الْمَعَارِجِ لَبَّيْكَ»

١. العروة الوثقى ٤: ٦٦٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٠، الحديث ٢.

٣. العروة الوثقى ٤: ٦٦٣ - ٦٦٤.

من واجبات الإحرام: التلبيات الأربع..... ٢٠٣

لَبَّيْكَ دَاعِيًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ غَفَّارَ الذُّنُوبِ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ أَهْلَ التَّلْبِيَةِ لَبَّيْكَ،  
لَبَّيْكَ ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ تُبَدِّئُ وَالْمَعَادُ إِلَيْكَ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ تَسْتَعْنِي  
وَيُفْتَقِرُ إِلَيْكَ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ مَرْهُوبًا وَمَرْغُوبًا إِلَيْكَ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ إِلَهَ الْحَقِّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ  
ذَا النِّعْمَاءِ وَالْفَضْلِ الْحَسَنِ الْجَمِيلِ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ كَشَّافَ الْكُرْبِ الْعِظَامِ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ  
عَبْدُكَ وَأَبْنُ عَبْدَيْكَ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ يَا كَرِيمُ لَبَّيْكَ».

تقول ذلك في دبر كل صلاة مكتوبة ونافلة وحين ينهض بك بعيرك وإذا  
علوت شرفاً أو هبطت وادياً أو لقيت راكباً أو استيقظت من منامك وبالأسحار  
وأكثر ما استطعت واجهر بها. وإن تركت بعض التلبية فلا يضرّك غير أنّ تمامها  
أفضل. واعلم: أنه لا بدّ من التلبيات الأربع التي كنّ في أوّل الكلام، وهي  
الفريضة وهي التوحيد، وبها لبّى المرسلون. وأكثر من ذي المعارج فإنّ رسول  
الله ﷺ كان يكثر منها...<sup>١</sup>

وقد رواها السيّد بن طاووس في «العروة» بطولها مع اختلاف يسير مع ما رويناها عن  
«الوسائل» وادّعى أنها صريحة في القول الأوّل وأنّ الزوائد مستحبة<sup>٢</sup>.

لكن نوقش في هذا الدعوى بمنعه، لأنّه يحتمل أن يكون ما قبل التلبية  
الخامسة متمماً للتلبية الرابعة داخلاً في التلبيات الأربع، وعليه يكون شروع التلبية  
الخامسة من قوله «لبيك» بعد قوله: «والملك»... نعم، لا تنبغي المناقشة في  
ظهورها في هذا القول لكن الظهور غير الصراحة<sup>٣</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٠، الحديث ٢.

٢. العروة الوثقى ٤: ٦٦٣.

٣. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٨٩.

لكن يتم الاستدلال بها بضميمة صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أحرمت من مسجد الشجرة، فإن كنت ماشياً لبّيت من مكانك من المسجد، تقول: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، لبيك ذا المعارج لبيك...»<sup>١</sup>.

فإنها تدلّ على عدم مدخلية قوله: إنّ الحمد والنعمة... في التلبية الرابعة بوجه لعدم التعرّض له مع التعرّض للتليبات المستحبة الزائدة.

ومنه يعلم الوجه في الجواب عن صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام الحاكية لتليبات النبي صلى الله عليه وآله وفيها زيادة قوله صلى الله عليه وآله: «...إِنَّ الْحَمْدَ وَالنُّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ، لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ ذَا الْمَعَارِجِ لَبَّيْكَ» وكان صلى الله عليه وآله يكثر من ذي المعارج<sup>٢</sup>.

ومثلها صحيحة عاصم بن حميد أيضاً، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله... إنّ الحمد والنعمة لك والملك لك لا شريك لك»<sup>٣</sup>.

وما رواه في «الخصال» بإسناده عن الأعمش، عن جعفر بن محمد عليه السلام: «... إنّ الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك»<sup>٤</sup> بلا ذكر لبيك في آخره.

فإنّ ظهور كلّ ذلك في وجوب الزيادة يرفع عنه اليد ويحمل على الاستحباب لما مرّ من صحيحة عمر بن يزيد.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٠، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٤، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٠، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٧٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٦، الحديث ٦.

٤. وسائل الشيعة ١١: ٢٣٣، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٢، الحديث ٢٩.



من واجبات الإحرام: التلبيات الأربع..... ٢٠٥

والأحوط الأولى<sup>[١]</sup> أن يقول عقيب ما تقدم: «إِنَّ الْحَمْدَ وَالنُّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ»، وأحوط منه<sup>[٢]</sup> أن يقول بعد ذلك: «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنُّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ، لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ».

هذا مع ضعف الأخير بالإرسال وكون الأولين في مقام بيان فعل النبي ﷺ وهو أعم من الواجب والمستحب.

وما يقال: إنَّ الحاكي لفعل النبي ﷺ إذا كان هو الإمام عليه السلام وكان الغرض من حكايته بيان الحكم، فلا مجال لرفع اليد عما هو ظاهره الذي هو الوجوب...<sup>١</sup> مخدوش بأنَّ الغرض من الحكاية بيان الحكم، لكنَّ الحكم أعم من الوجوب أو الاستحباب ولا ظهور له في بيان الوجوب حتَّى يحتاج رفع اليد عنه إلى دليل آخر.

[١] بل لا يترك الاحتياط بالإتيان بهذه الصورة، كما هو مقتضى القول الثاني فإنَّ الاتكال على خلوة رواية عمر بن يزيد، عن ذلك مشكل بعد احتواء صحيحة معاوية بن عمَّار عليها وعدم ظهور معتدَّ به فيها في كونها خارجاً عن التلبيات الأربع. نعم، لا بأس بترك «لَبَّيْكَ» في آخره لخروجه عن التلبيات الأربع المصرَّح بعدم وجوب ما سواه في نفس الصحيحة.

[٢] كما هو مقتضى القول الثالث المتقدم المنقول في «الشرائع» و«العروة»<sup>٢</sup> وفي «الدروس» أنه أتمَّها - مع إضافة «لك» بعد الملك أيضاً - ويجزي الأول وإن

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٢٠٩.

٢. شرائع الإسلام ١: ٢٢١؛ العروة الوثقى ٤: ٦٦٤.

أضاف إليه هذا (الثاني) كان حسناً بل في «الجواهر»: كثرة القائل به ولم أظفر له بخبر، كما اعترف به غير واحد لا من الصحيح ولا من غيره في الكتب الأربعة ولا في غيرها لا بتقديم «لك» على «الملك» ولا تأخيره ولا ذكر مرتين قبله وبعده.<sup>٢</sup>

لكن يكفي في حسن الاحتياط القول به ممّن عرفت خصوصاً مع كثرته. والإشكال فيه بتداخل ما هو المذكور فيها مع المذكور في الصورة الأولى والثانية فيحتمل قوياً أن يكون المراد أن يقول مكان ذلك<sup>٣</sup> غير واضح، إذ عليه لا يتم الاحتياط بالنسبة إلى الصورة الثانية، إذ فيها يكرّر قول: «لا شريك له» بخلاف هذه.

بل يحتمل أن يكون مراد المتن إضافة الصورة الثالثة إلى مجموع الصورتين بحيث كان مرجعه إلى الجمع بين جميع الصور وهذا هو الأحوط. ثم إنّ في قوله: «إنّ الحمد...» احتمال أن يقرأ بكسر الهمزة وفتحها وفي «العروة»: «إنّ الأولى الأوّل<sup>٤</sup>».

بل الظاهر تعينه، إذ لا بدّ في الثاني من الالتزام بخلاف مثل اللام ليكون تعليلاً لما قبله، وذلك إنّما يصحّ في مورد الضرورة. مع أنّ الأوّل مفيد لجملته مستأنفة مستقلة ومعه يكون دالاً على مطلب ثان وأمر مستقلّ زائد على المطلب الذي هو مفاد الجملة الأولى.

١. الدروس الشرعية ١: ٣٤٧.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٣٣١.

٣. تفصيل الشريعة ١٣: ٢١٢.

٤. العروة الوثقى ٤: ٦٦٤.

لزوم الإتيان بها على الوجه العربي الصحيح.....٢٠٧

(مسألة ٨): يجب الإتيان بها على الوجه الصحيح بمراعاة أداء الكلمات على القواعد العربية، فلا يجزي الملحون مع التمكّن من الصحيح ولو بالتلقين أو التصحيح، ومع عدم تمكّنه فالأحوط الجمع بين إتيانها بأيّ نحو أمكنه وترجمتها بلغته، والأولى الاستتابة مع ذلك<sup>[١]</sup>. ولا تصحّ الترجمة مع التمكّن من الأصل.

وحكى العلامة في «المنتهى» عن بعض أهل العربية أنه قال: من قال: «أنّ» بفتحها فقد خصّ، ومن قال بالكسر فقد عمّ وهو واضح، لأنّ الكسر يقتضي تعميم التلية وإنشاء الحمد مطلقاً. والفتح يقتضي تخصيص التلية، أي لبيك بسبب أنّ الحمد لك<sup>١</sup>.

وعلى كلّ من القرائتين قوله: «والملك» بناءً على كونه بعد «لك» يجري فيه الاحتمالان: الفتح بناءً على كونه معطوفاً على الحمد، والضمّ بناءً على كونه مبتدأ لخبر محذوف يدلّ عليه ما قبله.

فتحصّل: أنّ المحتمل في هذه الجملة أربعة كسر «إنّ» وفتحها، وعلى كلّ من الاحتمالين فتح «الملك» وضمّها، والأولى الإتيان بكلّ منها احتياطاً.

## لزوم الإتيان بها على الوجه العربي الصحيح

[١] لا إشكال في لزوم الإتيان بالوجه الصحيح مع التمكّن ولو بالتلقين أو

التصحيح، كما هو مقتضى الأمر ولزوم الامتثال لا خلاف فيه عندنا والملحون مادة أو هيئة خارج منه.

وإنما الإشكال عند عدم التمكن، فهل يكفي بما يقدر، كما هو مقتضى قاعدة الميسور أو يستتبع كما هو مقتضى بعض الروايات؟ فقد احتاط في المتن بالجمع بين الإتيان بما يقدر والترجمة احتياطاً واستحباب الاستنابة، ومنشأ الاحتياط عدم تمامية قاعدة الميسور من جانب، وكون الاستنابه والنيابة خلاف القاعدة يحتاج إلى قيام الدليل من جانب آخر فلا بدّ من ملاحظة الروايات الواردة في المسألة أو التي يمكن أن يستفاد منها حكمها، فنقول:

منها: ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن محمد بن عيسى، عن محمد بن يحيى، عن ياسين الضرير، عن حريز، عن زرارة: إن رجلاً قدم حاجاً لا يحسن أن يلبي، فاستفتي له أبو عبدالله عليه السلام فأمر له أن يلبي عنه<sup>١</sup>.

والرواية معتبرة إلا من جهة ياسين، حيث لم يرد فيه مدح فضلاً عن التوثيق، وقال المحقق الداماد حديثه قوي<sup>٢</sup>. ومراده اصطلاحاً عدم ورود مدح فيه وذلك نوع تضعيف، لكن ظاهر الأصحاب العمل برواياته وله أكثر من ٣١ رواية في الكتب الأربعة، وقد اقتصر الكليني عليه السلام في بعض الأبواب على روايته فلا يبعد اعتباره ودالاتها واضحة.

ومنها: ما رواه في «قرب الإسناد» عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٨١، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٩، الحديث ٢.

٢. راجع: منتهى المقال ٧: ٦.

قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول: «إنك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح، وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهد وما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم، والمحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح، ولو ذهب العالم المتكلم الفصيح حتى يدع ما قد علم أنه يلزمه ويعمل به، وينبغي أن يقوم به حتى يكون ذلك منه بالنبطية والفارسية فحيل بينه وبين ذلك بالأدب حتى يعود إلى ما قد علمه وعقله». قال: «ولو ذهب من لم يكن في مثل حال الأعجم المحرم ففعل فعال الأعجمي والأخرس على ما قد وصفنا إذا لم يكن أحد فاعلاً لشيء من الخير ولا يعرف الجاهل من العالم»<sup>١</sup>.

قال في «المنجد»: عجم عجمة: كان في لسانه لكنة فهو أعجم... العجم: الفرس بلاد الفرس... الأعجم من ليس بعربي وإن أفصح بالعجمة ومن لا يفصح ولا يبين كلامه وإن كان من العرب الأخرس... الأعجمي والعجمي من كان جنسه العجم المنسوب إلى العجم...<sup>٢</sup>.

وقال أيضاً: جلد محرّم: لم يدبغ وقال: حرمة: منعه إياه...<sup>٣</sup>.

والظاهر أنّ الرواية موثقة وقد نقل البهبهاني رحمته الله في «التعليقة» عن المجلسي الأول: أنّ الذي يظهر من أخباره - يعني مسعدة - التي في الكتب أنه ثقة، لأنّ جميع ما يرويه في غاية المتانة موافقة لما يرويه الثقات، ولهذا عملت الطائفة بما

١. وسائل الشيعة ٦: ١٥٠، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٦٧، الحديث ٢.

٢. المنجد: ٤٨٩ - ٤٩٠.

٣. المنجد: ١٢٨ - ١٢٩.

رواه بل لو تتبعت وجدت أخباره أسدّ وأمتن من أخبار مثل جميل بن درّاج وحرّيز<sup>١</sup>. ولعلّه لما مضى عبّر الشيخ الأعظم عليه السلام عن روايته في مبحث البراءة بالموثّقة<sup>٢</sup> فلا إشكال في الرواية من حيث السند.

والمستفاد منها صدرّاً وذيلاً بملاحظة ما نقله في «المنجد» من موارد استعمال العجم والمحرم أنّ الرجل الذي في لسانه لكنة وآفة لا يقدر على التكلّم الفصيح يجزيه ما يقدر عليه. إذ العجم بمعنى من له لكنة والمحرم أي الممنوع بصيغة المبني للمفعول، أي من منع من التكلّم الفصيح ذاتاً وخلقة.

ويدلّ على المطلوب أيضاً ما رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: إنّ الرجل الأعجمي من أمتي ليقراً القرآن بعجمته فترفعه الملائكة على عريته»<sup>٣</sup>.

ويستفاد ذلك ممّا ورد في الأخرس ومثله وهو ما رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تلبية الأخرس وتشهده وقرائته القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته بأصبعه»<sup>٤</sup>.

ومحصّل الكلام على فرض الاعتماد على رواية ياسين الضرير هو تخصيص الطائفة الثانية بها وتعيّن النيابة في المقام ومع الإشكال في الرواية فيتعيّن الاكتفاء بما يمكن وإن كان الأولى الاستنابة أيضاً ومع التردّد في اعتبارها فلا بدّ من الاحتياط بالجمع.

١. روضة المتّقين ١٤: ٢٦٦.

٢. فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٣٥١.

٣. وسائل الشيعة ٦: ٢٢١، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، الباب ٣٠، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ٦: ١٣٦، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٥٩، الحديث ١.

لزوم الإتيان بها على الوجه العربي الصحيح..... ٢١١

بل قد يقال، بكفاية الملحون حينئذٍ ولو مع إمكان التعلّم لاستلزام إيجابه المشقّة النوعية وذلك لإطلاق موثقة مسعدة والسكوني وحكومتها على الأدلّة الأُولية.

إلا أنّه يعارضهما في ذلك ما عن عمرو بن جميع، عن الصادق عليه السلام عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: تعلّموا القرآن بعربيّته وإياكم والنبز فيه يعني الهمز». قال الصادق عليه السلام: «الهمز زيادة في القرآن، إلا الهمز الأصلي مثل قوله: ﴿ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبأ... وقوله: فاذا رأتم فيها﴾<sup>١</sup>.

إذ ليس المراد منه الوجوب النفسي قطعاً، بل المراد منه الوجوب الشرطي بمعنى عدم ترتّب الأثر على ملحونه.

وكذا ما رواه في «عدّة الداعي»، عن أبي جعفر الجواد عليه السلام قال: «ما استوى رجلان في حسب ودين قطّ إلا كان أفضلهما عند الله عزّ وجلّ أدبهما» قال: قلت: قد علمت فضله عند الناس في النادي والمجلس فما فضله عند الله؟ قال: «بقراءة القرآن كما أنزل، ودعائه من حيث لا يلحن، وفإنّ الدعاء الملحون لا يصعد إلى الله»<sup>٢</sup>.

فيكون مقتضى الجمع بينهما وبين ما سبق اختصاص الصحة بصورة عدم التمكن من التعلّم والتصحيح.

ثمّ إنّ إطلاق الروايات يعمّ الواجب والمندوب.

١. وسائل الشيعة ٦: ٢٢٠، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٣٠، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ٦: ٢٢٠، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، الباب ٣٠، الحديث ٣.

والأخرس يشير إليها بإصبعه مع تحريك لسانه، والأولى الاستنابة مع ذلك<sup>[١]</sup>، ويُلَبَّى عن الصبيِّ غير المميِّز<sup>[٢]</sup>.

## في الأخرس والصبيِّ غير المميِّز

[١] كما هو مقتضى رواية السكوني المتقدِّمة<sup>١</sup>.

وفي «الشرائع»: أو بالإشارة للأخرس مع عقد قلبه بها...<sup>٢</sup>.

ومن المعلوم أنه ليس المراد من عقد القلب هو النيّة المشترطة في الإحرام، بل هو أمر آخر ورائه. ولعلّ المراد هو التلبية في الضمير حتّى يكون تحريك اللسان والإشارة بأصبعه متناسبة له.

[٢] كما تقدّم الكلام فيه في مسألة ٢ من شرائط وجوب الحجّ في أوّل الكتاب ففي صحيحة زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: «إذا حجّ الرجل بابنه وهو صغير فإنّه يأمره أن يلبّي ويفرض الحجّ، فإن لم يحسن أن يلبّي لبّوا عنه ويطاف به ويصلي عنه...»<sup>٣</sup>.

تتمّة: قال في «العروة»: ومن المغمى عليه<sup>٤</sup> وقد تقدّم فيها في مسألة ٥ من أحكام المواقيت قوله عليه السلام وذهب بعضهم إلى أنّه إذا كان مغمى عليه ينوب عنه غيره لمرسل جميل، عن أحدهما عليهما السلام في مريض أغمى عليه فلم يعقل حتّى أتى

١. تقدّم في الصفحة ٢١٠.

٢. شرائع الإسلام ١: ٢٢٠.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٢٨٨، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ١٧، الحديث ٥.

٤. العروة الوثقى ٤: ٦٦٤.



لا ينعقد الإحرام إلا بالتلبية ..... ٢١٣

(مسألة ٩): لا ينعقد إحرام عمرة التمتع وحجّه، ولا إحرام حجّ الأفراد،  
ولا إحرام العمرة المفردة، إلا بالتلبية<sup>[١]</sup>.

الموقف (الوقت) قال عليه السلام: «يحرم عنه رجل»<sup>١</sup>. والظاهر أنّ المراد أنّه يحرمه  
ويجنّب عن محرّمات الإحرام لا أنّه ينوب عنه في الإحرام... ولكنّ العمل به  
مشكل لإرسال الخبر وعدم الجابر<sup>٢</sup>. وقد تقدّم عنّا هناك التحقيق في كون الأظهر  
في الرواية كونها «الوقت» وإن كان يمكن أن يكون المراد من الموقف أيضاً  
موقف الإحرام.

وأما من حيث السند فقد عمل بها في هذه المسألة جمع من الأعلام وكذلك  
بصدر الرواية في مسألة من نسي الإحرام إلى آخر الأعمال والمناسك من أنّه:  
تجزيه نيّته إذا كان قد نوى ذلك فقد تمّ حجّه، فإنّ المشهور شهرة عظيمة، كما  
في «الجواهر» بل في محكيّ «الدروس» نسبته إلى الأصحاب عدا الحلّي العمل  
بها والفتوى بصحّة عمله وعدم وجوب القضاء<sup>٣</sup>، فالرواية منجبرة بعمل  
الأصحاب ولا مجال لطرّحه.

## لا ينعقد الإحرام إلا بالتلبية

[١] قد تقدّم أنّ من واجبات الإحرام التلبيات الأربع وهنا يصرّح عليه السلام بعدم انعقاد

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤١٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٥٥، الحديث ٢.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٢١٩.

٣. الدروس الشرعية ١: ٣٥٠؛ جواهر الكلام ١٨: ١٣٤.

الإحرام إلا بها وضعاً بمعنى عدم ترتّب الأثر عليه، وقد حكى الإجماع عن جملة من الكتب الفقهية القديمة والمتوسّطة كـ «الانتصار» و«الجواهر» و«الغنية» و«التذكرة» و«المنتهى» وغيرها<sup>١</sup> على أنّه قبل التلبية - ولو بعد تحقّق النيّة - يجوز ارتكاب جميع محرّمات الإحرام حتّى الجماع من دون أن يكون هناك بطلان أو كفّارة، ويدلّ على ذلك روايات قد تبلغ حدّ الاستفاضة.

منها: صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن يصلي الرجل في مسجد الشجرة، ويقول الذي يريد أن يقوله ولا يلبي، ثم يخرج فيصيب من الصيد وغيره فليس عليه فيه شيء»<sup>٢</sup>.

والظاهر أنّ المراد بقوله: ويقول... هو التلفّظ بالنيّة ومورد الرواية وإن كان هو الإحرام من مسجد الشجرة إلا أنّ العرف لا يرى خصوصية لذلك، بل يفهم من الرواية أنّ الحكم جارٍ في مطلق الإحرام.

ومنها: صحيحة عبدالرحمان بن الحجّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يقع على أهله بعد ما يعقد الإحرام ولم يلبّ؟ قال: «ليس عليه شيء»<sup>٣</sup> وعمومها واضح، كما أنّ مورد السؤال هو الواقعة التي هي موجبة لبطلان الحجّ والعمرة في بعض الموارد بخلاف أكثر محرّمات الإحرام، فيدلّ على حكم غيرها بالأولوية.

١. الانتصار: ٢٤٢؛ جواهر الفقه: ٤١، المسألة ١٤٣؛ الوسيلة: ١٦١؛ غنية النزوع: ١: ١٥٦؛ الجامع

للشرائع: ١٨٠؛ منتهى المطلب: ١٠: ٢٤٦؛ تذكرة الفقهاء: ٧: ٢٥٧.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٤، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٤، الحديث ٢.

ومنها: مرسلة جميل بن درّاج، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما عليه السلام في رجل صلّى الظهر في مسجد الشجرة وعقد الإحرام ثمّ مسّ طيباً، أو صاد صيداً، أو واقع أهله، قال: «ليس عليه شيء ما لم يلبّ»<sup>١</sup>.

ومنها: ما رواه الصدوق عليه السلام عن حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام فيمن عقد الإحرام في مسجد الشجرة، ثمّ وقع على أهله قبل أن يلبّي؟ قال: «ليس عليه شيء»<sup>٢</sup>. إلى غير ذلك من الأخبار بهذا المضمون.

نعم، يخالف ذلك ما رواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن محمّد بن عيسى، عن أحمد بن محمّد، قال: سمعت أبي يقول في رجل يلبس ثيابه ويتهيأ للإحرام، ثمّ يواقع أهله قبل أن يهلّ بالإحرام قال عليه السلام: «عليه دم»<sup>٣</sup>. وفيه أولاً: أنّها غير معلوم الإسناد إلى المعصوم.

نعم، لو فرضنا الاطمينان بأنّ المراد منه هو الإمام لا معنى للإيراد عليها بأنّها مضمرة، إذ ليس الإشكال في المضمورات إلا من حيث عدم الحجّة على انتسابه إلى الإمام عليه السلام كما لا يخفى.

وثانياً: أنّها معرض عنه عند الأصحاب، فإنّ مضمونها وجوب الدم حتّى مع عدم نيّة الإحرام، كما هو المفروض في الرواية ولم يقل به أحد. اللهمّ إلا أن يلحق بما مضى من كونه موجباً لبطلان غسل الإحرام ووجوب إعادته وقد تقدّم هناك رواية دالّة على أنّ عليه دم.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٤، الحديث ٩.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٧، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٤، الحديث ١٣.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٧، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ١٤، الحديث ١٤.

## وأما في حجّ القرآن فيتخيّر بينها وبين الإشعار أو التقليد<sup>[١]</sup>،

وثالثاً: أنّها مع معارضتها لما تقدّم من النصوص والإجماعات لا بدّ من حملها على الاستحباب، كما تقدّم حمل تلك الرواية أيضاً عليه.  
ثم إنّ مقتضى الروايات المذكورة هو اشتراط التلبية بما هي هي وأن لا ينوب عنها شيء، فلو دلّ الدليل على كفاية شيء آخر كالإشعار أو التقليد في مورد لا بدّ من الاقتصار على مورده، كما هو واضح ولم يدلّ على ذلك دليل في الموارد المذكورة في المتن، وإنّما دلّ على ذلك في حجّ القرآن كما يأتي.

## إحرام القارن التخيير بين التلبية والإشعار والتقليد

[١] حجّ القرآن، كالإفراد في جميع الأعمال، وإنّما يتميّز عنه بأنّ القارن يسوق الهدى عند إحرامه فيلزمه بسياقه - وليس على المفرد هدى أصلاً - ولو كان إحرامه بالتلبية.

نعم، يختصّ القارن بأنّه يتخيّر في عقد إحرامه بين التلبية وبين الإشعار أو التقليد من دون ترتّب وطولية على المشهور<sup>١</sup> وعن السيّد وابن إدريس تعيّن التلبية في حجّ القرآن، كغيره من أقسام الحجّ والعمرة ويتميّز بسياق الهدى معها. وعن الشيخ وابن حمزة والبرّاج أنّ الإشعار والتقليد إنّما هو في طول التلبية ومع العجز عنها<sup>٢</sup>.

١. أنظر: مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٩٧.

٢. المبسوط ١: ٣٨٢؛ الوسيلة: ١٥٨؛ المهذب ١: ٢١٥.

ثم إنَّ الإشعار عبارة عن شقِّ السنام الأيمن بأن يقوم الرجل من الجانب الأيسر من الهدى ويشقِّ سنامه من الجانب الأيمن ويتلَّخَّ صفحته بدمه والتقليد أن يعلِّق في رقبة الهدى نعلًا خلقاً قد صلَّى فيه.

ويدلُّ على المشهور روايات: منها: صحيحة معاوية بن عمَّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية، والإشعار، والتقليد، فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم»<sup>١</sup> فإنَّها وإن لم تكن مطلقة، وإنَّما تدلُّ على الاكتفاء بها في الجملة إلا أنَّه يوضح موارد الروايات الآتية.

ومنها: صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أشعر بدنته فقد أحرم وإن لم يتكلَّم بقليل ولا كثير»<sup>٢</sup>.

ومنها: صحيحة حريز بن عبدالله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «... ولا يشعرها أبداً حتَّى يتهيأ للإحرام، فإنَّه إذا أشعرها وقلَّدها وجب عليه الإحرام وهو بمنزلة التلبية»<sup>٣</sup>.

ومثلها مع اختلاف يسير مرسله جميل بن درَّاج<sup>٤</sup>.

ومنها: صحيحة أخرى لمعاوية بن عمَّار، رواه الصدوق بإسناده عنه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تقلَّدها نعلًا خلقاً قد صلَّيت فيها، والإشعار والتقليد بمنزلة التلبية»<sup>٥</sup>.

١. وسائل الشيعة ١١: ٢٧٩، كتاب الحجِّ، أبواب أقسام الحجِّ، الباب ١٢، الحديث ٢٠.
٢. وسائل الشيعة ١١: ٢٧٩، كتاب الحجِّ، أبواب أقسام الحجِّ، الباب ١٢، الحديث ٢١.
٣. وسائل الشيعة ١١: ٢٧٩، كتاب الحجِّ، أبواب أقسام الحجِّ، الباب ١٢، الحديث ١٩.
٤. راجع: وسائل الشيعة ١١: ٢٧٦، كتاب الحجِّ، أبواب أقسام الحجِّ، الباب ١٢، الحديث ٧.
٥. وسائل الشيعة ١١: ٢٧٧، كتاب الحجِّ، أبواب أقسام الحجِّ، الباب ١٢، الحديث ١١.

والإشعار مختصّ بالبدن<sup>[١]</sup>، والتقليد مشترك بينها وبين غيرها من أنواع الهدى.

ومنها: يظهر ضعف ما استدللّ به السيّد وابن إدريس من أنّ انعقاد الإحرام بالتلبية مجمع عليه ولا دليل على انعقاده بهما<sup>١</sup>. فإنّ ما تقدّم من النصوص الصحيحة الصريحة المعوّل عليها دليل عليه، وكذا ما عن الشيخ من حملها على العجز<sup>٢</sup> فإنّه بلا وجه ولا شاهد، بل هذه الروايات خصوصاً صحيحة معاوية بن عمّار الأخيرة بمنزلة الحاكم المعلوم تقدّمه على المحكوم، وكذلك ما اختاره الشيخ وغيره لإطلاق الأخبار.

[١] فإنّ المراد منه هو شقّ السنام والسنام وإن كان هو ارتفاع ظهر الحيوان فيعمّ البقر والغنم أيضاً إلا أنّ المنصرف إليه هو ظهر البعير الذي له ارتفاع خاصّ معمولاً الارتفاع المتعارف للحيوان. مضافاً إلى عدم تحمّل غيره لذلك. ولعلّه لذلك لا إشكال فيه في كلامهم وصرّح به غير واحد منهم مرسلأً له إرسال المسلّمات<sup>٣</sup> منهم العلامة في «التذكرة» و«القواعد»<sup>٤</sup> وادّعى في «الحدائق» عدم الخلاف فيه<sup>٥</sup> هذا مضافاً إلى ما يقال من ورود روايات الإشعار في البدنة ولم

١. الانتصار: ٢٥٣؛ السرائر ١: ٥٣٢.

٢. المبسوط ١: ٣٠٨ و٣٨٢.

٣. أنظر: مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٩٨.

٤. تذكرة الفقهاء ٧: ٢٥٧؛ قواعد الأحكام ١: ٤١٩.

٥. الحدائق الناضرة ١٥: ٥٢.

والأولى في البدن الجمع بين الإشعار والتقليد<sup>[١]</sup>.  
فينعقد إحرام حجّ القران بأحد هذه الأمور الثلاثة، لكن الأحوط مع  
اختيار الإشعار والتقليد ضمّ التلبية أيضاً<sup>[٢]</sup>، والأحوط وجوب التلبية على  
القارن وإن لم يتوقّف انعقاد إحرامه عليها، فهي واجبة عليه في نفسها  
على الأحوط<sup>[٣]</sup>.

يرد في غيره وهذا يكفي في الاختصاص<sup>١</sup>، ولكن فيه أنه يكفي إطلاق رواية  
معاوية بن عمّار<sup>٢</sup>.

[١] كما يدلّ عليه حسن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «البدن شعر  
من الجانب الأيمن، ويقوم الرجل من الجانب الأيسر، ثم يقلدها بنعل خلق قد  
صلّى فيها»<sup>٣</sup>.

وكذلك رواية السكوني وغيرهما<sup>٤</sup>.

[٢] خروجاً عن شبهة، خلاف السيّد وغيره ممّن تقدّم<sup>٥</sup>.

[٣] والذي استدللّ له به أمران: أحدهما: إطلاق الأمر بالتلبية. وغاية ما يدلّ  
عليه أدلّة الإشعار أو التقليد هو انعقاد الإحرام بهما فلا ينافي وجوب التلبية  
تكليفاً.

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٢٢٦.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١١: ٢٧٩، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ١٢، الحديث ٢٠.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٢٧٦، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ١٢، الحديث ٤.

٤. راجع: وسائل الشيعة ١١: ٢٧٩، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ١٢، الحديث ٢٢.

٥. تقدّم في الصفحة ٢١٨ برقم ١.

وفيه: أنّ الأوامر الواردة في التلبية ناظرة إلى مدخليتها في الإحرام وانعقاده من دون دلالة على الوجوب النفسي.

ثانيهما: موثقة يونس بن يعقوب التي رواها الكليني رضي الله عنه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي قد اشتريت بدنة، فكيف أصنع بها؟ فقال: «انطلق حتّى تأتي مسجد الشجرة، فأفض عليك من الماء، وألبس ثوبك، ثمّ انخها مستقبل القبلة، ثمّ ادخل المسجد فصلّ، ثمّ افرض بعد صلاتك، ثمّ اخرج إليها فأشعرها من الجانب الأيمن من سنامها، ثمّ قل: بسم الله، اللهمّ منك ولك اللهمّ تقبل منّي، ثمّ انطلق حتّى تأتي البيداء فلبّه»<sup>١</sup>.

لكنه رواها الصدوق بزيادة وهو أنه: خرجت في عمرة فاشتريت بدنة وأنا بالمدينة فأرسلت إلى أبي عبد الله عليه السلام فسألته كيف أصنع بها؟ «فأرسل إليّ ما كنت تصنع بهذا، فإنّه كان يجزيك أن تشتري من عرفة وقال: انطلق...»<sup>٢</sup>. فهي واردة في عمرة التمتع التي لا ينعقد إحرامها إلا بالتلبية ولو دلّ على شيء فإنّها يدلّ على أنّ المعتمر أيضاً إذا كان معه بدنة يستحبّ له إشعارها ولا ربط لها بالمقام.

فالأظهر عدم وجوب التلبية تكليفاً لعدم الدليل عليه.

ثمّ إنّه أضاف السيّد رضي الله عنه في «العروة» أنه: يستحبّ الجمع بين التلبية وأحد الأمرين وبأيهما بدء كان واجباً وكان الآخر مستحبّاً<sup>٣</sup>.

١. وسائل الشيعة ١١: ٢٧٥، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ١٢، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٢٧٥، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ١٢، الحديث ٣.

٣. العروة الوثقى ٤: ٦٦٦.



إذا نسي التلبية وجب عليه العود إلى الميقات..... ٢٢١

(مسألة ١٠): لو نسي التلبية وجب عليه العود إلى الميقات لتداركها، وإن لم يتمكن يأتي فيه التفصيل المتقدم في نسيان الإحرام على الأحوط لو لم يكن الأقوى<sup>[١]</sup>، ولو أتى قبل التلبية بما يوجب الكفارة للمُحرم لم تجب عليه؛ لعدم انعقاده إلا بها.

ولا يخفى: أن ظاهر العبارة يناهض ما سبق منه بِسْمِ اللَّهِ من وجوب التلبية على أي حال، وغاية ما يمكن توجيهه به - على ما يبدو - أن يكون المراد من كونه واجباً هنا هو كونه مؤثراً في وقوع الإحرام به فيكون من تنمة الوجوب الوضعي وأن الأول يقع مصداق الواجب، أي المؤثر في الإحرام بخلاف الثاني فيقع مصداقاً للمستحب التكليفي.

والوجه في استحباب الجمع ما تقدم مما استدلل على وجوب التلبية على أي حال، وقد عرفت حاله.

### إذا نسي التلبية وجب عليه العود إلى الميقات

[١] قد تقدم من الماتن بِسْمِ اللَّهِ ضمن مسألة ٦ من أحكام المواقيت بيان حكم ترك الإحرام لنسيان أو جهل بالحكم أو الموضوع وأن حكمه حكم ترك الإحرام في الميقات عن عذر من أنه يجب عليه العود إلى الميقات مع التمكّن منه، وإلا أحرّم من مكانه. والأحوط العود إلى نحو الميقات بمقدار الإمكان وإن كان الأقوى عدم وجوبه... وقد علّقنا عليه هناك بأنه: لا يترك الاحتياط بحفظ المراتب الأربع في الجاهل البسيط.

(مسألة ١١): الواجب من التلبية مرّة واحدة. نعم، يستحبّ الإكثار بها وتكرارها ما استطاع<sup>[١]</sup>، خصوصاً في دبر كلّ فريضة أو نافلة، وعند صعود شرفٍ أو هبوط وادٍ، وفي آخر الليل، وعند اليقظة، وعند الركوب، وعند الزوال، وعند ملاقة راكب، وفي الأسفار<sup>[٢]</sup>.

والمقام من مصاديقه بعد ما مضى من أنّه لا ينعقد الإحرام إلا بالتلبية فنسيان التلبية نسيان للإحرام فلا يحتاج إلى تجديد البحث، فراجع.

### الواجب من التلبية مرّة واحدة

[١] كما في صحيحة معاوية بن عمّار: «... وأكثر ما استطعت واجهر بها...»<sup>١</sup>. وعن ابن فضال، عن رجال شتّى، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من لبّى في إحرامه سبعين مرّة إيماناً واحتساباً، أشهد الله له ألف ألف ملك ببراءة من النار، وبراءة من النفاق»<sup>٢</sup>.

[٢] كما ذكر هذه الموارد في شتات الأخبار التي تقدّم جمع منها وقد يتردّد في قول الماتن: وفي آخر الليل من جهة عدم ذكره في الروايات فلا خصوصية فيه بعد عدم كون المراد به هو السحر<sup>٣</sup>. وفيه: أنّ هذا العنوان قد ورد في صحيحة

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٠، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤١، الحديث ١.

٣. تفصيل الشريعة ١٣: ٢٣٣.

عبدالله بن سنان<sup>١</sup>، والظاهر أنّ المراد قبيل السحر وطلوع الفجر.  
ويستحبّ الجهر بها خصوصاً في المواضع المذكورة للرجال ففي مرسلة  
الصدوق: «إنّ التلبية شعار المحرم فارفع صوتك بالتلبية»<sup>٢</sup>.  
وفي مرفوعة حريز، قال: إنّ رسول الله ﷺ لما أحرم أتاه جبرئيل عليه السلام فقال  
له: «مرّ أصحابك بالعجّ والشجّ. والعجّ: رفع الصوت بالتلبية، والشجّ: نحر  
البدن...»<sup>٣</sup>.

ولا يستحبّ ذلك للنساء بلا خلاف كما في «المستمسك» كما قيل<sup>٤</sup>. ويدلّ  
عليه أخبار كثيرة، منها: مرسلة فضالة عمّن حدّثه، عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ الله  
وضع عن النساء أربعاً: الجهر بالتلبية...»<sup>٥</sup> ومثلها خبر أبي سعيد المكاربي، عن  
أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله عزّ وجلّ وضع عن النساء أربعاً: الإجهار بالتلبية،  
والسعي بين الصفا والمروة يعني الهرولة ودخول الكعبة، واستلام الحجر  
الأسود»<sup>٦</sup>.

وفي مصحّح أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ليس على النساء جهر  
بالتلبية»<sup>٧</sup>.

- 
١. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٤، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٠، الحديث ٤.
  ٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٧٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٧، الحديث ٣.
  ٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٧٨، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٧، الحديث ١.
  ٤. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٤١٠.
  ٥. وسائل الشيعة ١٢: ٣٧٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٨، الحديث ١.
  ٦. وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٨، الحديث ٢.
  ٧. وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٨، الحديث ٤.

## تكملة:

قال السيّد عليه السلام في «العروة»: ذكر جماعة أنّ الأفضل لمن حجّ على طريق المدينة تأخير التلبية إلى البيداء مطلقاً، كما قاله بعضهم أو في خصوص الراكب، كما قيل ولمن حجّ على طريق آخر تأخيرها إلى أن يمشي قليلاً ولمن حجّ من مكّة تأخيرها إلى الرقطاء، كما قيل أو إلى أن يشرف على الأبطح؛ لكن الظاهر - بعد عدم الإشكال في عدم وجوب مقارنتها للنّية ولبس الثوبين - استحباب التعجيل بها مطلقاً وكون أفضلية التأخير بالنسبة إلى الجهر بها.

فالأفضل أن يأتي بها حين النّية ولبس الثوبين سرّاً ويؤخّر الجهر بها إلى المواضع المذكورة والبيداء أرض مخصوصة بين مكّة والمدينة على ميل من ذي الحليفة نحو مكّة.

والأبطح مسيل وادي مكّة وهو مسيل واسع فيه دقائق الحصى، أوّله عند منقطع الشعب بين وادي منى وآخره متّصل بالمقبرة التي تسمّى بالمعلّى عند أهل مكّة.

والرقطاء: موضع دون الردم يسمّى مدعى (على وزن سلمى) ومدعى الأقوام مجتمع قبائلهم والردم حاجز يمنع السيل عن البيت ويعبر عنه بالمدعى<sup>١</sup>.

أقول: منشأ الأقوال اختلاف الأخبار الواردة في المقام وهي على طوائف: الأولى: ما هي ظاهرة في تأخير الإحرام المشتمل على النّية والتلبية عن مسجد الشجرة، بل النهي عن الإحرام في مسجد الشجرة وهي صحيحة معاوية

١. العروة الوثقى ٤: ٦٦٩ - ٦٧٠.

بن وهب قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن التهيؤ للإحرام، فقال: «في مسجد الشجرة، فقد صلى فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وقد ترى أناساً يحرمون فلا تفعل حتى تنتهي إلى البيداء حيث الميل فتحرمون كما أنتم في محاملكم تقول:....»<sup>١</sup>.

لكنها معرض عنه عند الأصحاب، مع أن السيرة القطعية والروايات المتكثرة والفتاوى قديماً وحديثاً، وما ورد في تعيين المواقيت ولزوم كون الإحرام من الميقات وأنه لا يجوز العبور عنها من دون إحرام على خلافها، فلا مجال للأخذ بها من هذه الجهة وإن كان قد يستدل بها من بعض الجهات الآخر.

الطائفة الثانية: ما تدل على لزوم تأخير التلبية عن الشجرة إلى البيداء والمنع عن التلبية فيها مطلقاً ماشياً أو راكباً.

منها: صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صلّيت عند الشجرة فلا تلبّ حتى تأتي البيداء، حيث يقول الناس يخسف بالجيش»<sup>٢</sup>.

ومنها: 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>.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صلّ المكتوبة، ثمّ احرم بالحجّ أو بالتمتع، واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك، فإذا استوت بك الأرض راكباً كنت أو ماشياً فلبّ...»<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٧٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٤، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٧٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٤، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٧٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٤، الحديث ٥.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٧٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٤، الحديث ٦.

ومنها: صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام: كيف أصنع إذا أردت الإحرام؟ قال: «اعقد الإحرام في دبر الفريضة حتى إذا استوت بك البيداء فلبّ»، قلت: أرأيت إذا كنت محرماً من طريق العراق؟ قال: «لبّ إذا استوى بك بعيرك»<sup>١</sup>.

ومنها: رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الإحرام عند الشجرة، هل يحلّ لمن أحرم عندها أن لا يلبي حتى يعلوا البيداء؟ قال: «لا يلبي حتى يأتي البيداء عند أول ميل، فأما عند الشجرة فلا يجوز التلبية»<sup>٢</sup>.

ومنها: صحيحة الفضلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صلّيت في مسجد الشجرة فقل وأنت قاعد في دبر الصلاة قبل أن تقوم ما يقول المحرم، ثم قم فامش حتى تبلغ الميل وتستوي بك البيداء، فإذا استوت بك فلبّه»<sup>٣</sup>.

الطائفة الثالثة: ما يدلّ على خلاف ما سبق وجواز التلبية في المسجد.

منها: موثقة إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: إذا أحرم الرجل في دبر المكتوبة، أيلبي حين ينهض به بعيره، أو جالساً في دبر الصلاة؟ قال: «أيّ ذلك شاء صنع»<sup>٤</sup>.

ومنها: صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن كنت ماشياً فاجهر

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٧١، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٤، الحديث ٧.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٧١، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٤، الحديث ٨.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٧٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٥، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٧٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٥، الحديث ٤.

الواجب من التلبية مرة واحدة..... ٢٢٧

بإهلالك وتليبتك من المسجد، وإن كنت راكباً، فإذا علت بك راحتك  
البيداء»<sup>١</sup>.

والتفصيل في الرواية إنما هو في الإجهار وهي ظاهرة في وقوع أصل التلبية  
قبله وهو في المسجد.

ومنها: صحيحة عبدالله بن سنان أنه سئل أبو عبدالله عليه السلام هل يجوز للمتمتع  
بالعمرة إلى الحج أن يظهر التلبية في مسجد الشجرة؟ فقال: «نعم، إنما لبى  
النبي صلى الله عليه وآله في البيداء لأن الناس لم يعرفوا التلبية فأحب أن يعلمهم كيف  
التلبية»<sup>٢</sup>.

وسؤالها يدل على مفروغية أصل الإتيان بالتلبية في مسجد الشجرة وإنما كان  
محطّ السؤال هو إظهارها فيه والجواب دلّ على الجواز، ثم دفع الإمام عليه السلام سؤالاً  
مقدّراً - وهو أنه مع الجواز فلم أحرّ النبي صلى الله عليه وآله التلبية إلى البيداء - بأن ذلك كان  
لتعليم الناس.

ولازم ذلك الدلالة على جواز التأخير أيضاً، لأنّ الظاهر أنّ الناس بعد تعلمهم  
التلبية من النبي صلى الله عليه وآله لم يرجعوا إلى مسجد الشجرة بل لبوا في نفس ذلك المكان  
وهو البيداء، فيدلّ على وقوع التفكيك بين عقد الإحرام وبين التلبية.

ولا ريب، أنّ مقتضى الجمع بين هذه الروايات هو جواز التلبية في الشجرة  
ويؤيده بل يدلّ عليه أيضاً السيرة القطعية من المتشرّعة أعمّ من العامّة والخاصّة  
وذلك غير قابل للإنكار مضافاً إلى إجماع الفقهاء وتسالمهم على ذلك، بل قد

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٤، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٧٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٥، الحديث ٢.

يدعى أنه من ضروريات الفقه.

ولعله لا ينافيه الطائفة الثانية أيضاً، إذ لعلّ الأمر بالتأخير أو النهي عن الإتيان بها في المسجد إنما كان في مقام توهم وجوب ذلك وحرمة التأخير والإرشاد إلى عدم الضرورة في التعجيل بالتلبية الموجبة للزوم الإحرام وترتب الآثار عليه، بل الشارع قد رخص في تأخيرها إلى البداء، بل لا يستفاد منها أفضلية التأخير أيضاً.

نعم، يبقى المشكلة من حيث إنها شرط في صحّة الإحرام، فتأخيرها تأخير للإحرام عن الميقات، مع أنه لا يجوز تأخيره عن الميقات. والتخلّص عن ذلك دائر بين أمور، كما في «المستمسك»<sup>١</sup>.

الأول: حمل روايات التأخير على تأخير الجهر إمّا مطلقاً كما عن الصدوق وابن إدريس و«المنتهى» و«التذكرة» واختاره في المتن و«الجواهر» أيضاً أو لخصوص الراكب كما في «الشرائع» و«القواعد» وعن غيرهما وأمّا الماشي فيجهر بها في الميقات.

الثاني: البناء على صحّة الإحرام بلا تلبية فيكون الإحرام من الميقات، لكن بلا تلبية فلا يلزم المحذور المتقدّم. وقد اختاره بعض أعلام العصر وبينها بما لا مزيد عليه<sup>٢</sup>.

الثالث: حمل روايات التأخير على التلبيات المستحبة والإكثار منها واستقره في «المستمسك» بتقريب أنّ الروايات واردة في التلبية في فرض حصول الإحرام

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٤١٥-٤١٦.

٢. موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ٤٣١.



فلا تعرّض فيها للتلبية التي بها قوام الإحرام<sup>١</sup>.  
وقد أورد على الأوّل بأنّه بعيد جداً عن ظاهر النصوص، فإنّها كالصريحة في أصل التلبية لا الإجهار بها، بل أمر بالإشعار للماشي في نفس المسجد<sup>٢</sup>. وعلى الثاني بأنّه خلاف المرتكزات الشرعية.

ويرد على الأخير أيضاً بأنّه - مضافاً إلى عدم مساعدته لمبنى القائل من كون الإحرام عبارة عن مجرد الالتزام النفساني والتعمّد القلبي من دون أن تكون التلبية دخيلة في ماهية الإحرام، ففرض الإحرام لا ينافي عدم التلبية - أنّه لا يلائم ظاهر الروايات الدالة على المنع عن الإتيان بالتلبية وأنّ أصل التلبية يؤتى بها في البيداء خصوصاً ما دلّ على تلبية النبي ﷺ في البيداء لتعليم الناس، لأنّهم لم يكونوا يعرفونها. وقد عرفت: أنّ الظاهر عدم رجوعهم فيكشف عن وقوع تلبيتهم الواجب في البيداء.

وقد تعرّض لما قال في «جامع المدارك»: وقد وردت أخبار بتأخير التلبية، فإن كان المراد الإحرام بالتلبية فكيف تؤخّر عن الميقات، وإن كان المراد من الإحرام نفس النيّة فالتبّيّة حاصلة لمريد العمرة، والحجّ قبل الوصول إلى الميقات فما معنى عدم صحّة الإحرام قبل الميقات وأنّ الإحرام قبله كالصلاة قبل الوقت، فلا بدّ إمّا من طرح الأخبار الدالة على تأخير التلبية الواجبة المحقّقة للإحرام عن الميقات أو الحمل على التلبيات المستحبّة أو الإجهار بها<sup>٣</sup>.

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٤١٦.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٢٤٠ - ٢٤١.

٣. جامع المدارك ٢: ٣٧٩.

وأجاب بأنّ مجرد النية لا يكفي في تحقّق الإحرام، بل النية المقارنة للشروع الذي لا يمكن أن تتحقّق قبل الميقات<sup>١</sup>.

وفيه إجمال، ولعلّ مراده أنّ النية الموجودة قبل الميقات هو نية الحجّ أو العمرة وأمّا نية الشروع في الإحرام فلا بدّ أن يكون في الميقات ولا يجوز أن ينوي ذلك قبل الميقات.

والذي ينحسم به مادّة الإشكال ما مرّ منّا في مبحث المواقيت من أنّ الميقات هو ذو الحليفة وهو الذي وقّتها رسول الله ﷺ وتفسيره في جمع من الروايات بمسجد الشجرة ليس في مقام التحديد به، بل المسجد علامة لمعرفة الوادي، فالميقات هو وادي ذي الحليفة بتمامها. نعم، الشجرة هي المتيقّن منه فيعلم من هذه الروايات أنّ منتهاه في جانب مكّة هو أوّل البيداء فيجوز تأخير التلبية إليها خصوصاً الإجهار بها، بل لعلّه الأفضل لأنّ التلبية إنّما يتناسب حالة الحركة والتقدّم نحو مكّة وأعمالها. ولا يتناسب حالة التوقّف في المسجد. وبذلك يرتفع جميع الإشكالات ويسهل الأمر في جمع من الفروع التي احتاط فيها الأعلام من إحرام الحائض خارج المسجد أو العبور عن محاذيه ونحو ذلك، فراجع ما بيّناه في تلك المسألة وتدبّر.

هذا كلّه في من حجّ على طريق المدينة، وأمّا من حجّ على طريق آخر، فقال ﷺ إنّ الأفضل تأخيرها إلى أن يمشي قليلاً، كما يشهد عليه صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن أحرمت من غمرة أو من بريد البعث

---

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٢٤٣.

صلّيت، وقلت ما يقول المحرم في دبر صلاتك، وإن شئت لبيت من موضعك،  
والفضل أن تمشي قليلاً، ثم تلبّي<sup>١</sup>.  
ولعلّ ذكر غمرة والبعث في قبال الشجرة ويكون مثلاً لغيرها، فيعمّ سائر  
المواقيت أيضاً.

ويؤيّده أيضاً ذيل صحيحة البنزطي المتقدمة: قلت: رأيت إذا كنت محرماً  
من غير طريق العراق؟ قال: «لبّ إذا استوى بك بعيرك»<sup>٢</sup>.

فإنه بعد صراحة الأولى في جواز التلبية دبر الصلاة يدلّ على استحباب  
تأخيرها إلى أن يستوي به البعير فيتحقّق بذلك المشي قليلاً فكان الأولى في  
الماشي والثانية في الراكب ولا منافاة وبذلك تعرف أنه لا شاهد على حملهما  
على الإجهار كما في «العروة»<sup>٣</sup> بل الظاهر تأخير نفس التلبية الواجبة، ولعلّ سرّه  
ما تقدّم من مناسبة الحكم والموضوع<sup>٤</sup>.

وأما من حجّ من مكّة فقيل: إنه يؤخّرها إلى الرقطاء أو إلى أن يشرف على  
الأبطح<sup>٥</sup>.

ففي صحيحة الفضلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام: «... وإذا أهللت من المسجد  
الحرام للحجّ فإن شئت لبيت خلف المقام، وأفضل ذلك أن تمضي حتى تأتي

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٧٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٥، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٧١، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٤، الحديث ٧.

٣. العروة الوثقى ٤: ٦٦٩.

٤. الهداية: ٢٣٤.

٥. شرائع الإسلام ١: ٢٢٣.

الرقطاء، وتلبّي قبل أن تصير إلى الأبطح»<sup>١</sup>.

وفي رواية عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كان يوم التروية فاصنع كما صنعت بالشجرة، ثم صلّ ركعتين خلف المقام، ثم أهل بالحجّ، فإن كنت ماشياً فلبّ عند المقام، وإن كنت راكباً فإذا نهضت به بعيرك، وصلّ الظهر إن قدرت بمنى...»<sup>٢</sup>.

ومقتضى إطلاق ذيلها هو التأخير إلى مكان بعيره وإن كان بعيداً عن البيت، لكن لا بدّ أن يكون في مكّة بمقتضى سائر الروايات، ولعلّه كان المتعارف كونه عند الرقطاء.

وهما كما ترى ظاهران في استحباب تأخير التلبية الواجبة أيضاً لا الإجهار بها كما اختاره في «العروة».

نعم، ما أشار إليه فيها من القول بتأخير التلبية إلى الأبطح فلم يدلّ عليه دليل إلا ما يستشعر من صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا انتهيت إلى الردم وأشرفت على الأبطح فارفع صوتك بالتلبية حتّى تأتي منى»<sup>٣</sup>.

ولكنّها كما ترى دالّة على رفع الصوت بالتلبية فيها لا تأخير التلبية الواجبة وهو واضح.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٦، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٧، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٦، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٧، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٦، الحديث ٤.

موضع قطع التلبية في عمرة التمتع..... ٢٣٣

(مسألة ١٢): المعتمر عمرة التمتع يقطع تلييته عند مشاهدة بيوت مكة، والأحوط قطعها عند مشاهدة بيوتها في الزمن الذي يعتمر فيه إن وسع البلد<sup>[١]</sup>.

## موضع قطع التلبية في عمرة التمتع

[١] بل الأظهر وجوب قطعها عند مشاهدة بيوت مكة في الزمن القديم كما اختار السيد عليه السلام في «العروة»<sup>١</sup>.

ويدل عليه 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 عقبة المدينيين، فإنّ الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن، فاقطع التلبية، وعليك بالتكبير والتهليل والتحميد والثناء على الله عزّ وجلّ بما استطعت»<sup>٢</sup>.

وهي كما ترى ظاهرة تمام الظهور في تقييد بيوت مكة بالبيوت القديمة وإلا كان قوله: «وحدّ بيوت مكة...» بيان قضية تاريخية بلا أثر وهو بعيد جداً. وحينئذٍ فيها تقييد عدّة من الروايات المطلقة، مثل ما رواه الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «التمتع إذا نظر إلى بيوت مكة قطع التلبية»<sup>٣</sup>، ومثله ما رواه

١. العروة الوثقى ٤: ٦٧٠.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٨، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٣، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٣، الحديث ٢.

حنّان بن سدير، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام<sup>١</sup> وما رواه ابن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام<sup>٢</sup>.

ولا ينافيها، بل يؤيدها ما رواه البنزطي، عن 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>٣</sup>.

والمراد من عراش أو الأعراش أو العرش هو بيوت مكة، كما فسّر بها في نفس الرواية وعن الجوهرى أنه قيل لبيوت مكة: العراش، لأنها عيدان تنصب ويظلل عليها<sup>٤</sup>.

والمذكور فيها وإن كان التحديد بعقبه ذي طوى إلا أنّ الظاهر أنه أيضاً حدّ لمكة القديمة من جانب آخر وهو السفلة، وإن تشبّت فيه كلمات الأعلام وعلى أيّ حال لا تنافي ما تقدّم.

ويشهد لذلك ما في صحيحة معاوية بن عمّار الحاكية لما أتى به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في حجة الوداع من أنه: «... دخل من أعلى مكة من عقبة المدينيين، وخرج من أسفل مكة من ذي طوى...»<sup>٥</sup>.

فالملاك هو النظر إلى بيوت مكة وإمكانه وإن كان أعمى.

نعم، في ما رواه زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته أين يمسك المتمتع عن

١. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٣، الحديث ٥.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٣، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٣، الحديث ٤.

٤. صحاح اللغة ٣: ١٠١٠.

٥. وسائل الشيعة ١١: ٢١٧، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٢، الحديث ٤.

التلبية؟ فقال: «إذا دخل البيوت بيوت مكة لا يبوت الأبطح»<sup>١</sup>. فهو مؤيد لما مضى من جهة وهي عدم القطع بدخول الأبطح ورؤية بيوته، فإنّ المستفاد من الروايات مثل صدر ما أشير إليه من صحيحة معاوية بن عمّار أنّه كان خارجاً عن مكة قديماً وإنّما أحدثوا فيه البيوت حديثاً وعقبة المدينتين هي الفاصل بينهما إذ فيها: «... فنزل رسول الله ﷺ بمكة بالبطحاء هو وأصحابه ولم ينزل الدور... ونفر حتى انتهى إلى الأبطح فقالت عائشة... فارتحل من يومه ولم يدخل المسجد الحرام»<sup>٢</sup>، بل الأبطح معروفة اليوم ويخالفه من جهة التحديد بالدخول وهو أخصّ من النظر ولعله كان النظر مساوفاً للدخول فيتحد الحدان ويشهد لذلك ما في الصحيحة الأولى من تقديم الدخول على النظر وهو خلاف المعمول ولا سبيل عليه إلا ذلك فلا حاجة إلى القول بأنّ الرواية مهجورة.

بقي الكلام في روايتين: أحدهما: ما رواه أبو خالد مولى علي بن يقطين، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّن أحرم من حوالي مكة من الجعرانة والشجرة، من أين يقطع التلبية؟ قال: «يقطع التلبية عند عروش مكة، وعروش مكة ذي طوى»<sup>٣</sup>. فإنّه وإن كان يقبل الانطباق على ما سبق من جهة تحديده بعند عروش مكة، فإنّ «عند» يصدق بالدخول أو إمكان النظر، لكن تفسير عروش مكة بنفس ذي طوى يخالف ما سبق من تقييده بعقبة ذي طوى. والظاهر أنّ ذي طوى وادٍ

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٣، الحديث ٧.

٢. وسائل الشيعة ١١: ٢١٣-٢١٧، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٢، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩١، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٣، الحديث ٨.

والفاصل بينه وبين مكّة عقبة تعرف بذلك وحيث إنّه ليس عروش مكّة نفس ذي طوى قطعاً فالمقصود هو العروش المنتسب إليه بنحو فالمقصود هو البيوت المتّصلة بذي طوى فلا منافاة.

هذا مع ضعف سنده بأبي خالد، إذ لم يوثق في الرجال ومجرّد نقل محمّد بن عبد الحميد عنه في موضعين لا يوجب طمأنينة بوثاقته.

ثانيهما: ما رواه أبو جميلة المفضّل بن صالح، عن زيد الشحام، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن تلبية المتعة متى تقطع؟ قال: «حين يدخل الحرم»<sup>١</sup>. وهو ضعيف بأبي جميلة ومجرّد رواية بعض أصحاب الإجماع عنه في بعض الموارد لا يكفي للاعتماد عليه، فإنّ الاعتماد على روايتهم - على القول به - فلعله للوثوق بالرواية لا بالراوي.

وقد يقال - كما حكى عن «الفقيه» و«الاستبصار» - بحمله على معنى عدم تأكّد استحباب فعل التلبية بعد دخول الحرم قبل مشاهدة بيوت مكّة<sup>٢</sup>، لكنّه مبنيّ على القول بوجوب القطع عند مشاهدة بيوت مكّة، وفيه كلام سيأتي. اللهمّ إلا أن يحمل على نفي مرتبة من الاستحباب، فتدبر.

وأما رواية معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «وإن كنت معتمراً فاقطع التلبية إذا دخلت الحرم»<sup>٣</sup>.

فقابلية للحمل على العمرة المفردة التي يأتي البحث عنه إن شاء الله، بل لعلّها

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩١، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٣، الحديث ٩.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٢٥١.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ١.



موضع قطع التلبية في عمرة التمتع..... ٢٣٧

والمعتمر عمرة مفردة يقطعها عند دخول الحرم لو جاء من خارجه، وعند مشاهدة الكعبة إن كان خرج من مكة لإحرامها<sup>[١]</sup>.

ظاهرة فيها فإن المتداول في السنة الروايات استعمال كلمة المتمتع فيها دون المعتمر.

ثم إن مما ذكر تعرف أن الملاك مشاهدة بيوت مكة القديمة بعد تقييد إطلاق بعض الروايات ببعض، بل لعله ليس من التقييد وإنما هو تفسير للمراد من بيوت مكة.

وحينئذ فلا وجه للاحتياط بالنسبة إلى البيوت الجديدة، كما التزم به في المتن وإن كان أولى.

[١] على المشهور فيهما ويدل على الأول صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام: «وإن كنت معتمراً فاقطع التلبية إذا دخلت الحرم»<sup>١</sup>.

وهي إما ظاهرة في العمرة المفردة، كما مرّ أو مخصّصة بها بما سبق. والحكم بقطع التلبية إذا دخل الحرم قرينة على عدم كون الإحرام من أدنى الحل لعدم الفصل حينئذ بين شروع الإحرام وقطع التلبية فلا محالة يكون المراد هو الإحرام من أحد المواقيت.

وصحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من دخل مكة مفرداً للعمرة فليقطع التلبية حين تضع الإبل أخفافها في الحرم»<sup>٢</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٤، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ٢.

وموثقة مرازم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يقطع صاحب العمرة المفردة التلبية إذا وضعت الإبل أخفافها في الحرم»<sup>١</sup>.

ويعارضها روايات ظاهرة في أنّ حدّه مشاهدة بيوت مكّة كما في المتمتع. منها: صحيحة الفضيل بن يسار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام قلت: دخلت بعمرة، فأين أقطع التلبية؟ قال: «حيال العقبة عقبة المدينيين»، فقلت: أين عقبة المدينيين؟ قال: «بحيال القصارين»<sup>٢</sup>.

ومنها: رواية يونس بن يعقوب، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يعتمر عمرة مفردة من أين يقطع التلبية؟ قال: «إذا رأيت بيوت مكّة ذي طوى فاقطع التلبية»<sup>٣</sup>.

ومنها: صحيحة بزنطي، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يعتمر عمرة المحرم من أين يقطع التلبية؟ قال: «كان أبو الحسن عليه السلام من قوله: يقطع التلبية إذا نظر إلى بيوت مكّة»<sup>٤</sup>.

وقد حكى عن الصدوق - كما في «الوسائل» - حمل هذه الأحاديث على التخير<sup>٥</sup> وقد حكاها المحقق في «الشرائع» أوّل القولين، لكن قال: فإن كان بعمرة مفردة قيل: كان مخيراً في قطع التلبية عند دخول الحرم أو مشاهدة الكعبة...<sup>٦</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٤، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ٦.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٥، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ١١.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٤، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ١٢.

٥. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٦.

٦. شرائع الإسلام ١: ٢٢٣.

وهذا كما ترى لا يساعد الروايات، إذ ليس فيها ما يقتضي كون الحدّ مشاهدة الكعبة وإنّما مدلولها رؤية بيوت مكّة. ومن العجب وقوع هذا الاشتباه في كلام صاحب «الجواهر» أيضاً حيث عدّ الروايات الأخيرة ممّا تدلّ على التحديد بشهود الكعبة، فراجع<sup>١</sup>.

مضافاً إلى أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر مشكل يحتاج إلى تمهّل كما في التخيير بين التسيّحات الأربعة المخيرة بين الواحد أو الثلاثة.

وحكى عن الشيخ عليه السلام - كما في «الوسائل» - أنه قد جمع بينها بحمل ما دلّ على القطع عند دخول الحرم على غير من أتى من طريق المدينة أو العراق وحمل رواية يونس على من أتى من طريق العراق وصحيحة فضيل على من أتى من طريق المدينة<sup>٢</sup>.

ويرد عليه أنّه لا إشعار في الروايات المذكورة على ذلك التفصيل فهو تبرّع محض، ولو سلّمنا ذلك في الروايتين الأوليين ببعض القرائن لا شاهد له في صحيحة البنزطي أصلاً.

وقد يجمع بحمل رواية فضيل على العمرة المتمتع بها وتضعيف رواية يونس - وإن عبّر عنها في «المستمسك» بالموثّقة - لأنّ في سندها محسن بن أحمد ولم يوثّق وحمل رواية البنزطي على من أحرم من داخل مكّة وحدّه النظر إلى البيت، كما سيأتي وأنّ رؤية بيوت مكّة يستلزم رؤية الكعبة<sup>٣</sup>.

١. جواهر الكلام ١٨: ٢٧٧.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٦.

٣. موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ٤٣٨.

## والحاجّ بأيّ نوع من الحجّ يقطعها عند زوال يوم عرفة<sup>[١]</sup>.

ومن المعلوم بطلان هذه الدعوى وأنه لا يمكن رؤية الكعبة عند رؤية بيوت مكة.

فلا محيص إلا من الالتزام بالأعراض عن هذه الرواية فيوجب سقوط الرواية عن الحجّية.

ويدلّ على الثاني صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ومن خرج من مكة يريد العمرة، ثم دخل معتمراً لم يقطع التلبية حتى ينظر إلى الكعبة»<sup>١</sup>.

وصحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من اعتمر من التنعيم فلا يقطع التلبية حتى ينظر إلى المسجد»<sup>٢</sup>.

ومورد الأولى وإن كان مختصاً بمن يخرج من مكة للإحرام فيحرم من أدنى الحلّ، كما هو تكليفه ويعمّ الإحرام من جميع حدود الحرم إلا أنّ الثانية واردة في الإحرام من التنعيم فلا بدّ من الحمل على المثال وعمامة لجميع من يحرم من أدنى الحلّ ولو كان وارداً من الخارج ممّن لم يمرّ على ميقات، سواء كان في العمرة المفردة، كما هو المشهور أو في العمرة المتمتّع بها أيضاً كما قويناها.

[١] كما يدلّ عليه صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال:

«الحاجّ يقطع التلبية يوم عرفة زوال الشمس»<sup>٣</sup> وإطلاق الحاجّ فيها يشمل

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٥، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ٨.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٤، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩١، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ١.

## والأحوط أن القطع على سبيل الوجوب<sup>[١]</sup>.

التمتع والمفرد والقارن.

ومثلها صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية عند زوال الشمس»<sup>١</sup>.

ويدلّ على المقصود أيضاً صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قطع رسول الله صلى الله عليه وآله التلبية حين زاغت الشمس يوم عرفة، وكان علي بن الحسين عليهما السلام يقطع التلبية إذا زاغت الشمس يوم عرفة، قال أبو عبد الله عليه السلام: فإذا قطعت التلبية فعليك بالتهليل والتحميد والتمجيد والثناء على الله عزّ وجلّ»<sup>٢</sup>.

فإنّ فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وإن كان في حجّ القران ولا يدلّ على الحكم في سائر الأقسام إلا أنّ حكاية الإمام عليه السلام لفعل علي بن الحسين عليه السلام من دون تعرّض لنوع حجّه تدلّ على الإطلاق والشمول لأنواعه.

[١] فإنّ بعض الأخبار السابقة مثل ما حكى فعل النبي صلى الله عليه وآله أو السجّاد عليه السلام وإن كان لا يدلّ إلا على الجواز إلا أنّ جلّها حاوٍ للأمر بالقطع وهو ظاهر في الوجوب.

ويشكل عليه بأنّ ذلك بعد الأمر بالتركرار واستحبابه لا يفيد أكثر من غاية التكرار ونفاده، كما في قوله تعالى: «وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا»<sup>٣</sup> ومثله كلّ أمر أو

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٥.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٢.

٣. المائدة (٥): ٢.

(مسألة ١٣): الظاهر أنّه لا يلزم في تكرار التلبية أن يكون بالصورة  
المعتبرة في انعقاد الإحرام<sup>[١]</sup>، بل يكفي أن يقول: «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ» بل لا  
يبعد كفاية لفظة «لَبَّيْكَ».

نهى عقيب خلافه، فإنّه يسقط ظهوره حينئذٍ في الوجوب ويكون ظاهراً في نفاذ  
الحكم السابق وحصول غايته فلا يدلّ إلا على الجواز لا وجوب القطع وحرمة  
التلبية ذاتاً. بل لعله لما كان يتوهمه العامة من دوام الاستحباب إلى آخر الأعمال  
مثلاً فكانوا عليه السلام يحكون فعل النبي صلى الله عليه وآله.

نعم، إذا دلّ على نفاذ الاستحباب فلا مشروعية لها شرعاً بعد ذلك، فإن أتى  
بها عالماً بالحكم بقصد القربة كان مشروعاً ويحرم من حيث التشريع أو أظهر  
ذلك فيكون بدعة.

وممّا ذكر يظهر عدم وجوب القطع ذاتاً وإنّما يحرم التلبية لو كان مصداقاً  
للبدعة أو التشريع وإن كان الأحوط الترك. وأمّا استحباب القطع فلا وجه له بعد  
ظهور الأوامر في نفاذ حكم التكرار ولا يبقى له ظهور في الحثّ على الترك  
حتىّ يحمل على الاستحباب، فتدبر.

[١] وذلك كلّه لإطلاق النصوص ويشهد على ذلك مضافاً عليه صحيح  
معاوية بن عمّار<sup>١</sup> الحاوية لتكرار التلبية بتكرار أسماء الله تعالى فلا تختصّ  
بخصوصيته.

١. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٠، الحديث ٢.

لو شكّ في التلبية أو في صحّتها..... ٢٤٣

(مسألة ١٤): لو شكّ بعد التلبية أنّه أتى بها صحيحة أم لا، بنى على الصحة<sup>[١]</sup>، ولو أتى بالنّيّة ولبس الثوبين وشكّ في إتيان التلبية، بنى على عدم ما دام في الميقات<sup>[٢]</sup>، وأمّا بعد الخروج فالظاهر هو البناء على الإتيان، خصوصاً إذا تلبّس ببعض الأعمال المتأخّرة.

## لو شكّ في التلبية أو في صحّتها

[١] كما هو مقتضى قاعدة الفراغ والتجاوز وملاكه أنّه حين يتوضّأ أذكر منه يشكّ وتفصيله موكول إلى محله.

[٢] لأصالة عدم الإتيان بها، لكنّه مسلم إذا كان الشكّ في الميقات وقبل العبور منه كما في المتن، وأمّا إذا كان بعد الخروج منه والعبور عنه، فالظاهر فيه البناء على الإتيان عملاً بقاعدة التجاوز الجارية في جميع موارد العبادات والمعاملات وإن كان استثنى عنها الوضوء. والمناطق فيها التجاوز عن المحلّ الشرعي للعمل. نعم، قد يشترط الدخول في الغير إذا كان لا يتحقق التجاوز عن المحلّ إلا بذلك، كما في أجزاء الصلاة.

ولعلّ مراد السيّد<sup>عليه السلام</sup> أيضاً هو الفرع الأوّل وإن أطلق القول بالبناء على عدم بقرينة قوله: «حتّى يجب عليه ترك المحرّمات»، حيث لم يترتب عليه جواز الدخول في الحرم وإتيان الأعمال مثلاً.

(مسألة ١٥): إذا أتى بما يوجب الكفّارة، وشكّ في أنّه كان بعد التلبية حتّى تجب عليه، أو قبلها، لم تجب عليه؛ من غير فرق بين مجهولي التاريخ، أو كون تاريخ أحدهما مجهولاً<sup>[١]</sup>.  
الثالث من الواجبات: لبس الثوبين<sup>[٢]</sup>

### إذا كان كلّ من موجب الكفّارة والتلبية مجهولي التاريخ

[١] أمّا إذا كانا مجهولي التاريخ أو كان تاريخ التلبية مجهولاً فواضح لعدم أصل يحرز تأخير الفعل المحرّم عن التلبية، بل الأصل تأخير التلبية في الفرض الثاني، وأمّا إذا كان تاريخ إتيان الموجب مجهولاً فيحتمل أن يقال بوجوبها لأصالة التأخّر لكنّ الأقوى عدمه، لأنّ الأصل لا يثبت كونه بعد التلبية. وهل «المستند» حينئذٍ هو البراءة أو أصالة عدم وقوعه بعد التلبية؟ الظاهر هو الأوّل لعدم جريان الثاني إلا على القول بأصالة عدم الموضوع أي أصالة عدم الأزلي ولا نقول بها.

### من واجبات الإحرام: لبس الثوبين

[٢] حكى في «المستمسك» عن «الذخيرة» أنّه قال: لا أعلم خلافاً في هذا الحكم بين الأصحاب، بل قال في «المنتهى» إنّهُ لا نعلم خلافاً ونحوه كلام غيره. وعن «التحرير» الإجماع عليه<sup>١</sup>، وفي «المستند» بل إجماع

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٤٢٤.



محقق<sup>١</sup>. نعم، يظهر من كاشف اللثام التردد فيه حيث قال فيما حكى عنه: وأما لبس الثوبين فإن كان على وجوبه إجماع كان هو الدليل وإلا فالأخبار التي ظفرت بها لا تصلح مستنداً له مع أن الأصل العدم...<sup>٢</sup>.

ومستند الوجوب أمران: أحدهما التأسي وفي «المستمسك»: إشكاله ظاهر<sup>٣</sup>. وقد يقرّر بجريان السيرة العملية من زمن النبي والأئمة عليهم السلام ومن المسلمين كافة أعم من الشيعة وغيرهم على لبس الثوبين عند الإحرام وفي حاله. وما يورد عليه من عدم دلالة السيرة على الوجوب، بل هي أعم منه ومن الاستحباب.

مدفوعة، بأن جريان السيرة على عمل من جميع المسلمين مع اختلاف آرائهم دليل على الوجوب ولا يقاس ذلك بمجرد صدور فعل عن النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام<sup>٤</sup>.

وفيه: أن ذلك لعله لحرمة لبس المخيط وعدم إمكان البقاء عارياً، كما في «كشف اللثام»<sup>٥</sup>.

ثانيهما: الروايات المتعددة الآمرة بلبس الثوبين:

منها: ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا انتهيت إلى العتيق من قبل العراق أو إلى الوقت من هذه المواقيت وأنت تريد الإحرام إن شاء

١. مستند الشيعة ١١: ٢٨٧.

٢. كشف اللثام ٥: ٢٧٣.

٣. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٤٢٤.

٤. تفصيل الشريعة ١٣: ٢٦٨.

٥. كشف اللثام ٥: ٢٧٣.

الله، فانتف إبطك (إبطيك) وقلم أظفارك، وأطل عانتك، وخذ من شاربك، ولا يضرّك بأيّ ذلك بدأت، ثم استك واغتسل وألبس ثوبيك...<sup>١</sup>.

ومنها: ما رواه معاوية بن وهب: «أطل بالمدينة فإنّه طهور، وتجهّز بكلّ ما تريد... وتلبس ثوبيك، إن شاء الله»<sup>٢</sup>.

ومنها: ما رواه هشام بن سالم: «... فاغتسلوا بالمدينة، وألبسوا ثيابكم التي تحرمون فيها...»<sup>٣</sup>.

فإنّه مضافاً إلى احتوائه على الأمر ظاهر في أنّ المفروض لزوم كون الإحرام في ثياب خاصّ ينسب إليه.

ومنها: ما رواه معاوية بن عمّار: «إذا كان يوم التروية إن شاء الله فاغتسل، ثمّ ألبس ثوبيك»<sup>٤</sup>.

ومن المعلوم عدم الفرق بين إحرام الحجّ والعمرة، كما يشهد عليه ما رواه أبو بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أردت أن تحرم يوم التروية، فاصنع كما صنعت حين أردت أن تحرم... واغتسل وألبس ثوبيك»<sup>٥</sup>.

إلى غير ذلك من الروايات الحاوية على الأمر بلبس الثوبين وسيأتي بعض منها في خلال المباحث الآتية.

وعمدة ما يناقش فيها ورود الأمر بلبس الثوبين في هذه الروايات في سياق

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٦، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٥، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٧، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٨، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٠٨، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٥٢، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٤٠٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٥٢، الحديث ٢.

بعد التجرد<sup>[١]</sup> عما يحرم على المحرم لبسه؛ يتزر بأحدهما ويتدّى بالآخر،

الأوامر التي يكون غير واحد منها للندب ولييان آداب الإحرام وهذا هو الذي أورث الترديد في استفادة الوجوب منها عند بعض ككاشف اللثام وغيره<sup>١</sup> ومال إليه في «المستمسك»<sup>٢</sup>.

لكنّ المحقق في محلّه - خصوصاً عند المتأخرين - دلالة الأمر أو الجملة الخبرية في مقام الإنشاء على البعث، والبعث حجة على الوجوب إلا إذا قام على خلافه دليل وقيامه على ذلك في مورد لا يصير دليلاً على ذلك في المعطوف عليه أو معطوفه عليه. وليس من قبيل استعمال اللفظ في المعنى الأعمّ حتّى فيما إذا كان بأمر واحد فكيف في المقام فيما يكون بالأوامر المتعدّدة ولذلك أيضاً التزمنا بوجوب الغسل وإن لا نقول به في التنظيف وأمثاله.

نعم، لقائل أن يقول: إنّ الأمر به لعلّه لحرمة لبس المخيط - بما له من المراد على ما يأتي - كما مرّ مثله في السيرة.

لكنّه مدفوع بأنّ ذلك لا يقتضي الأمر بلبس الثوبين بما هو ثوبين بشكل خاصّ يأتزر بأحدهما ويتدّى بالآخر كما يأتي، بل الأمر بالخصوصية لا بدّ وأن يكون لنفسه، فتدبّر.

[١] لا وجه للتقييد بالبعدية، بل يجوز لبس الثوبين ولو قبل خلع المخيط سواء نقول بالوجوب التكليفي أو الوضعي، إذ لا ينعقد الإحرام على أيّ حال إلا

١. كشف اللثام ٥: ٢٧٣.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٤٢٥.

والأقوى عدم كون لبسهما شرطاً في تحقّق الإحرام، بل واجباً تعبدياً<sup>[١]</sup>.

بالتلبية. نعم، لا بدّ من وقوع الخلع أو اللبس كلاهما قبل التلبية.

[١] إنّ الكلام في الشرطية يقع تارة: في اللبس، وأخرى: في الخلع ولا تلازم بينهما وإن كان قد يختلط في كلمات القوم. والكلام هنا في الأوّل، وأمّا الثاني فسيأتي الكلام فيه في مسألة ٢٦ فنقول:

ظاهر الأوامر المذكورة في الروايات المتقدّمة هو الشرطية، إذ وزان قوله الصلوة: «إذا أردت أن تحرم ... وألبس ثوبيك...»<sup>١</sup> هو وزان قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا<sup>٢</sup>».

ولو قيل بضعف هذا الظهور في المقام لما ذكر في سياقه ممّا ليس شرطاً قطعاً من الإطلاء ونحوه لكفى مثل صحيحة هشام بن سالم ممّا ليس في سياقه إلاّ الغسل الذي التزمنا بشرطيته أيضاً. هذا مع احتمال أن يكون الإطلاء والتنظيف أيضاً شرطاً ولو للكمال وإن لم يكن شرطاً للصحة.

لا يقال على فرض إحراز شرطيتها للكمال من أين يحرز أنّها شرط لكمال الإحرام حتّى يبقى ظهور اللبس في شرطيته للصحة فيه لاحتمال أن يكون أمثالها شرط لكمال الحجّ بما هو حجّ لما فيها من تحصيل نظافة الحاجّ. لأنّه يقال يكفي في إحراز ذلك ظاهر الأمر بها عند الإحرام كما في نفس اللبس أيضاً.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٠٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٥٢، الحديث ٢.

٢. المائدة (٥): ٦.

من واجبات الإحرام: لبس الثوبين ..... ٢٤٩

والظاهر عدم اعتبار كيفية خاصّة في لبسهما، فيجوز الاتّزار بأحدهما كيف شاء، والارتداء بالآخر، أو التوشّح به، أو غير ذلك من الهيئات لكن الأحوط لبسهما على الطريق المألوف<sup>[١]</sup>.

نعم، يخالفه صحيحة معاوية بن عمّار: «يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية، والإشعار، والتقليد، فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم»<sup>١</sup>. ويشكل بأنّ الصحيحة ناظرة إلى بيان ما هو الجزء الأخير للإحرام الذي لا بدّ منه ولذا لم يتعرّض للنّيّة، بل إنّ الصحيحة في مقام بيان انعقاد الإحرام بالتلبية أو ما يقوم مقامها لا بيان سائر شرائطها. وقد يستدلّ لذلك أيضاً بما ورد فيمن لبس القميص قبل الإحرام أو بعده<sup>٢</sup> وأنّه لا يبطل الإحرام بذلك بتوهم ملازمة لبس المخيط لعدم لبس الثوبين ومن الظاهر عدم الملازمة بينهما وإنّ بينهما العموم من وجه كما لا يخفى<sup>٣</sup>. والحاصل: أنّ الجزم بعدم شرطيته لا يخلو عن إشكال والاحتياط لا يترك.

### كيفية لبس الثوبين

[١] لم يكن في الروايات السابقة إلا الأمر بلبس الثوبين من دون بيان كيفية الثوبين وإنّهما الإزار والرداء، والظاهر أنّه لا إشكال فيهما لما في صحيح عبد الله

١. وسائل الشيعة ١١: ٢٧٩، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ١٢، الحديث ٢٠.
٢. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ٢.
٣. تفصيل الشريعة ١٣: ٢٧٤.

بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قوله: «...فلما نزل الشجرة أمر الناس بتنف الإبط، وحلق العانة، والغسل والتجرّد في إزار ورداء، أو إزار وعمامة يضعها على عاتقه لمن لم يكن له رداء»<sup>١</sup>.

وفي رواية محمّد بن مسلم: «ويلبس المحرم القباء إذا لم يكن له رداء...»<sup>٢</sup>.  
وفي صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يلبس المحرم الخفين إذا لم يجد نعلين، وإن لم يكن له رداء طرح قميصه على عنقه»<sup>٣</sup>.

فإنّ الظاهر التامّ منها أنّ الواجب هو الإزار والرداء بحيث لم يجز غيرهما إلا مع عدم إمكانهما ويتبيّن بها المراد من الثوبين، ومع ذلك وقع الكلام في كيفية لبسهما. والظاهر من كلام المصنّف أنّه لا خلاف في جواز الاتّزار كيف شاء - وإن احتاط بعدم عقد الإزار في عنقه كما سيأتي - وأمّا الرداء فقد أفتى بجواز لبسه كيف شاء من الارتداء أو التوشّح أو غيرهما.

وفي «الجواهر»: عن جماعة أنّه يتردّى به أي يلقيه على عاتقيه جميعاً ويسترهما به. وعن بعض يتوشّح به وعن آخرين أو يتوشّح به أي يدخل طرفه تحت إبطه الأيمن ويلقيه على عاتقه الأيسر كالتوشّح بالسيف على ما عن الأزهري وغيره، بل صرّح غير واحد منهم بأنّه نحو ما يفعله المحرم إلا أنّ الظاهر عدم وجوب شيء من الهيئتين للأصل فيجوز حينئذٍ التوشّح بالعكس وغيره من الهيئات. ولعلّ من اقتصر على ارتداء أو التخيير بينه وبين التوشّح يريد التمثيل

١. وسائل الشيعة ١١: ٢٢٣، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٢، الحديث ١٥.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٧.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٢.

وكذا الأحوط عدم عقد الثوبين ولو بعضهما ببعض، وعدم غرزهما بإبرة ونحوها، لكن الأقوى جواز ذلك كله ما لم يخرج عن كونهما رداءً وإزاراً. نعم، لا يترك الاحتياط بعدم عقد الإزار على عنقه<sup>[١]</sup>.

وإن كان التردّي أولى الهيئات<sup>١</sup>.

ومبنى ذلك كله أنّ النصوص المذكورة ليس فيها إلا ذكر الرداء ولم تتعرض لكيفية خاصة في لبسه، وعليه فمقتضى الأصل عدم لزوم هيئة خاصة. ويشكل ذلك بأنّ الظاهر من الروايات المذكورة هو لبس الرداء ولبس الرداء لا يكون إلا مع الارتداء به ولزوم تحقّق عنوانه ولا يصدق ذلك بالتوشّح ونحوه. فالأقوى هو وجوب لبسهما على الطريق المألوف.

[١] فقد ورد هناك روايات: منها: - وهي عمدتها - موثقة سعيد الأعرج أنّه

سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يعقد إزاره في عنقه؟ قال: «لا»<sup>٢</sup>.

هذا على ما رواه في «الوسائل» عن «الفقيه». ولكن صاحب «الجواهر» رحمته الله رواها هكذا: عن المحرم يعقد رداءه في عنقه... مع أنّه عليه السلام قال بصفتين قبلها: لكن خبر أبي سعيد الأعرج عن الصادق عليه السلام نهى عن عقده على عنقه<sup>٣</sup> مع أنّه ليس هناك خبر آخر عن أبي سعيد الأعرج وعن سعيد الأعرج في الرداء. واستشكل في دلالة في «المستمسك» باحتمال كون السؤال فيه عن وجوب العقد - لمناسبة

١. جواهر الكلام ١٨: ٢٣٧ - ٢٣٨.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٥٣، الحديث ١.

٣. جواهر الكلام ١٨: ٢٣٦ - ٢٣٨.

الستر الذي هو أقرب إلى مقام العبادة والتواضع، فيكون النفي في الجواب بنفي الوجوب لا كون السؤال فيه عن الجواز ليكون النفي لنفي الجواز<sup>١</sup>، ولكنّه خلاف الظاهر جدّاً، إذ لا خصوصية في ذلك للمحرم وجعل السؤال عنه بل من يصلّي في الإزار.

وقد يقال: إنّ المراد بالإزار في الرواية هو الرداء، لأنّه الذي يعقد في العنق مضافاً إلى إطلاقه على الثوب الثالث في كفن الميت المشتمل على الجسد والذي يغطّي تمام بدنه (سرتاسري) فيناسب أن يكون المراد منه هنا الرداء<sup>٢</sup>. وفيه: أنّ الذي يتعارف عقده في العنق في الصبيان أو غيرهم في بعض الموارد بلحاظ امنية الستر هو الإزار وإطلاقه على الثوب الثالث في الكفن إنّما هو بلحاظ عدم ثبوت عنوان الرداء في مقابله هناك بخلافه هنا.

ومنها: رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام أنّه قال: «المحرم لا يصلح له أن يعقد إزاره على رقبته، ولكن يثنيه على عنقه ولا يعقده»<sup>٣</sup>. وفي «المستمسك» الإيراد عليه بضعف السند أولاً وضعف الدلالة لظهور لا يصلح في الكراهة ثانياً، فيكون قرينة على عدم إرادة الحرمة في الرواية الماضية أيضاً<sup>٤</sup>.

أمّا السند فقد رواها في «قرب الإسناد» عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه، عن علي بن جعفر، وهذا السند المشهور ونقله في «الوسائل» عن كتاب علي بن

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٤٢٩.

٢. موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ٤٤٩.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٣، الحديث ٥.

٤. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٤٣٠.



من واجبات الإحرام: لبس الثوبين ..... ٢٥٣

جعفر أيضاً الذي رواه بتمامه في «البحار»<sup>١</sup>، والظاهر اعتبارهما عند الأصحاب وقد عبّر عنه بعض الأفاضل بالصحيحة<sup>٢</sup>.

وأما الدلالة فإن لا يصلح ليس ظاهراً في الكراهة، بل هو أعمّ من الحرمة والكراهة، فلعلّ الرواية السابقة الظاهرة في الحرمة تكون شاهداً على الحرمة هنا أيضاً.

ومنها: ما رواه في «الاحتجاج» عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان عليه السلام أنه كتب إليه يسأله عن المحرم يجوز له أن يشدّ المئزر من خلفه على عنقه بالطول ويرفع طرفيه إلى حقويه، ويجمعهما في خاصرته، ويعقدهما، ويخرج الطرفين الأخيرين من بين رجليه ويرفعهما إلى خاصرته، ويشدّ طرفيه إلى وركيه، فيكون مثل السراويل يستر ما هناك، فإنّ المئزر الأوّل كنّا ننزّر به إذا ركب الرجل جملة يكشف ما هناك، وهذا أستر.

فأجاب عليه السلام: «جائز أن يتزّر الإنسان كيف شاء إذا لم يحدث في المئزر حدثاً بمقراض ولا إبرة تخرجه به عن حدّ المئزر، وغرزه غرزاً، ولم يعقده ولم يشدّ بعضه ببعض، وإذا غطّى سرّته وركبتيه كلاهما، فإنّ السنّة المجمع عليها بغير خلاف تغطية السرّة والركبتين، والأحبّ إلينا والأفضل لكلّ أحد شدّه على السبيل المألوفة المعروفة للناس جميعاً إن شاء الله»<sup>٣</sup>.

ومنها: ما رواه فيه أيضاً عنه عجلّ الله فرجه أنّه سئل هل يجوز أن يشدّ عليه

١. بحار الأنوار ٨٠: ١٩٣.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٢٨٦.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٢، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٣، الحديث ٣.

مكان العقد تكّة؟ فأجاب: «لا يجوز شدّ المئزر بشيء سواه من تكّة أو غيرها»<sup>١</sup>.  
وقد أُجيب عن الروایتين بضعف السند والإرسال فلا حجّة فيهما<sup>٢</sup>.  
وقد تلخّص أنّه إنّما ورد النهي عن عقد الإزار ولم يرد في الرداء شيء دالّة  
على لزوم لبسه بكيفية خاصّة، بل في رواية عبدالله بن ميمون، عن جعفر عليه السلام: «أنّ  
عليّاً عليه السلام كان لا يرى بأساً بعقد الثوب إذا قصر، ثمّ يصليّ فيه وإن كان محرماً»<sup>٣</sup>  
فإنّها تدلّ على جواز عقد الرداء في حال الإحرام أيضاً ولا دلالة فيها على عدم  
جواز العقد إذا طال الثوب ولعلّه لعدم الاحتياج إليه حينئذٍ لحصول الستر مثلاً  
بلا عقد.

ولذلك فقد أفتى في المتن بجواز ذلك كلّ في كلّ منهما ما لم يخرج عن  
كونهما إزاراً ورداءاً، نعم لا وجه لرفع اليد عن رواية علي بن جعفر وسعيد  
الأعرج في النهي عن عقد الإزار على العنق ولا يعارضهما رواية عبدالله بن  
ميمون، فإنّ مورده جواز عقد ثوب بثوب لا الثوب على البدن وبينهما فرق  
واضح سنشير إليه، وأمّا الرداء وإن كان لم يرد فيه شيء إلاّ أنّه يطمئنّ النفس بأنّ  
النهي عن عقد الإزار ليس لتعبّد خاصّ، بل لأنّه ينافي المقصود من ثوبي الإحرام  
وإنّما وقع السؤال والنهي فيه لأنّه كان مورد الحاجة غالباً، كما يفصح عنه رواية  
الاحتجاج فيسري الحكم إلى الرداء أيضاً.

ولعلّ النكتة في فهم هذه الروايات ما سيأتي في بحث محرّمات الإحرام

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٥٣، الحديث ٤.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٤٣٠؛ تفصيل الشريعة ١٣: ٢٨٧.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٥٣، الحديث ٢.

ويكفي فيهما المسمّى وإن كان الأولى بل الأحوط كون الإزار ممّا يستر  
السرة والركبة، والرداء ممّا يستر المنكبين [١].

وحرمة لبس المخيط أنّه ليس المناط في الحرمة والنهي هناك لبس المخيط بما  
هو مخيط بل لبس ما يتدرّع به سواء كان مخيطاً أم لا، مثل السروال والقميص  
وكلّ شيء أحاط بالبدن وكان حافظاً له حتّى أنّه لا يجوز لبس الكم المنسوج  
وإن لم يكن مخيطاً وكذلك القميص ونحوه، ولعلّ النهي عن العقد لأنّه يصير  
حينئذٍ ثوب الإحرام كالدرع وهذا المناط لا يفرق فيه الإزار والرداء ولذلك  
نقول: إنّ الأقوى عدم جواز عقد الإزار في العنق والأحوط وجوباً تركه في  
الرداء وكذلك عقده مطلقاً وكذلك غرزه بإبرة ونحوه ممّا ذكر في المتن، فتدبّر.  
[١] قال في «الجواهر»: فقد ذكر غير واحد أنّه يعتبر في الإزار ستر ما بين  
الركبة والسرة وفي الرداء كونه ممّا يستر المنكبين، بل في «الرياض» نفى  
الإشكال عن ذلك بإبدال الستر في الثاني بالوضع. ثمّ أورد عليه بأنّه لا دليل على  
ذلك، بل مقتضى الأصل وإطلاق الفتوى خلافه، ثمّ قوّى الرجوع فيه إلى  
العرف!

ولقائل أن يقول: إنّ لا يصدق الإزار والرداء إلا بذلك، فإنّ المقام ليس مقام  
بيان ما يجب ستره المتحقّق بأقلّ من ذلك، بل بما يصدق عليه الإزار والرداء  
أيضاً لا يصدق إلا مع ستر المنكبين، بل لا يكفي فيه ذلك أيضاً، بل لا بدّ له من

(مسألة ١٦): الأحوط عدم الاكتفاء بثوب طويل يتزر ببعضه ويرتدي بالباقي إلا في حال الضرورة<sup>[١]</sup>، ومع رفعها في أثناء العمل لبس الثوبين.

ذيل يثنى على البدن وإن كان لا ندعي وجوب كونهما لابساً لتمام البدن من العنق إلى الرجل، كما قد يدعيه بعض الأفاضل مدّعياً أنه مقتضى الذوق الفقهي والشمّ المتشرعي<sup>١</sup> فما عدّه في المتن الأحوط هو الأقوى.

### عدم جواز الاكتفاء بثوب واحد

[١] وإن التزم في «الدروس» بكفايته<sup>٢</sup>، ولكنّه خلاف ظاهر الاثنية في النصّ والفتوى ورفع اليد عن الظهور وعدم الاعتبار به غير ظاهر فلاحتماء كما في المتن في محلّه.

ويؤيده بل يدلّ عليه ما ورد من أنّه إن لم يكن له رداء طرح قميصه على عنقه - أو عاتقه - أو قباء بعد أن ينكسه<sup>٣</sup> وفي بعض آخر: «ولا يلبس سراويل إلا أن لا يكون لك إزار»<sup>٤</sup>، فإنّ هذه التبدلات عند الضرورة من دون إشارة إلى التردّي بنفس الإزار أو العكس يعطي لزوم الاثنية وإلا لكان تطويل الإزار أو الرداء حتّى يكفي لكليهما مقدماً. فلاحتماء وجوباً في محلّه بل هو الأقوى.

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٢٨٨.

٢. الدروس الشرعية ١: ٣٤٤.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٩، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٥٠، الحديث ١.

وكذا الأحوط كون اللبس قبل النيّة والتلبية، فلو قدّمهما عليه أعادهما بعده [١]،

## اعتبار كون اللبس قبل النيّة

[١] قال في «الجواهر»: ظاهر ما سمعته من النصّ والفتوى أنّ محلّ اللبس قبل عقد الإحرام، بل هو من جملة الأشياء التي يتهيأ بها للإحرام على وجه يكون حاصلًا عند عقده للإحرام...<sup>١</sup>

والمراد أنّ ظاهر الروايات الدالّة على أصل وجوب لبس الثوبين تدلّ على أنّ ظرف وجوبه قبل الإحرام مثل قوله عليه السلام: «والبسوا ثيابكم التي تحرمون فيها»<sup>٢</sup> ومثل قوله عليه السلام: «... وألبس ثوبيك وادخل المسجد...»<sup>٣</sup>.

هذا خصوصاً على القول بوجوبه الشرطي لعدم تحقّق المشروط إلا بذلك. وما في بيان بعض الأفاضل من أنّه يمكن أن يكون شرطاً ومع ذلك كان الإتيان به بعد النيّة والتلبية كافياً ومؤثراً في تحقّق الإحرام واعتباره<sup>٤</sup> لم يعلم وجهه إلا على تصويره على نحو الشرط المتأخّر وهو كما ترى.

وأما إعادتها لو قدّمهما عليه كما في المتن فلا كلام فيه على الشرطية، وأمّا

١. جواهر الكلام ١٨: ٢٣٩.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٨، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٣٣٩، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ٢١، الحديث ١.

٤. تفصيل الشريعة ١٣: ٢٩١.

والأحوط النيّة وقصد التقرب في اللبس. وأمّا التجردّ عن اللباس فلا يعتبر فيه النيّة؛ وإن كان الأحوط والأولى الاعتبار<sup>[١]</sup>.

على وجوبه التكليفي، فالظاهر مضيّ محلّه حينئذٍ فلا وجه لوجوب لبسهما ولا لإعادة النيّة والتلبية وإن أثم فلا وجه للقول به على مذهب الماتن كما اخترناه أيضاً، بل لا وجه لاستحبابها أيضاً وإن كان الإعادة أولى.

[١] أمّا الثاني فلأنّ الأمر بالتجرّد إنّما هو لحرمة لبس القميص والسرّاويل على الرجال وهو من محرّمات الإحرام وتركها ونزعها قبل الإحرام للإحرام ليس إلا أكثرها بعد الإحرام ولا يعتبر في كلّ ترك النيّة ولا قصد القربة، فإنّ الصوم وإن كان من العباديات يشترط في نفسه قصد القربة في الإمساك عن المفطرات، لكن لا يجب قصد القربة في ترك كلّ مفطر بل ربما يكون بالدواعي النفسانية، ولعلّ كثيراً منها يقع بلا توجّه ولا قصد فكيف بقصد القربة. فمجرّد الأمر بالنزع ولو كان مرتبطاً بالإحرام لا يقتضي لزوم قصد القربة ولا دليل آخر عليه كما لا يخفى.

وأما الأوّل فقد يقال: لأنّ الظاهر كونه من العبادات - كالتلبية - حسب مرتكزات المتشرّعة<sup>١</sup> وقد يوجّه أيضاً أنّ الوجه فيه ظاهر بعد وضوح كونه واجباً عبادياً وإن كان مستقلاً غير شرطيّ فإنّه من أحكام الإحرام الذي هو جزء من العبادة، ولا بدّ وأن يكون اللبس بقصد الإحرام حتّى يرتبط به<sup>٢</sup>.

١. مستمسك العروة الوثقى ١١: ٤٣١.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٢٩٢ - ٢٩٣.

(مسألة ١٧): لو أحرم في قميص عالماً عامداً فعل محرماً، ولا تجب الإعادة، وكذا لو لبسه فوق الثوبين أو تحتها؛ وإن كان الأحوط الإعادة، ويجب نزع فوراً<sup>[١]</sup>.

وأنت ترى: أن ذلك كله مخدوش فقد أمر بغسل الثوب وطهارة البدن واللباس في الصلاة بل أكثر ما ورد في أحكام التطهير إنما ورد في الصلاة ومع ذلك لم يتفوه أحد بلزوم قصد القربة فيه، بل لم يدل دليل على لزوم الارتباط بين لبس الثوبين والإحرام سواء كان واجباً شرعياً أو شرطياً، فإن الشرط هو التلبس بهما. وأما دعوى كونه عبادياً فأول الكلام ومصادرة بالمطلوب.

### إذا أحرم في قميص عالماً عامداً

[١] في «العروة»: لا لشرطية لبس الثوبين لمنعها كما عرفت، 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.

بل قد عرفت: أن الإحرام ليس هو ذلك ولا ذاك بل عبارة عن أمر اعتباري

يعتبره خصوص الشارع عقيب نية الحجّ أو العمرة بضميمة التلبية أو هي مع لبس الثوبين ويترتب عليه أحكام كحرمة محرّمات الإحرام المتعدّدة ولا دليل على اعتبار أمر آخر وجوداً أو عدماً في تحقّق هذا الأمر الاعتباري.

وعلى أيّ حال ففي «الدروس» أنّ ظاهر الأصحاب هو الانعقاد حيث قالوا: لو أحرم وعليه قميص نزعه ولا يشقّه ولو لبسه بعد الإحرام وجب شقّه وإخراجه من تحته كما هو مروى<sup>١</sup>.

والمسألة رهين التأمل في روايات الباب.

فمنها: ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا لبست قميصاً وأنت محرم فشقّه وأخرجه من تحت قدميك»<sup>٢</sup>.

ولا ريب أنّ مورده لبس القميص بعد الإحرام سواء كان مع ثوبي الإحرام أو بدونهما وهي مساعدة لما يأتي من أنّه لو لبسه بعد الإحرام شقّه وأخرجه من تحت قدميه فهي خارجة عن محلّ الكلام هنا.

ومنها: ما رواه معاوية بن عمّار أيضاً وغير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أحرم وعليه قميصه، فقال: «ينزعه ولا يشقّه وإن كان لبسه بعد ما أحرم شقّه وأخرجه ممّا يلي رجليه»<sup>٣</sup>.

ولا ريب أنّ الظاهر أنّ السؤال من حيث لبس المخيط حين الإحرام لا عدم لبس الثوبين فإنّ المفروض كونه لابساً لهما أو كونها مطلقة بالنسبة إلى ذلك

١. الدروس الشرعية ١: ٣٤٥.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ٢.



بل يمكن أن يستظهر الأول من جهة عدم التعرّض للبس بعد الأمر بالنزع والشقّ ولو لا ذلك لزم أن يصير عارياً.

إن قلت: - كما في كلام كاشف اللثام<sup>١</sup> - إن التفصيل قد يدلّ على عدم الانعقاد - في محلّ الكلام - فإنّ الشقّ والإخراج من تحت للتحرّز عن ستر الرأس ولم يفرض ذلك في الفرض الأوّل لعدم الانعقاد. يقال: إنّ ذلك لازم أعمّ ولعلّه تعبّد خاصّ وأما استلزامه ستر الرأس مرّتين في الثاني دون الأوّل فغير مانع ولو كان كذلك كان اللازم الحكم بوجوب تجديد النيّة والتلبية كما هو واضح<sup>٢</sup>.

ثمّ إنّ ظاهر الرواية إطلاقها بالنسبة إلى العلم والجهل.

ودعوى أنّه من البعيد الإحرام مع القميص من العالم المرید للامتنال والإتيان

بأمر عبادي يحرم فيه ذلك.

مدفوعة بأنّ ما لا يجتمع معه هو العلم بفساد العمل وبطلانه، فإنّه يوجب نوع تناقض في النيّة، وأمّا مع العلم بالحرمة دون الفساد فاجتماعهما بمكان من الإمكان وترى كثيراً يتحقّق ذلك من المحرم فعل بعض المحرّمات الموجبة للكفّارة ولو لا ذلك لكان جعل الكفّارة - التي يختصّ بالعالم - لغواً أو مختصاً بموارد نادرة وهو كما ترى.

ومنها: صحيحة عبد الصمد بن بشير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: جاء رجل يلبيّ حتّى دخل المسجد وهو يلبيّ وعليه قميصه، فوثب إليه ناس من أصحاب أبي حنيفة فقالوا: شقّ قميصك وأخرجه من رجلك فإنّ عليك بدنة وعليك

١. كشف اللثام ٥: ٢٧٤.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٢٧٤.

الحجّ من قابل وحجّك فاسد.

فطلع أبو عبدالله عليه السلام على باب المسجد فكبر واستقبل القبلة فدنا الرجل من أبي عبدالله عليه السلام وهو ينتف شعره ويضرب وجهه، فقال له أبو عبدالله عليه السلام اسكن يا عبدالله فلما كلمه وكان الرجل أعجمياً، فقال أبو عبدالله عليه السلام: ما تقول؟ قال: كنت رجلاً أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة فجئت أحجّ لم أسأل أحداً عن شيء، وأفتوني هؤلاء أن أشقّ قميصي وأنزعه من قبل رجلي، وأنّ حجّي فاسد، وأنّ عليّ بدنة.

فقال له: «متى لبست قميصك أبعده ما لبّيت أم قبل؟» قال: قبل أن ألبي، قال عليه السلام: «فأخرجه من رأسك فإنه ليس عليك بدنة، وليس عليك الحجّ من قابل، أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه.

طف بالبيت سبعا، وصلّ ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام واسع بين الصفا والمروة، وقصّر من شعرك، فإذا كان يوم التروية فاغتسل وأهلّ بالحجّ، واصنع كما يصنع الناس»<sup>١</sup>.

وهي في الدلالة كسابقته في الدلالة على حكم من لبس القميص قبل التلبية وأما بالنسبة إلى بعدها فساكت.

نعم، مورده الجهل ومعلّلة به أيضاً وبمفهوم التعليل يدلّ على البأس في صورة العلم، ولذلك فقد التزم صاحب «الحدائق» بحمل الأولى أيضاً على صورة الجهل وإن كان في نفسها مطلقة.

١. تهذيب الأحكام ٥: ٧٢ / ٢٣٩؛ راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ٣.

وأورد عليه: بأنّ المقام ليس من موارد حمل المطلق على المقيد، لأنّ الأخير لا تدلّ على صحّة عمله لكونه جاهلاً، وإنّما هي في مقام بيان أنّه ليس عليه الكفّارة قبلاً لفتوى جمع من أصحاب أبي حنيفة<sup>١</sup>.

وأجيب بأنّ التعليل، كما هو لبيان عدم الكفّارة كذلك في مقام بيان عدم ثبوت الحجّ عليه من قابل الذي هو مساوق لبطلان العمل فتدلّ على أنّ صحّة العمل أيضاً معلّل بالجهل وبمفهومه يقيد الرواية السابقة أيضاً<sup>٢</sup>.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الصحيحة تدلّ على عدم الكفّارة والصحّة عند الجهل معاً ومفهومه أنّه مع العلم ليس كذلك، ويكفي في ذلك أنّ عليه الكفّارة حينئذٍ ولا تدلّ على فساد إحرامه حتّى يخصّص الرواية الأولى.

ومنها: رواية خالد بن محمّد الأصمّ، قال: دخل رجل المسجد الحرام وهو محرم، فدخل في الطواف وعليه قميص وكساء فأقبل الناس عليه يشقّون قميصه، وكان صلباً فرآه أبو عبدالله عليه السلام وهم يعالجون قميصه يشقّونه، فقال عليه السلام له: «كيف صنعت؟» فقال: أحرمت هكذا في قميصي وكسائي، فقال: «أنزعه من رأسك، ليس ينزع هذا من رجله إنّما جهل».

فأتاه غير ذلك فسأله، فقال: ما تقول في رجل أحرم في قميصه؟ قال: «ينزع من رأسه»<sup>٣</sup>.

قال في «المستمسك»: مقتضى إطلاق الصحيح - الأوّل - هو الإطلاق لكن

١. موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ٤٤٤.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٢٧٦.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٩، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ٤.

ولو أحرم في القميص جاهلاً أو ناسياً وجب نزعه وصحّ إحرامه [١]. ولو لبسه بعد الإحرام فاللازم شقّه وإخراجه من تحت، بخلاف ما لو أحرم فيه، فإنّه يجب نزعه لا شقّه [٢].

---

ظاهر خبر خالد بن محمّد الأصمّ من التعليل بقوله: أيّ رجل... الاختصاص بحال الجهل... حينئذٍ يتعيّن تخصيص صحيح معاوية به... لكنّ الخبر ضعيف...<sup>١</sup> وأنت خبير بأنّ هذا التعليل قد وقع في الصحيحة المتقدّمة دون هذه الرواية وقد تقدّم الكلام في تقيدها للصحيحة الأولى.

نعم، هذه الرواية أيضاً معلّلة بالجهل بقوله: إنّما جهل... فيدلّ على التفصيل، لكنّه ليس متعرّضاً إلاّ لكيفية نزع القميص من الرأس أو من رجليه فلا تدلّ مفهومه إلاّ على التفصيل من هذه الجهة وذلك موافق لما مرّ من الصحيحة الأولى فلا تعارض ولا تقييد.

وأما من حيث السند، فإنّ خالداً وإن لم يوثق بل ولم يمدح بوجه إلاّ أنّ الراوي عنه هنا صفوان وهو من أصحاب الإجماع والسند إليه صحيح فللاعتقاد عليه وجه. نعم، لا رواية له إلاّ هذه الرواية. ولذلك فالأحوط مراعاة هذا التفصيل وشقّه والإخراج من رجليه عند العلم بخلاف صورة الجهل كما يأتي.

[١] كما ظهر وجهه ممّا تقدّم آنفاً.

[٢] إذا أحرم فيه جاهلاً أو ناسياً وأما لو فعل ذلك عالماً عامداً فقد مرّ أنّ

(مسألة ١٨): لا تجب استدامة لبس الثوبين، بل يجوز تبديلهما ونزعهما لإزالة الوسخ أو للتطهير، بل الظاهر جواز التجرد منهما في الجملة [١].

الأحوط إخراجه من تحت ولو بشقه.

### استدامة لبس الثوبين ونزعهما

[١] ظاهرهم التسالم على أنّ ذلك بمقتضى الأصل لتحقق الامتثال بصرف الوجود....

وفي النفس من ذلك شيء إذ لا ريب في استفادة الاستمرار من الأمر بلبس الثوبين هنا في الجملة، فإنّ مورد الأوامر المستدلّ بها كلّها قبل الإحرام وعند التهيؤ له فلا بدّ من استمراره إلى حين الإحرام ليقع الإحرام فيهما قطعاً سواء كان شرطاً أو واجباً مستقلاً وبعد الإحرام يحرم عليه لباسه المتعارف فبتناسب الحكم والموضوع، وأنّه لا يمكن للمحرم أن يكون بلا لباس يستفاد استدامة لبس الثوبين. مضافاً إلى أنّ في رواية ابن سنان وعمر بن يزيد ومحمّد بن مسلم جعل الموضوع المحرم وتدلّ على وجوب الإزار والرداء له فبمجموع ذلك يمكن أن يستدلّ بلزوم استمرار لبس الثوبين كما هو المتعارف. نعم، لا ينافي ذلك بعض التبديلات عند النوم أو الاستحمام ونحوهما.

نعم، يستدلّ على ذلك بصحيفة 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، فإذا كان الليل خلعتها ولبست ثيابها الأخرى حتى تطهر»<sup>١</sup>.

وسياتي الكلام في وجوب لبس الثوبين على النساء كما على الرجال. ويدلّ على جواز التبديل صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «ولا بأس أن يحول المحرم ثيابه»، قلت: إذا أصابها شيء يغسلها؟ قال: «نعم، إن احتلم فيها»<sup>٢</sup> وهي كما تدلّ على جواز التبديل تدلّ على جواز كونه عارياً منهما أو من أحدهما في برهة من الزمان وكذلك صحيحة معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا بأس بأن يغيّر المحرم ثيابه، ولكن إذا دخل مكة لبس ثوبي إحرامه اللذين أحرم فيهما، وكره أن يبيعهما»<sup>٣</sup> ومن الظاهر أنّ الأمر بلبس الثوبين في مكة أيضاً استحبابي.

وفي رواية ابن عمّار، قال: «كان يكره للمحرم أن يبيع ثوباً أحرم فيه»<sup>٤</sup>. فالروايات تدلّ على جواز تجرّده عن ثوبي إحرامه من دون تعيين نوع لباسه حينئذٍ أو كونه مجرداً.

نعم، لا يجوز له لبس القميص ونحوه فيبقى باقي الأحوال على جوازه.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٠٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٨، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣١، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٤، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣١، الحديث ٥.

(مسألة ١٩): لا بأس بلبس الزيادة على الثوبين مع حفظ الشرائط ولو اختياراً<sup>[١]</sup>.

(مسألة ٢٠): يشترط في الثوبين أن يكونا ممّا تصحّ الصلاة فيهما<sup>[٢]</sup>، فلا يجوز في الحرير وغير المأكول والمغصوب والمتنّجس بنجاسة غير معفوّة في الصلاة، بل الأحوط للنساء أيضاً أن لا يكون ثوب إحرامهنّ من حرير خالص، بل الأحوط لهنّ عدم لبسه إلى آخر الإحرام.

---

[١] كما يدلّ على ذلك صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يتردّى بالثوبين؟ قال: «نعم، والثلاثة إن شاء يتّقي بها البرد والحرّ»<sup>١</sup>.  
وصحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: سألت عن المحرم يقارن بين ثيابه وغيرها التي أحرم فيها؟ قال: «لا بأس بذلك إذا كانت طاهرة»<sup>٢</sup>.

وليس الأولى مقيدة بحالة الاضطرار - كما قد يتراءى - بل موردها الاتّقاء العاديّ فلا يصلح للتقييد بالاضطرار ولا لتقييد الصحيحة الثانية المطلقة من هذه الجهة كما لا يخفى.

## ما يعتبر في الثوبين

[٢] وفي «الشرائع»: ولا يجوز الإحرام فيما لا يجوز لبسه في الصلاة<sup>٣</sup>.

---

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٢، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٠، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٠، الحديث ٢.

٣. شرائع الإسلام ١: ٢٢١.

والعمدة في المسألة صحيحة حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ ثوب تصلّي فيه فلا بأس أن تحرم فيه»<sup>١</sup>.

نظراً إلى أنّ مفهومها ثبوت البأس في الثوب الذي لا يصلّي فيه. ويناقد فيه أولاً: في ثبوت المفهوم لها بما أنّها قضية وصفية ولم يثبت كون الكلام مسوقاً لبيان المفهوم وإفادته.

وثانياً: بعدم ظهور المفهوم في العموم، وغاية مفادها عدم جواز الإحرام في بعض ما لا يصلّي فيه من الأثواب.

وثالثاً: بأنّ هذا المفهوم على فرض التسليم لا ينصّ على الحرمة كما عن كاشف اللثام<sup>٢</sup>.

وأجاب عنه صاحب «الجواهر» بأنّ المراد من البأس في المفهوم هو المنع ولو بقرينة الفتاوى المتقدمة، بل المراد في المقام من عدم البأس هو الصحّة فمفهومه البطلان لا صرف التكليف الأعمّ من الكراهة<sup>٣</sup>.

وأجيب عن الأوّل: بأنّ وجود إلقاء في الخبر يخرجّه عن مفهوم الوصف فيكون من مفهوم الشرط<sup>٤</sup>.

هذا مضافاً إلى أنّ المراد من ما تصلّي فيه هل هو ما تصلّي فيه شأناً كما في وبر ما لا يؤكل أو الحرير أو فعلاً حتّى يشمل المتنجّس؟ قد يستظهر الأوّل.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٥٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٢٧، الحديث ١.

٢. كشف اللثام ٥: ٢٧٧.

٣. أنظر: تفصيل الشريعة ١٣: ٢٩٨.

٤. تفصيل الشريعة ١٣: ٢٩٨.



والأظهر أنه إن كانت الرواية مثل متن «الشرائع» بالجملة النافية كان لذلك الاستظهار محلاً، وأمّا ما في الرواية من الجملة المثبتة فظاهرة في الأعمّ. هذا مضافاً إلى الروايات الواردة في الموارد الخاصة.

فمنها: صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة، قال: لا يلبسه حتى يغسله وإحرامه تام»<sup>١</sup>.

وأورد على الاستدلال بها في «الجواهر» بأنّ مفادها عدم جواز لبس النجس حال الإحرام مطلقاً، ثمّ حكى عن «المدارك» أنه قال: «ويمكن حمله على ابتداء اللبس إذ من المستبعد وجوب الإزالة عن الثوب دون البدن إلا أن يقال بوجوب إزالتها عن البدن أيضاً للإحرام ولم أقف على مصرّح به وإن كان الاحتياط يقتضي ذلك».

ثمّ أورد عليه بأنّه غير قابل لإرادة حال الابتداء خاصّة منه. نعم، هو دالّ عليها ولو بدعوى ظهوره في اعتبار طهارتهما حال الإحرام ابتداءً واستدامة فيقتصر على الأوّل لاعتضاده بالفتاوى دون غيره الباقي على حكم الأصل<sup>٢</sup>.

وقد يقال: إنّ الظاهر أنّ قوله عليه السلام في الجواب «لا يلبسه حتى يغسله» ظاهر في خصوص الابتداء، لأنّه في فرض تنجّسه بعد لبسه كان المناسب التعبير بالترجّع والتبديل أو التطهير، وأمّا التعبير بـ «لا يلبسه» الظاهر في عدم لبسه بعد فلا ينطبق إلا على الابتداء.

كما أنّ ما استبعده صاحب «المدارك» من أنّ المستبعد وجوب الإزالة من

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٧، الحديث ١.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٢٤٠.

الثوب دون البدن ينتقض بالابتداء فإنّه فيه أيضاً لا تجب الإزالة عن البدن<sup>١</sup>.  
وفيه: أنّه يخالفه ظهور كون الموضوع هو المحرم بالفعل أولاً، وقوله: إنّ  
إحرامه تام... الظاهر في بيان الحكم الوضعي وأنّ إحرامه لا يفسد بالنجاسة  
العارضة عليه.

وأما استبعاد صاحب «المدارك» فلعلّه مبنيّ على كون طهارة البدن حين ابتداء  
الإحرام مفروضاً عند الأعلام بعد وجوب الغسل قبلها أو استحبابه مؤكداً.  
وبعد ذلك كلّه فالاستدلال بها للمطلوب مبنيّ على التعديّ من الجنابة والمنيّ  
إلى سائر النجاسات ومنها إلى المتنجّسات وإلا فمورد الرواية هو إصابة الجنابة  
أي المنيّ وذلك لا يخلو عن إبهام، بل قد استشعر الخلاف من رواية الحلبي  
المتقدّمة... قال: «ولا بأس أن يحوّل المحرم ثيابه»، قلت: إذا أصابها شيء  
يغسلها؟ قال: «نعم، إن احتلم فيها»<sup>٢</sup>.

فإنّ السؤال وإن كان عاماً إلا أنّ الجواب مقيّد بخصوص الاحتلام فيبعد  
التعديّ إلى سائر الأعيان النجسة فضلاً عن المتنجّسة بإلقاء الخصوصية إذ لو عمّ  
الحكم لما كان للتعرض لخصوصه وجه.

ومثلها روايته الأخرى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يحوّل ثيابه، قال:  
«نعم» وسألته يغسلها إن أصابها شيء؟ قال: «نعم، إذا احتلم فيها فليغسلها»<sup>٣</sup> ومن  
المحتمل جداً اتّحاد الروایتين وإن روى الأولى الكليني بسند والثانية الشيخ عليه السلام

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٢٩٩ - ٣٠٠.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٨، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٨، الحديث ٤.

بسند آخر مع تفاوت يسير في الكلمات وإضافة الأمر بالغسل في الثانية، وسيأتي الكلام فيها من هذه الجهة.

ومنها: ما رواه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يحرم في ثوب وسخ؟ قال: «لا، ولا أقول: إنه حرام، ولكن تطهيره أحب إليّ وظهره غسله، ولا يغسل الرجل ثوبه الذي يحرم فيه حتى يحلّ وإن توسخ إلا أن تصيبه جنابة أو شيء فيغسله»<sup>١</sup>.

والاستدلال بها إما من جهة الاستثناء من النهي فذلك لا يدلّ إلا على نفي الكراهة أو من جهة الأمر بالغسل وهو أيضاً لا تدلّ على أكثر من عدم النهي لا الوجوب بعد وروده بعد النهي، فلا تدلّ حتى على استحباب الغسل أيضاً.

ومنه يعلم الكلام في الأمر بالغسل في ذيل رواية الحلبي المنقول أخيراً عن الشيخ عليه السلام وكذلك قوله: نعم، فيهما على كلا الروايتين، فإنّ السؤال ناظر إلى كراهة غسل ثوب الإحرام فمفادها جواز الغسل عند إصابة الاحتلام.

وأما ما رواه ابن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المحرم يقارن بين ثيابه التي أحرم فيها وبين غيرها؟ قال: «نعم، إذا كانت طاهرة»<sup>٢</sup> فالحكم في مورد السؤال غير إلزامي فلا يدلّ على حكم إلزامي في ثياب الإحرام كما قيل.

فتحصّل عدم تمامية دلالة الروايات الماضية على لزوم طهارة ثوبي الإحرام إلا أن يتكل على ما مضى من رواية حريز مع ما أشير من الإشكال في عموم مفهومه.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٨، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٧، الحديث ٢.

وأما الحرير ففي رواية أبي بصير، قال سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الخميصة سداها أبريسم ولحمتها من غزل؟ قال: «لا بأس بأن يحرم فيها، إنّما يكره الخالص منه»<sup>١</sup>.

وحيث إنّ الكراهة ليس في مقام بيان الحكم التكليفي بل هو بيان مفهوم عدم البأس بمعنى أنّ في الخالص منه بأس فيدلّ على الاشتراط والاعتبار. ومثلها رواية أبي الحسن النهدي<sup>٢</sup>.

وأما غير المأكول فهو المتيقّن من مفهوم صحيحة حرير وفيها غنى وكفاية. وأما المغصوب ففيه بحث طويل تعرّضنا له في الأصول، فراجع. وأما جواز إحرام النساء في الحرير مع جوازه لهنّ في الصلاة ففيه قولان. ويدلّ على الجواز منطوق صحيحة حرير المتقدّمة<sup>٣</sup>.

والمناقشة فيه بأنّ خطابها للرجال فلا يستفاد منه العموم مستلزم لعدم شمول المفهوم لها أيضاً فيكفي في الجواز الأصل.

هذا مضافاً إلى صحيحة يعقوب بن شعيب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة تلبس القميص تزره عليها، وتلبس الحرير والخزّ والدياج، فقال: «نعم، لا بأس به، وتلبس الخلخالين والمسك»<sup>٤</sup>.

والرواية وإن كان لا صراحة فيها لحال الإحرام إلا أنّها ظاهرة فيه قطعاً

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦١، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٢٩، الحديث ١.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٢٩، الحديث ٣.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٣٥٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٢٧، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ١.

خصوصاً بملاحظة التعرض لما لا يجوز في حال الإحرام فقط.  
ورواية النضر بن سويد، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن المرأة المحرمة،  
أي شيء تلبس من الثياب؟

قال: «تلبس الثياب كلها إلا المصبوغة بالزعفران والورس، ولا تلبس  
القفازين، ولا حلياً تتزين به لزوجها، ولا تكتحل إلا من علة ولا تمسّ طيباً، ولا  
تلبس حلياً ولا فرنداً، ولا بأس بالعلم في الثوب»<sup>١</sup>.

قال في «الجواهر»: والقفاز كرمّان شيء يعمل لليدين ويحشى بقطن تلبسهما  
المرأة للبرد - ويعبر عنه في الفارسية بـ «دستكش»<sup>٢</sup> - أو ضرب للحليّ لليدين  
والرجلين والفرند بكسر الفاء والراء ثوب معروف<sup>٣</sup>.

ويخالفها روايات كثيرة:

منها: رواية أبي عيينة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته ما يحلّ للمرأة أن تلبس  
وهي محرمة؟ فقال: «الثياب كلها ما خلا القفازين والبرقع والحريير»، قلت:  
أتلبس الخزّ؟ قال: «نعم»، قلت: فإنّ سداه إبريسم وهو حريير، قال: «ما لم يكن  
حريراً خالصاً فلا بأس»<sup>٤</sup>.

ومنها: رواية عيص بن القاسم، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «المرأة المحرمة تلبس  
ما شاءت من الثياب غير الحريير والقفازين...»<sup>٥</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٩، الحديث ٣.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٠٢.

٣. جواهر الكلام ١٨: ٢٤٣.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٧، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٣.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٨، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٩.

ومنها: رواية إسماعيل بن الفضل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة، هل يصلح لها أن تلبس ثوباً حريراً وهي محرمة؟ قال: «لا، ولها أن تلبسه في غير إحرامها»<sup>١</sup>.

وحيث إنّ مدلول الرواية هو الحكم الوضعي لنفي الصلاح فظاهر في عدم الجواز.

ومنها: رواية سماعة أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرمة تلبس الحرير؟ فقال: «لا يصلح أن تلبس حريراً محضاً لا خلط فيه، فأما الخزّ والعلم في الثوب فلا بأس أن تلبسه وهي محرمة... وتلبس الخزّ، أمّا إنهم يقولون: إنّ في الخزّ حريراً، وإنما يكره المبهم»<sup>٢</sup>.

ومنها: ما رواه الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن تحرم المرأة في الذهب والخزّ، وليس يكره إلا الحرير المحض»<sup>٣</sup>.

ومنها: ما رواه أبو بصير المرادي، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن القزّ تلبسه المرأة في الإحرام؟ قال: «لا بأس، إنّما يكره الحرير المبهم»<sup>٤</sup>.

والمراد من القزّ هو الذي يصير أبريسم بعد التصفية، وإن لم يكن فيه شيء من الغزل أو غيره، ولكنّه قبل التصفية، مخلوط بقاذورات الدود ونحوها فالخلط في الباب أعمّ من أن يختلط بالأبريسم شيء من المنسوج أو غيره من قاذورات الدود ونحوها.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٨، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ١٠.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٨، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٧.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٧، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٧، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٥.

ومنها: ما رواه جميل: عن المتمتع، كم يجزيه؟ قال: «شاة»، وعن المرأة تلبس الحرير؟ قال: «لا»<sup>١</sup>.

ومنها: ما رواه الأحمسي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن العمامة السابرية فيها علم حرير تحرم فيها المرأة؟ قال: «نعم، إنَّما كره ذلك إذا كان سداه ولحمته جميعاً حريراً» ثمَّ قال أبو عبد الله عليه السلام: «قد سألتني أبو سعيد عن الخميصة سداها أبريسم أن ألبسها، وكان وجد البرد فأمرته أن يلبسها»<sup>٢</sup>.

وقد قيل في الجمع بين الطائفتين بإمكانه إمَّا بحمل المنع على الكراهة أو بحمل المنع على الخالص والجواز على الممتزج لاستظهار كون المنع لبيان الحكم الوضعي ولا مراتب فيه<sup>٣</sup>.

أقول: إنَّ الكلام في الروايات في مقامين: أحدهما: حين انعقاد الإحرام. والثاني: بعد الإحرام حين استدامته، والثاني حكم تكليفي قابل للحرمة والكراهة كما أنَّ الأوَّل محتمل الوجهين وإن كان قد يستظهر من بعض ما يرتبط بحال انعقاد الإحرام هو الوضع.

فلو كان مدلول الدليل هو حكم لبسها حين انعقاد الإحرام فيمكن استظهار الوضع منه، إمَّا إذا كان ناظراً إلى الاستدامة فلا يحتمل فيه الوضع وحينئذٍ وإن كان يستفاد منه حكم الابتداء أيضاً بالأولوية أو بالشمول لأوَّل آن الإحرام إلاَّ أنَّه لا يستفاد منه الوضع لعدم كونه كذلك في الأصل. والمقصود في المقام هو

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٨، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٨.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٩، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ١١.

٣. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٠٣.

الحكم من الجهة الأولى وقد تعرّضوا للجهة الثانية استطراداً وإن كان محلّ بحثها في تروك الإحرام. وحينئذٍ فلا بدّ من العود إلى الروايات والنظر فيها حتّى يظهر وجه الجمع بينها.

فيدلّ على جواز الإحرام في الحرير للنساء وضعاً صحيحة حريز وروايتي يعقوب والنضر، لكن يشكّل الأوّل بكون الخطاب للرجل فلا تدلّ على حكم النساء وإن كان المفهوم أيضاً لا تدلّ على المنع، وأمّا رواية يعقوب فغير ظاهرة في حال الإحرام، بل يحتمل كونه من الروايات الواردة في باب الملابس وكيفية الألبسة طولاً وقصراً وآدابها.

وعلى فرض ارتباطه بحال الإحرام يحتمل كونها ناظرة إلى لبس ذلك حال الإحرام دون حين انعقادها وجوازها حال الإحرام لا يستلزم الجواز حين عقد الإحرام بخلاف العكس كما لا يخفى.

وأما رواية نضر فالظاهر من لفظ المحرمة هو بيان حكم لبس الحرير بعد العقد، مع أنّ الاستدلال بها لجواز لبس الحرير ولو في استدامة الإحرام أيضاً غير خال عن الإشكال، إذ فيها ألفاظ وكلمات مجمّلة ومنها قوله: فرند في المستثنى، وقد قالوا: إنّه معرّب ما يقال له في الفارسية: پرند وهو الحرير، واحتمال ذلك يكفي في إسقاط الرواية عن الاستدلال.

فلم يصلح أحد منها للاستدلال على الجواز. نعم، يكفي فيه الأصل كما هو واضح.



وأما الروايات المانعة، فرواية أبي عيينة<sup>١</sup> وإن تَمَّت دلالتها على المنع لكن لا اعتداد بسندها فإنّ أبي عيينة نفسه مجهول لم يبحث عن حاله ومذهبه في الرجال ولم يرد فيه مدح ولا ذمّ، بل لم يذكر اسمه مضافاً إلى أنّ في سنده سهل بن زياد عن أحمد بن محمّد أو غيره عن داود بن الحصين، عن أبي عيينة... فهي مرسلة أيضاً.

ورواية أبي بصير والحلي<sup>٢</sup> وابن فضل<sup>٣</sup> غير ظاهرة في الحرمة للتعبير بلفظة «الكراهة» فتكون مجملة الدلالة ومثلها رواية سماعة للتعبير بلفظة لا يصلح. وما يقال من أنّ مدلولها الحكم الوضعي فنفي الصلوح والكراهة ظاهر في عدم الجواز<sup>٤</sup>.

مخدوش بمنع ذلك، إذ مورد الروايات هو لبسها حال الإحرام لا حين انعقاد الإحرام، فلا وضع فيه وإن كان كراهته يلازم الكراهة حين الإحرام أيضاً لكن لا يوجب ذلك الظهور في الوضع.

وأما روايته الأخرى<sup>٥</sup> فضعيفة من جهة إجمال الأحمسي وعدم ثبوت وثاقته. فلم يبق في البين إلا رواية العيص بن القاسم<sup>٦</sup> وجميل<sup>٧</sup> بل رواية العيص

- 
١. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٧، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٣.
  ٢. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٧، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٤ و٥.
  ٣. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٨، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ١٠.
  ٤. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٠٣.
  ٥. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ١١.
  ٦. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٢.
  ٧. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٨، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٨.

(مسألة ٢١): لا يجوز الإحرام في إزار رقيق؛ بحيث يرى الجسم من ورائه، والأولى أن لا يكون الرداء أيضاً كذلك<sup>[١]</sup>.

كالصريح في التحريم بقريفة ذيلها، قوله: «كره النقاب يعني للمرأة المحرمة...» ولو كان المراد من الصدر والاستثناء هو الكراهة لم يكن وجه لتفسير السياق بتعبير الكراهة في النقاب.

وظاهر مورده وإن كان هو اللبس حين الإحرام لكن يشمل حال شروع الإحرام أيضاً، إمّا بالألوية أو بالشمول.

وأما رواية الحلبي فظاهره كون السؤال عن حين انعقاد الإحرام. وظاهر رواية جميل يشملهما ومع ذلك لا ظهور لها للحكم الوضعي، حيث إنّ الحكم التكليفي في اللباس حال الإحرام كان أمراً معروفاً عند الأصحاب. فالأظهر حينئذٍ حرمة لبس الحرير للنساء في الإحرام تكليفاً وعدم إضراره به كما في لبس المخيط وضعاً لأجل صححة حرير أو البراءة، فتدبر.

### عدم جواز الإحرام في إزار رقيق

[١] لا تصريح بذلك في كلمات الأصحاب إلا أن يكون اتكالهم على المنع ممّا لا يصلّي فيه لكنّه مختصّ بالإزار والمستند فيه كما عرفت هو صححة حرير المتقدّمة<sup>١</sup> وقد مرّ الإشكال في عموم مفهومها وإلحاق الرداء بالإزار مبنيّ على

١. تقدمت في الصفحة ٢٦٨ ذيل مسألة ٢٠.

حكم النساء من جهة لبس الثوبين ..... ٢٧٩

(مسألة ٢٢): لا يجب على النساء لبس ثوبي الإحرام، فيجوز لهنّ الإحرام في ثوبهنّ المخيط<sup>[١]</sup>.

أنّ ما لا يصلّي فيه ولو لعدم كونه ساتراً موضوع للحكم بعدم جواز الإحرام فيه بما يجب في الإحرام إزاراً كان أو رداءً.  
وبالجملة: فالحكم في الأصل احتياطي وفي الرداء الأولوية.

### حكم النساء من جهة لبس الثوبين

[١] قال في «الجواهر»: إنّ الظاهر عدم وجوب لبس ثوبين لخصوص الإحرام للمرأة تحت ثيابها وإن احتمله بعض الأفاضل، بل جعله أحوط. ولكنّ الأقوى ما عرفت خصوصاً بعد عدم شمول النصوص السابقة للإناث إلا بقاعدة الاشتراك التي يخرج عنها هنا بظاهر النصّ والفتوى<sup>١</sup>.  
وظاهره أنّ ظاهر النصّ والفتوى هو الاختصاص.

مع أنّه لم يصرّح بالاختصاص قبله إلا صاحب «الحدائق»<sup>٢</sup> والفتاوى في ذلك مطلقة. نعم، قد وقع في كلام جماعة أنّ المحرم يجب عليه كذا فيقال: إنّّه لا إطلاق للفظه بالنسبة إلى النساء فغايبته عدم الإطلاق لا الاختصاص ومع ذلك يلاحظ عليه:

أولاً: أنّ الحكم بوجوب لبس الثوبين قد جعل في عداد النيّة والتلبية مع

١. جواهر الكلام ١٨: ٢٤٥.

٢. الحدائق الناضرة ١٥: ٧٥.

وضوح عدم الاختصاص فيهما.

وثانياً: قال في «المنتهى»: مسألة: إحرام المرأة كإحرام الرجل إلا في شيئين، أحدهما: رفع الصوت بالتلبية وقد تقدّم استحباب الإخفات. والثاني: لبس المخيط لهنّ فإنّه جائز...<sup>١</sup> ولم يستثن ثوبي الإحرام.

وفي «المختلف» عن ابن جنيد ما يشهد له ولقد استثنى هناك أموراً من قاعدة الاشتراك ليس ثوبا الإحرام منها<sup>٢</sup>.

وفي «المستند»: إحرام المرأة والرجل على السواء إجماعاً ويستثنى من المساوات أمور ذكرت في مواضعها من تغطية الرأس ولبس المخيط والتضليل...<sup>٣</sup> ولم يستثن ثوبي الإحرام.

وثالثاً: أنّ الموجود في كلام غير واحد هو التعبير بأنّه يجب في الإحرام كذا وكذا من دون التعبير بالمحرم ففي «الشرائع» فواجباته - أي الإحرام - ثلاثة: الأول: النية... الثالث: لبس ثوبي الإحرام وهما واجبان...<sup>٤</sup>.

وأما النصوص فهي وإن كان أكثرها بصورة الخطاب للراوي الذي هو الرجل إلا أنّ إلغاء الخصوصية في بعض موارد التصريح بالرجولية كقوله الرجل: «رجل شكّ بين الثلاث والأربع»<sup>٥</sup> مثلاً يقتضي إلغائها في المقام بطريق أولى خصوصاً بعد كون المستحبات المذكورة قبل اللبس كتقليم الأظفار وبتف الشعر والسواك

١. منتهى المطلب ١٠: ٢٩٥.

٢. أنظر: كتاب الحجّ (تقاريرات أبحاث السيّد المحقّق الداماد) الجوادي الآملي ٢: ١٩٧.

٣. مستند الشيعة ١١: ٣٣٥.

٤. شرائع الإسلام ١: ٢٢٠ - ٢٢١.

٥. راجع: وسائل الشيعة ٨: ٢١٤ و٢١٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٩ و١٠.

والاغتسال غير مختصة بالرجال.

ولقد تصدّى بعض الأعلام للدفاع عن صاحب «الجواهر» بما حاصله عدم الدليل عليه في النساء، لأنّ مورد ما يدلّ عليها هو الرجال ولا مجال للاستناد إلى قاعدة الاشتراك للتعميم، لأنّها إنّما تجري فيما إذا لم نحتمل الخصوصية، وأمّا مع احتمالها باعتبار عدم جواز لبس المخيط للرجال ووجوب التجردّ عليهم من الثياب ونحو ذلك وجواز الجميع للنساء فلا مجال لجريان قاعدة الاشتراك...<sup>١</sup>

وفيه: أنّه لا ارتباط بين مسألة لبس الثوبين الذي هو واجب تعبدي شرعي مستقلّ ومحلّه قبل الإحرام الذي يتحقّق بالنيّة والتلبية وبين مسألة عدم جواز لبس المخيط على الرجال الذي هو متأخّر عن الإحرام ومن محرّماته.

وأما مسألة التجردّ فلا تعرّض لها في الروايات الآمرة بلبس الثوبين حتّى يوجب اختصاصها بالرجال وإنّما هي مسألة مستقلة يترتّب على عدم جواز لبس المخيط للرجال لا أنّه واجب مستقلّ، ولذا لا يتوهّم أحد أنّه لو لم يكن مريد الإحرام لا بساً للمخيط قبل الإحرام لكان يجب عليه التجردّ أيضاً. فلا دخل له بوجوب لبس الثوبين، هذا.

مضافاً إلى نصوص خاصّة تدلّ على المطلوب مثل موثقة يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تريد الإحرام؟ قال: «تغتسل وتستنفر وتحتشي بالكرسف، وتلبس ثوباً دون ثياب إحرامها، وتستقبل القبلة، ولا تدخل المسجد ونهّل بالحجّ بغير الصلاة»<sup>٢</sup>.

١. موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ٤٤٦.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٢.

ورواية زيد الشحّام، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن امرأة حاضت وهي تريد الإحرام فتطمث؟ قال: «تغتسل وتحتشي بكرسف، وتلبس ثياب الإحرام وتحرم، فإذا كان الليل خلعتها ولبست ثيابها الأخرى حتى تطهر»<sup>١</sup>.

وتقريب الاستدلال بهما واضح، إذ لو لم يكن لبس ثوبي الإحرام لازماً عليها لا وجه لأن يقال: دون ثياب إحرامها، ولا تفاوت فيما هو المهمّ بين أن تكون لفظة «دون» بمعنى التحت أو بمعنى الغير، وكذا لا وجه للتفكيك بين ثياب الإحرام وبين الثوب الذي تلبس في الليل بعد خلع ثياب الإحرام.

ويدلّ على المطلوب أيضاً ما رواه معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحائض تحرم وهي حائض؟ قال: «نعم، تغتسل وتحتشي وتصنع، كما يصنع المحرم ولا تصلي»<sup>٢</sup>.

وما روينا إنَّما هو على ما في «الوافي» و«التهذيب» ولقد رواه في «الوسائل» عن «التهذيب» بصيغة المؤنث «تصنع كما تصنع المحرمة»<sup>٣</sup> وهو غلط منه أو في الطبع، فتدلّ على الاشتراك وأنّه يجب على المرأة ما يجب على الرجل من النيّة والتلبية واللبس واستثنى الصلاة.

فتحصّل: أنّ دعوى ظهور النصّ والفتوى في عدم الفرق أولى من دعوى خلافها.

نعم، غاية ما يمكن أن يقال: إنّه لو كان الأمر كذلك لكان لبس الرداء والإزار

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٠٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٣.

٢. تهذيب الأحكام ٥: ٣٨٨ / ١٣٥٨؛ الوافي ١٢: ٥٤٤ / ٥.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٠٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٤.

(مسألة ٢٣): الأحوط تطهير ثوبي الإحرام أو تبديلهما إذا تنجّسا بنجاسة غير معفوة؛ سواء كان في أثناء الأعمال أم لا، والأحوط المبادرة إلى تطهير البدن أيضاً حال الإحرام، ومع عدم التطهير لا يبطل إحرامه ولا تكون عليه كفارة<sup>[١]</sup>.

للنساء - بما أنه خلاف طبيعة لبسهنّ ومغائراً للستر الواجب عليهنّ مشاراً للسؤال وأنهنّ كيف يسترنّ أبدانهنّ مثلاً، وهل يجزي جعل الرداء على الرأس أو يجب أن يكون على المنكبين وكذلك السؤال عن لبس غير ذينك من اللباس. ولذلك يحتمل أن يكون المراد من ثياب الإحرام في الروايتين ما يخصّ به المحرمة من حيث المواظبة على طهارته ونظافته وحفظه تبرّكاً، لأن يحرم فيه مكرراً وأن يكفن فيه، وغير ذلك ممّا ورد التقيّد به في ثوب الإحرام ولو كان ذلك قميصاً وعباية مثلاً، فتدبّر. فإن اطمئنّ النفس بذلك فهو وإلا فلا مناص من الاحتياط وجوباً والله العالم.

### تطهير ثوبي الإحرام والبدن

[١] قد تقدّم الكلام في مسألة ٢٠ في إشتراط طهارة ثوبي الإحرام وأنه لا دليل عليه إلا رواية حريز، مع الإشكال في دلالتها؛ ولذلك بنينا في المسألة على الاحتياط. هذا في الابتداء فكيف في الاستدامة فغايتة الاحتياط كما في المتن. وأمّا طهارة البدن فلا دليل عليه أصلاً إلا الأولوية فإنّه لو كان اللباس مشروطاً بالطهارة فنفس البدن بطريق أولى، وقد عرفت الكلام في الأصل فكذلك في الفرع.

(مسألة ٢٤): الأحوط أن لا يكون الثوب من الجلود؛ وإن لا يبعد جوازه إن صدق عليه الثوب. كما لا يجب أن يكون منسوجاً، فيصحّ في مثل اللبد مع صدق الثوب<sup>[١]</sup>.

(مسألة ٢٥): لو اضطرّ إلى لبس القباء أو القميص لبرد ونحوه جاز لبسهما، لكن يجب أن يقلب القباء ذيلاً وصدراً، وتردّي به ولم يلبسه، بل الأحوط أن يقلبه بطناً وظهراً، ويجب أيضاً أن لا يلبس القميص وتردّي به. نعم، لو لم يرفع الاضطرار إلا بلبسهما جاز<sup>[٢]</sup>.

---

[١] فالملاك صدق الثوب فإنّ النسبة بينه وبين اللباس عموم وخصوص من وجه فيصدق اللبس في الخاتم دون الثوب، كما أنّ اللبد لباس ولم يعلم صدق الثوب عليه ومع التردد لا بدّ من الاحتياط بترك الإحرام فيه للزوم إحراز الشرط. ويمكن أن يقال: إنّه إذا فرض عموم الرداء والإزار كما هو المذكورين في بعض الروايات من دون عنوان الثوب فالتعبير بالثوب محمول على الغالب المتعارف ولا يوجب التقييد.

هذا مضافاً إلى عموم منطوق رواية حريز وأنه يجوز الإحرام فيما يصلّي فيه<sup>١</sup> فيشمل الجلود واللبد، فالأقوى جواز الإحرام فيهما.

### لو اضطرّ إلى لبس القباء أو القميص

[٢] ظاهر المتن فرض الكلام في الاضطرار إلى لبس القباء والقميص حال

---

١. راجع: وسائل الشيعة ١٢ : ٣٥٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٢٧، الحديث ١.



الإحرام - وإن لم يصرَّح به إلا أنه يستفاد من ما سبق ويأتي ليرد ونحوه - وهناك فرض آخر وهو الاضطرار إلى لبسهما حين إحداث الإحرام لفقدان الإزار أو الرداء أو كليهما، كما في «الشرائع»: وإذا لم يكن مع الإنسان ثوبا للإحرام وكان معه قباء جاز لبسه مقلوباً....<sup>١</sup> وهذا هو المناسب للمقام الباحث عن لبس الثوبين وأحكامه، فإنَّ الأوَّل إنما يناسب ذكره في محرّمات الإحرام بعد بيان حرمة لبس المخيط على المحرم. ويمكن أن يقال: إنَّ كلام المتن أيضاً ناظر إلى حال الحدوث بقريضة التأكيد على التردّي مرتين وأمّا في الأثناء فلا وجه للزوم التردّي.

وعلى أيّ حال فهناك فرعان ممتازان، أحدهما عن الآخر.

أحدهما: فقدان الإزار والرداء كليهما أو أحدهما عند إحداث الإحرام.

والثاني: الاضطرار إلى لبس القباء أو القميص ليرد أو نحوه في حال الإحرام

ولابدّ من البحث في كلّ منهما بحياله.

ولينبّه أولاً: أنّ مقتضى القاعدة في الفرع الأوَّل عدم وجوب لبس الرداء ولا شيء آخر لكونه فاقداً له والتكليف به غير مقدور فيكون معذوراً في مخالفة التكليف بوجوب لبس الثوبين خصوصاً بعد كونه تكليفاً مستقلاً وليس دخيلاً في صحّة الإحرام كما تقدّم للقاعدة لا تقتضي الانتقال إلى مثل القباء، بل تقتضي سقوط التكليف فلو دلّ الروايات على وجوب لبس القباء ولو بنحو خاصّ يكون ذلك بدلاً عن ثوب الإحرام بالتعبّد. والتعبير بالاضطرار إنّما هو

---

١. شرائع الإسلام ١: ٢٢١.

بالنظر إلى أنّ الحكم الأول هو الإحرام في الرداء ومع فقدته ينتقل إلى القباء أو القميص.

وأما مقتضى القاعدة في الفرع الثاني هو جواز لبس القميص أو الرداء عند الاضطرار لبرد ونحوه، وأداء الكفّارة من دون افتقار إلى جعلهما مقلوباً أو منكوساً أو جعل القميص على عنقه حتّى يكون لبيهما مقارناً مقيّداً بما لو لم يرفع الاضطرار إلا بذلك، كما تعرّض الماتن في الذيل، هذا. إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى أخبار الباب.

والروايات الواردة في المقام المستدلّة بها قد يكون ظاهرة في الفرع الأول وأخرى في الثاني، وقد يتردّد بينهما فلا بدّ من ملاحظة الروايات وتحليلها أولاً ثمّ بيان ما يستفاد منها وما يتفرّع على الفرعين، وقد ذكرها صاحب «الوسائل» في باب ٤٤ من أبواب تروك الإحرام.

الأولى: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا اضطرّ المحرم إلى القباء ولم يجد ثوباً غيره فليلبسه مقلوباً، ولا يدخل يديه في يدي القباء»<sup>١</sup>. وقد استظهر منها أنّ قوله عليه السلام: «ولم يجد ثوباً غيره» - أي غير القباء - تفسير للاضطرار المذكور قبله وبيان له لا أنّه أمر آخر وشرط ثانٍ المذكور في القضية الشرطية بحيث كان كلا الشرطين دخليلاً في ترتّب الجزاء. وعليه فالمراد بالاضطرار هو عدم وجدان ثوب غير القباء للتردّي أو الإضرار أيضاً فإنّ القباء كما يصلح أن يقع مكان الرداء يصلح أن يقع مكان الإضرار أيضاً كما هو واضح، وعلى هذا البيان يكون الرواية ناظرة إلى الفرع الأول.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ١.

ويحتمل أن يكون المراد هو عدم وجدان ثوب زائد على الثوبين المعبرين في الإحرام وثبوت الاضطرار إلى لبس القباء زائداً عليهما لأجل البرد والمرض ونحوهما.

كما أنّ الظاهر أنّ المراد من لبسه مقلوباً جعل ظاهره باطنه والعكس لا قلب الصدر ذليلاً وبالعكس بقريئة النهي عن إدخال يديه في يدي القباء لعدم إمكان ذلك عند العكس حتى ينهي عنه إلا أن يحتمل كون النهي إنّما هو بعناية حالة قبل القلب والنكس بمعنى أنّه لا يفعل كذا بل يلبسه منكوساً، لكنّه بعيد<sup>١</sup>.

لكنّ الأظهر كونها واردة في الفرع الثاني بقريئة فرض الموضوع المحرم، فإنّه ظاهر في تحقّق الموضوع لا في حال الحدوث ولا ينافي ذلك كون مقتضى القاعدة جواز لبسه بالنحو المتعارف لفرض الاضطرار ولو كان فوق ثوبي إحرامه لاحتمال كونه تعبداً خاصاً لأن لا يخرج عن حالة الإحرام وصيرورته كسائر الناس مثلاً ولا شاهد يوجب رفع اليد عن هذا الظهور، فتدبر.

الثانية: صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يلبس المحرم الخفين إذا لم يجد نعلين، وإن لم يكن له رداء، طرح قميصه على عنقه (عاتقه) أو قباءه بعد أن ينكسه»<sup>٢</sup>.

والمفروض في الجملة الأولى هو اللبس بعد تحقّق الإحرام الذي من محرّماته ستر ظاهر القدم في الرجال ولا مساس له بإحداث الإحرام، والأمر حينئذٍ في مقام توهم الحظر فلا يدلّ على الوجوب ومدلوله الجواز.

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٣١٥-٣١٦.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٢.

وأما الجملة الثانية المفروض فيها عدم كون الرداء له فموردها عدم وجدان الرداء حال الإحرام الذي هو مورد الفرع الأوّل وإن عبّر بقوله: المحرم الظاهر في تحقّق الإحرام بملاحظة التعبير بقوله: إذا لم يكن له رداء الناظر بما سبق وإلا لعبّر بمثل قولنا: إن لا يكن له الوارد نظيره في بعض الروايات أو إذا فقد رداءه... فعليه يكون المراد من لفظة المحرم هو المشرف على الإحرام ومؤيّدته، وهذا بخلاف الرواية السابقة لعدم احتفافها بمثل هذه القرينة.

وبالجملة فالرواية ظاهرة الدلالة على الفرع الأوّل وإن كان معطوفة على الجملة الأولى الظاهرة في حال الإحرام مع عدم وقوع التعبير بالاضطرار فيها. وأما قوله: «بعد أن ينكسه» فالقدر المتيقّن هو الرجوع إلى القباء، كما أنّ الظاهر أنّه ليس معطوفاً على طرحه على عنقه، بل الفعل مقدّر وهو اللبس. وهل المراد من النكس هو القلب ظاهراً وباطناً أو صدرراً وذليلاً؟ يحتمل الأوّل وإن كان مورد استعمال هذه اللفظة في الروايات هو الثاني كما يأتي. الثالثة: رواية مثني الحنّاط التي رواها الكليني عنه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من اضطرّ إلى ثوب وهو محرم وليس معه إلا قباء، فلينكسه وليجعل أعلاه أسفله ويلبسه»<sup>١</sup>.

الرابعة: قال الكليني: وفي رواية أخرى: «يقلب ظهره بطنه إذا لم يجد غيره»<sup>٢</sup>.

الخامسة: ما رواه أبو بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: «وإن اضطرّ

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٤.

إلى قباء من برد ولا يجد ثوباً غيره، فليلبسه مقلوباً ولا يدخل يديه في يدي القباء»<sup>١</sup>.

وللرواية صدر رواه في «الوسائل» في بابين آخرين وهو أنه: في رجل هلكت نعلاه ولم يقدر على نعلين، قال: «له أن يلبس الخفين إن اضطرَّ إلى ذلك وليشقه عن ظهر القدم وإن لبس الطيلسان فلا يزره عليه وإن اضطرَّ...»<sup>٢</sup>. وظهورها في من اضطرَّ إلى ذلك في حال الإحرام غير خفي فيكون وارداً في الفرع الثاني.

السادسة: رواية علي بن أبي حمزة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن اضطرَّ المحرم إلى أن يلبس قباء من برد ولا يجد ثوباً غيره، لبسه مقلوباً ولا يدخل يديه في يدي القباء»<sup>٣</sup>.

وهي كسابقته الذي رواها علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير والتمن واحد مع التصريح فيها بالمحرم بعنوان الفاعل فيكون أظهر في الفرع الثاني من سابقتهما. السابعة: رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في المحرم يلبس الخف إذا لم يكن له نعل؟ قال: «نعم، لكن يشقّ ظهر القدم ويلبس المحرم القباء إذا لم يكن له رداء، ويقلب ظهره لباطنه»<sup>٤</sup>.

---

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٥.  
٢. الكافي ٤: ٣٤٦ / ١؛ وسائل الشيعة ١٢: ٥٠١، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥١، الحديث ٣ و: ٤٧٥، الباب ٣٦، الحديث ٤.  
٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٦.  
٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٧؛ و ٥٠١، الباب ٥١، الحديث ٥.

وهذه كرواية عمر بن يزيد الظاهرة في الفرع الأوّل كما لا يخفى.

الثامنة: رواية البنظي عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من اضطرّ إلى ثوب وهو محرم وليس له إلا قباء فلينكسه وليجعل أعلاه أسفله وليلبسه»<sup>١</sup>. وهي نظير ما تقدّم من رواية مثني الحنّاط.

والمستفاد من الروايات أمور:

الأوّل: أنّ رواية عمر بن يزيد ومحمّد بن مسلم ناظرتان إلى الفرع الأوّل وهو من لم يكن له رداء، وأنّه يجب عليه أن يلبس القباء عوضاً عن الرداء - بنحو خاصّ - وأنّ ذلك بدل عنه ومعناه أنّه لا يسقط التكليف بلبس الرداء رأساً بل ينتقل إلى مثل القباء.

والظاهر منهما بل صريحهما هو الانتقال بمجرد فقد الرداء خلافاً لما يوهمه ظاهر عبارة «الشرائع» المتقدّمة من تعلية على فقدان ثوبي الإحرام. نعم، عند فقد الثوبين أيضاً يجري الحكم بما أنّه فاقد للرداء أيضاً، وأمّا لو كان واجداً للرداء فاقداً للإزار ولم تكن الرداء وافيّاً لستر ما يستره الإزار فعن «المسالك» جواز لبس القباء معه أيضاً فإن كان مراده جعله رداء بحيث يستر المنكبين أيضاً، فالمفروض أنّ الرداء موجود وإن كان مراده جعل القباء إزاراً، فلا بأس به بتنقيح المناط وإلغاء الخصوصية فلا يبعد كما يشهد عليه الرواية الدالة على الانتقال إلى لبس السروال مع فقد الإزار وهي صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تلبس ثوباً له أزرار وأنت محرم إلا أن تنكسه، ولا ثوباً

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٨.

٢. مسالك الأفهام ٢: ٢٣٨.

تدرعه، ولا سراويل إلا أن لا يكون لك إزار، ولا خفَّين إلا أن لا يكون لك نعل»<sup>١</sup>.

الثاني: أنَّ الموجود في رواية عمر بن يزيد، الأمر بالنكس<sup>٢</sup> وفي رواية محمد بن مسلم الأمر بالقلب<sup>٣</sup> ومثل ذلك الاختلاف في سائر الروايات وقد أشكل الأمر عليهم - قدس الله سرهم - في الجمع بين مقتضى الروايات. وقال في «الجواهر» ولعلَّ الأولى منه الجمع بين الأمرين لعدم المنافاة<sup>٤</sup>. وأشكل عليه بعدم إمكان الجمع لما في بعضها من النهي عن إدخال اليدين في يدي القباء بعد الحكم بلزوم النكس ولا يمكن ذلك إلا بمعنى جعل ظاهره باطنه وما تقدّم من توجيهه بإمكان النظر إلى النهي عنه قبل النكس بعيداً جداً...<sup>٥</sup>.

أقول: إنَّ هذا الإشكال لا يتأتى في المقام بعد انحصار الدليل بالروايتين فإنّه ليس فيهما هذه الجملة فالقول بوجوب الأمرين من النكس والقلب لا محذور فيه وهو مقتضى الجمع بين الروايتين. نعم، يأتي هذا الإشكال في الفرع الثاني كما يأتي.

الثالث: في حكم المسألة الثانية وهو من اضطرَّ إلى لبس القباء في أثناء الإحرام - مع الرداء والإزار أو بدونهما - ومن المعلوم أنَّ الإشكال والسؤال حينئذٍ ليس من جهة تمامية الإحرام بل من جهة حرمة لبس المخيط ولا ينبغي التردد

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٥، الحديث ١.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٢.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٥٠١، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٥١، الحديث ٥.

٤. جواهر الكلام ١٨: ٢٤٩.

٥. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٢٢.

أيضاً حينئذٍ لمكان الاضطراب كما مرّ الإشارة إليه من حيث القاعدة ويساعده الروايات الماضية أيضاً إلا أنّ فيها أمر آخر وهو لبس القباء مقلوباً أو منكوساً ففي رواية الحلبي<sup>١</sup> وأبي بصير<sup>٢</sup> وعلي بن أبي حمزة<sup>٣</sup> أنّه يلبسه مقلوباً بخلاف روايتي مثني الحنّاط<sup>٤</sup> والبرزنطي<sup>٥</sup> الأمرتين بأنّه يلبسه منكوساً أو ينكسه وليجعل أعلاه أسفله الظاهر في أنّه تفسير للنكس.

فقد يجمع بينهما بحمل القلب على النكس، ولعلّه مبني حكم المتن بوجوب النكس والاحتياط بالقلب، فإنّ الأمر بالنكس واضح، وأمّا القلب فيمكن حمله على النكس ورواية الكليني مرسله فصار منشأً لذلك الاحتياط. ولا يمكن الجمع أيضاً بحمل النكس على القلب للتصريح بجعل أعلاه أسفله سواء كان تفسيراً للنكس أو كان أمراً آخر.

لكن قد عرفت إباء روايات القلب للحمل على النكس لقوله: «ولا يدخل...» فلا مناص إلا من الجمع بينهما بالحمل على التخيير.

وعلى هذا فلا بدّ من الفرق بين المسألتين بالقول بوجوب القلب والنكس معاً في المسألة الأولى بخلاف الثاني فإنّه يتخير بينهما فإنّه لا يترتب على ذلك في المسألة الثانية إلا تفاوت حال المحرم مع غيره وعدم كونه بالحالة المتعارفة بخلاف الأول، فإنّه عليه أن يتردّى بالرداء كما يصرّح به في المتن بتكرار قوله:

١. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ١.
٢. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٥.
٣. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٦.
٤. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٣.
٥. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٨.



وتردَّى به في القباء والقميص، ومن المعلوم أنّ ذلك يحصل بالنكس فيجب مع القلب أيضاً، ولذلك لا بدّ هنا من الأخذ بظاهر الأمر في الوجوب بخلاف المسألة الثانية، فإنّه في مقام توهم الحظر فلا يدلّ على الوجوب.

هذا كلّ في القباء، وأمّا القميص ففي روايات المسألة الأولى يجعله على عنقه أو عاتقه ولعلّه لحصول التردّي به، وأمّا لبسه منكوساً أو مقلوباً فلا دليل عليه بل لا معنى لنكسه بعد جعله في عنقه ولا يحصل تفاوت فيه في قلبه فانحصار بدليته بحالة لبسه مقلوباً ومنكوساً كما في كلام بعض بعيد<sup>١</sup>.

وأما في المسألة الثانية فلا ذكر للقميص ولعلّه لا أمر بالخصوص فيه من حيث النكس أو القلب، بل إن اضطرَّ إليه فهو من لبس المخيط المحرّم جاز بالاضطرار من دون تقييد وتنقيح المناط من المسألة الأولى إليها ليس في محلّه.

وهل عليه الكفّارة؟ فقد يقال بعدمه - كما هو ظاهر المتن - من حيث خلوّ الروايات عن ذلك ومن أنّه لا يجتمع الوجوب مع الكفّارة<sup>٢</sup>.

أقول: إنّ خلوّ الروايات لا يدلّ على العدم، لأنّ الحكم حيثيّ والروايات في مقام بدليته في التردّي أو جواز لبسه مقيّداً بذلك اضطراراً فيكفي عموم أدلّة الكفّارة، وأمّا عدم اجتماع اللزوم والكفّارة فإنّما يختصّ بالمسألة الأولى دون الثانية، فإنّ الاضطرار وإن كان يوجب الجواز لكن لا يسقط الكفّارة كما في التظليل مع قوله الكلية: «ظلل وكفر»<sup>٣</sup>.

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٢٤.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٢٤.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٣.

(مسألة ٢٦): لو لم يلبس ثوبي الإحرام عالماً عامداً أو لبس المخيط حين إرادة الإحرام عصى، لكن صحّ إحرامه. ولو كان ذلك عن عذر لم يكن عاصياً أيضاً<sup>[١]</sup>.

(مسألة ٢٧): لا يشترط في الإحرام الطهارة من الحدث الأصغر ولا الأكبر، فيجوز الإحرام حال الجنابة والحيض والنفاس<sup>[٢]</sup>.

---

فالأظهر في المسألة الثانية لزوم الكفارة خصوصاً في فرض الاضطرار إلى لبسه بالطريقة المتعارفة.

اللهمّ إلا على ما يأتي من أنّ المحرّم ليس هو لبس المخيط من حيث إنّه مخيط بل لبس مثل القباء والقميص ممّا يتدرّع به والتدرّع به، وعليه يكون الأمر بلبسها بالكيفية الخاصةً مطابقتاً للقاعدة حيث لا يوجب التدرّع ولا يتفق فعل الحرام فلا كفارة عليه إلا في لبسه متعارفاً، فتدبر.

ولعلّ هذه الروايات بنفسها من مؤيّدات ذلك المبنى - كما يأتي في محله - فإنّ لبس القميص أو القباء بهذه الكيفية المأمور بها يخرج عن التدرّع ولبس القميص والقباء حقيقةً ولم يرتكب الحرام واقعاً، بل هو نحو فرار من الحرام إلى الحلال، فتدبر وانتظر.

[١] وقد مرّ وجهه سابقاً فلا نعيد.

## عدم اعتبار الطهارة في الإحرام

[٢] لعدم الدليل عليه ولا شاهد عليه في كلمات الأصحاب أيضاً بل تقدّم

عدم اعتبار الطهارة في الإحرام.....٢٩٥

الروايات الواردة في كيفية إحرام الحائض والنفساء التي منها الروايات الحاكية  
لنفاس أسماء بنت عميس بعد ولادة محمد بن أبي بكر في حجة الوداع<sup>١</sup> وهي  
دالة على عدم كون الحيض والنفاس مانعاً عن الإحرام.

---

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٠١، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب ٤٩، الحديث ١.



## القول: في تروك الإحرام<sup>[١]</sup>

والمحرّمات منه أمور:

الأوّل: صيد البرّ اصطياداً وأكلاً - ولو صاده محلّ - وإشارة ودلالة وإغلاقاً وذبحاً<sup>[٢]</sup>.

---

[١] وهي محرّمات ومكروهات.

### حرمة صيد البرّ اصطياداً وأكلاً

[٢] وفي «الشرائع»: فالمحرّمات عشرون شيئاً: صيد البرّ (مصيد) اصطياداً وأكلاً ولو صاده محلّ وإشارة ودلالة وإغلاقاً عليه وذبحاً ولو ذبحه كان ميتة حراماً على المحلّ والمحرّم، وكذا يحرم فرخه وبيضه. والجراد في معنى الصيد البرّي. ولا يحرم صيد البحر وهو ما يبيض ويفرّخ في المياه<sup>١</sup>.

---

١. شرائع الإسلام ١: ٢٢٣ - ٢٢٤.

وقال في المقصد الثاني من الركن الثالث: الصيد هو الحيوان الممتنع وقيل:  
يشترط أن يكون حلالاً... الصيد قسمان:

فالأوّل: ما لا يتعلّق به كفّارة - قال في «المدارك»: والمراد بنفي الكفّارة في هذا النوع جواز صيده كما صرّح في «المختصر النافع»<sup>١</sup> - كصيد البحر وهو ما يبيض ويفرّخ في الماء ومثله الدجاج الحبشي، وكذا النعم ولو توحّشت ولا كفّارة في قتل السباع ماشية كانت أو طائفة إلا الأسد، فإنّ على قاتله كبشاً إذا لم يرده على رواية فيها ضعف، وكذا لا كفّارة فيما تولّد بين وحشيّ وإنسيّ أو بين ما يحلّ للمحرم وما يحرم ولو قيل: يراعى الاسم كان حسناً. ولا بأس بقتل الأفعى والعقرب والفأرة وبرمي الحدأة والغراب رمياً. ولا بأس بقتل البرغوث. وفي الزنبور تردّد والوجه المنع ولا كفّارة في قتله خطأ وفي قتله عمداً صدقة ولو بكفّ من طعام. ويجوز شراء القماري والدبّاسي وإخراجها من مكّة على رواية ولا يجوز قتلها ولا أكلها.

الثاني: ما يتعلّق به الكفّارة وهو ضربان...<sup>٢</sup> والمسألة طويلة الذيل، فراجع.  
ولا يخفى: أنّ هناك حكمان منهاضان: أحدهما: ما تقدّم في المتن و«الشرائع» من حرمة الصيد على المحرم... سواء كان في الحرم أو غيره. والثاني: حرمة صيد الحرم وأنّه يحرم من الصيد على المحلّ في الحرم ما يحرم على المحرم في الحلّ. ويجتمعان في صيد المحرم في الحرم، كما في «الشرائع»: كلّ ما يلزم المحرم في الحلّ من كفّارة الصيد أو المحلّ في الحرم يجتمعان على المحرم في

١. مدارك الأحكام ٨: ٣١٤.

٢. شرائع الإسلام ١: ٢٥٨ - ٢٥٩.

الحرم حتى ينتهي إلى البدنة فلا يتضاعف<sup>١</sup>.

والأصل في المسألة - قبل الروايات والإجماع بل عن «المنتهى» أنه قول كل من يحفظ عنه العلم<sup>٢</sup> ولم يحك الخلاف عن غيرنا إلا في بعض الفروع - قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحَلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ \* يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْفَلَائِدَ وَلَا أَمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَتَتَّعُونَ فَضلاً مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَاناً وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾<sup>٣</sup>.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيُبَلِّغَنَّكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ \* يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْياً بِالِغِيبَةِ أَوْ كَفَّارَةً طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَاماً لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ \* أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾<sup>٤</sup>.

إنما الكلام في مفاد الآيات الشريفة، فهل تدل على حرمة الصيد بالمعنى

١. شرائع الإسلام ١: ٢٦٧.

٢. منتهى المطلب ١٢: ١٥٧.

٣. المائدة (٥): ١ - ٢.

٤. المائدة (٥): ٩٤ - ٩٦.

المصدري؟ أو المصيد حتى يحرم الأفعال المتعلقة به المذكورة في المتن ومثله؟ أو تدلّ على كلاهما بعد الإذعان بعدم الملازمة بينهما كما أنّ الصيد اللهوي حرام تكليفاً، ويوجب عدم قصر الصلاة في السفر له وعدم إفطار صومه لكون ذلك السفر محرّماً، مع أنّه لا حرمة لذلك اللحم له ولغيره أصلاً؟

فقد يقال إنّه: لا شبهة في حرمة الاصطياد.

وأما حرمة سائر الأفعال المتعلقة بالصيد المذكورة في المتن وأمثاله فيدلّ عليه الكتاب بملاحظة أنّ الصيد في الآية الأولى لا بدّ وأن يراد منه المصيد للحاظ النهي عن قتله ضرورة أنّ ما يجري فيه القتل إنّما هو الحيوان والظاهر حينئذٍ أنّ المراد بالصيد في الآية الثانية ما يراد منه في الآية الأولى وإن كان الظاهر ابتداءً أن يكون المحرّم هو فعل المكلف لكنّ الآية الأولى قرينة على تعلّق الحرمة بنفس الحيوان المصيد خصوصاً مع تقابله مع صدر الآية الدالّ على حلية صيد البحر وطعامه، وعليه فالمقام نظير قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ...» وسائر الموارد التي تعلّق التحريم بنفس العين الخارجية<sup>١</sup>.

وفيه: أنّ تعلّق النهي بقتل الصيد وإن كان يشهد على أنّ المراد من الصيد هو المصيد إلا أنّه لا يقتضي النهي عن سائر الأفعال المتعلقة به، بل صريح في النهي عن قتله فقط من دون أيّ ظهور في النهي عن سائر الأفعال المتعلقة به، ومع الغضّ عن ذلك فلا تدلّ على حرمة الاصطياد لأنّ فعل المكلف حينئذٍ إنّما يتعلّق به قبل تحصيل عنوان الصيد.

وأما الآية الثانية فالقائل يعترف بأنّها ظاهر - ابتداءً - أن يكون المحرّم هو فعل

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٧١ - ٣٧٢.



المكلف إلا أنه يدعي كون الآية الأولى قرينة على تعلّق الحرمة بالمصيد خصوصاً مع تقابله مع صدر الآية. وأنت خير بأنّ ظاهر صدر الآية بل صريحها أنّ المراد من الصيد هو فعل المكلف حيث عطف على الصيد طعامه أي أكله ولو كان المراد من الصيد هو المصيد لكان أوضح الأفعال المتعلقة به هو أكله ولم يكن وجه لذكره. نعم لم يذكر ذلك في حرمة صيد البرِّ إلا أنّ قرينة التقابل يقتضي ذلك، فيتدلّ على حرمة نفس الصيد وأكله أيضاً.

نعم، مقتضى إطلاق حرمة أكله حرمة ولو كان الصائد محلاً ولم يكن المحرم دخيلاً في صيده بوجه، وأمّا حرمة الإشارة والدلالة والإغلاق فلا دلالة على حرمتها في الآية الشريفة، بل كلّ ذلك على ذمّة الروايات الكثيرة الموجودة في الباب المستفيضة بل ادّعى في «الجواهر» تواترها مضموناً وإليك بعض منها: منها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام، ولا أنت حلال في الحرم، ولا تدلنّ عليه محلاً ولا محرماً فيصطاده، ولا تشر إليه فيستحلّ من أجلك، فإنّ فيه فداء لمن تعمّده»<sup>١</sup>.

فقد يستظهر من الفقرة الأولى فيها عدم حليّة شيء من الأفعال المتعلقة بالصيد من الأمور المذكورة في المتن لوضوح كون المراد من الصيد فيها هو المصيد لا الاصطياد وحينئذٍ يكون التعرّض لحرمة الدلالة والإشارة من قبيل ذكر الخاصّ بعد العامّ والوجه فيه لعلّه كونهما من الأفراد الخفية المفتقرة إلى التنبيه والبيان لأنّ مجرد الإشارة والدلالة بعيد عن كونه من الأفعال المتعلقة بالصيد

١. جواهر الكلام ١٨: ٢٨٧.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤١٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١، الحديث ١.

فيحتاج إلى التعرّض<sup>١</sup>.

وفيه: أنّه بعد استظهار كون المراد من الصيد في الصدر هو المصيد، فالأفعال المتعلقة به إنّما يعمّ الأفعال التي يتعلّق به بعد تحصيل هذا العنوان لا الأفعال التي يتحصّل بها هذا العنوان فلا تدلّ على حرمة فعل المكلف ولا الدلالة والإشارة حتّى يكون ذكرهما من قبيل الخاصّ بعد العامّ، وأمّا كون مرجع الضمير في «فيصطاده» لا بدّ وأن يكون هو الحيوان مع قطع النظر عن صيرورته مصيداً، فلا بدّ من قبول نوع تصرّف فيه كما أنّه لو كان المراد منه هو فعل المكلف يكون مرجع الضمير أيضاً هو الحيوان الذي يستفاد من ذكر الصيد.

فالمراد من مرجع الضمير على أيّ حال هو الحيوان الذي في معرض الصيد بنحو من التصرّف، فلا شهادة في الذيل على المراد من الصدر، فيدور الأمر بين أن يكون المراد منه الصيد بالمعنى المصدرى أو المصيد. فإن كان الأوّل يكون المراد عدم حلّية شيء من أقسام الصيد وأنحائه من الصيود المختلفة وإن كان الثاني فالمراد منه حرمة جميع ما مرّ من الأجزاء من لحمه وشحمه وجلده وغيرها من الأجزاء.

وعلى أيّ حال فلا إشكال في دلالة الرواية على حرمة الإشارة والدلالة لأن يصطاد، وأمّا حرمة نفس الاصطياد أو حرمة أكله ونحوه من الأفعال فالصدر مردّد بينهما. نعم، يمكن أن يقال: حرمة الدلالة والإشارة يستلزم حرمة الاصطياد بالأولية القطعية.

ومنها: رواية معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال في قوله عزّ وجلّ:

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٧٣.

حرمة صيد البرِّ اصطياداً وأكلًا..... ٣٠٣

﴿لَيْلُونَكُمْ اللهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ﴾<sup>١</sup> قال: «حشرت لرسول الله ﷺ عمرة الحديبية الوحوش حتى نالتها أيديهم ورماحهم»<sup>٢</sup>.

والظاهر أنّ المراد من الصيد هو ما يقبل الصيد ولو كان قبل أن يصاد، والمراد من نيل الرماح والأيدي هو شدة قربه إليهم، وغاية مدلوله أنّ في ذلك ابتلاء وامتحان إمّا لحرمة نفس الاصطياد أو لحرمة أكله بعد الاصطياد فلا دلالة فيها في معنى معيّن.

ومنها: رواية منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المحرم لا يدلّ على الصيد، فإن دلّ عليه فقتل فعليه الفداء»<sup>٣</sup>.

وهي صريحة في النهي عن الدلالة وإن كان الفداء يترتب على القتل ولازمه أنّه لو اصطاد ثمّ رفع اليد عنه لم يكن فيه فداء والبحث منه موكول إلى محلّه.

ومنها: رواية عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اجتنب في إحرامك صيد البرِّ كلّهُ ولا تأكل ممّا صاده غيرك، ولا تشر إليه فيصيده»<sup>٤</sup>.

لا ريب في أنّ الصيد بالمعنى المصدرى لا ينقسم إلى البرّي وغيره فهو قرينة على كون المراد هو المصيد إلا أن أوضح أفعال المتعلقة به هو الأكل وقد ذكر بعده، فإمّا أن يحمل الأوّل على تقدير المضاف وهو الحيوان أو يحمل

١. المائدة (٥): ٩٤.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤١٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤١٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤١٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١، الحديث ٥.

الثاني على خصوصية صيد الغير من دون اختصاصه بالمحرم أو يقال: إنّ الأوّل وإن تعلّق بالمصيد إلا أنّ أخذ العنوان الخاصّ يشعر بإرادة الفعل المناسب له وهو اصطياده بخلاف مثل: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ»<sup>١</sup> فلا يلزم في الرواية تكرار.

ومنها: مرسلة أبان (أبي) شجرة عمّن ذكره، عن أبي عبدالله عليه السلام في المحرم يشهد على نكاح محلّين؟ قال: «لا يشهد، ثمّ قال: يجوز للمحرم أن يشير بصيد على محلّ»<sup>٢</sup>.

ولو كان ذيل الرواية مقطوعاً عن الصدر لكانت دالّة على جواز الإشارة إلى الصيد، فيتعارض ما سبق إلا أنّ الظاهر بملاحظة الصدر كما أفاده الصدوق والشيخ أنّ الذيل استفهام إنكاري جيء به شاهداً على عدم جواز كون المحرم شاهداً على النكاح ولو كان بين الزوجين المحلّين<sup>٣</sup>.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار أيضاً، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تأكل من الصيد وأنت حرام وإن كان أصابه محلّ»<sup>٤</sup> وبسند آخر عنه أيضاً مثله: «وإن صاده حلال»<sup>٥</sup>.

والظاهر وحدة الروايتين بمعنى أنّ سماع معاوية عن الإمام عليه السلام كان مرّة واحدة وإنّما التفاوت اليسير حدث من معاوية أو من الرواة عنه ومفادهما واضح

١. المائدة (٥): ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤١٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١، الحديث ٨.

٣. الفقيه ٢: ٢٣٠ / ١٠٩٥؛ تهذيب الأحكام ٥: ٣١٥ / ١٠٨٧.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤١٩، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٢، الحديث ٣.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٤١٩، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٢، الحديث ٢.

وهو حرمة المصيد على المحرم.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا فرض على نفسه الحجّ، ثمّ أتمّ بالتلبية فقد حرم عليه الصيد وغيره، ووجب عليه في فعله ما يجب على المحرم»<sup>١</sup>.

وهي تدلّ على حرمة الصيد على المحرم في الجملة، لكن لا إطلاق فيها لعدم كونها في مقام بيان هذه الجهة كما لا يخفى.

ومنها: صحيحة ابن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن المحرم يصيب الصيد بجهالة؟ قال: «عليه كفّارة»، قلت: فإن أصابه خطأ؟ قال: «وأيّ شيء الخطأ عندك؟»، قلت: ترمي هذه النخلة فتصيب نخلة أخرى، فقال: «نعم هذه الخطأ، وعليه الكفّارة»، قلت: فإنّه أخذ طائراً متعمداً فذبحه وهو محرم؟ قال: «عليه الكفّارة»، قلت: جعلت فداك أأست، قلت: إنّ الخطأ والجهالة والعمد ليسوا بسواء؟ فأبى شيء يفضل المتعمد الجاهل والخطي؟ قال: «إنّه أثم ولعب بدينه»<sup>٢</sup>.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما وطأته أو وطأه بعيرك وأنت محرم فعليك فداؤه وقال: اعلم أنّه ليس عليك فداء شيء أتيت به وأنت محرم جاهلاً به إذا كنت محرماً في حجّك أو عمرتك إلا الصيد، فإنّ عليك الفداء بجهالة كان أو عمد»<sup>٣</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤١٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١، الحديث ٧.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ٦٩، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ٣١، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ٧٠، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ٣١، الحديث ٤.

إلى غير ذلك من الروايات الدالة على المطلوب، فلا إشكال ولا شبهة في حرمة الاصطياد والأكل من الصيد على المحرم، وكذا قتل الصيد المعبر عنه في كلمات الأعلام بالذبح، كما هو صريح الكتاب.

ومن بعض الروايات الماضية اتضح أيضاً حرمة الدلالة والإشارة أيضاً، قال في «المسالك»: الدلالة أعمّ من الإشارة مطلقاً لتحققها بالإشارة والكتابة والقول وغيرها واختصاص الإشارة بأجزاء البدن كاليد والعين والرأس وذكر العام بعد الخاص غير ضائر<sup>١</sup>.

لكنّ الظاهر من رواية الحلبي المتعرّضة لذلك المغايرة والتباين بينهما لتفريع «فيصطاده ولا تشر إليه فيستحلّ من أجلك»<sup>٢</sup> على الثاني وبملاحظة التفريعيين يكون المراد من الدلالة هو دلالة الغير الصائد بذلك من دون أن يكون الدالّ المحرم مريداً للصيد بخلاف الإشارة الظاهر في أنّه مؤثّر في تحقّق الصيد ومشوّق إليه بحيث يكون الصيد لأجل المشير المحرم.

وفي بعض الروايات اقتصر على أحد العنوانين فيشمل بعمومه للموردين. وأمّا الإغلاق فلا ذكر له في الروايات إلاّ أنّه يستفاد منها بالفحوى، إذ بعد النهي عن الإشارة وحرمتها فإغلاق الباب عليه حتّى يأخذه الغير أو هو نفسه بعد حلّه وكذا إعارة السلاح والتعاون عليه في الذبح وغيره يكون محرّماً البتّة، فتدبّر.

١. مسالك الأفهام ٢: ٢٤٨.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤١٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١، الحديث ١.

وفرخاً وبيضة<sup>[١]</sup>.

## حكم الفرخ والبيضة

[١] وقد تعرّضوا لذلك بالخصوص تبعاً للروايات الخاصّة - التي ستأتي - لخروجهما عن المصيد والصيد، فإنّ المراد منهما أخذ فرخ الحيوانات أو بيضتها من وكرها، ومن المعلوم عدم صدق الصيد على أخذ البيض ولا على أخذ الفرخ لعدم كونه ممتنعاً وليس واحداً منهما جزءاً من المصيد حين صيده، بل ولا إذا كان البيض حادثاً بعد الصيد أو الفرخ متولّداً عن مثل ذلك البيض.

وعلى أيّ حال فيدلّ على حرمتها أخذاً وأكلًا روايات:

منها: صحيحة عبدالرحمان بن الحجّاج، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «في قيمة

الحمامة درهم، وفي الفرخ نصف درهم، وفي البيضة ربع درهم»<sup>١</sup>.

ومنها: صحيحة حفص بن البختري، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «في الحمامة

درهم، وفي الفرخ نصف درهم وفي البيضة ربع درهم»<sup>٢</sup>.

فإنّ الروايتين وإن كان ليس فيهما نهى أو الحكم بالحرمة، لكن دالّتان على تعلّق الكفّارة فيهما كما في نفس الحمامة، فالظاهر منهما تساوي حكمهما مع نفس الحمامة فيحرمان كلّما يحرم أخذ نفس الحمامة وإطلاقهما يقتضي ذلك،

١. وسائل الشيعة ١٣: ٢٥، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ١٠، الحديث ١.

٢. الكافي ٤: ٢٣٤ / ١٠؛ وسائل الشيعة ١٣: ٢٦، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ١٠،

الحديث ٥.

فلو ذبحه كان ميتة على المشهور وهو الأحوط<sup>[١]</sup>.

سواء كان محرماً ولو كان في غير الحرم أو في الحرم ولو لم يكن محرماً.  
ومنها: رواية الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل أكل  
من بيض حمام الحرم وهو محرم، قال: «عليه لكل بيضة دم، وعليه ثمنها سدس  
أو ربع درهم» - الوهم من صالح يعني الراوي عن أبي المغيرة - ثم قال: «إنّ  
الدماء لزمته لأكله وهو محرم، وإنّ الجزاء لزمه لأخذه بيض حمام الحرم»<sup>١</sup>.  
ومنها: صحيحة أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل محلّ  
اشترى لرجل محرم بيض نعامة فأكله المحرم؟ قال: «على الذي اشتراه للمحرم  
فداء، وعلى المحرم فداء»، قلت: وما عليهما؟ قال: «على المحلّ جزاء قيمة  
البيض لكل بيضة درهم وعلى المحرم الجزاء لكل بيضة شاة»<sup>٢</sup>.  
ويستفاد المطلوب من بعض روايات أخرى وهي محتوية على أحكام أخرى  
لسنا هاهنا بصدده.

## ذبح المحرم المصيد في الحلّ

[١] لا إشكال في حرمة قتل الصيد على المحرم كما تقدّم سواء كان بنفس  
الاصطياد بالرمي أو إرسال الكلاب المعلمة أو بذبحه أو بنحو آخر بعد الاصطياد  
والمقصود تسلّم ذلك تكليفاً كما تقدّم.

١. وسائل الشيعة ١٣: ٢٦، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ١٠، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ٥٦، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ٢٤، الحديث ٥.



وإنما الكلام من حيث حرمة أكله ولو على المحلّ وكونه ميتة أو كالميتة في تمام الأحكام أو في حرمة الأكل فقط؟ والكلام الآن يتمخض في ما قتله أو ذبحه المحرم سواء كان في الحرم أو الحلّ، وأما الكلام فيما قتله أو ذبحه المحلّ من صيد الحرم أو ما صاده بنفسه في الحلّ فله مقام آخر.

وتحقيق الكلام على ذمة نقل روايات الباب:

الأولى: ما عن ابن أبي عمير، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: المحرم يصيب الصيد فيفديه أيطعمه أو يطرحه؟ قال: «إذاً يكون عليه فداء آخر»، قلت: فما يصنع به؟ قال: «يدفنه»<sup>١</sup>.

فإنها وإن كان لا يدلّ على كونه ميتة ومحرمّة الأكل بقوله: «إذاً يكون عليه فداء آخر»، إلا أنّه يكفي في الدلالة على ذلك قوله: «يدفنه» الظاهر في عدم جواز أيّ فائدة منه حتّى للغير فإنّ الدفن كناية عن الستر بنحو لا تناله الأيدي ولو كان محلاً فتدلّ على حرمة لغير الذابح والقاتل ولو كان محلاً، ومنه يظهر أنّ الاستدلال بها لا يبتني على كون السؤال بصيغة الإفعال لكن لا يختصّ مدلول الرواية بالذبح، فإنّ العنوان مطلق الإصابة، سواء كان بنفس الاصطياد أو بالقتل بعده ذبحاً كان أو غيره. نعم، منصرفه عمّا كان قتله بعد الاصطياد لا بالذبح لعدم الإشكال حينئذٍ في كونه ميتة ولم يكن وجه للسؤال.

الثانية: رواية وهب، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام قال: «إذا ذبح المحرم

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٠، الحديث ٣.

الصيد لم يأكله الحلال والحرام وهو كالميتة، وإذا ذبح الصيد في الحرم فهو ميتة حلال ذبحه أو حرام<sup>١</sup>.

وموضوعها ذبح المحرم، سواء كان صاده بنفسه أو غيره المحرم أو غير الحلال للإطلاق القابل للتقييد والتعبير فيها كونه كالميتة، فليتذكر.

لكنّها ضعيفة السند فإنّ وهب مردّد بين الثقة وبين وهب بن وهب الذي هو من أكذب البرية، بل لا يبعد دعوى انصراف إطلاقه إليه.

الثالثة: ما رواه الشيخ بإسناده عن الصفّار، عن الحسن بن موسى الخشّاب، عن إسحاق، عن جعفر عليه السلام: «إنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: إذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة لا يأكله محلّ ولا محرم، وإذا ذبح المحلّ الصيد في جوف الحرم فهو ميتة لا يأكله محلّ ولا محرم»<sup>٢</sup>.

قد يقال: إنّ المراد من إسحاق هو إسحاق بن عمّار الثقة. لكنّه غير معلوم وإن جاء في بعض النسخ المطبوعة من «الاستبصار» لكنّه مفقود في النسخ الأصلية ولم يردها الشيخ لا في «التهذيب» ولا في «الاستبصار» إلا عن إسحاق بلا ذكر أبيه وحينئذٍ فهو مشترك بين ابن عمّار الثقة وغيره ولو كان هو إسحاق بن عمّار فلا يروي الحسن بن موسى الخشّاب عنه إلا بواسطة غياث بن كلوب وإن كان هو أيضاً حسن كالصحيح.

لكنّ الراوي عنه هو الحسن بن موسى، فقال النجاشي: إنّ من وجوه أصحابنا وعن البهبهاني في «التعليقة» أنّه: روى عنه محمّد بن أحمد بن يحيى ولم يستثنه

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٠، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٠، الحديث ٥.

ابن الوليد. مضافاً إلى استناد المشهور إليها فيكفي في اعتبارها ولو كان فيها ضعف. ودلالاتها على حرمة أكل المذبوح مطلقاً واضحة، بل التعبير فيها أنه ميتة وظاهرة الحقيقة وليس هناك قرينة على المجاز مثل ما في قوله عليه السلام: «المطلقة الرجعية زوجة»، إذ لا يجتمع الزوجية والمطلقة كما لا يخفى، وقوله: «لا يأكله...» لا يوجب تقييد الحكم به فإنه كذكر الخاص بعد العام.

نعم، العنوان المأخوذ فيها هو الذبح فلا يشمل ما إذا حصل موته بالرمي أو الكلب المعلم بحيث كان مذكياً لو لم يكن محرماً، ولذلك حكى في «الجواهر» عن الشيخ عليه السلام التفصيل بينهما واختصاص التحريم بالذبح<sup>١</sup>. ومقتضى الروايات السابقة حرمة ما ذبحه المحرم لنفسه أو لمحرم آخر أو محل.

لكن هناك روايات تدل على حلّيته للمحل.

منها: رواية منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل أصاب صيداً وهو محرم آكل منه وأنا حلال؟ قال: «أنا كنت فاعلاً»، قلت له: فرجل أصاب مالا حراماً؟ فقال: «ليس هذا مثل هذا - يرحمك الله - إن ذلك عليه»<sup>٢</sup>.

ودلالاتها على حلّية الصيد المصاب للحلال واضحة وبالإطلاق تشمل ما إذا ذبحه المحرم المصيب كما يشمل ما إذا قتل بالرمي أو الكلب المعلم.

نعم، مطلقة من حيث كونه من صيد الحرم أو خارجه.

ومنها: روايته الأخرى، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل أصاب من صيد

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٨٠.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٢١، كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣، الحديث ٣.

أصابه محرم وهو حلال، قال: «فليأكل منه الحلال، وليس عليه شيء إنّما الفداء على المحرم»<sup>١</sup>.

والظاهر عدم الفرق في السؤال مع سابقته ولو مع تغاير بينهما في بعض الألفاظ ودلالاتها على جوازه للمحلّ واضحة وشموله لما إذا ذبحه المحرم بالإطلاق.

ومنها: رواه معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا أصاب المحرم الصيد في الحرم وهو محرم فإنه ينبغي له أن يذفنه ولا يأكله أحد، وإذا أصاب في الحلّ، فإنّ الحلال يأكله وعليه هو الفداء»<sup>٢</sup>.

قال في «الوسائل» رواه الشيخ عن... مثله إلا أنّ في نسخته «يدفنه» وفي أخرى «يفديه»<sup>٣</sup>.

ومنها: روايته الأخرى، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أصاب صيداً وهو محرم أيأكل منه الحلال؟ فقال: «لا بأس، إنّما الفداء على المحرم»<sup>٤</sup>.

ومنها: رواية حريز، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن محرم أصاب صيداً أيأكل منه المحلّ؟ فقال: «ليس على المحلّ شيء، إنّما الفداء على المحرم»<sup>٥</sup>.

وهناك روايتان آخرتان لم ينقلهما صاحب «الوسائل» في الباب:

إحدهما: رواية الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن محرم أصاب صيداً

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٢٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٢٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣، الحديث ٢.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٢٠.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٢١، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣، الحديث ٤.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٤٢١، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣، الحديث ٥.

وأهدى إليّ منه، قال: «لا، إنّه صيد في الحرم»<sup>١</sup>.

لا إشكال في ظهوره في كون التذكية للمحرم إمّا بالصيد أو بالذبح بقريضة الإهداء منه، وهي وإن كان تدلّ على حرمة أكله سواء للمحرم أو المحلّ بالإطلاق إلا أنّه بمفهوم التعليل تدلّ على اختصاص الحرمة بما إذا كان الصيد في الحرم فتعارض ما سبق في صيد المحرم في الحلّ.

وثانيتها: رواية الحلبي أيضاً، قال: «المحرم إذا قتل الصيد فعليه جزاؤه، ويتصدّق بالصيد على مسكين»<sup>٢</sup>.

ولو لا جواز أكله للمسكين لم يكن وجه لوجوب التصدّق به عليه، بل ولا لجوازه واحتمال كون الباء للسببية، والمراد لزوم التصدّق على المسكين في غاية البعد. وقد يورد عليها بعدم استنادها إلى الامام عليه السلام<sup>٣</sup> ويردّه أنّه وإن ورد هكذا في نقل «الوسائل» عن الكليني وإن لم يوجد في الفروع وكذا الشيخ عليه السلام عن الكليني<sup>٤</sup> وكذلك في «الاستبصار»<sup>٥</sup> لكنّ الشيخ عليه السلام في «التهذيب» رواه مرة أخرى عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام مثلها وأضاف: «فإن عاد فقتل صيداً آخر لم يكن عليه جزاؤه وينتقم الله منه والنقمة في الآخرة»<sup>٦</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٢٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٠، الحديث ٦.

٣. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٨٣.

٤. تهذيب الأحكام ٥: ٣٧٧ / ١٣١٧.

٥. الاستبصار ٢: ٢١٤ / ٧٣٥.

٦. تهذيب الأحكام ٥: ٣٧٢ / ١٢٩٧.

وثالثة: عن ابن أبي عمير (من دون ذكر الواسطة) مثل الأخيرة<sup>١</sup>. وروى في «الاستبصار» أيضاً مثل الأخيرتين<sup>٢</sup>.

ولعلّه لذلك رواها في «الجواهر» مستنداً إلى الإمام أبي عبد الله عليه السلام ويؤيده الاعتبار فإنّ مثل الحلبي لا يصدر منه الفتوى إلا بما سمع منه عليه السلام خصوصاً بعد عدم كون الفتوى في تلك الأزمنة مغايرة للفظ الصادر عنه عليه السلام بخلاف مثل زماننا كما لا يخفى.

هذا حال روايات الباب، ومن الواضح التعارض بين الطائفتين في أكل المحلّ عمّا صاد المحرم، فإنّ أمكن الجمع بينهما دلاليّاً فهو، وإلا فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات السنديّة والذي يظهر من «الجواهر» الجمع بينهما بوجهين:

أحدهما: أنّ مورد روايات الجواز جميعاً - إلا رواية الحلبي - هو إصابة المحرم للصيد ولا صراحة فيها في كونه بعد القتل بأحد أنحاءه ومورد رواية الحرمة الذبح فيحمل روايات الجواز على إصابة المحرم للصيد بمعنى مجرد الأخذ والاستيلاء فقط، وتحقّق التذكية أو الذبح من المحلّ فيكون ارتباط الصيد بالمحرم إنّما هو في مجرد أخذه، ثمّ تسليمه إلى المحلّ ليذبحه.

ولا يخفى: بعد ذلك بل لا يساعده رواية الحلبي المفروض فيها أنّ المحرم قتل الصيد وقد عرفت اعتبارها ولا روايته الأخرى<sup>٣</sup> فإنّ فيها: «أهدى إليّ منه وذلك لا يساعد إهداء الحيوان حيّاً، ولعلّه لم ينظر إليهما صاحب «الجواهر» عليه السلام

١. تهذيب الأحكام ٥: ٤٦٧ / ١٦٣٣.

٢. الاستبصار ٢: ٢١١ / ٧٢٠.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٢٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤، الحديث ١.

حيث لم يتعرّض لهذين الروائين في «الوسائل» في هذا الباب وكذلك رواية منصور بن حازم فإنّ فيه: «أصاب من صيد أصابه محرم»<sup>١</sup>.

ثانيهما: ما احتمله الشيخ رحمته من حمل مستند المشهور على تحقّق الذبح الخاصّ من المحرم من دون أن يكون شاملاً للتذكية بالرّمي أو بالكلب المعلم وشمول روايات الحلّية لما إذا أخذه المحلّ حيّاً وإنّما كان للمحرم مجرد الأخذ والاستيلاء، وما إذا قتله المحرم لا بالذبح، بل بنفس الاصطياد بالرّمي أو بالكلب المعلم. ولعلّه بالنظر إلى ذلك وقع عنوان الذبح في كلمات الأصحاب.

لكنّه أورد عليه في «الجواهر» بأنّه يمكن دعوى الإجماع على كون المراد من الذبح في النصّ والفتوى هو مطلق تذكية المحرم<sup>٢</sup>.

وأجيب بأنّه لو قلنا باعتبار الإجماع فإنّما نقول به في المسائل الفقهية، وأمّا الإجماع في استظهار المراد من الرواية أو الفتوى الراجع إلى الفهم والاستنباط فليس بحجّة لأنّه ليس في المسألة الفقهية<sup>٣</sup>.

نعم، لا يساعد ذلك رواية ابن عمير حيث إنّ موضوعها مطلق الإصابة ولا يختصّ بالذبح ولا يمكن طرحها بضعف السند بالإرسال بعد ما اشتهر أنّ ابن أبي عمير لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة، والمورد وإن كان مرسلة غير ابن أبي عمير إلا أنّه مشمول لعموم لا يروي، وليس ذلك بلا دليل كما ادّعي بل ادّعي الدليل على خلافه كما قيل<sup>٤</sup> فإنّ ذلك ممّا يشهد به

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٢٠، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣، الحديث ١.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٢٩١.

٣. كتاب الحجّ، الشاهرودي ٣: ٣٢.

٤. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٧٨.

الشيخ<sup>١</sup> والنجاشي<sup>٢</sup> وأنّ الطائفة سوّت بين مرسلاته ومسنداته غيره، ويؤيّد ذلك التّبع في مسنده التي تبلغ قريب خمسمائة رواية وليس فيها ما يرمي بالضعف أكثر من خمسة نفر. والظاهر أنّ نقل مرسلاته أيضاً ليس إلاّ منهم فاحتمال الضعف ضعيف لا يعتني به.

نعم، بعد تقييد روايات الإصابة والقتل برواية إسحاق بالذبح يكون النسبة بينها وبين هذه الرواية العموم والخصوص المطلق فيمكن تخصيصها بتلك الروايات.

وبالنتيجة يكون رواية إسحاق الدالّة على الحرمة للمحلّ والمحرم الخاصّة بالذبح مخصّصة للروايات المحلّلة الواردة في الإصابة والقتل وتلك الروايات مخصّصة لرواية ابن أبي عمير فلا تنافي، فتدبر.

وحينئذٍ فما صاده المحرم سواء كان في الحلّ أو الحرم حرام على نفسه وغيره المحرم والمحلّ إذا ذبحه أي أخذه حيّاً ثمّ ذبحه وإن لم يأخذه حيّاً بل قتل بالاصطياد رمياً أو بالكلب المعلمّ فذلك حرام على نفسه وغيره المحرم دون المحلّ.

ويخطر بالبال جمع آخر وهو التفصيل بين ما صاده المحرم في الحرم أو الحلّ فيحرم في الأوّل مطلقاً وفي الثاني على المحرم دون المحلّ كما صرح بذلك في رواية معاوية بن عمّار<sup>٣</sup>.

١. العدة في أصول الفقه ١: ١٥٤.

٢. رجال النجاشي: ٣٢٦.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٢٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣، الحديث ٢.



وتدلّ عليه أيضاً رواية الحلبي الأولى بتعليل الحرمة بأنه صيد في الحرم فإنّ تلك الروایتين تصيران قرينة للجمع بين الطائفتين مخصّصة لكلّ منهما.

نعم، لا تساعده رواية إسحاق لصراحتها في غير الحرم، لكن منها في النفس شيء فإنّ بيان حرمة ما ذبحه في غير الحرم غير منساق كما لا يخفى فلعلة زيادة أو تصحيف.

ومع الغضّ عن ذلك فتختصّ بالذبح، وأمّا في غير الذبح فتجري تلك التفصيل فتختصّ الجواز للمحلّ بعد الجمع الثاني بما إذا كان الصيد في غير الحرم.

ولمجموع ذلك علّقنا على قوله في المتن: وهو أحوط... بل أقوى فيما إذا تحقّق الذبح أي فري الأوداج الأربعة بيد المحرم سواء اصطاده بنفسه أو اصطاده غيره. نعم فيما إذا كان زهاق روحه بسبب الرمي أو إرسال الكلب المعلم يكون أحوط وإن كان الأقوى حينئذٍ جواز أكله للمحلّ إذا كان الصيد في غير الحرم.

بقي الكلام في أنّ ما يحرم أكله هل هو ميتة أو في حكم الميتة وعلى الثاني هل هو في حكم الميتة في جميع الأحكام حتّى يصير مساوياً للأوّل أو في بعض الآثار والمتيقّن منه هو الأكل الذي أظهر آثاره؟ فيه احتمالات ثلاث.

والبحث فيه تارة يقع على قول المشهور من حرمة أكل صيد المحرم على المحلّ والمحرم سواء كان صيد في الحرم أو الحلّ وأخرى على ما اخترناه من التفصيل.

أمّا بناءً على المشهور فحيث إنّ عمدة مستنده هو رواية إسحاق فتدلّ على أنّه ميتة وظاهره أنّه كذلك في جميع الأحكام حتّى نجاسته ونجاسة أجزائه.

وأشكل ذلك بما وردت من الروايات متعدّدة فيما إذا اضطرّ المحرم إلى أكل

الصيد أو الميتة بحيث كان أمره دائراً بينهما الدالّة على تقديم الصيد على الميتة وقد جمعها صاحب «الوسائل» رضي الله عنه في باب ٤٣ من أبواب كفّارات الصيد. ففي رواية ابن بكير وزرارة جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل اضطرّ إلى ميتة وصيد وهو محرم، قال: «يأكل الصيد ويفدي»<sup>١</sup>.

وفي رواية مرسلّة الصدوق: «يذبح الصيد، ويأكله ويفدي أحبّ إليّ من الميتة»<sup>٢</sup>.

ورواية علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن المحرم إذا اضطرّ إلى أكل صيد وميتة، وقلت: إنّ الله عزّ وجلّ حرّم الصيد وأحلّ الميتة، قال: «يأكل ويفديه فإنّما يأكل ماله»<sup>٣</sup>.

ورواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المحرم يضطرّ فيجد الميتة والصيد أيّهما يأكل؟ قال: «يأكل من الصيد، أليس هو بالخيار (أما يحبّ أن) أن يأكل؟»، قلت: بلى، قال: «إنّما عليه الغداء فليأكل وليفده»<sup>٤</sup>.

وعن يونس بن يعقوب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المضطرّ إلى الميتة وهو يجد الصيد؟ قال: «يأكل الصيد»، قلت: إنّ الله عزّ وجلّ قد أحلّ له الميتة إذا اضطرّ إليها ولم يحلّ له الصيد، قال: «تأكل من مالك أحبّ إليك أو ميتة؟»، قلت: من مالي، قال: «هو مالك، لأنّ عليك فداؤه»، قلت: فإن لم يكن عندي

١. وسائل الشيعة ١٣: ٨٥، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ٤٣، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ٨٥، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ٤٣، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ٨٦، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ٤٣، الحديث ٥.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ٨٤، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ٤٣، الحديث ١.

مال؟ قال: «تقضيه إذا رجعت إلى مالك»<sup>١</sup>.

وروايات أخرى يشابه ما سبق.

فإنّ تقديم الصيد على الميتة يدلّ على أنّه ليس ميتة ولا في حكمها، بل بعض الروايات، كما ترى صريح في ماليتها للمالك وليس كذلك الميتة، فيقال: إنّ اللازم حينئذٍ بمقتضى هذه الروايات - بل لو كان ميتة لكان المناسب تقديم الميتة عليه لحرمة من جهتين كونه ميتة وكونه الصيد الحرام - التصرف في ظهور رواية إسحاق<sup>٢</sup> والحكم بأنّها كالميتة في بعض الأحكام وهو حرمة أكله. لكنّ الذي سهّل الخطب أنّه ليس في الروايات المذكورة ما فرض فيها مقايسة الميتة مع الصيد الذي صاده المحرم وذبحه الذي هو مورد رواية إسحاق، بل الصيد بما أنّه صيد ومن المعلوم أنّ الصيد ولو كان من المحلّ وفي الحلّ يحرم أكله على المحرم ولو أنّه ليس ميتة قطعاً، فإذا قيس ذلك مع الميتة ودار الأمر بينهما يقدّم على الميتة وهذا هو الذي مال المحرم ويشهد له تعبير رواية يونس: «وهو يجد الصيد...»<sup>٣</sup>.

ومع الغضّ عن ذلك القرائن فتقييد عموم الصيد بما إذا لم يكن ذبيحة المحرم سهل ومقتضى ذلك كونه ميتة في هذا الفرض، نعم في مرسلة الصدوق: «يذبح الصيد...»<sup>٤</sup>. ولا يعارض ما ذكرنا لعدم ذكر الصدر ومرجع الضمير هل هو

١. وسائل الشيعة ١٣: ٨٥، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ٤٣، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٠، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ٨٥، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ٤٣، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ٨٥، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ٤٣، الحديث ٤.

## والطيور حتّى الجراد بحكم الصيد البرّي [١].

المحرم أو غيره.

وأما بعد قبول التقييد بحليته للمحلّ في غير الذبيحة فليس فيها كونه ميتة أو كالميتة، وإنّما يدلّ على حرمة أكله فقط، فراجع.

## حكم الطيور والجراد

[١] لا خفاء ظاهراً في كون الطيور بحكم الصيد البرّي، بل من مصاديقه لأنّ لازم الطيران ذلك لعدم اجتماعه مع كونه من الحيوانات البحرية، وقد تقدّم عبارة «الشرائع» من أنّه ما يبيض ويفرخ في المياه<sup>١</sup> والطيور ليسوا كذلك.

نعم، وقع خلاف في الجراد في الجملة لأجل ما يقال من كون أصله من الماء ومع ذلك ذكر في «الجواهر» بعد نقل متن «الشرائع» «والجراد في معنى الصيد البرّي»: عندنا بل في «المنتهى» وعن «التذكرة» أنّه قول علمائنا وأكثر العامة. وفي «المسالك»: لا خلاف فيه عندنا خلافاً لأبي سعيد الخدري والشافعي وأحمد في رواية<sup>٢</sup>.

والأصل فيه روايات كثيرة تدلّ على حرمة للمحرم جمعها في «الوسائل» في باب ٧ من تروك الإحرام<sup>٣</sup>، بعضها تدلّ بالمطابقة على الحرمة للمحرم وبعضها

١. شرائع الإسلام ١: ٢٢٤.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٢٩٣.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٢٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٧.

تدلّ على ثبوت الكفارة فيه الدالّ بالالتزام على الحرمة وبعضها الثالث يدلّ على الجواز مع عدم إمكان التحرّز وعدم ثبوت الكفارة في هذه الصورة ومع عدم التعمّد ومفهومه الحرمة مع غيرهما، فالمسألة واضحة ببركة الروايات ومع ذلك يبقى السؤال عن أنّه من صيد البرّ حتّى يكون الحرمة على وفق القاعدة أو من صيد البحر وحرمة استثناء من القاعدة وتعبّد بها ويمكن استفادة ذلك من بعض الروايات.

منها: ما عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مرّ عليّ (صلوات الله عليه) على قوم يأكلون جراداً، فقال: سبحان الله وأنتم محرمون؟! فقالوا: إنّما هو من صيد البحر، فقال لهم: إرموه في الماء إذاً!»<sup>١</sup>.

وظاهرها المنع عن أكله للمحرم لا من باب التعبّد والتنزيل، بل من باب القاعدة وحيث إنّهم اعتذروا بأنّه من صيد البحر نفى عليه السلام ذلك، وقال: «إرموه...» ومعناه أنّه إذا كان بحرياً على زعمكم، فلا بدّ وأن يكون قادراً على التعيش تحت الماء مرموساً، وحيث إنّ لا يقدر على ذلك فهو برّي واقعاً لا حكماً وتعبداً، ومنه يستفاد ضابطة كلية للبحرية وهو تعيش الحيوان تحت الماء لا فوقه.

لا يقال: لعلّه كان نوعاً خاصاً من الجراد رآه علي عليه السلام ونهى عن أكله. فإنّه يقال: إنّ وإن كان يحتمل ذلك في فعل علي عليه السلام في بدء الأمر، لكن حيث نقل ذلك أبو جعفر عليه السلام مستدلاً بها يستفاد منه الإطلاق إذ لو اختصّ الحرمة بقسم خاصّ منه للزم التنبّه به وبتلك الخصوصية، وحيث لم يذكر يدلّ على حرمة مطلقاً وأنّ كلّ جراد كذلك أي من حيوانات البرّ.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٢٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٧، الحديث ١.

والأحوط ترك قتل الزنبور والنحل إن لم يقصد إيذاءه<sup>[١]</sup>، وفي الصيد أحكام كثيرة تركناها لعدم الابتلاء بها.

وقد يترأى أنه يعارض ذلك ما رواه معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الجراد من البحر، وقال: كلّ شيء أصله في البحر ويكون في البرّ والبحر فلا ينبغي للمحرم أن يقتله، فإن قتله فعليه الجزاء، كما قال الله عزّ وجلّ»<sup>١</sup>.

بتوهمّ أنه صريح في كونه من البحر وإن كان تدلّ على حرمة فيكون استثناءً تعبداً.

وفيه: أنّ تعليل الحرمة والجزاء بقول الله تعالى مع دلالة الكتاب على جواز صيد البحر لا يناسب ذلك، بل تدلّ بوضوح على عدّة من صيد البرّ، وأمّا كونه من البحر فلان منشأ البحر وإنّ تعيشه في البرّ والبحر وأنّه يعيش في البرّ وفي البحر فوق الماء لا تحته ومرموساً فيه فلا ينافي ما تقدّم، فتدبّر. نعم هناك نوع آخر يقال له: الجراد البحري، وقد يسمّى بروبيان (ميگو) ولا شبهة في عدم حرمة حينئذٍ.

## حكم قتل الزنبور والنحل

[١] ويدلّ على ذلك صحيحة معاوية، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن محرم قتل زنبوراً؟ قال: «إن كان خطأ فليس عليه شيء»، قلت: لا بل متعمداً، قال:

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٢٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦، الحديث ٢.

## الثاني: النساء وطئاً<sup>[١]</sup>

«يطعم شيئاً من طعام»، قلت: إنه أرادني، قال: «كلّ شيء أرادك فاقتله»<sup>١</sup>.  
والرواية معتبرة ظاهرة الدلالة على حرمة قتله عمداً من دون إيذاء، لأنّ فيه الكفّارة والكفّارة تلازم ثبوت الحرمة.  
ومع ذلك لم يفت بذلك الماتن وإنّما احتاط فيه لما يشكّل فيها من دلالة عدّة من الروايات على حلية قتل مثل هذه الحيوانات.  
وقد مرّ في عنوان البحث نقل قول المحقّق رحمته الله في «الشرائع»: «ولا كفّارة في قتل السباع ماشية كانت أو طائرة إلاّ الأسد... وكذا لا كفّارة فيما تولّد بين وحشي وإنسي أو بين ما يحلّ للمحرم وما يحرم... ولا بأس بقتل الأفعى والعقرب والفأرة ولا بأس برمي الحداة والغراب رمياً، ولا بأس بقتل البرغوث، وفي الزنبور تردّد، والوجه المنع...<sup>٢</sup>.  
والمسألة طويلة الذيل لا نتعرّض لها تبعاً للمتن.

## حرمة وطء النساء

[١] ولا شبهة في حرمة في الإحرام، بل هو أمر مقطوع به بين الأصحاب بل ادّعي الإجماع بقسميه عليه<sup>٣</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٤٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٨١، الحديث ٩.

٢. شرائع الإسلام ١: ٢٥٨ - ٢٥٩.

٣. جواهر الكلام ١٨: ٢٩٧.

والأصل فيه قوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ»<sup>١</sup> المفسّر في الروايات بالجماع. ففي رواية معاوية بن عمّار:... «فالرفث: الجماع والفسوق: الكذب، والسباب، والجدال: قول الرجل لا والله وبلى والله»<sup>٢</sup>.

وأما إثبات كونه كذلك لغة وإن ادّعاه في «مجمع البحرين» وأنّ الأصحّ أنّه الجماع، وكونه الظاهر من قوله: «أَجِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ»<sup>٣</sup>، فلا يخلو عن إبهام، فإنّه قد يفسّر في اللغة بمعنى الفحش ولعلّه أتى به في الآية كناية عن الجماع.

ومثلها رواية علي بن جعفر، سألت أخي موسى بن جعفر عليه السلام عن الرفث والفسوق والجدال ما هو؟ وما على من فعله؟ فقال: «الرفث جماع النساء...»<sup>٤</sup>.

ولا ينبغي الشبهة في أنّ «لا» وإن كانت نافية إلا أنّها في مقام الإنشاء والنهي فتدلّ على الحرمة، كما قرّر في محلّه، وإن أنكر بعض ذلك وأولّها بنفي الوجود مشروعاً ولا مشاحة فيه في المقام.

نعم، الآية الشريفة تدلّ على حرمة في الحجّ، وأمّا في العمرة وإن كان لا يشملها الآية الشريفة مع ما بين الحجّ والعمرة من التغاير في الاصطلاح القرآني كما يشهد عليه قوله تعالى: «فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ»<sup>٥</sup> وغيرها من القرآني إلا

١. البقرة (٢): ١٩٧.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٢، الحديث ١.

٣. البقرة (٢): ١٨٧.

٤. مجمع البحرين ٢: ٢٥٥.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٢، الحديث ٤.

٦. البقرة (٢): ١٥٨.



أنه يكفي لذلك الأخبار الكثيرة؛ مثل صحيحة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل محرم وقع على أهله، فقال: «إن كان جاهلاً فليس عليه شيء، وإن لم يكن جاهلاً، فإنّ عليه أن يسوق بدنة ويُفَرِّقَ بينهما حتّى يقضيا المناسك ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا، وعليه الحجّ من قابل»<sup>١</sup>. وما عن علي بن أبي حمزة، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل محرم واقع أهله، قال: «قد أتى عظيماً...»<sup>٢</sup>.

وقد ورد في خصوص العمرة أيضاً صحيحة 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>٣</sup>.

وسياأتي روايات أخرى تدلّ على المطلوب طيّ المباحث الآتية. ثمّ إنّه لا فرق في حرمة الوطي بين كونه في القبل أو الدبر لإطلاق لفظ الجماع وكذا الوقوع على الأهل، كما صرّح به في «الجواهر» وحكى أنّه لا خلاف فيه بل الإجماع بقسميه عليه<sup>٤</sup>.

هذا كلّه في الجماع، مع الأهل الذي كان محللاً في نفسه، وأمّا مع غيره كالزنا بالأجنبية فلا يشمل ما سبق من الروايات إلا أنّ عموم الآية يشملها، بل قد

١. وسائل الشيعة ١٣: ١١٠، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٢، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٢٨، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٢، الحديث ١.

٤. جواهر الكلام ١٨: ٢٩٧.

تقدّم تفسيره في رواية علي بن جعفر بجماع النساء من دون تقييده بالأهل. نعم، قد يشكل ذلك بأنّ هذا محرّم في نفسه وما يكون كذلك لا يمكن أن يصير محرّماً أيضاً بالحرمة الإحرامية لكون الحكم وهو الحرمة منتزعا عن إنشاء النسبة الذي لا يكون قابلاً للشدة والضعف حتّى يقال بأشدّة الحرمة في غير الأهل.

وقد حقّقنا في محلّه أنّ الحقّ خلافه وأنّه لا مانع من اجتماع حكّمين متماثلين على موضوع واحد، وإنّما يمتنع ذلك إذا كان بينهما تضادّ أو تناقض لا يمكن امتثالهما معاً. والتحقيق موّكول إلى محلّه، هذا مضافاً إلى قرينة موجودة في نفي الآية الشريفة وهو تحريم الفسوق على المحرم المفسّر بالكذب أو هو مع السباب والمفاخرة، مع أنّ الكذب أيضاً حرام في نفسه، فتدبّر.

هذا كلّه أيضاً في وطى النساء، وأمّا وطى البهائم واللواط فلا يشملها عموم الآية حيث إنّ الجماع منصرف عنهما قطعاً لو لم نقل بعدم شموله لهما، وقد عرفت تفسير الرفث وفي رواية علي بن جعفر بجماع النساء<sup>١</sup> ولا ينافيه تقييده في آية الصوم بنسائكم<sup>٢</sup> فإنّه لبيان اختصاص الحليّة بالأهل والمنع عن توهم عموم الحليّة. نعم، يكفي في حرمتها ما يأتي من النصوص الكثيرة من حرمة الاستمتاع الجنسي على المحرم، ومنه يعلم حكم حرمة المساحقة أيضاً على المحرمات.

١. تقدّم في الصفحة ٣٢٤.

٢. راجع: البقرة (٢): ١٨٧.

## حرمة التقبيل حال الإحرام

[١] كما هو المشهور، بل عليه الإجماع مع الشهرة. والظاهر أنه لا خلاف فيه نصاً وفتوى، ويدلّ عليه صريح جملة من النصوص في ثبوت الكفارة الدالة على الحرمة للملازمة عرفاً أو للإجماع<sup>١</sup>.

وإنما الإشكال فيه مع عدم الشهوة ففي «الجواهر» أنّ الحرمة صريح بعض وظاهر آخر لكنّ المحكيّ عن «الذخيرة» أنّه استظهر العدم وتبعه في «الرياض» حاكياً له عن جماعة<sup>٢</sup>.

وقد استدللّ للحرمة بإطلاق بعض الروايات وخصوص بعض.

أمّا الإطلاقات فمنها رواية معاوية بن عمّار، 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>٣</sup>. ونحوها رواية زرارة<sup>٤</sup>.

ورواية الحلبي عنه، قال: سألته عن المحرم يضع يده من غير شهوة على امرأته... قلت: المحرم يضع يده بشهوة، قال: «يهريق دم شاة»، قلت: فإن قبل؟

١. جواهر الكلام ١٨: ٣٠٣.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٣٠٤.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٩، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٨، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٠، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٨، الحديث ٧.

قال: «هذا أشدّ ينحر بدنة»<sup>١</sup>.

ورواية علي بن أبي حمزة، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن رجل قبّل امرأته وهو محرم؟ قال: «عليه بدنة وإن لم ينزل، وليس له أن يأكل منها»<sup>٢</sup>.

ورواية العلاء بن فضيل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وامرأة تمتعاً جميعاً فقصرت امرأته ولم يقصّر فقبلها؟ قال: «يهرق دمًا، وإن كانا لم يقصرا جميعاً فعلى كل واحد منهما أن يهرق دمًا»<sup>٣</sup>.

وخصوص رواية مسمع أبي سيار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا سيار إن حال المحرم ضيقة، فمن قبّل امرأته على غير شهوة وهو محرم فعليه دم شاة، ومن قبّل امرأته على شهوة فأمنى فعليه جزور ويستغفر ربّه...»<sup>٤</sup>.

لكن ادّعي أنّ المنصرف من الإطلاق هو تقبيل الشهوي لأنّه الفرد العادي لتقبيل الزوجة<sup>٥</sup>.

بل يمكن منع الإطلاق في بعض ما تقدّم مثل رواية الحلبي حيث إنّ في صدرها: سألته عن المحرم يضع يده من غير شهوة على امرأته... قلت: المحرم يضع يده بشهوة، قال: «يهرق دم شاة»، قلت: فإن قبل... فإنّ جعل هذا أشدّ بعد فرض وضع اليد بشهوة إنّما يكون إذا كان القبلة عن شهوة أيضاً.

وأما رواية مسمع، فالمراد من قوله عليه السلام: «على غير شهوة» ليس غير مطلق

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٨، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٨، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٩، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٨، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٠، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٨، الحديث ٦.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٩، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٨، الحديث ٣.

٥. تفصيل الشريعة ١٣: ٤٣٢.

الشهوة بل غير الشهوة بالحدّ الخاصّ المنتهية إلى الإمناء بقريضة المقابلة وإلا يلزم خلوّ الرواية عن ذكر صورة هي مورد الابتلاء غالباً وهو التقبيل مع الشهوة بلا إمناء، فالمقصود التفصيل بين من قبّل بشهوة ولم يمن ومن قبّل بشهوة فأمنى.

ويدلّ على ذلك ما رواه الكليني، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن أحمد النهدي، عن محمد بن الوليد، عن أبان بن عثمان، عن الحسين بن حمّاد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يقبّل أمّه؟ قال: «لا بأس به، هذه قبلة رحمة، إنّما تكره قبلة الشهوة»<sup>١</sup>.

وأجيب بأنّ دعوى الانصراف وإن كانت قريبة إلا أنّ دعوى كون المراد من قوله: «على غير شهوة» ما ذكر تحكّم فإنّه خلاف الظاهر<sup>٢</sup> ورواية ابن حمّاد ضعيفة فالاعتماد على دلالة رواية مسمع متعيّن، فتدلّ على الحرمة سواء كان بشهوة وإمناء أو بدونهما، ومع تفاوت في الكفّارة ويستفاد منها حكم التقبيل بشهوة مع إمناء بالأولوية.

أقول: ويمكن استفادة العموم أيضاً من روايتي معاوية وابن الفضيل، المفروض فيهما أنّ قبّل المرأة المحرمة وترتب الكفّارة عليه، فإنّ كون تقبيل المحرم لامرأته وإن كان عن شهوة غالباً إلا أنّه ليس كذلك في المرأة وإن كان مثاراً لانبعاث الشهوة كما هو كذلك في الرجل أيضاً، فإذا دلّ على الحرمة في المحرمة فكذلك في المحرم.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٩، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٨، الحديث ٥.

٢. المرتقى إلى الفقه الأرقى ٢: ١٢٦.

وأما رواية ابن حمّاد<sup>١</sup> - فقد يُرمى بالضعف كما عرفت وأجيب بأنّ حسين بن حمّاد من الموثّقين بالعموم - فتدلّ على كبرى كلبية. والظاهر أنّ المراد بقبلة الشهوة هي القبلة الناشئة عن الشهوة في مقابل قبلة الرحمة الناشئة عن محبة وعطوفة. ولا مجال لما صنعه صاحب «الجواهر» من الحمل على أنّه يكره ما يحتمل الشهوة بخلاف الأمّ وغيرها من المحارم، ومراده حمل الرواية على أنّ مراده تعلّق القبلة بمن يجري في حقّها الشهوة نوعاً ويحتملها كذلك من دون فرق بين أن تكون القبلة الخاصّة الواقعة في حال الإحرام مع الشهوة أو بدونها. وأنت خير بوضوح فساد هذا الحمل ولا وجه لاحتماله أصلاً فضلاً عن حمل الرواية عليه<sup>٢</sup>.

أقول: ويمكن الجمع بين الرواية وما سبق من العموم - ولعلّه مراد صاحب «الجواهر» أيضاً - أنّ مورد الروايات السابقة جميعها هو تقبيل امرأته وهو لا يكون إلا عن شهوة أو مسبباً لها غالباً ويندر في الزوجات الهرمة ومنصرفه عنها، وأما هذه الرواية فمورده تقبيل أمّه وهما مختلفان مورداً فلا يبعد اختلاف حكمها بما أنّه لا يكون عن شهوة ولا مثار تهيجها غالباً وعللّ بذلك فيحرم تقبيل امرأته مطلقاً بما أنّه إمّا عن شهوة أو موجباً لها بخلاف الأمّ، فإنّه لا يحرم إلا أن يكون عن شهوة ولا يصدر ذلك إلا عمّن لا حياء له فلا تعارض بينهما أصلاً.

١. رواها الكليني عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن أحمد النهدي، عن محمّد بن الوليد، عن أبان بن عثمان، عن الحسين بن حمّاد. وأحمد بن محمّد العاصي من الأجلء ومن شيوخ الكليني وكذلك محمّد بن الوليد من أجلء الأصحاب وكذلك أبان، وفي النهدي كلام والأصحّ اعتباره وفي هذا اللقب ومنشأه اشتباهه، راجع. [منه غفر الله له]

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٤٣٤.

ويشهد لذلك أنه لم يفرض عدم الشهوة في السؤال ولم يسئل عنه الإمام عليه السلام أيضاً ومع ذلك حكم بأنه ليس قبلة شهوة ولا يصح ذلك إلا أن يكون جواب السؤال ناظراً إلى كونه ذلك بنحو العموم والمتعارف.

كما أنه يعلم مما ذكرنا في رواية معاوية بن عمّار وابن الفضيل حرمة التقبيل على المرأة المحرمة أيضاً، فإنه إذا حرّم عليها تمكينها من قبلة زوجته فحرمة نفس القبلة عليها أولى.

وبهذا البيان لا يبقى محل للإشكال فيها - كما في تقارير بعض الأعاظم عليهم السلام من أن مورد النصوص هو تقبيل الرجل المحرم امرأته ولا وجه للتعدي عنه إلى غيره إلا دعوى كون حرمة التقبيل من أحكام المحرم مطلقاً، سواء كان رجلاً أم امرأة، لكن هذه الدعوى غير مسموعة لإناطتها بإلقاء خصوصية الرجولية وهو موقوف على إحراز عدم دخل هذه الخصوصية وكون الرجل مذكوراً من باب المثال<sup>١</sup>.

ولا يحتاج إلى دفعه: بأنّ تعميم الحكم للمرأة لا يتوقف على إلغاء الخصوصية بوجه، بل نفس الضابطة المذكورة في رواية ابن حمّاد تدلّ على أنّ المحرّم على المحرم هو التقبيل بشهوة من دون فرق بين الرجل والمرأة بل يشمل تقبيل الغلام والرجل أيضاً فلا مجال للترديد في الحكم<sup>٢</sup>.

بل الحاصل على ما ذكرنا حرمة تقبيل الزوج على الزوجة سواء كان مع الشهوة أم لا، لما استفدناه من بعض الروايات الخاصة، وليس التعليل ناظراً بالمرء

١. كتاب الحجّ، الشاهرودي ٣: ٨١.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٤٣٥ - ٤٣٦.

ولمسا<sup>[١]</sup>

وزوجته وعكسه وإنّما هو ناظر إلى غيرهما كالأمّ وما شابههما من المحارم.  
نعم، يستفاد منها حرمة التقبيل عن شهوة عموماً حتّى في الأجنبية والغلام  
الجميل أيضاً.

### حرمة المسّ بشهوة

[١] من شهوة، كما يدلّ عليه ذيل رواية مسمع أبي سيّار المتقدّمة: «... ومن  
مسّ امرأته بيده وهو محرم على شهوة فعلية دم شاة، ومن نظر إلى امرأته  
نظر شهوة فأمنى فعلية جزور، ومن مسّ امرأته أو لازمها عن غير شهوة فلا  
شيء عليه»<sup>١</sup>.

وصحيحة سعيد الأعرج أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينزل المرأة من  
المحمل فيضمّها إليه وهو محرم، فقال: «لا بأس إلا أن يتعمّد وهو أحقّ أن  
ينزلها من غيره»<sup>٢</sup>.

والظاهر أنّ المراد من التعمّد هو كون الضمّ مطلوباً له في نفسه لأجل اللذة  
والتمتّع لا لصرف الإنزال من المحمل.

ومثلها صحيحة الحلبي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المحرم يضع يده على  
امرأته قال: «لا بأس»، قلت: فينزلها من المحمل ويضمّها إليه؟ قال: «لا بأس»،

١. وسائل الشيعة ١٢: ١٣٦، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٧، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٣، الحديث ٢.



قلت: فإنه أراد أن ينزلها من المحمل، فلما ضمّها إليه أدركته الشهوة؟ قال: «ليس عليه شيء إلا أن يكون طلب ذلك»<sup>١</sup>.

إلى غير ذلك من الروايات الصريحة في التفصيل ولا إشكال فيه. ومقتضى إطلاقها حرمة المسّ بشهوة سواء أمني أم لا ويصرّح بذلك رواية محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل حمل امرأته وهو محرم فأمن أو أمذى، قال: «إن كان حملها أو مسّها بشيء من الشهوة فأمنى أو لم يمن، أمذى أو لم يمد فعليه دم يهريقه، فإن حملها أو مسّها لغير شهوة فأمنى أو أمذى فليس عليه شيء»<sup>٢</sup>.

نعم، يعارضها صحيحة معاوية بن عمّار، 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 ربّه وإن حملها من غير شهوة فأمنى أو أمذى وهو محرم فلا شيء عليه، وإن حملها أو مسّها بشهوة فأمنى أو أمذى فعليه دم»، وقال: في المحرم ينظر إلى امرأته أو ينزلها بشهوة حتى ينزل، قال: «عليه بدنة»<sup>٣</sup>.

وذلك لأنها ظاهرة في مدخلية الإماء زائداً على الشهوة في حرمة المسّ والحمل.

وفيه أولاً: أنها قاصرة عن الدلالة على ذلك وذلك لعطف الإماء على الإماء ولا ريب في عدم مدخليته.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٧، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٧، الحديث ٥.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٧، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٧، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٥، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٧، الحديث ١.

## ونظر<sup>[١]</sup> بشهوة،

وثانياً: أنّ الظاهر من الفقرة الأخيرة أشدّية الكفّارة للإمّناء فلا ينافي عدم مدخليته في لزوم الشاة فيجمع بينهما بلزوم الشاة في الإمّناء بلا قصد ولزوم البدنة مع الإمّناء عن قصد كما يأتي بيانه.

وثالثاً: على فرض الظهور لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور عند التعارض لما عرفت من صحیحة محمّد بن مسلم، فتدبّر، ولعلّه يأتي ما يؤيّد المطلوب في البحث الآتي.

ثمّ إنّ ما سبق من الروايات إنّما ورد في مسّ الرجل امرأته ولا يشمل لمسّ الرجل الأجنبية ولا لمسّ المرأة زوجه أو أجنبيّاً ولو بشهوة وإن كان حراماً في غير حال الإحرام أيضاً، ولا يجري فيه ما جرى في التقبيل من البيان ومن الإجماع، ومع ذلك لا يبعد دعوى تنقيح المناط، بل الأولوية في مسّ الرجل للأجنبيّة دون العكس، فتدبّر.

## حرمة النظر بشهوة

[١] كما هو المنسوب إلى المشهور واستدلّ له بما في رواية أبي سيّار: «ومن نظر إلى امرأته نظر شهوة فأمنى فعليه جزور»<sup>١</sup>. وذيل رواية معاوية بن عمّار: وقال: في المحرم ينظر إلى امرأته أو ينزلها بشهوة حتّى ينزل قال: «عليه بدنة»<sup>٢</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ١٣٦، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٧، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ١٣٥، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٧، الحديث ١.

وهما كما ترى مقيدتان بالامناء ومع ذلك يعارضهما في موردهما رواية إسحاق بن عمار، عن أبي عبدالله عليه السلام في محرم نظر إلى امرأته بشهوة فأمنى؟ قال: «ليس عليه شيء»<sup>١</sup>.

ورواية علي بن يقطين، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن رجل، قال لامرأته أو لجاريته بعد ما حلق ولم يطف ولم يسع بين الصفا والمروة: اطرحي ثوبك، ونظر إلى فرجها قال: «لا شيء عليه إذا لم يكن غير النظر»<sup>٢</sup>.

وصدر رواية معاوية: سألته عن محرم نظر إلى امرأته فأمنى أو أمذى وهو محرم، قال: «لا شيء عليه، ولكن ليغتسل ويستغفر ربّه»<sup>٣</sup>.

وقد حمل الشيخ عليه السلام رواية إسحاق على السهو دون العمد، كما نقله في «الوسائل»<sup>٤</sup> فلا تعارض رواية التحريم لاختصاصها بالعمد كما هو ظاهر ثبوت الكفارة.

وأما رواية ابن يقطين، فقد يقال: إنه لم يعلم أنّ المقابلة بين النظر وغيره من الأفعال كالجماع ونحوه، بل يمكن أن يكون المقصود نفي غير ذات النظر حتى جهة كونه عن شهوة وتلذذ<sup>٥</sup>.

فيستدلّ بها على التفصيل بين كون النظر عن شهوة أو لا، كما نسب إلى

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٨، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٧، الحديث ٧.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٧، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٧، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٥، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٧، الحديث ١.

٤. راجع: وسائل الشيعة ١٣: ١٣٨، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٧، الحديث ٧.

٥. المرتقى إلى الفقه الأرقى ٢: ١٢٧.

المشهور واختاره في المتن أيضاً.

أقول: يقع الكلام أولاً: في بيان المراد من رواية معاوية بن عمّار، مع اختلاف صدرها وذيلها فإنّ في الصدر أنّه لا شيء عليه، ولكن ليغتسل ويستغفر ربّه وفي الذيل أنّ عليه بدنة.

ولكن لا تهافت بين الصدر والذيل من حيث حرمة النظر كذلك لإيجاب الاستغفار والغسل، فإنّ الأمر بالاعتسال وإن كان يمكن أن يكون للجناية وجوباً ولخروج المذي استحباباً لا بعنوان غسل التوبة حتّى يدلّ على وقوع الحرام والمعصية إلا أنّ إيجاب الاستغفار ظاهر فيه وإن كان قد وقع في الكتاب والسنة الاستغفار عن المكروهات وترك المستحبات أيضاً خصوصاً في كلمات الأئمة المعصومين عليهم السلام بما أنّ سيئات الأبرار حسنات المقربين.

وإنما التهافت بينهما من حيث ترتّب الأثر ووجوب الكفّارة ففي الصدر أنّه: «لا شيء عليه» وفي الذيل: «أنّ عليه بدنة».

وإن رجع إلى النظر أيضاً، فتدلّ على ثبوت الكفّارة في قسم خاصّ من النظر وهو النظر عن شهوة فيقيد الصدر ويحمل الصدر على النظر الخالي عن الشهوة، فلا كفّارة هناك وإن كان حراماً بل يكون كفّارته الاستغفار كما في بعض المحرّمات الآخر أيضاً.

فإن رجع قيد بشهوة إلى خصوص الأخير، فتدلّ على ترتّب الكفّارة على مطلق النظر الملحوق بالإنزال فيقع التعارض بين الصدر والذيل بالتباين. نعم، يمكن الجمع أيضاً بينهما بما مرّ في الشقّ الأوّل بحمل كلّ منهما على صورة خاصّة.

فيكون المحصل من الصدر والذيل عدم الكفارة في النظر لا عن شهوة الملحوق بالإمناء، والكفارة في النظر الناشئ عن شهوة الملحوق بالإنزال، وتبقى ساكتاً عن النظر بلا شهوة من دون إنزال أو مع الشهوة بلا إنزال. والظاهر أنّ المراد من الإنزال الموجب للكفارة هو نزول المنى لا المذي لظهوره فيه كما لا يخفى.

إن قلت: إنّ النظر الذي يترتب عليه الإمناء أو الإمذاء لا يمكن أن يكون بلا شهوة حتى يحمل الصدر عليه.

قلت: إنّ النظر الملحوق بأحدهما قد يكون بداع شهواني بحيث ينبعث نفس النظر عن سبق تحرك الشهوة، وقد يكون هو داعياً ومحركاً للشهوة بقاءً بحيث ينبعث الشهوة عن سبق النظر مع استدامة النظر حينئذٍ أو مع قطعها، وقد يكون عارياً عن الشهوة حدوثاً وبقاءً إلا أنّه بعد الغضّ وانقطاع البصر يوجب التخيل وإحضار تلك الصورة لشيء من الإمناء أو الإمذاء. وهذه الصورة قد تكون مع سبق الاطمئنان باستتباع النظر لذلك أو مع الاحتمال العقلائي، وقد تكون مع الاطمئنان بالخلاف فيكون الإمناء بلا اختيار. فالإمناء وإن كان بلا اختيار إلا أنّ قدرته واختياره في المبادي يكفي في جواز العقوبة في الأقسام الثلاثة الأولى بخلاف الأخير فإنه لا يجوز العقوبة عليه.

وحينئذٍ فيمكن حمل الصدر على ما لم يكن سبق الشهوة أو معها بقاءً، بل ما إذا أوجب تخيله بعد انقطاع النظر للإمناء أو الإمذاء بخلاف الذيل، فإنه يحمل على ما إذا كان النظر بشهوة أي مسبقاً بها أو ملازماً معها.

نعم، يبقى الإشكال في أنّ حمل الصدر على ما ذكر تقييد للإطلاق بالفرد

النادر وإخراج للفرد الشائع فليس الجمع عرفياً حينئذٍ إلا أن يلاحظ منه أيضاً ما إذا أدام النظر مع احتمال الإيماء حتى أمني.

هذا كله بناءً على ما في «الوسائل» والكتب الفقهية من نقل ذيل الرواية: «أو ينزلها بشهوة» ولكنّ الموجود في مصدر الرواية وهو «الكافي»<sup>١</sup> «أو» بدل «أو» فيكون الكفارة للنظر مع التنزيل واللمس وقد سبق أنّ اللمس بشهوة يوجب الكفارة ومع الإيماء يوجب البدنة. وحينئذٍ فلا مساس للرواية بحكم النظر إلا بما دلّ عليه في الصدر وهو أنه لا كفارة عليه ولو كان مع الشهوة والإيماء.

نعم، يبقى ما ذكر من التعارض بين هذه الرواية وما تقدّم من رواية مسمع ويمكن الجمع بينهما بما عرفت من البيان.

وبه يعرف الوجه في رواية إسحاق بن عمّار وحمله على ما إذا لم يكن النظر عن شهوة، وإنما حدث الشهوة بالنظر فأمني. ولعلّ هذا هو مراد الشيخ عليه السلام من حمله على السهو دون العمد أي أدام النظر بشهوة لكن من دون احتمال الإيماء احتمالاً عقلياً حتى يلحق بتعمّد الإيماء، وبذلك يخرج مورد صدر رواية معاوية أيضاً عن الندره بأن كان الكفارة لمن نظر عن شهوة ابتداءً فأمني والحرمة بلا كفارة لمن نظر بلا شهوة فأدرسته الشهوة بقاءً أو بعد قطع النظر كما أشرنا.

وأما رواية ابن يقطين فحملها على ما إذا لم يكن النظر عن شهوة، كما مرّ بعيد فإنّ الأمر بطرح الثوب ناش عن الشهوة ظاهراً، لكن لا ينافي رواية مسمع ومعاوية من أنّه حينئذٍ لا كفارة عليه إذا لم يكن غير النظر من الإيماء والإمضاء.

فالمستفاد من مجموع الروايات هو حرمة النظر إذا لحقه الإيماء أو الإمضاء

١. راجع: الكافي ٤: ٣٧٥ / ١.

سواء كان عن شهوة أو لا إذا علم أو احتمل عقلائياً ذلك، وأمّا الكفارة فإنّما يجب فيما إذا كان عن شهوة فأمنى، والنسبة بين هذا وما أفتى به المشهور هو العموم من وجه لثبوت الحرمة مع الإيماء ولو مع عدم كونه عن شهوة وعدم الحرمة ولو كان عن شهوة إذا لم يمن فيكون الحرمة دائراً مدار الإيماء. نعم، الكفارة مخصوص بما إذا كان النظر الملحوق بالإيماء عن شهوة.

ولذلك فقد يستدلّ على حرمة من غير إيماء بالنصوص الدالة على كيفية الإحرام والدعاء بالمأثور المشتملة على قوله: «أحرم لك شعري وبشري ولحمي ودمي وعظامي ومخّي وعصبي من النساء والثياب والطيب»<sup>١</sup> حيث تدلّ على تحريم اللحم والبشر عن النساء، والمراد هو مطلق الالتذاذ الذي منه النظر بشهوة ولو لا حصول الحرمة بالإحرام لما كان لذلك الدعاء معنى أصلاً بل صار لغواً.

وأورد عليه: بأنّ هذه الرواية المشتملة على هذا الدعاء ليست في مقام البيان من هذه الجهة، بل في مقام بيان بعض المحرّمات بنحو الإجمال من ناحية وبيان كون دائرة الإحرام أوسع من الأعضاء والجوارح الظاهرة من ناحية أخرى ممّا يكون مراعاته دخيلاً في مراتب العمل لا في صحته. ويؤيده، بل يدلّ عليه عطف الثياب على النساء، مع أنّ المحرّم خصوص الثياب المخيطة بل ولا جميع الأعمال المتعلقة بها من بيعها وشرائها وتنظيفها بل خصوص لبسها<sup>٢</sup>. وقد ورد نظير هذه في الصوم أيضاً بمثل قوله: «إذا صمت فليصم سمعك

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٦، الحديث ١.

٢. الحجّ (تقريرات أبحاث المحقّق الداماد) الجوادى الأملى ٢: ٣٢٧؛ موسوعة الإمام الخوئى ٢٨: ٣٨٢.

٣. تفصيل الشريعة ١٣: ٤٤٠ - ٤٤١.

وبصرك...»<sup>١</sup> مع عدم دخالة أكثرها في صحّة الصوم أصلاً.  
وقد يقال: إنّ الروايات مقيّدة بالإمناء والإمذاء وقد وقع التسالم على عدم خصوصية الإمذاء فيكشف عن أنّ تمام الموضوع هو النظر عن شهوة<sup>٢</sup>.  
وفيه: أنّ الروايات الدالّة على حرمة النظر ليست إلا رواية مسمع وذيل رواية معاوية وليس فيهما إلا خروج المنّي أو الإنزال الظاهر في المنّي كما سبق وليس فيهما عن الإمذاء أثر، وإنّما ذلك في صدر رواية معاوية المترتب عليه أنّه لا شيء عليه وقد مرّ حملة على ما إذا لم يكن عن شهوة.  
هذا كلّه في نظر المرء إلى امرأته وزوجته.  
وأما نظر المرأة إلى زوجها، فلا دليل عليه ولا يشمل ما تقدّم ولا سبيل إلى تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية كما لا يخفى.  
وأما النظر إلى المرأة الأجنبية فقد وردت فيه روايات خاصّة.  
منها: رواية 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>٣</sup>.  
ومورد السؤال كما ترى هو النظر الملحوق بالإمناء من دون تقييده سؤالاً وجواباً بكونه عن شهوة. نعم، حيث إنّ قيد الإمناء وقع في كلام السائل فلا تدلّ على الاختصاص به، بل هو ساكت عن النظر من دون الإمناء سواء كان عن شهوة أو لا.

١. الكافي ٤: ٨٧ / ١٠؛ وسائل الشيعة ١٠: ١٦١، كتاب الصوم، أبواب آداب الصائم، الباب ١١، الحديث ١.

٢. المرتقى إلى الفقه الأرقى ٢: ١٢٧.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٣، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٦، الحديث ١.



ومثلها في الجهتين سائر روايات الباب مع التفاوت في مقدار الكفارة لكن فيها ذيل ليس في هذه الرواية ففي موثقة أبي بصير بعد السؤال والجواب مثل ما مضى قوله: «أما إنِّي لم أجعل عليه هذا لأنَّه أمني إنَّما جعلته عليه لأنَّه نظر إلى ما لا يحلُّ له»<sup>١</sup>.

وظاهرها كما ترى ترتب الكفارة على نفس النظر من دون دخالة للإمضاء فيها ومن دون تقييد بالشهوة.

ولكن هناك رواية معاوية بن عمّار في محرم نظر إلى غير أهله فأنزل، قال: «عليه دم لأنَّه نظر إلى غير ما يحلُّ له، وإن لم يكن أنزل فليتق الله ولا يعد، وليس عليه شيء»<sup>٢</sup>.

ومقتضاه أن المراد من الروايات السابقة ليس نفي دخالة الإمضاء في الحكم، بل نفي كون الكفارة للإمضاء فقط بل للإمضاء المترتب على النظر المحرّم فالنظر المحرّم مع الإمضاء يوجب الكفارة بخلاف النظر المحرّم من دون إمضاء، فإنَّه لا شيء عليه ولو كان حراماً ولو بالحرمة الإحرامية أيضاً.

نعم، قد يناقش فيها بعدم انتسابه إلى الإمام عليه السلام ولعله فتوى نفس معاوية بن عمّار<sup>٣</sup>، ولكن الظاهر أنَّه تتمّة الرواية السابقة التي سئل فيها عن نظر الرجل ولمسه وحمله لامرأته، ولذلك رواه الكليني رحمته الله في «الكافي» مع التزامه في مقدّمة الكتاب بأنَّه لا يروي فيه إلا ما روي عن الإمام عليه السلام<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٣، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٦، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٥، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٦، الحديث ٥.

٣. راجع: موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٣٨٩.

٤. الكافي ١: ٨ خطبة الكتاب.

## بل كل لذّة وتمتّع منها<sup>[١]</sup>.

فالحاصل: ترتّب الكفّارة على النظر إلى الأجنبية الذي يوجب الإيماء، سواء كان عن شهوة أم لا، ولا كفّارة في مجرد النظر بل لا دليل على حرمة الإحرامية إلا على القول بها في الزوجة بعد تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية ولا يساعد ذلك ما اختاره صاحب «الجواهر»<sup>١</sup> وتبعه في المتن من جهتين، كما أنّ ما سبق في النظر إلى زوجته أيضاً كذلك فإنّه محرّمة إذا كان ملحوقاً بالإيماء سواء كان عن شهوة أم موجبا للشهوة، والمشهور هو الحرمة إذا كان عن شهوة سواء أمني أم لا، ولا بعد في الفرق بين الزوجة والأجنبية من تقييد الحكم بالشهوة في الزوجة دون الأجنبية لحرمة الثاني ذاتاً مطلقاً.

## حرمة كل لذّة وتمتّع من النساء

[١] الظاهر أنّه لا دليل لفظي على ذلك، وإنّما يستفاد من حرمة النظر عن شهوة فإنّه المتفاهم العرفي، فإنّ النظر أقلّ ما يتلذّد به وإذا حرم فحرمة غيره أولى. لكنّه إنّما يتمّ على المشهور، وأمّا على ما أشرنا إليه من اختصاص الحرمة بما إذا أمني فلا يفيد ذلك العموم عرفاً وإن كان تمّ الدليل على حرمة التقبيل مطلقاً أو للمسّ إذا كان بشهوة، فإنّه لا يفهم منهما ذلك عرفاً كما لا يخفى. ثمّ إنّ يتمّ ذلك في الأجنبية أيضاً بتنقيح المناط وإلغاء الخصوصية ولو كان

١. راجع: جواهر الكلام ١٨: ٣٠٦.

(مسألة ١): لو جامع في إحرام عمرة التمتع - قبلاً أو دبراً بالأُنثى أو الذكر - عن علم وعمد، فالظاهر عدم بطلان عمرته، وعليه الكفارة، لكن الأحوط إتمام العمل واستثناؤه لو وقع ذلك قبل السعي، ولو ضاق الوقت حجّ إفراداً وأتى بعده بعمرة مفردة، وأحوط من ذلك إعادة الحجّ من قابل، ولو ارتكبه بعد السعي فعليه الكفارة فقط، وهي على الأحوط بدنة من غير فرق بين الغنيّ والفقير<sup>[١]</sup>.

---

حراماً ذاتاً أيضاً كما مرّت الإشارة إليه.

وأما نظر المرأة إلى زوجها أو رجل أجنبيّ ولو كان بشهوة فلم يقدّم دليل على حرمة الإحرامية وتنقيح المناط وإلغاء الخصوصية مشكلاً جداً. نعم، التزمنا بحرمة التقبيل منها أيضاً لما استفدناه من الروايات ولا سبيل للتعدّي منها إلى النظر والمسّ ولا سائر أنواع التلذّذ والتمتع المتصوِّرة، فتدبّر.

## لو جامع في الإحرام

[١] يقع الكلام تارة: في الجماع أثناء إحرام العمرة المفردة. وأخرى: في العمرة المتمتع بها. وثالثة: في إحرام الحجّ. وقد تعرّض الماتن للثاني والثالث في المسألة الأولى والثانية ولم يتعرّض للفرض الأوّل ولا بأس بتقديم البحث فيه لتقدمه في كلمات الأصحاب ومنهم صاحب «الجواهر»<sup>١</sup>.

فنقول: إنّ ما ورد في حكم المسألة روايات ثلاث ذكرها صاحب «الوسائل» في باب ١٢.

منها: رواية 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>١</sup>.

ومثلها رواية أحمد بن أبي علي، وفيها: «... فيحرم منه ثمّ يعتمر»<sup>٢</sup>.  
ومثلها أيضاً رواية مسمع وفيها: «... ثمّ يطوف بالبيت طواف الفريضة ثمّ يغشى أهله قبل أن يسعى بين الصفا والمروة...»<sup>٣</sup>.

فمورد الأولين قبل أن يفرغ من طوافه وسعيه ومورد الثالثة بعد الطواف وقبل السعي، والظاهر شمول الأولين للثالثة أيضاً.  
والمستفاد من الروايات الثلاث أمور ثلاثة: من فساد العمرة ولزوم البدنة والقضاء في الشهر القابل، والظاهر من الفساد هو معناه العرفي إلا أنه يمكن أن يحمل على نفي الكمال كما يقال بذلك في الجماع في إحرام الحجّ لاشتراط القضاء بدخول الشهر القابل ولو كانت فاسدة كانت كالعدم ولو يبق وجه لاشتراط ذلك، إذ معه يصحّ الإحرام الثاني بلا فصل فإنّ الفصل - على القول به - فإنّما هو بين العمرتين الصحيحتين. اللهمّ إلا أن يكون ذلك تعبّداً خاصاً وهو بعيد.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٢٨، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٢، الحديث ١.  
٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٢٩، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٢، الحديث ٤.  
٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٢٨، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٢، الحديث ٢.

إلا أن يقال: إن ذلك إنما يتم على مبنى لزوم الفصل بين العمرتين تعبدًا، وأما على القول بجوازها في كل يوم أو كل عشرة فلا بد من حمل ذلك على التعبد لا محالة أو على الاستحباب فلا ينافي الفساد بمعناه العرفي.

لكن هنا أمرين آخرين أشار إلى أحدهما في المتن وهما إتمام العمل والتفريق بينهما ولا دلالة في ما سبق من الروايات عليهما، بل الظاهر من الفساد عدم لزوم الإتمام ولا مخالف له حتى يحمل على النقص وعدم الكمال.

نعم، يمكن الاستناد في ذلك إلى إطلاق بعض الروايات الذي استندوا إليها في الحجّ مثل رواية معاوية بن عمّار: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل محرّم وقع على أهله، فقال: «إن كان جاهلاً فليس عليه شيء، وإن لم يكن جاهلاً فإنّ عليه أن يسوق بدنة، ويفرّق بينهما حتى يقضيا المناسك ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا، وعليه الحجّ من قابل»<sup>١</sup>.

لإطلاق السؤال عن المحرم وإطلاق المناسك على أعمال العمرة أيضاً، فلا يكون التجديد بتلك الغاية موجبا للاختصاص بالحجّ اللهم إلا بالانصراف. نعم، قوله: «وعليه الحجّ من قابل» لعله شاهد للاختصاص بالحجّ، فلا يمكن الاستناد إليها في المقام.

ومثل مرفوعة أبان بن عثمان رفعه إلى أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالوا: «المحرّم إذا وقع على أهله يفرّق بينهما، يعني بذلك لا يخلوان وأن يكون معهما ثالث»<sup>٢</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١١٠، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١١١، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ٦.

ولعلّ المراد رفعه إلى أحدهما كما في رواية أخرى عنه يرفعه إلى أحدهما، قال: «معنى يفرّق بينهما أي لا يخلوان وأن يكون معهما ثالث»<sup>١</sup> وبها يرتفع احتمال كون المعنى للراوي.

ولا نقاش فيها دلالة للمقام بالإطلاق لخلوّها عن ما يوهّم الاختصاص كما في سابقته، وإنّما التأمل في السند إلا أن يقال بجبره بأبان وعليه يحكم بوجوب التفريق إلى وصول المحلّ لعدم تحديده بغير ذلك وهو المتناسب للحكم.

ونحو رواية 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 الهدي جميعاً، ويفرّق بينهما حتّى يفرّغا من المناسك، وحتّى يرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا، وإن كانت المرأة لم تعن بشهوة واستكرهها صاحبها فليس عليها شيء»<sup>٢</sup>.

إذ الموضوع فيها ليس إلا المحرم الشامل للمقام من دون احتوائها على ما يشهد للاختصاص نعم، مقتضاها وجوب الافتراق إلى المكان الذي أصابا فيه ففيها زيادة على سابقتها.

فيتحصّل منها: أنّ وزان العمرة المفردة وزان العمرة المتمتّع بها والحجّ عند تخلّل الجماع في إحرامها فيشتركان في لزوم الإتمام والبدنة والقضاء والتفريق وإن كان قضاء كلّ منهما بحسبه وإن كان لم يفت في المتن بالتفريق فيهما أيضاً وسيأتي الكلام فيهما إن شاء الله تعالى.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١١٣، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ١١.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١١٥، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٤، الحديث ١.

هذا كله في الجماع قبل الفراغ من السعي.

وبقي الكلام فيه بعد السعي وقبل التقصير وطواف النساء، فإن الروايات الثلاثة خالية عن حكم ما بعد السعي لفرض الراوي السؤال عنه قبله. نعم، إطلاق رواية سليمان بن خالد الأخيرة وروايتي أبان بن عثمان يشمل مادام الإحرام ومفادها لزوم البدنة والتفارق وإن كان يحكم بصحة العمرة وعدم لزوم القضاء حينئذ فلا تغفل، ولعله يأتي ما يتضح ذلك في الأبحاث الآتية.

ويدل على لزوم الكفارة أيضاً صحيحة الحلبي - أو حسنته بهاشم - قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، إنني لما قضيت نسكي للعمرة أتيت أهلي ولم أقصر، قال: «عليك بدنة»، قال: قلت: إنني لما أردت ذلك منها ولم تكن قصرت امتنعت، فلما غلبتها قرضت بعض شعرها بأسنانها، فقال: «رحمها الله، كانت أفقه منك، عليك بدنة وليس عليها شيء»<sup>١</sup>.

اللهم إلا أن يقال: بأنها في عمرة التمتع بقربنة ظهورها في عدم بقاء الإحرام وأي حرمة بعد التقصير وليس كذلك في العمرة المفردة لتوقفه على طواف النساء.

وأما العمرة المتمتع بها فقد حكم فيه في المتن بالكفارة فقط وعدم فساد عمرته ثم احتاط بالإتمام والاستئناف وأحوط منه إعادة الحج من قابل ولم يتعرض للجنة للتفريق بينهما أصلاً. وذلك كله لقصور الروايات والأدلة.

قال السيد الحكيم عليه السلام ذيل «دليل الناسك»: (فعليه بدنة): كأنه لا خلاف فيه كما في «كشف اللثام» وهو الوجه فيه. نعم، تشير إليه في الجملة النصوص الآتية

١. وسائل الشيعة ١٣: ٥٠٨، كتاب الحج، أبواب التقصير، الباب ٣، الحديث ٢.

الواردة فيمن جامع قبل التقصير المتضمنة أنّ عليه جزوراً أو بقرة أو شاة على اختلاف بينها... أمّا فساد العمرة فهو المشهور والنصوص قاصرة عن إثباته لعدم ورودها فيها إنّما وردت في الحجّ والعمرة المفردة ودعوى عموم الأولى لها لأنّها من الحجّ غير ظاهر. وعلى تقدير الفساد فوجوب الإتمام غير ظاهر وإنّ حكي عن غير واحد بل اللازم وجوب استئناها من أحد المواقيت، كما صرح به في نصوص العمرة المفردة، بل لعلّ ظاهر تلك النصوص عدم لزوم الإتمام<sup>١</sup>.

لكن في «المدارك»: أنّ ظاهر الأكثر وصريح البعض عدم الفرق بينها (يعني العمرة المفردة) وبين عمرة التمتع. وربما أشعر به صحيحة معاوية، قال:....<sup>٢</sup>.

أقول: أمّا وجوب البدنة عليه فمما لا خلاف فيه كما أشير بل تدلّ عليه بظهور قويّ صحيح ابن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: متمتع وقع على امرأته قبل أن يقصر، فقال: «عليه دم شاة»<sup>٣</sup>. ورواية عمران الحلبي أنّه سأله أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت وبالصفا والمروة وقد تمتّع، ثمّ عجل فقبل امرأته قبل أن يقصر من رأسه؟ قال: «عليه دم يهريقه، وإنّ جامع فعليه جزور أو بقرة»<sup>٤</sup>.

ومثلها في الدلالة رواية الحلبي المتقدمة<sup>٥</sup> وروايته معاوية بن عمّار الآتين<sup>٦</sup>. وموردها وإن كان بعد السعي إلا أنّه يمكن تعميمها لقبه أيضاً بالأولية ولا

١. دليل الناسك، الحكيم: ٢٠٤.

٢. مدارك الأحكام ٨: ٤٢٣.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٠، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٣، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٣١، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٣، الحديث ٥.

٥. تقدّم تخريجها في الصفحة ٣٤٧.

٦. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٠، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٣، الحديث ٢ و٤.



تنافي أن يكون عليه أحكام أخرى كما يأتي ولو نوقش في الأولوية القطعية - وإن كان المناقشة في غير محلّه - يكفي لذلك إطلاق روايتي الأخيرتين لمعاوية بن عمّار<sup>١</sup> ورواية جميل بن درّاج<sup>٢</sup> على التقريب الذي يأتي. وأما سائر الأحكام المتقدّمة في المفردة.

فالروايات الثلاثة المتقدّمة فموردها بالصراحة العمرة المفردة ولم يرد في خصوص عمرة التمتع بما هي رواية. نعم، هناك روايات في الجماع في الإحرام في الحجّ وقد وقع الكلام في اختصاصها بإحرام الحجّ أو أنّها تعمّ إحرام العمرة المتمتّع بها التي اشتبك في الحجّ وارتهن الحجّ بها، فلا بدّ من ملاحظتها واحدة بعد واحدة وتنقيح مقدار دلالة كلّ منها.

فمنها: روايات أربعة عن معاوية بن عمّار. منها: ما أشار إليه في «المدارك»<sup>٣</sup> عن صفوان بن يحيى، عن معاوية، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل متمتّع وقع على امرأته قبل أن يقصّر، قال: «ينحر جزوراً وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجّه»<sup>٤</sup>.

ومنها: ما عن ابن أبي عمير مثله وفي آخره: «إن كان عالماً، وإن كان جاهلاً فلا شيء عليه»<sup>٥</sup>.

---

١. وسائل الشيعة ١٣: ١١٠، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ٢، و: ١١٣، الحديث ١٢.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١١١، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ٣.  
٣. مدارك الأحكام ٨: ٤٢٣.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٠، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٣، الحديث ٢.  
٥. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٠، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٣، الحديث ٤.

ومنها: ما عن صفوان أيضاً عنه، قال:.... عن رجل محرم وقع على أهله، فقال: «إن كان جاهلاً فليس عليه شيء، وإن لم يكن جاهلاً فإنّ عليه أن يسوق بدنة، ويفرق بينهما حتّى يقضيا المناسك ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا، وعليه الحجّ من قابل»<sup>١</sup>.

ومنها: ما عن ابن أبي عمير وصفوان عنه أيضاً، قال: سألته عن رجل وقع على امرأته وهو محرم، قال: «إن كان جاهلاً فليس عليه شيء، وإن لم يكن جاهلاً فعليه سوق بدنة وعليه الحجّ من قابل، فإذا انتهى إلى المكان الذي وقع بها فرّق محملاهما فلم يجتمعا في خباء واحد إلا أن يكون معهما غيرهما حتّى يبلغ الهدى محلّه»<sup>٢</sup>.

ومفاد هذه الروايات الأربعة بعد ضمّ بعضها ببعض خصوصاً مع احتمال اتّحادها بقوة والاختلاف في النقل وجوب البدنة والتفارق ولزوم الحجّ من قابل، بل ولزوم التفارق في الحجّ القابل أيضاً.

ومثلها في هذا المضمون رواية جميل بن درّاج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن محرم وقع على أهله، قال: «عليه بدنة»، قال: فقال له زرارة: قد سألته عن الذي سألته عنه، فقال لي: «عليه بدنة»، قلت: عليه شيء غير هذا؟ قال: «عليه الحجّ من قابل»<sup>٣</sup>.

وقد استدللّ في «المدارك» بالرواية الأولى بتقريب أنّ الخوف من تطرّق

١. وسائل الشيعة ١٣: ١١٠، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١١٣، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ١٢.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١١١، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ٣.

الفساد إلى الحجّ بالوقاع بعد السعي، وقبل التقصير ربّما اقتضى تحقّق الفساد بوقوع ذلك قبل السعي...<sup>١</sup>.

وناقش فيه في «الجواهر» واعترف بالإشعار بذلك في ذيل كلامه<sup>٢</sup>.

وأورد عليه أيضاً بأنّ الذي أوجب حمل الرواية على عمرة التمتعّ قول السائل: ولم أقصرّ مع أنّ صاحب «الوسائل» نقلها في مورد آخر «وقع على أهله ولم يزر...» وفي ذيله: وسألته عن رجل وقع على امرأته قبل أن يطوف طواف النساء، قال: «عليه جزور سميّة، وإن كان جاهلاً فليس عليه شيء»<sup>٣</sup>.

والرواية على هذا النقل واردة في حجّ التمتعّ ولا ارتباط لها بعمرته، فإنّ المراد بقوله: «لم يزر» عدم إتيانه بطواف الحجّ الذي يسمّى بطواف الزيارة، كما أنّ سؤاله عن الوقاع قبل طواف النساء عقيب السؤال الأوّل يختصّ بالحجّ وهذا هو المناسب للتعبير بالثلثة في الحجّ وإلا فلا ارتباط ظاهراً بين تحقّق الوقاع في العمرة وثبوت خشية الثلثة في الحجّ كما لا يخفى<sup>٤</sup>.

وفيه: أنّ الرواية وإن كانت «لم يزر» لا يضرّ بالمطلوب لصحّة إطلاق الزيارة على طواف العمرة أيضاً، فإنّ البعيد عن مكّة إذا دخل مكّة والمسجد الحرام يزور البيت وليس زيارة البيت إلا بالطواف، فأوّل طواف يطوفه بل كلّ طواف يطلق عليه زيارة البيت، ولذلك ترى إطلاقه على طواف النساء أيضاً كما في

١. مدارك الأحكام ٨: ٤٢٣.

٢. جواهر الكلام ٢٠: ٣٨١.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٢١ - ١٢٢، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٩، الحديث ١.

٤. تفصيل الشريعة ١٣: ٤٥٩.

رواية معاوية «... لا تحلّ له النساء حتّى يزور البيت...»<sup>١</sup> وإطلاقه كثيراً على طواف الحجّ إنّما هو من باب كونه أحد المصاديق خصوصاً بعد الخروج من مكّة لأعمال الحجّ ولم يثبت اصطلاح خاصّ في ذلك.

مضافاً إلى هذين الروایتين لا يتكفلان إلا لإيجاب البدنة وخروجها عن صحّة الاستدلال لا يضرّ بالمطلوب فإنّ ذلك ثابت، كما تقدّم وإنّما الذي يفيدنا في المقام هو روايته الأخيرتين.

ومع ذلك كلّه فإطلاق السؤال في روايته الأخيرتين، وكذا صحيحة جميل كافية في الدلالة على المطلوب ومثلها صحيحة زرارة، قال: سألته عن محرم غشي امرأته وهي محرمة، قال: «جاهلين أو عالمين؟»، قلت: أجبن في الوجهين جميعاً، قال: «إن كانا جاهلين استغفرا ربّهما ومضيا على حجّهما وليس عليهما شيء، وإن كانا عالمين فرّق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحجّ من قابل، فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه فرّق بينهما حتّى يقضيا نسكهما، ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا»، قلت: فأيّ الحجّتين لهما؟ قال: «الأولى التي أحدثا فيها ما أحدثا، والأخرى عليهما عقوبة»<sup>٢</sup>.

وأجاب عليه بعض الأعلام بما حاصله: إن كان المراد بطلان عمله حقيقة فلا يناسب لبطلان عمرة التمتع، لأنّ جبرانها سهل فإيجاب الحجّ من قابل قرينة على وقوع الجماع في إحرام الحجّ وإن كان المراد هو الفساد التنزيلي، ولذا يجب

١. وسائل الشيعة ١٣: ٤٠٦ و ٤٠٧، كتاب الحجّ، أبواب الطواف، الباب ٥٨، الحديث ٢ و ٦.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١١٢، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ٩.

عليه إتمامها وإن كان يمكن ذلك أن يؤمر به في الجماع في العمرة أيضاً، لكن الروايات لا تشملها، لأن الأمر بالتفريق في الحج الثاني حتى يرجعا إلى مكانهما الذي أصابا فيه ما أصابا قرينة على وقوعه في الحج دون العمرة، إذ لا يتصور في عمرته الرجوع إلى المكان المذكور غالباً، فإنه إذا جامع بعد الإحرام في طريقه إلى مكة لا يتقيد بالرجوع إلى نفس هذا المكان، بل يمكن أن يرجع إلى مكان آخر<sup>١</sup>.

وفيه أولاً: منع التردد لصراحة الرواية بعدم بطلان حجّه الأوّل وكون الثاني عقوبة، نعم يصحّ ذلك التردد في مثل رواية جميل ويرتفع الإبهام فيها بمثل هذه الرواية.

وثانياً: أنّ ذلك منقوض بالجماع الذي يقع في إحرام الحج إذا كان حجّ الأفراد أو القران لجواز الرجوع فيهما أيضاً من غير الطريق الأوّل. كما أنّ الجماع في العمرة أيضاً قد يقع في مكة قبل التقصير أو قبل الطواف والسعي وتصوير الرجوع إلى مكانهما سهل.

وثالثاً: أنّ الرجوع من ذلك الطريق حتى الميقات كان أمراً متداولاً في ذلك اليوم لانحصار الطرق وعدم العود غالباً إنّما حدث في زماننا هذا، وأمّا في زمان صدور الرواية كان ذلك أمراً نادراً، وقد وقع السؤال عنه في بعض الروايات يقول الراوي رأيت إن أخذنا في غير ذلك الطريق إلى أرض أخرى أيجتمعان؟ قال: «نعم»<sup>٢</sup>.

١. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٣٦٣ - ٣٦٤.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١١٤، كتاب الحج، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ١٤.

بل لعلّ نفس هذا السؤال في الرواية الأخيرة قرينة على فرض الجماع في العمرة ليتمكن الرجوع إلى محلّهما وعدمه، وأمّا الرجوع إلى مكّة فهو غالبي يندر خلافه.

بل أقول على خلاف ذلك: أنّ أصل الحكم بالافتراق حتّى يرجعا إلى محلّهما شاهد على كون الفرض في العمرة، وإلا ففي إحرام الحجّ قلّما يتفق ذلك بعد الإحرام قبل الإفاضة إلى عرفات لتداول الإفاضة إليها بعد الإحرام بلا فصل، فلا يتفق ذلك إلا في العرفات أو المشعر أو منى، ومن المعلوم عدم الرجوع إلى هذه الأماكن بعد تمام مناسكه!!

نعم، يتفق ذلك في حجّ الأفراد أو القران أيضاً، لكنّهما نادرتان بالنسبة إلى حجّ التمتع الذي كان إصرار أئمة أهل البيت وتأكيدهم عليهم السلام عليه، فالسؤالات المتعدّدة المرويّة في هذه الروايات لا يمكن حملها عليهما.

وبالجملة فالموضوع وإن كان مطلقاً إلا أنّه لا يمكن اختصاصه بحجّ التمتع، بل يعمّ جميع أقسام الإحرام.

وأورد على الاستدلال بإطلاق الروايات أيضاً بأنّ الجواب المتعرّض للحكم بوجوب الحجّ من قابل قرينة على كون المراد الوقاع في إحرام الحجّ. ويؤيده أنّه لو أخذنا بالإطلاق لابدّ من القول بذلك في إحرام العمرة المفردة أيضاً، ولا مجال لذلك.

وفيه: إنّ عمرة التمتع دخل في الحجّ ومشتبك به، والمعتمر حينئذٍ مرتهن بالحجّ فلا يبعد أن يكون ذلك موجباً لنقض حجّ التمتع فيكون موجباً للإعادة، أو أن يجب عليه عمرة التمتع في العام القابل عقوبة، ولا يتحقّق عمرة التمتع إلا

بلحوقها بالحجّ فصرف الأمر بإعادة الحجّ من قابل لا يكون قرينة على اختصاص الرواية بالجماع في الحجّ.  
وما ذكر مؤيداً غير مؤيد لا اختصاص الرواية صدرّاً وذيلاً بالحجّ، وأنّهما مضيا على حجّهما.

نعم، تقدّم فعل هذا الحكم في العمرة المفردة أيضاً، لكن لا باستناد هذه الروايات بل، بالروايات الخاصّة الواردة فيها، وكذا إطلاق رواية سليمان بن خالد. نعم لم يكن فيها التفارق في إعادة العمرة إلا أنّها شاملة لها بالطبع، إذ لو اتّفق ذلك في العمرة المفردة في أثناء الطريق فيجب التفارق بينها إلى الرجوع إلى ذلك المكان، ويجب عليه الصبر في مكّة إلى الشهر الداخل والإتيان بعمرة ثانية من أدنى الحلّ، كلّ ذلك لا يكون إلا قبل الرجوع إلى ذلك المكان فيكون على التفارق أيضاً.

فالمتمحصّل ترتّب الأحكام الأربعة من وجوب إتمام العمل، والحجّ، والتفارق إلى تمام المناسك، والرجوع إلى مكان المعصية وإعادة الحجّ بعمرته في القابل مع رعاية التفارق في الحجّ الثاني أيضاً، ومعنى وجوب الإتمام وكون حجّه هو الحجّ الأوّل وكون الثاني عقوبة عدم فساد العمرة الأوّل كما هو واضح.

هذا كلّه فيما إذا كان الجماع قبل تمام السعي، وأمّا إذا كان بعد السعي وقبل التقصير فهل هو كذلك، أو يفصلّ بينهما كما مرّ في العمرة المفردة؟

والظاهر عدم الفصلّ بينهما على ما قرّبناه، فإنّ وجوب الكفّارة في المقام أظهر كما تقدّم، وإنّما كنّا نستدلّ من المقام على ما قبل تمام السعي بالأولية وبيعض الروايات.

وأما سائر الأحكام فالمستند فيها روايتي الأخيرتين لعمّار ورواية جميل  
وزرارة وكلّها مطلقة من دون أيّ قرينة على اختصاصها بما قبل تمام السعي.

## كفّارة الجماع

بقي الكلام في الكفّارة، وقد اتّفق الأخبار في العمرة المفردة على أنّ كفّارة  
الجماع هو البدنة، سواء كان قبل تمام السعي أو بعدها وقبل التقصير.  
وأما في العمرة المتمتّع بها فالمذكور في جلّ الأخبار التي وقع مستنداً  
للكفّارة ممّا قد سبق أنّها البدنة أيضاً، إلا رواية عمران الحلبي فإنّ فيها: «وإن  
جامع فعليه جزور وبقرة»<sup>١</sup>، وفي صحيحة ابن مسكان: «عليه دم شاة»<sup>٢</sup>.  
فقد ذهب المشهور إلى الحمل على اختلاف حالات المكلف من جهة اليسر  
والفقر فعلى المؤسر البدنة، وعلى المتوسط البقرة، وعلى الفقير الشاة. والشاهد  
عليه ما ورد من هذا النحو من الكفّارة فيمن نظر إلى ساق امرأة بشهوة، وفي  
الجماع قبل طواف النساء في الحجّ.

وأورد عليه بأنّه لا إشعار في شيء من روايات الباب بذلك وثبت مثله في  
مثل الموردين لا دلالة له على الثبوت في المقام خصوصاً مع ما في رواية عمران  
من ثبوت مطلق الدم على من قبل امرأته قبل أن يقصّر وأعرض عنه في الذيل  
بتعيين البدنة أو البقرة، فإنّ ذلك ظاهر في عدم الاكتفاء بمطلق الدم<sup>٣</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٣١، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٣، الحديث ٥.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٠، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٣، الحديث ٣.

٣. تفصيل الشريعة ١٣: ٤٦٧.



وقد يختار التخيير بين الأمور الثلاثة من دون فرق بين الحالات كما في «الجواهر»: فلو لا مخافة خرق الإجماع كان المتّجه التخيير مترتبة في الفضل<sup>١</sup>.

واختاره بعض المتأخرين مورداً على صاحب «الجواهر» بدعوى عدم ثبوت الإجماع مع استناد المجمعين إلى الروايات فلا أصالة للإجماع<sup>٢</sup>.

والعجب من اختياره لذلك، مع أنه يرد عليه ما أورد على القول الأول من أنه لا يناسب التقابل الموجود في رواية عمران.

ولعله لذلك كلة احتاط الماتن بتعيين البدنة من دون فرق بين الغني والفقير. لكنه ﷺ لم يتعرّض لمن لا يقدر على البدنة، فهل يسقط عنه الكفارة كما هو مقتضى تعيين البدنة أو لا؟

بل الأحوط تعيين البدنة ولو لم يقدر عليها عرفاً فبقرة ولو لم يقدر عليها أيضاً فشاة فلا يسقط عنه الكفارة إلا بالعجز عنها كلها، ولو لم يقدر على البدنة أو البقرة عرفاً مع القدرة العقلية على أحدهما فأتى بها فقد أتى بما هو الواجب عليه بخلاف ظاهر قول المشهور، وكذلك إذا لم يكن قادراً على البدنة مثلاً، ومع ذلك أتى بها فقد أتى بالواجب أيضاً، فإنّ الظاهر كون أجزاء الأدنى من باب الاكتفاء لا الاختصاص، فتدبر.

١. جواهر الكلام ٢٠: ٣٨٤.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٤٦٨.

(مسألة ٢): لو ارتكب ذلك في إحرام الحجّ عالماً عامداً بطل حجّه إن كان قبل وقوف عرفات بلا إشكال. وإن كان بعده وقبل الوقوف بالمشعر فكذلك على الأقوى. فيجب عليه في صورتين إتمام العمل والحجّ من قابل، وعليه الكفّارة، وهي بدنة. ولو كان ذلك بعد الوقوف بالمشعر، فإن كان قبل تجاوز النصف من طواف النساء، صحّ حجّه وعليه الكفّارة، وإن كان بعد تجاوزه عنه صحّ ولا كفّارة على الأصح<sup>[١]</sup>.

### الوقاع في إحرام الحجّ

[١] مقتضى جمع من الروايات الماضية في عمرة التمتع شمول إطلاقها للمقام وجريان الأحكام الأربعة فيه أيضاً لإطلاق المحرم على المحرم بالحجّ بلا إشكال، وإن يستظهر من الروايات التي موضوعها الوقاع قبل التقصير أنّها في عمرة التمتع.

وهناك روايات واردة في الحجّ بالخصوص، منها صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا وقع الرجل بامرأته دون مزدلفة أو قبل أن يأتي مزدلفة، فعليه الحجّ من قابل»<sup>١</sup>.

ومنها: مرسله الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «إن وقعت على أهلك بعد ما

١. تهذيب الأحكام ٥: ٣١٩ / ١٠٩٩؛ وسائل الشيعة ١٣: ١١٠، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ١.

تعقد الإحرام وقبل أن تلبي فلا شيء عليك<sup>١</sup> «إن جامعت وأنت محرم قبل أن تقف بالمشعر فعليك بدنة والحج من قابل، وإن جامعت بعد وقوفك بالمشعر فعليك بدنة، وليس عليك الحج من قابل»<sup>٢</sup> «وإن كنت ناسياً أو ساهياً أو جاهلاً فلا شيء عليك»<sup>٣</sup>.

وفي رواية أخرى عنه أيضاً، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا وقع المحرم امرأته قبل أن يأتي المزدلفة فعليه الحج من قابل»<sup>٤</sup>.

والظاهر اتحاد الروایتين، فالأولى على نقل الشيخ عليه السلام عن صفوان عنه، والثانية على نقل «الكافي» عن ابن أبي عمير عنه. والترديد في الأولى من الراوي ظاهراً ولا تفاوت بينهما في المعنى كما هو مطابق للنقل الثاني أيضاً.

ومنه يظهر أنه لا تفصيل في المسألة إلا بين قبل المشعر وبعده، ولا فرق بين كونه قبل العرفات أو بعدها، كما قواه في المتن وإن كان قد يقال بالتفصيل هناك بما أن الحج عرفة.

وأنت خبير بأن هذا التنزيل - مع ضعف روايته - ليس إلا في مقام بيان أهمية العرفة لا بتمامية الحج بها واقعاً، فلا تأثير له في المقام خصوصاً بعد صراحة الروايات الأخيرة بذلك.

---

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٠٧، كتاب الحج، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب ١، الحديث ٢.  
٢. وسائل الشيعة ١٣: ١١٨، كتاب الحج، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب ٦، الحديث ٢.  
٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٠٩، كتاب الحج، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب ٢، الحديث ٥.  
٤. الكافي ٤: ٣٧٩ / ٥؛ وسائل الشيعة ١٣: ١١٣، كتاب الحج، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ١٠.

نعم، في مرسلة الصدوق قبل الوقوف بالمشعر وبعده، لكنّه كما يساعد أن يكون المراد قبل تمام الوقوف كذلك يساعد كون المراد قبل شروعه، لكن روايتي معاوية رافعتان لهذا الإجمال ومبيّنة للمراد عنها، وظاهرهما القويّ هو قبل الورود بالمشعر، فالأقوى جعل المناط ذلك لا ما جعله في المتن من التعبير بقبل الوقوف بالمشعر. هذا مضافاً إلى أنّ في الروايتين المزدلفة وفي المرسلة الوقوف بالمشعر.

ثمّ إنّّه لم يتذكّر في المتن للحكم الرابع، وهو وجوب التفريق في العام القابل أيضاً كما هو مقتضى صحيحة زرارة المتقدّمة<sup>١</sup>، ومثلها رواية علي بن أبي حمزة وفيها: «... فإذا انتهيا إلى المكان الذي كان منهما ما كان افتراقاً حتّى يحلا، فإذا أحلا فقد انقضى عنهما، فإنّ أبي كان يقول ذلك»<sup>٢</sup> ولا وجه لغمض العين عنهما. نعم لا فرق بينهما في غاية الافتراق فإنّها كالصريح في نفي وجوب الافتراق بعد تمام المناسك والإحلال، وحينئذٍ فالجمع بينها وبين رواية زرارة المعبرّ فيها برجوعهما إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا<sup>٣</sup>. لا يكون إلا بحمل الافتراق بعد الإحلال على الاستحباب.

وأما الكفّارة فمقتضى الروايات المستندة إليه الحكم أنّها جزور، ومقتضى تعيّن سقوطها بالعجز وعدم القدرة عليها وإنّما عليه الاستغفار والعزم على الأداء لو تمكّن.

١. تقدّمت في الصفحة ٣٥٢.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١١٦، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٤، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١١٢، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ٩.

نعم، في رواية علي بن جعفر المنقول بطريقتين عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام:  
«... فمن رفث فعليه بدنة ينحرها فإن لم يجد فشاة»<sup>١</sup>.

ومقتضاه تبدل الكفارة بالشاة وتعيينها عند عدم القدرة على البدنة.

ولا ينافيها ما رواه الصدوق، عن أبي بصير، أنه سأل الصادق عليه السلام عن رجل  
واقع امرأته وهو محرم، قال: «عليه جزور كوماء (السمينة)»، فقال: لا يقدر، فقال:  
«ينبغي لأصحابه أن يجمعوا له ولا يفسدوا حجّه»<sup>٢</sup>.

فإنّ الظاهر أنّه ليس المراد من الفساد هو بمعناه الحقيقي، بل الفساد بمعنى  
النقصان وانحطاط درجة الحجّ، لأنّ مفادها استناد الفساد إلى عدم نحر البدنة لا  
إلى نفس الجماع. ومن الواضح عدم كونه كذلك، بل الفساد على تقديره مستند  
إلى الجماع لا بترك النحر، بل من يقدر عليه وترك عصياناً لا يصير حجّه فاسداً،  
فالمراد كما يساعده لفظ لا ينبغي هو الاستحباب.

نعم، في «الكافي» بعد رواية علي بن أبي حمزة المتقدمة<sup>٣</sup> قال: وفي رواية  
أخرى: «فإن لم يقدر على بدنة فإطعام ستين مسكيناً، لكل مسكين مدّ فإن لم  
يقدر فصيام ثمانية عشر يوماً وعليها أيضاً كمثله إن لم يكن استكرهها»<sup>٤</sup>، وهذه  
ينافي رواية علي بن جعفر عليه السلام فلا بدّ من الحمل على التخيير لكنّها لإرسالها غير  
قابل للتكالم فيبقى الشاة على تعيينها عند عدم القدرة على البدنة.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١١١ و ١١٥، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ٤ و ١٦.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١١٣، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ١٣.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١١٦، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٤، الحديث ٢.

٤. الكافي ٤: ٣٧٤ / ٥؛ وسائل الشيعة ١٣: ١١٦، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٤،

الحديث ٣.

هذا كلّه في الجماع في الحجّ قبل الوقوف بالمشعر أو بالتعبير الصحيح قبل الورود بالمزدلفة. وأمّا بعد الورود بها فلا إشكال في وجوب الكفّارة، بل يدلّ على ذلك روايات خاصّة أيضاً - كما هو مقتضى الإطلاقات السابقة - كرواية معاوية بن عمّار السابقة، عن متمّع وقع على أهله ولم يزر قال: «ينحر جزوراً، وقد خشيت أن يكون قد نلم حجّه إن كان عالماً، وإن كان جاهلاً فلا شيء عليه»، وسألته عن رجل وقع على امرأته قبل أن يطوف طواف النساء قال: «عليه جزور سميّنة، وإن كان جاهلاً فلا شيء عليه»<sup>١</sup>.

ورواية زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام من رجل وقع على امرأته قبل أن يطوف طواف النساء قال: «عليه جزور سميّنة»<sup>٢</sup>.

ورواية سلمة بن محرز قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وقع على أهله قبل أن يطوف طواف النساء، قال: «ليس عليه شيء» فخرجت إلى أصحابنا فأخبرتهم، فقالوا: اتّقاك، هذا ميسّر قد سأله عن مثل ما سألت، فقال له: «عليك بدنة»، قال: فدخلت عليه، فقلت: جعلت فداك! إنّي أخبرت أصحابنا بما أجبتني، فقالوا: اتّقاك، هذا ميسّر قد سأله عمّا سألت، فقال له: «عليك بدنة»، فقال عليه السلام: «إنّ ذلك كان بلغه، فهل بلغك» قلت: لا، قال: «ليس عليك شيء»<sup>٣</sup> هذا كما رواه في «الكافي»، ورواه الشيخ أيضاً عن الكليني<sup>٤</sup>.

وفي المتن سؤال من حيث إنّه لم يكن يسأل عن فعل نفسه، وإنّما كان

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٢١، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٩، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٢٤، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٠، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٢٣، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٠، الحديث ٢.

٤. الكافي ٤: ٣٧٨ / ١؛ تهذيب الأحكام ٥: ٣٢٢ / ١١٠٨.

السؤال عن رجل فعل كذا، وهذا لا يناسب قوله عليه السلام: «فهل بلغك؟...».

نعم، رواه الشيخ بسند آخر بيان آخر يسلم عن هذا السؤال، وهو: 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: إتقاك وأعطاك من عين كدرة، فرجعت إلى أبي عبد الله عليه السلام فقلت: إنني لقيت أصحابي فقالوا: إتقاك، وقد فعل فلان مثل ما فعلت فأمره أن ينحر بدنة، فقال: صدقوا، ما أتقيتك، 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>.

وعلى أي حال: فالروايات الماضية، وهذه الروايات تكفي للدلالة على وجوب الكفارة وهي نحر بدنة لمن كان جامع قبل طواف النساء، ولو كان بعد الورود بالمشعر.

وأما سائر الأحكام فتدل على عدم وجوب الحج من قابل مفهوم روايتي معاوية بن عمارة<sup>٢</sup>، فإن تقييد ذلك الحكم بكون الجماع قبل الورود بالمزدلفة يقتضى ذلك عرفاً، وإلا كان التقييد بذلك في كلام الإمام عليه السلام لغواً.

١. تهذيب الأحكام ٥: ٤٨٦ / ١٧٣٣؛ وسائل الشيعة ١٣: ١٢٤، كتاب الحج، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب ١٠، الحديث ٥.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١٣: ١١٠، كتاب الحج، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ١، و: ١١٣، الحديث ١٠.

ثمّ إنّ مقتضى عموم بعض الروايات الأخيرة الواردة فيمن جامع قبل طواف النساء الظاهرة في تمامية مثل رواية معاوية بن عمّار وزرارة<sup>١</sup> - وإن كان مورد رواية سلمة بصراحة الثانية قبل الشروع - هو ترتّب الكفّارة قبل الإحلال الكامل وذلك هو مقتضى إطلاقات الروايات السابقة أيضاً لصدق المحرم عليه خصوصاً من حيث النساء.

ودعوى عدم شمول الإطلاقات لهذه الصورة لعدم كون طواف النساء جزءاً للحجّ ومعدوداً من أعماله، بل هو واجب ظرفه الحجّ والعمرة المفردة، ويتوقّف عليه حلّية النساء من دون أن يكون الإحلال به إخلالاً بالحجّ أو العمرة<sup>٢</sup> مخدوش، بأنّ هذا إنّما ينفع لنفي الفساد ووجوب الحجّ من قابل لا لعدم الكفّارة فإنّها مترتبة على الإحرام كما لا يخفى.

ومع ذلك ففي موثقة حمّان بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل كان عليه طواف النساء وحده فطاف منه خمسة أشواط، ثمّ غمزه بطنه فخاف أن يبدّره فخرج إلى منزله فنقض، ثمّ غشي جاريته، قال: «يغتسل، ثمّ يرجع فيطوف بالبيت طوافين تمام ما قد كان بقي عليه من طوافه، ويستغفر الله ولا يعود، وإن كان طاف طواف النساء فطاف منه ثلاثه أشواط، ثمّ خرج وغشي فقد أفسد حجّه، وعليه بدنة ويغتسل، ثمّ يعود فيطوف أسبوعاً»<sup>٣</sup>.

ومقتضاها كما ترى تفصيل آخر فيما يقع بعد تمام السعي بين خمسة أشواط

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٢١، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٠، الحديث ٣ و ١٢٤،

الباب ١٠، الحديث ٣.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٥٠٠.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٢٦، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١١، الحديث ١.



من طواف النساء والثلاثة لثبوت الكفارة في الخمسة، وقد رماها في «الجواهر» بقيام الإجماع بقسميه عليه مع ضعفه<sup>١</sup>.

والمراد قيام الإجماع على عدم فساد الحجّ بذلك لتمامية الحجّ قبل طواف النساء. وفيه: أنّ الرواية وإن عبّر بالفساد حينئذٍ، إلا أنّ ذيله صريح في عدم الفساد للأمر بالطواف وإعادته حينئذٍ وهو قرينة ظاهرة على كون المراد من الفساد هو نقصان ثوابه وانحطاط مرتبته.

وأما ضعف السند فقد رواها الكليني عن العدة عن أحمد بن محمد وسهل بن زياد جميعاً، عن ابن محبوب، عن ابن رثاب، عن حمران بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام: «... يغتسل ثم يرجع...»<sup>٢</sup>، ولا كلام فيه إلا من جهة سهل بن زياد وحمران. أمّا السهل فالأمر فيه سهل، مضافاً بكون الرواية عنه مع أحمد بن محمد جميعاً، فلا يقدح وجوده بالسند أصلاً، وأمّا حمران وإن ذكره العلامة في القسم الأول<sup>٣</sup> اختلفت فيه الأقوال من تضعيف وتحسين وتوثيق إلا أنه روى الكشي روايات تدلّ على جلالته وبعضها معتبر<sup>٤</sup>.

وقال في «معجم رجال الحديث»: وهذه الروايات وإن كان أكثرها ضعيفة السند إلا أنّ في المعتمدة منها كفاية في إثبات جلاله حمران، وفي «رسالة أبي غالب الزراري»: كان حمران من أكبر مشايخ الشيعة المفضلين الذين لا يشكّ

١. جواهر الكلام ٢٠: ٣٦٤.

٢. الكافي ٤: ٣٧٩ / ٦.

٣. مختلف الشيعة ٤: ١٧٨.

٤. اختيار معرفة الرجال: ١٧٦ - ١٨١.

فيهم وكان أحد حملة القرآن...<sup>١</sup>.

ولذلك قال في «الجواهر» ذيل قول «الشرائع»: وإذا طاف المحرم من طواف النساء خمسة أشواط، ثمّ واقع لم تلزمه الكفّارة وبنى على طوافه... لخبر حمران... والمناقشة في سنده يدفعها الانجبار بما عرفت على أنّه من الحسن، بل في سنده من أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه.

وفي الدلالة بأنّه لا ينفي الكفّارة لأعميّة عدم الذكر من ذلك يدفعها أنّه في مقام البيان وقت الحاجة، على أنّ ذكر وجوبها بالجماع بعد الثلاثة في مقابل الخمسة كالصريح في نفيها<sup>٢</sup>.

وبذلك تعرف أنّه لا يمكن غمض العين عن الرواية، وقد عمل بها الأصحاب فقد قيّد في «الشرائع» لزوم البدنة بعد الوقوف بالمشعر بقوله: ولو قبل أن يطوف طواف النساء أو طاف منه ثلاثة أشواط فما دون<sup>٣</sup> وأفتى بها في المتن بالتفصيل بين تمام النصف من طواف النساء وبعده وذلك لإجمال الرواية من هذه الجهة، بل صرّح في مورد آخر بأنّ المراد هو الخمسة.

فإنّ ظاهر الرواية عدم الكفّارة إذا كان ذلك بعد الشوط الخامس، لكنّه حيث إنّهُ مذکور في كلام السائل لا مفهوم له، فلا يدلّ على لزوم الكفّارة قبل تمام خمسة أشواط.

والمذکور في كلام الإمام عليه السلام أيضاً وجوب الكفّارة إذا طاف منه ثلاثة

١. معجم رجال الحديث ٦: ٢٦٠.

٢. جواهر الكلام ٢٠: ٣٧٧.

٣. شرائع الإسلام ١: ٢٦٩.

أشواط، فإنّ مفاده وجوب الكفّارة إذا كان أقلّ من ذلك بالأولوية ولا أقلّ من السكوت فيشملة الإطلاقات فهل تحديده عليه السلام بذلك بمعنى شرطية ذلك لوجوب الكفّارة حتّى يدلّ بمفهومه على عدمه إذا كان زائداً عليه ولو بشرط من الشوط، كما قد يستظهر؟ أو المراد شرطية العدد المذكور فما فوق كما يقال؟ ولا نعلم معنى محصّلاً لهذا الاحتمال، إذ ليس حينئذٍ لذكر العدد أثر حيث لا يحتمل أن يكون المراد عدم الكفّارة في الأقلّ ووجوبه في الأكثر لو كان هو المراد فيصير لغواً، وإن كان نخرج عنه في الخمسة فما زاد بالصدر بعد تعارض الصدر والذيل.

فلاحتمال الثاني ساقط، وأمّا الاحتمال الأوّل أيضاً فلا ظهور له، وإنّما كان ظاهراً فيه لو قيل: لو لم يطف إلا ثلاثة أشواط... والفرق بينهما واضح. فالمتحصّل من الرواية وجوب البدنة حتّى إذا طاف ثلاثة أشواط وعدمها إذا طاف خمسة أشواط، وأمّا فيما بين الثلاثة والخمسة فلا دلالة للرواية عليه. ولذلك ترى أنّ المذكور في فتوى صاحب «الشرائع» لزوم الكفّارة في الثلاثة فما دون لا عدم لزومها في ما زاد على الثلاثة، بل هي ساكتة فيه أيضاً. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ ذلك يستفاد منها عرفاً وإن كان خارجاً عن قانون المفاهيم، حيث إنّ لو كان المابين ملحقاً بالذيل لكان ذكر الثلاثة لغواً، ولكن يكفي في بيان هذا الحكم أن يقول الإمام عليه السلام: «وإن كان قبل ذلك فكذا...»، فلا وجه لبيان هذه الجملة إلا أن يكون مقصود الإمام عليه السلام أنه ولو كان أقلّ من الخمسة أيضاً فهو كذلك، إلا أن لا يطوف إلا ثلاثة أشواط، فيكون المدار حينئذٍ على الثلاثة، بل قد يقال: إنّ الشرطية في مقام التحديد فله المفهوم.

كما أنه لو لم نطمئن بذلك، وقلنا بإجمال الرواية في ذلك، فالمتيقن من الرواية سقوط الكفارة بعد تمام الخمسة، وأمّا قبله فلا دليل عليه فيبقى تحت العمومات والإطلاقات الدالة على وجوب الكفارة، فالمدار على الخمسة وهذا هو الأحوط.

نعم، أفنى في «الشرائع» بسقوط الكفارة بعد الإتيان بالخمسة، وأنه المروي، من دون تعرّض لعدم سقوطه قبل ذلك إلا أن يستظهر منه، فراجع<sup>١</sup>.

وأما ما في المتن من كون المدار على النصف فالوجه فيه أمران: أحدهما: دوران أحكام كثيرة في الطواف مدار النصف كفقدان بعض الشروط أو رفع اليد عن الطواف أو الخروج من المطاف وفقدان المولات أو عروض الحيض على الطائف، فإنه يفصل في كلّ ذلك بين ما قبل النصف وما بعدها وأنّ أمثال ذلك بعد النصف لا يوجب البطلان.

وفيه عدم الملازمة بين الأمرين: وأنّ عدم البطلان بعد النصف لا يستلزم سقوط الكفارة.

ثانيهما: ما رواه الصدوق، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل نسي طواف النساء، قال: «إذا زاد على النصف وخرج ناسياً أمر من يطوف عنه، وله أن يقرب النساء إذا زاد على النصف»<sup>٢</sup>.

فإنّ جواز المقاربة في صورة الزيادة على النصف يستلزم عدم ثبوت الكفارة في هذه الصورة وإن لم نقل بملازمة الحرمة للكفارة.

١. شرائع الإسلام: ١: ٢٦٩.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ٤٠٩، كتاب الحجّ، أبواب الطواف، الباب ٥٨، الحديث ١٠.

ولا ضير لوقوع البطائني في السند لما استظهرنا مكرراً أنّ هذه الروايات إنّما روي عنه قبل انحرافه.

وأورد عليه أولاً: أنّ نفس الحكم بعيد جداً معارض لروايات كثيرة دالة على أنّ المحرم باقٍ على إحرامه مادام لم يتمّ طواف النساء، والمفروض أنّه لا إحرام له إلا من جهة الطيب والنساء.

وثانياً: أنّها معارضة برواية حمران المتقدمة الدالة على وجوب الاستغفار حتى بعد تمام السعي والإتيان بخمسة أشواط من الطواف، ولا معنى لذلك مع الجواز. وثالثاً: يحتمل إرادة الترخيص ورفع المنع بعد إتيان النائب لا قبله بأن يكون قوله أخيراً إذا زاد على النصف تكراراً للجملّة السابقة وتأكيداً عليها، وذلك وإن كان خلاف الظاهر، إلا أنّ ارتكاب هذا الخلاف سهل تجاه تلك النصوص وموثقة حمران، فلا يمكن الإتكال على ما رواه البطائني في قبالتها.

ونضيف إليه احتمال أن يكون تخفيفاً لمن نسي حتى خرج عن مكّة كما هو ظاهر موردّها، ولا يقال به مع كونه بعد في مكّة، كما يقال بمثل هذا التفصيل في نسيان السعي كما يأتي في محلّه، هذا.

ثمّ إنّ هنا رواية أخرى لم يتعرّض لها في «الجواهر»، ولا في الكتب الفقهية التي رأيناها وهو رواية ابن محبوب عن عبدالعزيز العبدى، عن عبيد بن زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت أسبوعاً طواف الفريضة، ثمّ سعى بين الصفا والمروة أربعة أشواط، ثمّ غمزه بطنه فخرج فقضى حاجته ثمّ غشي أهله قال: «يغتسل ثمّ يعود ويطوف ثلاثة أشواط ويستغفر ربّه ولا شيء عليه». قلت: فإن كان طاف بالبيت طواف الفريضة فطاف أربعة أشواط ثمّ غمزه

بطنه فخرج ففضى حاجته فغشي أهله؟ فقال: «أفسد حجّه وعليه بدنة، ويغتسل ثم يرجع فيطوف أسبوعاً ثم يسعى ويستغفر ربّه». قلت: كيف لم تجعل عليه حين غشي أهله قبل أن يفرغ من سعيه كما جعلت عليه هدياً حين غشي أهله قبل أن يفرغ من طوافه؟ قال: «إنّ الطواف فريضة، وفيه صلاة، والسعي سنّة من رسول الله ﷺ...»<sup>١</sup>.

وهي معارضة لموثقة حمران وللإطلاقات الماضية.

وحمله الشيخ رحمته على من قطع السعي على أنه تام فطاف طواف النساء، ثم ذكر فحينئذٍ لا تلزمه الكفارة ومتى لم يكن طاف طواف النساء فإنه تلزمه الكفارة<sup>٢</sup>.

ولعلّه بذلك يخرج عن معارضة موثقة حمران، وأمّا الإطلاقات فتقيدها سهل، لكنّه بعيد جداً لعدم ذكر عن طواف النساء أصلاً، مضافاً إلى أنّه لو كان العذر هو الجهل لكان ذلك جارياً في الفرع الثاني أيضاً، مضافاً إلى عدم كونه معصية عليه كما لا كفارة عليه، فلا وجه للاستغفار أيضاً.

ولعلّ عدم الإشارة إلى طواف النساء يكون قرينة على كون مورد السؤال هو سعي عمرة التمتع الذي ليس بعده إلا التقصير ولا بعد لسقوط الكفارة حينئذٍ ثبوتاً وإن كان حراماً كما في ما نحن فيه من وقوعه في الشوط الخامس من طواف النساء وإن لم يتعرّض له الأصحاب، وليكن على ذكر منكم حتى نتعرّض له في موضعه.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٢٦، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١١، الحديث ٢.

٢. تهذيب الأحكام ٥: ٣٢٢.

## بقي الكلام في وجوب التفارق وعدمه

إذا جامع بعد الوقوف بالمشعر، ومقتضى القاعدة اتكالا على الإطلاقات المتقدمة هو الوجوب فإن المنفي بمفهوم روايتي عمّار وصراحة مرسله الصدوق هو الحجّ من قابل، وبموثقة حمران الكفّارة بعد الشوط الخامس، ويبقى وجوب التفارق إلى تمام المناسك والإحلال بحاله وإن ليس له موضوع بالنسبة إلى الحجّ القابل.

وقد يقال: إنّ الروايات الدالة على لزوم التفريق على أقسام:

منها: ما يدلّ عليه في الحجّ الثاني، ولا ربط له بالمقام المفروض صحّة حجّه

وعدم لزوم حجّ آخر في القابل حتى يجب التفريق.

ومنها: ما يدلّ عليه في الحجّ الحاضر، ولكن محدوداً ومعياً بالرجوع إلى

موضع الخطيئة مثل روايات معاوية بن عمّار<sup>١</sup> والحلي<sup>٢</sup> ومحمّد بن مسلم<sup>٣</sup>

وسليمان بن خالد<sup>٤</sup>، فيمكن دعوى انصرافها عن ما نحن فيه ممّا وقع الخطيئة بعد

المشعر لندرة العود إلى المشعر بعد ذلك وظهورها في مورد يكون الرجوع إلى

ذلك الموضع على الجري العادي.

ومنها: ما يدلّ عليه مطلقاً من دون التحديد بالرجوع إلى ذلك الموضع حتى

يحتمل الانصراف، بل إمّا لم يذكر فيها غاية أو ذكرت وجعلها بلوغ الهدي

١. وسائل الشيعة ١٣: ١١٠، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١١٤، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ١٤.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١١٤، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ١٥.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١١٥، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٤، الحديث ١.

محلّه كروايتي ابن عمّار وأبان بن عثمان<sup>١</sup>، ولا ريب في شمول مثل هذا الإطلاق للمقام لعدم المجال لدعوى الانصراف.

لكن يمكن التمسك في قبال الظهور الإطلاقي لهاتين الروايتين بتراكم غير واحدة من الروايات الواردة في مقام البيان الساكنة عن حكم التفريق رأساً، إذ يستفاد من تظاferها أنّ عدم الوجوب هو الأقوى كما في «الشرائع» خصوصاً مثل رواية جميل<sup>٢</sup>، قلت: عليه شيء غير هذا؟ قال: «عليه الحجّ من قابل»، للظهور السكوتي في الفقرة الأولى، وأقوى منه في الفقرة الثانية، بل لعلّ فيها نوع دلالة مفهومية، ومثل رواية خالد الأصم، قال: حججت وجماعة من أصحابنا، وكانت معنا امرأة، فلما قدمنا مكة جاءنا رجل من أصحابنا، فقال: يا هؤلاء قد بليت، قالوا: بماذا؟ قال: شكرت بهذه المرأة، فاسألوا أبا عبد الله عليه السلام، فسألناه، فقال: «عليه بدنة»، فقالت المرأة: اسألوا لي أبا عبد الله عليه السلام فإنّي قد اشتيت، فسألناه، فقال: «عليها بدنة»<sup>٣</sup> حيث اقتصر على البدنة مع كونها في مقام الحاجة وبصدد بيان ما يجب على المحرم والمحرمة اللتين ارتكبا ذلك فظهورها السكوتي قويّ جداً. إلا أنّ في السند نقاش من حيث الاشتمال على الحكم بن مسكين وخالد الأصمّ وعدم وثاقتهما. ويؤكّدهما غير واحد من الأخبار الماضية حتّى النصوص التي أخذ فيها عنوان ما قبل الزيارة، أو قبل الطواف أو حين ضحى أو يوم النحر<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١١١، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ٥ و ٦.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١١١، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١١٢، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ٧.

٤. كتاب الحجّ (تقاريرات أبحاث السيّد المحقّق الداماد) الجوادى الأملى ٣: ٧٤٣ - ٧٤٥.



ونضيف إليه: أنّ الطائفة الثالثة من الروايات مركّبة من روايتي معاوية وأبان، والغاية المذكور في رواية معاوية هو بلوغ الهدي محلّه، فلا يشمل ما بعد ذلك حتّى الإتيان بطواف النساء. نعم، لم يذكر ذلك في رواية أبان، وظهرها إلى تمام المناسك، فتكون هذه هي المستند الوحيد، فرفع اليد عن إطلاقه بالظهور السكوتي المقرّر سهل.

ويمكن أن يستشكل فيه أولاً: لو كان هذا موجباً للانصراف، فلا بدّ من جريان نفس الإشكال في ما قبل المشعر، بل في تمام الحجّ التمتع من بدء الإحرام إلى آخره إذ ليس فيه العود أصلاً.

وثانياً: بأنّ الغاية المذكورة في الروايات الطائفة الثانية أمران: أحدهما: قضاء المناسك، والأخرى: العود إلى مكان المعصية، وكلّ منهما مستقلّ عن الآخر. والشاهد عليه ما وقع فيه السؤال عمّا إذا أخذنا طريقاً آخر، والجواب بجواز الاجتماع حينئذٍ فانتفاء أحد الغايتين لا يوجب انصراف الدليل عمّا لا يتصور فيه ذلك، بل يبقى الإطلاق بحجّيته.

وثالثاً: أنّ الظهور السكوتي في الروايات المذكورة أو المشاركة إليه لا يختصّ أيضاً بما بعد الوقوف بالمشعر، فإنّ المفروض أنّها مطلقة، بل قد قيّد كلّ منها في مورده بوجوب التفارق أيضاً وإن كان القدر المتيقّن منها قبل الوقوف بالمشعر، لكنّه لا يبقى بعد ذلك قوّة لهذا الظهور حتّى تعارض لإطلاق تلك الروايات فيما بعد الوقوف.

نعم، يمكن التمسك بالظهور السكوتي في الروايات الواردة فيما لم يزر أو قبل الطواف أو حين ضحى أو يوم النحر الآمرة بالبدنة والساكنة عن التفارق

(مسألة ٣): لو قبّل امرأة بشهوة فكفّارته بدنة، وإن كان بغير شهوة فشاة  
وإن كان الأحوط بدنة<sup>[١]</sup>.

المروية في باب ٩ و ١٠ في «الوسائل»، وقد أُشير إليها في البيان السابق بعنوان  
التأييد والتأكيد، والحال أنّ الاستدلال بها أولى، لكنّها يمكن تقييدها بالإطلاقات  
الماضية، وحينئذٍ فوجوب التفريق لو لم يكن أقوى لا ينبغي تركه، فتدبّر.

### كفّارة التقبيل

[١] قد تقدّم حرمة تقبيل النساء على المحرم، بشهوة كانت أم لا، وإنّما  
الاختلاف والتفصيل في الكفّارة، فقد جزم في المتن أنّه مع الشهوة بدنة وبدونها  
شاة، كما هو كذلك في «الشرائع»: بلا دخالة للإنزال وعدمه<sup>١</sup>، وفي محكيّ  
«المقنع»: «لزوم البدنة مطلقاً»<sup>٢</sup>، وفي محكيّ «الفقيه»: «لزوم الشاة مطلقاً»<sup>٣</sup>، وعن  
ابن إدريس: «لزوم الجزور إذا كان مع الشهوة والإنزال ولزوم الشاة مع الشهوة بلا  
إنزال»<sup>٤</sup>.

ومنشأ الخلاف اختلاف ظواهر الأخبار.

فمنها: ما رواه الحلبي، وقد تقدّم وفيها: ... قلت: المحرم يضع يده بشهوة قال:

١. شرائع الإسلام ١: ٢٧٠.

٢. المقنع: ٢٤٣.

٣. الفقيه ٢: ٢١٣ / ٩٧٠.

٤. السرائر ١: ٥٥٢.

«يهريق دم شاة»، قلت: فإن قبّل؟ قال: «هذا أشدّ ينحر بدنة»<sup>١</sup> وظاهر السؤال بقرينة الجواب هو التقبيل بشهوة لأنّه الذي يكون أشدّ من الوضع بشهوة، فتدلّ على لزوم البدنة إذا كان بشهوة وخالية عن بيان الكفارة لما إذا لم يكن بشهوة. ومنها: ما عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل قبّل امرأته وقد طاف طواف النساء ولم تطف هي؟ قال عليه السلام: «عليه دم يهريقه من عنده»<sup>٢</sup>. ومنها رواية زرارة<sup>٣</sup>.

وظاهر إطلاقها لزوم الدم عند التقبيل، سواء كانت بشهوة أم لا، وحيث إنّ الدم يكتفي فيه بأقلّ مصاديقه وهي الشاة يحكم بالاجتزاء بها فينفيان لوجوب البدنة إذا كان مع شهوة.

ومنها: ما رواه مسمع بن أبي سيار قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا سيار إنّ حال المحرم ضيقة، فمن قبّل امرأته على غير شهوة وهو محرم فعليه دم شاة، ومن قبّل امرأته على شهوة فأمنى فعليه جزور ويستغفر ربّه»<sup>٤</sup>، وهي كما ترى حاكم بلزوم الشاة مع عدم الشهوة والجزور مع الشهوة مع الإماء وسأكتة عن حكم التقبيل مع الشهوة بلا إماء، وحيث إنّ القيد المذكور في كلام الإمام لا بدّ من تقييد رواية الحلبي وروايتي معاوية وزرارة - بعد تسرية الحكم إلى المرء - بما إذا كان مع الإنزال، وأمّا بلا إنزال فيلحق بالصدر بالأولوية.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٨، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٨، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٩، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٨، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٠، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٨، الحديث ٧.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٩، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٨، الحديث ٣.

ومنها: ما رواه 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>١</sup>. ولا ضير في اشتغال سندها على ابن أبي حمزة لما كرّر في محلّه، وأمّا الدلالة فصريحة في لزوم البدنة وإن لم ينزل، وإطلاقها تقتضي ذلك، سواء كان مع الشهوة أم لا.

ومنها: ما عن علاء بن الفضيل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وامرأة تمتعا جميعاً فقصرّت امرأته ولم يقصرّ قبّلها، قال: «يهرق دماً...»<sup>٢</sup>. ومفاده وجوب الدم في التقبيل مطلقاً، سواء كان بشهوة أم لا، والدم يكتفي فيه بالشاة.

والأظهر فيها رواية المسمع المفصّل بين الشهوة وعدمها ويساعده رواية الحلبي أيضاً، إلا أنّ رواية مسمع مقيّد بالإمناء ويعارضها من هذه الجهة بالصراحة رواية البطائني وهي وإن كانت مطلقة في بدء الأمر، ولعلّه لأجلها أوجب الاحتياط في المتن إلا أنّها - مضافاً إلى أنّ التقبيل يكون مع الشهوة غالباً - ظاهرة فيما كان مع الشهوة بقريئة قوله: وإن لم ينزل، فإنّ ذلك إنّما يقال فيما يتوقّع فيه الإنزال، وهو ما إذا كان بشهوة. وإن أبيت عن ذلك فيمكن حملها على الاستحباب. وعلى أيّ حال تدلّ على عدم دخالة الإنزال في وجوب البدنة.

وأما رواية معاوية فقد يستظهر منها إطلاق وجوب الشاة وعدم لزوم البدنة، لكن تقدّم منّا: أنّ الموضوع للكفّارة فيها هو القبلة الواقعة على المرأة، وأنّ

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٩، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٨، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٠، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٨، الحديث ٦.

ولو نظر إلى أهله بشهوة فأمنى فكفّارته بدنة على المشهور، وإن لم يكن بشهوة فلا شيء عليه<sup>[١]</sup>.

الكفّارة من قبله، ومن الظاهر أنّ القبلة إنّما يقع بشهوة من الزوج من دون أن يكون ذلك في المرأة فلا إطلاق لها بالنسبة إلى موارد الشهوة والتمتّين منها عدم الشهوة.

نعم، يبقى إطلاق رواية علاء وتقييدها برواية الحلبي والمسمع سهل ولا يخلو سندها أيضاً عن كلام لمحمّد بن سنان.

### كفارة النظر بشهوة

[١] والظاهر منه عدم الكفّارة إذا لم يكن بشهوة، ولو أمنى كما صرّح به في «الشرائع»، وقال: ولو نظر إلى امرأته لم يكن عليه شيء ولو أمنى ولو كان بشهوة فأمنى كان عليه بدنة<sup>١</sup>، وإطلاق الذيل أعمّ من ما إذا كان بقصد الإماء أم لا.

ويدلّ على الكفّارة رواية معاوية بن عمّار: ... وقال في المحرم ينظر إلى امرأته أو ينزلها بشهوة حتّى ينزل، قال: «عليه بدنة»<sup>٢</sup>.

ورواية مسمع: «ومن نظر إلى امرأته نظر شهوة فأمنى فعليه جزور»<sup>٣</sup>.

١. شرائع الإسلام ١: ٢٧٠.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٥، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٧، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٦، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٧، الحديث ٣.

لكن يعارضهما في موردهما صدر نفس رواية معاوية: سألته عن محرم نظر إلى امرأته فأمنى أو أمذى، وهو محرم قال: «لا شيء عليه ولكن ليغتسل ويستغفر ربّه».

ورواية إسحاق بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام في محرم نظر إلى امرأته بشهوة فأمنى، قال: «ليس عليه شيء»<sup>١</sup>.

ورواية علي بن يقطين، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن رجل قال: لامرأته أو لجاريتها بعد ما حلق ولم يطف ولم يسع بين الصفا والمروة: اطرحي ثوبك، ونظر إلى فرجها، قال: «لا شيء عليه إذا لم يكن غير النظر»<sup>٢</sup>.

فإنه وإن لم يصرّح بكونه عن شهوة، إلا أنّ ظاهر موردها يقتضي ذلك، لكن مفهومها أنّ عليه شيء إذا كان غير النظر أيضاً، ولعلّها تقيّد بما إذا أمنى، فتنتطبق مع الروايتين الأوليين.

وأما التعارض بين صدر رواية معاوية وذيلها، وإن لم يكن في الحرمة، لتوافقهما ولذلك أمر عليه السلام بالاستغفار، إلا أنّهما متعارضتان من حيث إثبات الكفارة ونفيها، وقد تقدّم الجمع بينهما بحمل الإثبات على ما إذا كان النظر عن شهوة حدوثاً أو استدامته فأمنى، والنفي على ما لم يكن كذلك وإن أمنى بالشهوة المسببة عن النظر.

ويبقى تعارض الروايتين مع رواية إسحاق، وقد حملها الشيخ عليه السلام على السهو وقد تقدّم أن: لعلّ مراده عليه السلام ما إذا لم يكن النظر بتعمّد الشهوة، بل حدث الشهوة

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٨، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٧، الحديث ٧.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٧، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٧، الحديث ٤.

بالنظر فأمنى فيوافق ما سبق أيضاً.

وقد يقال باستقرار التعارض وتقديم الروايتين للشهرة الفتوائية على طبقهما وهي أول المرجحات<sup>١</sup>.

وفيه: أنه على فرض التعارض والإباء عمّا ذكرنا، فالجمع يقتضي حمل الأمر على الاستحباب ولا تصل النوبة إلى الرجوع إلى المرجحات، ولعلّ ذلك صار موجبا لترديد الماتن ونسبة الكفارة إلى المشهور الظاهر في عدم اتّخاذ الفتوى في ذلك.

ولكنّ الأقوى ما ذكرنا من الجمع فيكون ما هو المشهور هو الأقوى.

ثمّ إنّه قد يستشكل على المتن من «وإن لم يكن بشهوة فلا شيء عليه» لا وجه له بعد ما لم يكن النظر الكذائي حراماً، وقد صرح ببطلان بتقييد النظر بالشهوة...<sup>٢</sup>.

ولعلّ المراد من المتن من هذا الفرع ما إذا لم يكن بشهوة، لكن أمني كما في متن «الشرائع» ولم يأت بقيد الإماء اتّكالاً على المعطوف عليه، فالمفروض هو النظر الملحوق بالإماء، فإن كان بشهوة فعليه الكفارة، وإن لم يكن بشهوة فلا شيء عليه وإن كان حراماً كما ذكرنا في المراد من صدر رواية بن عمّار، فتدبر.

---

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٥١١.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٥١٢.

ولو نظر إلى غير أهله فأمنى فالأحوط أن يكفّر ببدنة مع الإمكان، وإلا فببقرة، وإلا فبشاة<sup>[١]</sup>.

## كفارة النظر إلى غير أهله

[١] وفي «الشرائع»: كان عليه بدنة إن كان موسراً وإن كان متوسطاً فبقرة وإن كان معسراً فشاة<sup>١</sup>، والفرق بينهما واضح، وفي المسألة أقوال آخر<sup>٢</sup>.  
والمستند فيها موثقة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل محرم نظر إلى ساق امرأة فأمنى؟ فقال: «إن كان موسراً فعليه بدنة، وإن كان وسطاً فعليه بقرة، وإن كان فقيراً فعليه شاة» ثم قال: «أما إنني لم أجعل عليه هذا لأنه أمني إنما جعلته عليه، لأنه نظر إلى ما لا يحلّ له»<sup>٣</sup>.

وفي رواية الصدوق: «... إلى ساق امرأة أو إلى فرجها فأمنى...»<sup>٤</sup>.  
وفي صحيحة معاوية بن عمّار: في محرم نظر إلى غير أهله فأنزل، قال: «عليه دم لأنه نظر إلى غير ما يحلّ له، وإن لم يكن أنزل فليتق الله ولا يعد، وليس عليه شيء»<sup>٥</sup>.

١. شرائع الإسلام ١: ٢٧٠.

٢. راجع: المقنعة: ٤٣٣؛ المراسم: ١٢٠؛ غنية النزوع ١: ١٦٥.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٣، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٦، الحديث ٢.

٤. الفقيه ٢: ٢١٣ / ٩٧١.

٥. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٥، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٦، الحديث ٥.



وهي تدلّ بصراحة على دخالة الإنزال في وجوب الكفارة وترفع الإبهام عمّا قبلها في المراد من التعليل وأنّ الكفارة يترتب على النظر الملحوق بالإمناء لا لنفس الإمناء، وأمّا أنّ الكفارة هي الدم مطلقاً الذي يكتفي فيه بالشاة فمطلقة قابلة للتقييد بالرواية السابقة باختلاف الحالات.

نعم، في 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>١</sup>.

ومقتضاها التخيير أولاً بين الجزور والبقرة ثمّ الشاة عند عدم القدرة عليهما، ولا يخفى تفاوتها مع قول المشهور ومع المتن أيضاً.

ويمكن توجيه المتن بأنّ تقييد الشاة بعدم القدرة عليهما قرينة على أن لا تخيير بين الجزور والبقرة أيضاً، بل يكون بينهما الترتيب أيضاً، ولا أقلّ من احتمال ذلك والإجمال فيه وعدم ظهوره في التخيير أو جب الاحتياط بالترتيب بينهما كما في الشاة.

وعلى فرض تسليم ذلك يبقى الكلام في تعارضها مع الموثقة الصريحة في التفاوت باختلاف الحالات.

وقد يقال: إنّ اللازم بملاحظة الموثقة تقييد إطلاق قوله عليه السلام «أو بقرة» بما إذا لم يتمكّن من الجزور لقاعدة حمل المطلق على المقيّد فاللازم الأخذ بما عليه المشهور والفتوى على طبقه<sup>٢</sup>.

وهو كما ترى، إذ ليست النسبة بينهما بالإطلاق والتقييد، بل بالعموم من وجه

١. وسائل الشريعة ١٣: ١٣٣، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٦، الحديث ١.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٥١٤.

في كلّ من الثلاثة، إذ مقتضى الموثقة تعيين البدنة للموسر، سواء وجدها أم لا، إذ ليس المراد من الموسر هاهنا بقريئة عدليها هو الواجد كما لا يخفى، ومقتضى الصحيحة هو التخيير فالأمر يدور بين التعيين أو التخيير في الموسر وعدمها في المتوسط، وأمّا البقرة فظاهر الموثقة تعيينها للمتوسط، وإن كان واجداً للبدنة وظاهر الصحيحة تخييره بينها وبين البدنة، ولا إشكال فيه من هذه الجهة لجواز البدنة لمن عليه البقرة قطعاً ولا تعارض بينهما، وإنما تعارضه حينئذٍ من حيث تعيينها للمتوسط، سواء كان واجداً لها أم لا مع أنّ ظاهر الصحيحة وجوبها على المكلف، سواء كان موسراً أو متوسطاً أو فقيراً وكذلك في الشقّ الثالث.

وعلى فرض قبول التقييد لا ينتج قول المشهور، بل النتيجة هو ما في المتن كما لا يخفى لا ما يستنتج منه من أنّ اللازم حينئذٍ الأخذ بما عليه المشهور والفتوى على طبقه.

فلا بدّ في الجمع بين الروايات إمّا بالقول بأنّ المراتب الثلاث محمول على مراتب الوجدان حين التكليف لا على الطبقات العرفية، وحينئذٍ يصحّ التقييد المذكور وينطبق على ما في المتن وهو المطابق للاحتياط، أو الأخذ بإطلاق رواية معاوية بن عمّار وأنّه يكفي مطلق الدم وسائر الروايات على الفضل والاستحباب، فتدبر.

وقد التزم بعض الأعلام بالجمع بينها بالالتزام برواية زرارة في مطلق النظر إلى غير أهله وبرواية أبي بصير في خصوص موردها من النظر إلى الساق أو إلى الفرج بعد تقييد رواية معاوية بن عمّار بهما.

ولو لامسها بشهوة فأمنى فعليه الكفارة، والأحوط بدنة، وكفاية الشاة لا تخلو من قوة، وإن لم يمن فكفّارته شاة<sup>[١]</sup>.

---

وهو بعيد لاستلزامه الكفارة الأخفّ في النظر إلى الساق والفرج وهو كما ترى.

وإن أبيت عن ذلك كلّه ففي الموسر - عند الوجدان - يدور الأمر بين تعيين البدنة والتخيير بينها وبين البقرة، والأصل التخيير، وعند عدم الوجدان لا معارض لصحيحة زرارة<sup>١</sup>، فيجب عليه الشاة وفي المتوسط أمره سهل، إمّا لتعيين البقرة عليه واستحاب البدنة أو للتخيير أيضاً، فيتخيّر، وهذا في الفقير مع الوجدان أيضاً وعند عدم الوجدان فيتعيّن الشاة لصحيحة زرارة.

وأما المعسر فهو أحد مصاديق عدم الوجدان فيجب عليه الشاة بمقتضى الروايتين، والمحصل التخيير بين الجزور والبقرة مع اليسر، وإلا فيجب الشاة، فتدبر.

### كفارة المسّ بشهوة

[١] وحاصله أنّ من مسّ امرأته بشهوة فعليه شاة، سواء أمنى أو لم يمن، وإن كان الأحوط عند الإماء بدنة، وقد تقدّم عدم حرمة مع عدم كونه بشهوة. ويدلّ عليه صحيحة مسمع: «... ومن مسّ امرأته وهو محرم على شهوة فعليه دم شاة، ومن نظر إلى امرأته نظر شهوة فأمنى فعليه جزور، وإن مسّ امرأته أو

---

١. تقدّم في الصفحة ٣٨١.

لازمها من غير شهوة فلا شيء عليه»<sup>١</sup>.

وإطلاقها يشمل صورة الإماء وعدمها، ويؤيد الإطلاق، بل يدلّ عليه تقييد النظر بشهوة بالإماء في الفقرة اللاحقة.

وذيل صحيحة معاوية بن عمّار المتقدمة: «... وإن حملها أو مسّها بشهوة فأمنى أو أمذى فعليه دم»<sup>٢</sup>. والدم مساوق للشاة، وإن كانت مقيدة بالإماء أو الإماء.

وما رواه الحلبي: عن المحرم يضع يده من غير شهوة على امرأته؟ قال: «نعم، يصلح عليها خمارها ويصلح عليها ثوبها ومحملها». قلت: أفيمسّها وهي محرمة؟ قال: «نعم». قلت: المحرم يضع يده بشهوة؟ قال: «يهريق دم شاة...»<sup>٣</sup>.

وظاهره أنّ كفّارته الشاة إذا كان بشهوة سواء أمنى أم لا.

وأوضح من كلّ تلك ما رواه حريز عن محمّد - يعني محمّد بن مسلم - قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل حمل امرأته وهو محرم فأمنى أو أمذى؟ قال: «إن كان حملها أو مسّها بشيء من الشهوة فأمنى أو لم يمن، أمذى أو لم يمد، فعليه دم يهريقه، فإن حملها أو مسّها لغير شهوة فأمنى أو أمذى فليس عليه شيء»<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٢، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٥، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٧، الحديث ١.

٣. الكافي ٤: ٣٧٥ / ٢.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٧، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٧، الحديث ٦.

وفي سنده البطائني ولا بأس به كما ذكرنا مراراً.  
 مضافاً إلى أنه رواه الشيخ بسند آخر بأن رواه عن موسى بن القاسم، عن  
 عبدالرحمن، عن علاء، عن محمد بن مسلم إلا أنه قال في آخره: «فأمنى أو لم  
 يمن»<sup>١</sup> (مكان ما في هذا النقل: «فأمنى أو أمذى» وما في بيان بعض الأعلام<sup>٢</sup> من  
 قوله: يعني ترك قوله: أمذى أو لم يمذ، خطأ، فراجع).  
 ورواه الصدوق أيضاً بإسناده عن محمد بن مسلم إلا أنه قال: «دم شاة»<sup>٣</sup> ولا  
 مشاحة فيه.

وعلى أيّ حال فالرواية مروية بطرق ثلاثة، ولا ريب في اعتبار طريق الشيخ  
 الثاني وهي صريحة في عدم الفرق بين الإماء وعدمه، وأنّ الكفارة على أيّ حال  
 دم - وإن لم يثبت إضافته إلى الشاة للإشكال في سند الصدوق - وهو ظاهر في  
 الكفارة بالشاة كما مرّ.

لكن يعارض ذلك كلاً رواية معاوية بن عمّار: «وإن حملها من غير شهوة  
 فأمنى أو أمذى وهو محرم فلا شيء عليه، وإن حملها أو مسّها بشهوة فأمنى  
 أو أمذى فعليه دم» وقال في المحرم ينظر إلى امرأته أو ينزلها بشهوة حتّى  
 ينزل قال: «عليه بدنة»<sup>٤</sup>.

لتقييد الكفارة بالإماء أو الإماء، والظاهر وقوع القيد في كلام الإمام عليه السلام

١. تهذيب الأحكام ٥: ١١٢٠/٣٢٦.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٥١٩.

٣. الفقيه ٢: ٩٧١ / ٢١٤.

٤. وسائل الشريعة ١٣: ١٣٥، كتاب الحجّ، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب ١٧، الحديث ١.

فيقتضي عدم الكفارة عند عدم الإمناء والإمذاء، مضافاً إلى أنّ مقتضاها حينئذٍ وجوب البدنة وعدم الاكتفاء بالشاة.

ولعلّه مسند ابن إدريس في الفتوى بثبوت البدنة مع الإمناء والشاة مع عدمها بتقريب أنّ الإمناء في الفرض الأوّل المحكوم بالشاة غير دخيل في الحكم بقريظة عطف الإمذاء عليه بخلاف الجملة الأخيرة الظاهرة في إنزال المنى فقط.

فذيل الرواية صالح لتقييد الروايات الماضية ولصدرها على فرض الإجمال. وحمل قوله: «حتى ينزل» على الاستمناء في غاية البعد، بل الظاهر أنّ المراد من التعبير بكلمة «حتى» هو ترتّب الإنزال والإمناء فقط، ولو من دون قصد إلى ذلك.

ويظهر من «الجواهر» أنّ النسخة التي حكى الرواية عنها كانت «واو» مكان «أو»، ولكن أورد عليه - مضافاً إلى أنّ لازمه كون إضافة النزول إلى النظر بلا وجه - أنّ الرواية في «الوسائل» المطبوعة بالطبع الحديث المشتملة على التذييلات الحاكية عن مراجعة المصادر الأصلية التي أخذ منها الرواية صاحبها تكون مشتملة على «أو» وليس في الذيل إشارة إلى وجود «الواو» في «الكافي» أو «التهذيب» أو «الاستبصار» مع كونها منقولة عن الجميع.<sup>٢</sup>

ولذلك فيشكل الأمر من حيث إنّ مقتضى حمل المطلق على المقيد هو

١. جواهر الكلام ٢٠: ٣٨٩.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٥١٨.

المصير إلى ما ذهب إليه ابن إدريس ومن أنّ المشهور شهرة عظيمة، بل كما في «الجواهر» كادت تبلغ الإجماع هو ثبوت الشاة مطلقاً، فهل هذا بمنزلة الإعراض عن صحيحة معاوية بن عمّار؟! في هذه الفقرة منها، أو أنّ الشهرة تكشف عن كون أصل الرواية هو «واو»؟ أو أنّ المراد منها هو الاستمناء؟! فالأحوط وجوباً رعاية التفصيل<sup>١</sup>.

وفيه ما لا يخفى من ما يوجب الاستجاب، فإنّ الرواية المشتملة على هذا الذيل ليس إلا مروياً عن «الكافي»<sup>٢</sup>، وأمّا ما في «التهذيب» و«الاستبصار»<sup>٣</sup> فليس إلا صدر هذه الرواية، مع ذيل آخر من دون اشتغال على هذا الذيل المشتمل على حكم المس أصلاً، فالمصدر الوحيد هو «الكافي».

وثانياً: إنّ الموجود في نسخة «الكافي» التي يرجع إليها في الذيل هو «واو» وعدم التعرّض لذلك سهو من المصحّح أو غلط في طبع متن «الوسائل» ولذلك يحتمل كون نسخة «الوسائل» التي روى عنها صاحب «الجواهر» كانت كذلك أيضاً حينئذٍ، فتسقط الرواية عن صلاحية الاستدلال بها في المقام.

وهذا هو محلّ الاستجاب حيث لم يرجع المستشكل إلى مصدر الرواية أصلاً. وأمّا من جهة تقييد وجوب الدم بالإمناء أو الإمضاء، فقد عرفت أنّه لا مدخلة في وجوب الكفارة للإمضاء قطعاً فيكون ذلك قرينة على أنّ صفة الإمناء أو الإمضاء لبيان المورد لا للتقييد حتّى تدلّ على المفهوم، ويحتمل أن يكون مراد

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٥٢١.

٢. الكافي ٤: ٣٧٥ / ١.

٣. تهذيب الأحكام ٥: ١١١٧/٣٢٥؛ الاستبصار ٢: ٦٤٢/١٩١.

(مسألة ٤): لو جامع امرأته المحرمة فإن أكرهها فلا شيء عليها، وعليه كفارتان، وإن طاوعته فعليها كفارة وعليه كفارة<sup>[١]</sup>.

الإمام عليه السلام من ذكرهما كونه عليه السلام في مقام بيان أشدّ الأفراد، وأنه يكفي فيه دم شاة قبلاً لاحتمال وجوب البدنة.

وإن أبيت عن ذلك، فلا يمكن الإتكال على مثل هذا المفهوم في قبال صراحة رواية محمد بن مسلم التي عرفت اعتبارها، فالأقوى هو كفاية الشاة مطلقاً ولو أنّ احتياط الماتن استحبياً ممّا لا بأس به.

### لو جامع امرأته المحرمة

[١] كما تدلّ عليه رواية علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن محرم واقع أهله؟ قال: «قد أتى عظيماً». قلت: أفتني (قد أبتلي)، فقال: «استكرهها أو لم يستكرهها؟» قلت: أفتني فيهما جميعاً، قال: «إن كان استكرهها فعليه بدنتان، وإن لم يكن استكرهها فعليه بدنة وعليها بدنة...»<sup>١</sup>.

وقد مرّ مراراً قوّة السند ولو مع البطائني فيه، مضافاً إلى انحصار مستند المشهور بها، فلا محالة ينجر ضعفها ودلالاتها واضحة لا خلل فيها.

ولا ينافيها صحيحة 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

١. وسائل الشيعة ١٣: ١١٦، كتاب الحجّ، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب ٤، الحديث ٢.



شهوة الرجل فعليهما الهدى جميعاً، ويفرق بينهما حتى يفرغا المناسك، وحتى يرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا، وإن كانت المرأة لم تعن بشهوة واستكرهها صاحبها فليس عليها شيء<sup>١</sup>.

وصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: 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...»<sup>٢</sup>.  
فإن مفادها وإن كان ليس إلا عدم الكفارة على المرأة عند الإكراه وكتلتها ما ساكتتان عن كون كفارتها على الرجل حتى صار ذلك موجبا لما يحكي عن صاحب «المدارك» من الدغدغة والشبهة فيه<sup>٣</sup> إلا أن صراحة الرواية الأولى لا تبقى مجالاً للإشكال.

ويؤيدها رواية أبي بصير، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل أحل من إحرامه ولم تحل امرأته فوقه عليها، قال: «عليها بدنة يغرما زوجها»<sup>٤</sup>.  
فإن المتيقن منها أن يكون المرأة مستكرهة.

وهنا رواية معاوية بن عمّار لا تخلو عن إجمال، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل محرم وقع على أهله فيما دون الفرج، قال: «عليه بدنة وليس عليه الحج من قابل وإن كانت المرأة تابعتة على الجماع فعليها مثل ما عليه، وإن استكرهها

١. وسائل الشريعة ١٣: ١١٥، كتاب الحج، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب ٤، الحديث ١.

٢. وسائل الشريعة ١٣: ١١٤، كتاب الحج، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ١٤.

٣. مدارك الأحكام ٨: ٤٠٩ - ٤١٠.

٤. وسائل الشريعة ١٣: ١١٧، كتاب الحج، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب ٥، الحديث ١.

فعلية بدنتان وعليه الحجّ من قابل...»<sup>١</sup>.

هكذا رواها في «الوسائل» عن الشيخ عليه السلام والموجود في «التهذيب»: عن رجل وقع - من دون كلمة محرم - لكنّه لا يضرّ بالاستدلال لظهور المراد، وفيه أيضاً: «وعليهما (عليه خ - ل) الحجّ من قابل»، وفي «الاستبصار» رواية الصدر مقتصراً عليه من دون رواية قوله: «وإن كانت...»<sup>٢</sup>.

قد أورد على متنه بأنّه إن كان المراد من الجماع هو المعنى الحقيقي العرفي، فيرد عليه أولاً: بعدم ارتباطه بما هو مورد السؤال وهو الواقعة فيما دون الفرج. وثانياً: أنّ ثبوت الحجّ عليه في القابل إن كان في مورد المطاوعة فلا يختصّ به، بل يجب عليهما كما تدلّ عليه الروايات الكثيرة الماضية وإن كان في مورد الاستكراه فلا مجال لتخصيص لزوم القضاء بهذه الصورة. وإن كان الضمير بنحو التثنية فهو لا يتمّ في مورد الاستكراه الذي دلّت روايات متعدّدة على أنّه لا شيء على المستكرهه - وإن كان المراد من الجماع هو المعنى اللغوي المطروح في الصدر - فمضافاً إلى ما يرد عليه في نفسه خارج عن ما نحن فيه<sup>٣</sup>.

أقول: مضافاً إلى أنّ قوله: «فعليتها مثل ما عليه» ظاهر في ذكر ما عليه قبلاً وليس فيها شيء، بناءً على الاحتمال الأوّل.

ويمكن الذبّ عن ذلك كلّه بأنّ عدم ارتباطه بمورد السؤال ممنوع، فإنّه يكفي في الارتباط كون السؤال عن نوع من الجماع وأضاف الإمام عليه السلام حكم

١. وسائل الشيعة ١٣: ١١٩، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٧، الحديث ١.

٢. تهذيب الأحكام ٥: ٣١٨ / ١٠٩٧.

٣. تفصيل الشريعة ١٣: ٥٢٤.

نوع آخر منه أيضاً تفضلاً، ومثل ذلك كثير في الروايات. وثبت الحجّ من قابل مربوط بصورة الاستكراه، وقوله: «لا مجال لتخصيص لزوم القضاء بهذه الصورة» مخدوش بأنّه ليس في الرواية ما يدلّ على التخصيص وإنّما غايته سكوت الرواية عن هذا الحكم في المطاوعة وبيانه في هذه الصورة فقط من دون ما يستفاد منه المفهوم، ولعلّه أحاله على ما بيّنه سابقاً، ولذا لم يذكر سائر أحكامه أيضاً، وإنّما أشار إلى أنّ عليها ما عليه وإنّما تذكّر لذلك في صورة الاستكراه لدفع توهم وجوبه على المرثة أيضاً.

وبذلك يرتفع الإجمال عن الرواية، وتدلّ على تمام المقصود في المسألة. ومنها يظهر أيضاً أنّ المرأة المستكرهة لا تجب عليها الحجّ من قابل، وتؤيّد به بل تدلّ عليه رواية البطائني المتقدمة، وفي ذيلها «وإن لم يكن استكرهها فعليه بدنة، وعليها بدنة، ويفترقان من المكان الذي كان فيه ما كان حتّى يتهيأ إلى مكّة وعليهما الحجّ من قابل لا بدّ منه...»<sup>١</sup>.

ولم يتعرّض لذلك في صورة الاستكراه.

والمحصّل: أنّه مع المطاوعة كما يجب البدنة على كلاهما كذلك الحجّ من قابل. وأمّا مع الاستكراه فالرجل يغرم البدنة الموضوع على المرأة، ولكن لا يجب على المرأة حينئذٍ الحجّ من قابل أو ساقطة عنها للإكراه وعدم إمكان غرامة الرجل عنه.

ويبقى الكلام في وجوب التفارق حينئذٍ، فهل يجب التفارق بينهما، سواء مع المطاوعة أو الاستكراه أو يختصّ بصورة المطاوعة، فإنّه كما للمرء حقّ

١. وسائل الشيعة ١٣: ١١٦، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٤، الحديث ٢.

الاجتماع والخلوة مع زوجته كذلك للمرأة حقّ الخلوة مع زوجها، فلو استكره على الجماع فهل يسقط حقّها أيضاً أم لا؟  
قد يقال: إنّ مقتضى إطلاق النصّ والفتوى هو العموم لصورتي الطوع والكره<sup>١</sup>.

ولكنّ الاستفادة من فتوى جمع من الأصحاب كالمحقّق في «الشرائع» هو التفصيل قال: ولو كانت امرأته محرمة مطاوعة لزمها مثل ذلك - يعني الكفّارة والحجّ من قابل - وعليهما أن يفترقا إذا بلغا ذلك المكان حتّى يقضيا المناسك إذا حجّا على تلك الطريق (ولم يتذكّر لذلك في صورة عدم المطاوعة والإكراه وقال) ولو أكرهها كان حجّها ماضياً وكان عليه كفّارتان ولا يتحمّل عنها شيئاً سوى الكفّارة<sup>٢</sup>. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ ذلك أنّما هو في الحجّ الثاني وهو منتف بالنسبة إلى المستكرهه ولم يتعرّض للتفارق في الحجّ الأوّل.

وعلى أيّ حال فالذي يمكن الاستدلال به إطلاق بعض الروايات مثل صحيحة معاوية بن عمّار: «إن كان جاهلاً فليس عليه شيء، وإن لم يكن جاهلاً فإنّ عليه أن يسوق بدنة ويفرق بينهما... وعليه الحجّ من قابل»<sup>٣</sup> ومثلها روايته الأخرى<sup>٤</sup> حيث لم يقيد الافتراق بصورة المطاوعة إلا أن يقال بانصرافهما إلى صورة الطوع لعدم تعرّضهما لبيان حكم تحمله الكفّارة عنها فقد ذكر فيه جميع

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٤٨٣.

٢. شرائع الإسلام ١: ٢٦٩.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١١٠، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ٢.

٤. راجع: وسائل الشيعة ١٣: ١١٠، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ١.

ما يجب عليه في هذه الصورة، وأمّا على فرض إطلاقه لصورة الاستكراه فقد أهمل ذكر تحمله الكفارة عنها.

نعم، يكفي للمقصود إطلاق روايته الثالثة في المحرم يقع على أهله، فقال العلامة: «يفرق بينهما، ولا يجتمعان في خباء إلا أن يكون معهما غيرهما، حتى يبلغ الهدي محلّه»<sup>١</sup>.

ورواية الحلبي وقد تقدّمت: «وإن كان المرأة أعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما بدتان ينحراهما وإن كان استكرهها وليس بهوى منها فليس عليها شيء ويفرق بينهما...»<sup>٢</sup>.

فإنّ التفريق إمّا مختصّ بالاستكراه أو يعمّه، فإنّ رجوع القيد إلى الجملة الأخيرة متيقّن منه.

وقد يتخيل التعارض بين ما تقدّم وبين رواية زرارة: «... إن كانا جاهلين استغفرا ربّهما ومضيا على حجّهما، وليس عليهما شيء، وإن كانا عالمين فرّق بينهما... وعليهما الحجّ من قابل، فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه فرّق بينهما حتى يقضيا نسكهما...»<sup>٣</sup>، فإنّ مفهوم الذيل عدم وجوب التفريق لو لم يكونا عالمين ولو بان لم يكن أحدهما عالماً والمكره بحكم الجاهل في المعذورية، فلا يجب التفريق إذا كانت الزوجة مكرهة.

ويرد عليه أولاً: أنّ مفهوم الذيل معارض لمفهوم الصدر فيبقى مجملاً

١. وسائل الشريعة ١٣: ١١١، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ٥.

٢. تقدّمت في الصفحة ٣٨٩.

٣. وسائل الشريعة ١٣: ١١٢، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ٩.

بالنسبة إلى مورد الكلام.

وثانياً: لا دليل على استواء حكم الجهل والكراه، ودعوى التساوي على مدّعيها خصوصاً على ما سيأتي في المراد من الكراه في المقام.  
وثالثاً: أنّ مفهوم الذيل ليس إلا نفي جميع الأحكام المترتبة لا نفي كل واحد منها كما يأتي.

وأما رواية سليمان بن خالد: «... إن كانت المرأة أعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما الهدي جميعاً، 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>١</sup> فإنّ مفهوم الصدر وكذلك منطوق الذيل متوافقان على عدم شيء على المستكرهه من البدنة ومن التفريق.  
ففيه أولاً: أنّ مقتضى مفهوم الصدر هو انتفاء مجموع ما ذكر عند انتفاء الموضوع لا نفي كل واحد من الحكمين ولا تلازم بينهما كما تقدّم قبل ذلك في مفهوم رواية زرارة.

وثانياً: أنّ منطوق الذيل ليس أزيد من نفي ما يمكن أن يتوجّه نحو المرأة من الكفارة، وأما التفريق فهو ليس ممّا يصلح إيجابه عليها وحدها بالاستقلال حتى يندرج تحت النفي لقوامه بالطرفين، فطريق نفيه أن يقال: ليس عليهما.  
والحاصل: أنّ المندرج تحت النفي هو الحكم الصالح لأن يتوجّه نحو الزوجة بالاستقلال كالبدنة لا ما لا يكون كذلك كالافتراق، فتدبر.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١١٥، كتاب الحجّ، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب ٤، الحديث ١.

فتحصّل: عموم حكم وجوب التفريق للزوج، سواء واقع أهله طوعاً منها أو مستكراً.

#### تنبيهين:

أحدهما: أنّ الظاهر من روايتي سليمان بن خالد والحلبي المتقدمين أنّ المراد بالاستكراه في المقام ليس هو المراد منه في حديث الرفع وأمثاله الذي يوجب رفع الأحكام فقط<sup>١</sup>، بل معنى أوسع منه، فإنّ المراد بالإكراه هناك ما يكون مقروناً بالتوعيد على ترك المكروه بإيقاع الضرر النفسي أو الوضعي أو المالي على المكروه عند ترك المكروه عليه ممّن يتمكّن من ذلك، وأمّا في المقام فقد ذكر في عدله أن يعينه بشهوة على الجماع، فإن لم تكن المرأة أعانته على ذلك، ولم تكن بهوى منها فيكفي في نفي الحكم عنها.

ومنه يظهر أنّه لا يمكن في المقام الاستدلال بعموم نفي الإكراه. نعم لو فرض تحقّق الاستكراه المصطلح - كما لعلّه ظاهر مورد رواية الحلبي الأخرى المذكورة في باب التقصير - لكان نفي الحكم مطابقاً للقاعدة أيضاً.

ثانيتهما: أنّ مورد الروايات السابقة هو إكراه الزوج للزوجة على الجماع، وأمّا لو أكرهت الزوجة زوجها فلا دليل على تحمّل الزوجة عنه شيئاً ولا على سقوط الأحكام عن الزوج وإن ادّعى ذلك في «الجواهر» مدّعياً عدم الفرق، وأنّ التعرّض للعكس في الروايات باعتبار غلبة وقوع الإكراه من الزوج دون العكس<sup>٢</sup> وهو كما ترى.

١. راجع: وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الباب ٥٦،

الحديث ١، و: ٣٧٠، الحديث ٣.

٢. جواهر الكلام ٢٠: ٣٦٢.

(مسألة ٥): كلّ ما يوجب الكفّارة لو وقع عن جهل بالحكم أو غفلة أو نسيان، لا يبطل به حجّه وعمرته ولا شيء عليه<sup>[١]</sup>.

نعم، على فرض كون الإكراه في حدّه الاصطلاحي لا يبعد القول بسقوط الأحكام عنه أيضاً وفقاً للقاعدة العامّة، وأمّا تحمّلها عنه وكون بدنته عليها فلا دليل عليه أيضاً.

### عدم ثبوت الكفّارة مع الجهل أو النسيان

[١] كما يدلّ على ذلك في مورد الجهل جملة من الروايات مثل رواية زرارة وروايته الأخرى ورواية معاوية بن عمّار<sup>١</sup> ورواية زرارة وأبي بصير جميعاً وفيه وفي السهو والنسيان مرسلّة الصدوق... «وإن كنت ناسياً أو ساهياً أو جاهلاً فلا شيء عليك» ورواية أخرى عن زرارة في خصوص الناسي عن أبي جعفر عليه السلام وفي المحرم يأتي أهله ناسياً قال: «لا شيء عليه إنّما هو بمنزلة من أكل في شهر رمضان وهو ناس»<sup>٢</sup>.

هذه الروايات التي رواها صاحب «الوسائل» في الباب الثاني المنعقد لنفس هذا العنوان، وهناك روايات أخرى المرويّة في الأبواب الأخرى المفصّلة بين العلم والجهل المتكفّلة لبيان وجوب الكفّارة والحجّ من قابل والتفارق في ما بيده وفي الحجّ الآتي وأنه لا شيء منها على الجاهل، وقد تقدّم خلال المباحث

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٠٨، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٢، الحديث ١ و ٢ و ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٠٩، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٢، الحديث ٤ و ٥ و ٧.



الماضية ولا حاجة إلى نقلها.

نعم، هذه كلّها واردة في الجماع، فهل هو كذلك في تمام ترك الإحرام الذي يوجب ارتكابه الكفارة كما هو المدعى في المتن أو لا؟

لا ينبغي الإشكال في العموم إلا الصيد فقد ورد في رواية عبدالصمد بن بشير، عن الصادق عليه السلام: «أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»<sup>١</sup>.

وفي صحيحة معاوية بن عمّار - أو حسنته بهاشم - عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما وطأته أو وطأه بعيرك وأنت محرم فعليك فداؤه» وقال: «اعلم أنه ليس عليك فداء شيء أتيت به وأنت محرم جاهلاً به إذا كنت محرماً في حجك أو عمرتك إلا الصيد، فإنّ عليك الفداء بجهالة كان أو عمد»<sup>٢</sup>.

وهنا ملاحظات وتوضيحات:

١ - الموجود في بعض الروايات السابقة أنّ الجاهل وإن كان ليس عليها شيء إلا أنه يستغفر الله، وهذا يحكي عن تحقّق عصيان يوجب الاستغفار، ومعنى ذلك أنّه وإن لم يكن الحكم فعلياً في حال الجهل إلا أنّ الحزاة والمنقصة موجودة فيه، وقد صار هذا الفعل موجباً لذلك المفسدة أو تفويت المصلحة على المولى فيجب الاستغفار عنه.

وهذا واضح على ما اخترناه من أنّ الجهل عذر، وأنّ التكليف بعمومه القانوني يشمل العالم والجاهل، وإنّما يسقط المؤاخذة عند الجهل.

وأما على مذهب المشهور من عدم عموم التكليف للجاهل وأنّ العلم من

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ٧٠، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ٣١، الحديث ٤.

الشرائط العامّة له، فقد يشكل ذلك، وحلّه أنّ القائل بذلك لا يلتزم به دائماً، ولا دليل له على ذلك، وإنّما يقول بذلك لعدم الدليل على العموم، حيث إنّ كثيراً ما يمكن أن يكون العلم دخيلاً في المصلحة وفقدانها عند عدمه، وذلك لا ينافي قيام الدليل على العموم في بعض الموارد كما في المقام، فتدبّر.

٢ - هل المراد من العلم والجهل المأخوذ في المقام هو العلم بالحرمة والكفارة وسائر ما يترتب على الفعل أو العلم بالحرمة فقط؟ الظاهر هو الثاني فإنّ السؤال في غير واحد من الروايات الماضية عمّن ارتكب ذلك، وعن ما يترتب على ذلك، فالحكم غير معلوم حين السؤال، ومع ذلك فصل الإمام عليه السلام بين العالم والجاهل ولا يتصوّر هناك إلا العلم بالحرمة كما هو ظاهر.

٣ - الظاهر أنّ المراد من الجهل في المقام هو الجهل المركّب أو الغفلة عن الحكم أو الموضوع، ولا يشمل الشاكّ المتردّد ففي بعضها التصريح بذلك كما في رواية زرارة وأبي بصير جميعاً قالوا: سألتنا أبا جعفر عليه السلام عن الرجل أتى أهله في شهر رمضان - أو أتى أهله وهو محرم - وهو لا يرى إلا أنّ ذلك حلال له، قال: «ليس عليه شيء»<sup>١</sup>.

وكما في رواية عبد الصمد بن بشير الواردة في من كان محرماً وقد دخل المسجد الحرام كذلك وعليه قميصه المعبرّ عنه بأنّه كان رجلاً أعجمياً...<sup>٢</sup> الظاهر في جهله بذلك، وقد اعترف بذلك الشيخ الأعظم عليه السلام<sup>٣</sup> فيصير قرينة على أنّ المراد

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٠٩، كتاب الحجّ، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ٣.

٣. راجع: فرائد الأصول ٢: ٤٢.

### الثالث: إيقاع العقد لنفسه أو لغيره ولو كان محلاً<sup>[١]</sup>.

من الإطلاق هو هذا، ولا أقلّ من عدم الإطلاق وليس من العموم حتّى يقال بعدم اختصاصه بالموارد، ولعلّ منه يظهر أمر آخر، وهو أنّه إمّا يكونان جاهلين، أو عالمين ولا صورة ثالثة بينهما متعارفاً فإنّه لو كان أحدهما عالماً بالحكم ليخبر الآخر بذلك، فالآخر لو لم يصر بذلك عالماً لصار شاكاً لا أقلّ فيخرجان عن الجاهلين المقصود هنا، فلا يتمّ ما استدللّ به صاحب «الجواهر» في المسألة السابقة. هذا كلّ في الجاهل القاصر.

وأما شموله للجاهل المقصّر فمحلّ إشكال من حيث إطلاق بعض الروايات، ومن حيث إنّ الغالب في ذلك الزمان هو القصور لعدم نشر بيان الأحكام بما يوجب العلم، ولا أقلّ من الشكّ في الحكم، فإن كان مقصراً بحيث لم يكن معذوراً عن العقوبة فلدعوى انصراف الأدلّة الدالّة على سقوط الكفّارة وسائر الأحكام عنه مجال واسع والاحتياط ممّا لا ينبغي تركه.

### حرمة إيقاع العقد على المحرم

[١] وفي «الشرائع»: ... وعقداً لنفسه أو لغيره<sup>١</sup>، قال في «الجواهر»: بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه بل المحكيّ منهما مستفيض إن لم يكن متواتراً كالنصوص<sup>٢</sup>.

١. شرائع الإسلام ١: ٢٢٤.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٢٩٨.

وقد رواها في «الوسائل» في باب ١٤ من أبواب تروك الإحرام والعمدة صحيحة عبدالله بن سنان رواها الشيخ عليه السلام بطريقتين عنه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ليس للمحرم أن يتزوَّج ولا يزوّج، وإن تزوّج أو زوّج محلاً فتزويجه باطل»<sup>١</sup>. وفي «التهذيب» الذي عندنا: «فإن تزوّج...»<sup>٢</sup>.

ورواه الصدوق بإسناده عن عبدالله بن سنان مثله، إلا أنه قال: «ولا يزوّج محلاً» وزاد: «وإن رجلاً من الأنصار تزوّج وهو محرم فأبطل رسول الله صلى الله عليه وآله نكاحه»<sup>٣</sup>.

وقد أصرَّ بعض الأعلام على أنّ نسخة «الوسائل» غلط، وأنّ الصحيح هو الفاء كما في «التهذيب» و«الاستبصار» و«الفاقيه»، فإنّ العطف بـ«الواو» يحتمل فيه التأكيد بخلاف العطف بالفاء، لأنّ الظاهر منها التفريع ولا معنى للتفريع على نفسه<sup>٤</sup>.

والظاهر عدم الفرق بينهما فإنّ الجملة الأولى في نفسها تامّة تدلّ على الحرمة التكليفية، والجملة الثانية متكفّلة لبيان الحكم الوضعي، سواء ترتّب على الأولى أم لا.

وعلى أيّ حال فلا كلام في أصل المسألة من حرمة تزوّجه وتزويجه للغير، وإنّما الكلام في فروع:

١ - لا فرق في التزوَّج المنهيّ عنه حال الإحرام بين المباشرة فيه وبين التوكيل

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٤، الحديث ١.

٢. تهذيب الأحكام ٥: ٣٢٨ / ١١٢٨.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٤، الحديث ٢.

٤. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٣٩٦ - ٣٩٧.

وإن وقع التعبير في كلمات الفقهاء بإيقاع العقد لنفسه، إلا أنه ليس المراد إجراء العقد وإنشائه بلسان المحرم، بل المراد هو تزوج المحرم، أو يقال: إن مرادهم إيقاع العقد مباشرة أو تسيباً، وذلك لشمول العناوين المأخوذة في الروايات لهما مثل عنوان التزوج كما في روايات ١، ٢، ٣، ٤ و ٦ و ٩، وكذا عنوان النكاح كما في مرسلة الحسن بن علي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المحرم لا ينكح ولا ينكح»<sup>٢</sup>.

وكذا يصدق عليه ملك البضع كما في رواية محمد بن عيسى: في رجل ملك بضع امرأة وهو محرم قبل أن يحل...<sup>٣</sup>.  
لكن المتيقن من ذلك ما إذا كان الإحرام ظرفاً للتوكيل ولحصول العقد الموكّل فيه.

وفي قبالة ما إذا تقدّم التوكيل على الإحرام ووقع العقد بعده وتخلل الإحرام بينهما فلا ضير فيه، لعدم صدق التزوج أو النكاح أو ملك البضع حال الإحرام. والصورة الثالثة: أن يتحقّق التوكيل قبل الإحرام والعقد من الوكيل حال الإحرام والظاهر حرمة وبطلانه أيضاً لصدق العناوين حال الإحرام. والصورة الرابعة: ما إذا تحقّق التوكيل حال الإحرام ولم يتحقّق العقد حاله وإنما وقع العقد من الوكيل بعد الإحرام، سواء كان التوكيل مطلقاً أو مقيداً به

---

١. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٦ - ٤٣٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٤، الحديث ١، ٢، ٣، ٤، ٦.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٤، الحديث ٧.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٥، الحديث ٣.

بعد الإحرام فظاهر القوم هو الجواز لفرض كون الاتّصاف بعد الإحرام ولم ينهض دليل على كون مجرد التوكيل للزواج محرماً على المحرم.

اللهمّ إلا على القول بحرمة الخطبة حال الإحرام وهي أعمّ من الخطبة مباشرة أو بالتوكيل للصدق العرفي فيهما فحينئذٍ يحدس قوياً أنّ النيل إلى الزواج ولو بتمهيد بعض مقدّماته مبعوض للمحرم فتوكيل المحرم غيره للعقد أيضاً كذلك بإلغاء الخصوصية أو تنقيح المناط، بل بالأولوية.

وكذلك إذا حرّم الحضور عند العقد للغير يتعدّى عنه إلى المقام أيضاً.

٢ - قال في «الجواهر»: وكذا (لا فرق) بين الفضولي والوكالة والولاية في الثاني، بل قد عرفت صراحة النصوص في بطلان العقد...<sup>١</sup>.

وهو كذلك في الوكالة والولاية فإذا زوج المحرم غيره وكالة أو ولاية فهو مصداق التزويج والإنكاح المأخوذ في لسان الدليل.

وأما الفضولي فلنأمل في بعض صورته وشقوقه مجال، فإنّه كذلك لو وقع العقد من الفضولي حال الإحرام وصدرت الإجازة ممّن له الإجازة حال بقائه في الإحرام أيضاً وإن لم يكن من له العقد والإجازة محرماً، فإنّه يصدق على الفضولي المزوّج والناكح، ولذا يقول الفضولي في الصيغة «زوّجت» وليس أمر الفضولي إلا كالوكيل. غاية الأمر: أنّ الإذن للوكيل حصل قبل الفعل وللفضولي بعده.

وأما إذا فرضنا عدم لحوق الإجازة للعقد الفضولي وقد كان الفضولي يعلم بعدم لحوقه فلا ينطبق عليه العنوانين ولم يصدر من الفضولي حينئذٍ فعل حرام،

---

١. جواهر الكلام ١٨: ٣٠٠.

حرمة إيقاع العقد على المحرم ..... ٤٠٣

فإنه كإجراء عقد باطل، أو إجراء لفظ العقد فقط بلا قصد الإنشاء، بل لا وجه للقول بالحرمة من باب التعدي وإلقاء الخصوصية من حرمة الخطبة والشهادة، إذ لا يترتب عليها الحرمة أيضاً إذا كانت الخطبة غير جدية، أو كانت الشهادة على عقد باطل لو لا الإحرام.

وكذا إذا كان يحتمل الفضولي تعقب الإجازة ولم يتعقب، إذ ليس هناك إلا التجري فقط من دون صدق العنوانين.

نعم، لو تعقبه الإجازة، لكنه بعد خروج الفضولي عن الإحرام فالأمر يبتني على القول بأن الإجازة كاشفة أو ناقلة، فإن قلنا بالكشف فقد تحقق التزويج حال الإحرام، بخلاف القول بالنقل، فإن التزويج إنما يقع حينئذ بعد الإحرام فلا حرمة، وأما لو أوقعه قبل الإحرام وحصل الإجازة حين إحرامه فلا إشكال على الكشف، وأما على النقل أيضاً لا ينتسب إليه حرام، فإن فعله كان قبل الإحرام والتزويج أيضاً للغير.

٣- لو وقع العقد فضولياً لمحرم وأجازته المحرم حال الإحرام بأن كان ظرف العقد والإجازة حال الإحرام، فلا إشكال في الحرمة لصدق التزويج حال الإحرام وتملك البضع، سواء قلنا بالنقل أو الكشف الحقيقي أو الحكمي.

أما لو وقع العقد من الفضولي للمحرم حال الإحرام وصدرت الإجازة بعد الإحلال والخروج من الإحرام، فلا إشكال في الجواز، بناءً على النقل، إذ لم يقع العنوانين حال الإحرام، وإنما وقع حال إحرامه عقد له مع ذهوله عنه رأساً ولم يتملك حينئذ بضعاً أصلاً.

وأما على الكشف وإن كان قد تحقق التزويج والنكاح وملك البضع حال

الإحرام واقعاً إلا أنّ الحكم بانقلاب ما وقع حال الإحرام غير معصية عصياناً غير خال عن الغموض.

توضيحه بأنّ المحرم حال إحرامه لم يرتكب شيئاً من الزواج والنكاح وملك البضع ونحو ذلك ممّا وقع منهياً عنه حين الإحرام أصلاً، وإنّما أوقع الفضولي العقد له مع ذهوله عنه رأساً أو اطلاعاً عليه مع عدم الإجازة آنذاك، فلم يصدر عنه معصية أصلاً، إذ لم يجب الردّ، وإنّما كان يحرم الإجازة، ثمّ إذا أحلّ من إحرامه حلّ له كلّ شيء حتّى التزوّج ونحوه، فلو اطّلع عليه حينئذٍ أو كان مطّلعاً فرضي وأجاز لا يمكن الحكم بانقلاب ما وقع غير معصية عصياناً في عالم التّعبد، لأنّها كالطاعة خارجة عن حوزة التّعبد، فلا يمكن التّعبد بالطاعة ولا المعصية.

نعم، للحكم الوضعي وهو البطلان لتحقّق التزويج في حال الإحرام وهو الموضوع للحكم بعدم الصحّة كما سيأتي مجال.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المستفاد من تحريم التزوّج حال الإحرام أو التزويج مبعوضة وقوع ملك البضع حال الإحرام ولو كان بسبب صادر في غير حال الإحرام، فإنّ مقتضى الكشف تحقّق هذا الأمر ولو بالإجازة اللاحقة في حال الإحرام حقيقة على الكشف الحقيقي أو حكماً على الكشف الحكمي، أو استفاد من رواية سماع الآتية أنّ التزويج الغير للمحرم أيضاً حرام<sup>١</sup>.

ولو انعكس الأمر بأن وقع العقد فضولياً قبل الإحرام وأجازه المحرم حال الإحرام بحيث يكون الإحرام ظرف الإجازة دون العقد فيشكل الأمر، فإنّ

١. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٤، الحديث ١٠.



وشهادة العقد وإقامتها عليه على الأحوط ولو تحمّلها محلاً؛ وإن لا يبعد جوازها<sup>[١]</sup>،

الإشكال في الحرمة والبطلان حينئذٍ على النقل، إذ بالإجازة الواقعة حال الإحرام يحدث النكاح والزواج وملك البضع حال الإحرام ولو أنّ في صدق عناوين كلمات الفقهاء من العقد أو إيقاعه حال الإحرام خفاءً، وأمّا على الكشف فمقتضاه وقوع العناوين قبل الإحرام، وإنّما الإجازة كاشفة عنها.

ومع ذلك لا مجال للإنكار تأثير الإجازة فيما تقدّم بوجه، إذ ليست مجرد علامة منصوبة للهداية بحيث لا دخل لها في التأثير أصلاً، بل لها دخل قطعاً ولو بنحو الشرط المتأخّر، وحينئذٍ إذا حرم الخطبة وكذا الشهادة حال الإحرام يعلم أنّ دخالة المحرم فيما يرتبط بشؤون الزواج مبغوض للشرع، فكيف يرضى الشارع أن يجيز المحرم ما وقع له من العقد.

وهذا على القول بالكشف الحكمي أوضح، فإنّه عليه يتحقّق الزواج حين الإجازة وإنّما يترتب عليه الأثر من حين وقوع العقد تعبدًا فتبصّر.

### حرمة شهادة العقد وإقامتها على المحرم

[١] وذلك لا لأنّهما من الإنكاح والتزويج لتأثيرهما فيه حتّى يبني على القول بما ذهب إليه العامّة من اشتراط الإشهاد في صحّة النكاح بخلاف الخاصّة وحتّى يقال: إنّ ذلك إنّما هو في تحمّل الشهادة لا لأدائها، فإنّ المفروض فيه وقوع التزويج قبل ذلك بل بما ورد في ذلك من الروايتين:

إحدهما: ما رواه الشيخ عليه السلام بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن 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>١</sup>.

قال في «الوسائل»: ورواه الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد مثله وزاد: «ولا يخطب»<sup>٢</sup>.

أقول: بل زاد: «ولا يخطب ولا يشهد النكاح»<sup>٣</sup>.

ثانيتها: ما رواه الشيخ أيضاً بإسناده، عن الحسين بن سعيد، عن عثمان بن عيسى، عن ابن (أبي خ - ل) شجرة عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام في المحرم يشهد على نكاح محلّين؟ قال: «لا يشهد».

ثمّ قال: «يجوز للمحرم أن يشير بصيد على محلّ»<sup>٤</sup>.

قال في «الوسائل»: ورواه الصدوق مرسلًا.

أقول: ذكر الشيخ والصدوق أنّ هذا إنكار وتنبه على أنّه لا يجوز<sup>٥</sup>.

أمّا الأولى فالظاهر منها هو الحضور وتحمل الشهادة، إذ ولو لا بدّ من الاعتراف بحذف المفعول وهو النكاح بقرينة ما تقدّم من قوله: «لا ينكح ولا ينكح» - على نقل الشيخ، وأمّا على نقل الكليني فهو مذكور فيه - وأمّا ما زاد عليه

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٤، الحديث ٧.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٤، ذيل الحديث ٧.

٣. الكافي ٤: ٣٧٢ / ١.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤١٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١، الحديث ٨، و: ٤٣٧، الباب

١٤، الحديث ٥.

٥. الفقيه ٢: ٢٣٠ / ١٠٩٥؛ تهذيب الأحكام ٥: ٣١٥ / ١٠٨٧.

من حذف لفظه «على» فلا شاهد له وحينئذ يكون النكاح مفعولاً بلا واسطة، وهو ظاهر في تحمّل الشهادة نحو قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ...﴾<sup>١</sup> وقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ...﴾<sup>٢</sup> لا مقام الأداء والإقامة ولا أعمّ منهما - وإن كان قد يقال إنّ الأعمّ يكفي لنا في مقام الاستدلال، لكنّ الظاهر اختصاصها بهذا العنوان - وذلك لما عرفت من أنّ الشهادة المطلقة الخالية عن ذكر حرف الجرّ معها مثل اللام وعلى يكون المتفاهم العرفي واللغوي منها مجرد الحضور والشهود، ولا يحتاج إلى غير المشهود بخلاف الشهادة في مقام الأداء والإقامة، فإنّها تحتاج مضافة إلى ذلك إلى المشهود له والمشهود عليه، وعليه لا مجال لإنكار ظهور هذه الرواية في مقام التحمّل<sup>٣</sup>.

وأما ما أُشير من احتمال كونه بمعنى الأعمّ، وأنّه لا يضرّ، ففيه إجمال فإن كان المراد كونه بالمعنى الأعمّ حتّى يشملهما في استعمال واحد بأن يكونا مصداقين له فأخذ الجامع مشكّل، وإن كان المراد جواز استعماله هكذا في الموردين فلا ننكر إلا أنّ إرادتهما معاً من استعمال اللفظ في المعنيين، وهو مع جوازه خلاف الظاهر، والظاهر منه هو التحمّل كما عرفت.

نعم، يبقى الكلام في ضعفها سنداً بالإرسال والمرسل وهو الحسن بن علي الذي هو ابن الفضّال وإن كان لا مشاحة فيه كما هو المعروف، لكن ضعفها على أيّ حال منجبر بعمل الأصحاب واستنادهم إليها، لأنّه لو لم تكن المسألة

١. البقرة (٢): ١٨٥.

٢. البقرة (٢): ٢٨٢.

٣. تفصيل الشريعة ١٣: ٥٤٢.

إجماعية ولا ممّا قطع به الأصحاب - كما ادّعى عليه الإجماع في «الخلاف»<sup>١</sup> وهو محتمل «الغنية»<sup>٢</sup> ونسبه في «المدارك» إلى قطع الأصحاب<sup>٣</sup> - لعدم التعرّض لها في جملة من الكتب الفقهية، ك«المقنع» و«المقنعة» و«جمل العلم والعمل» وغيرها، وإن ذكر في «الجواهر» أنه لا يقتضي الخلاف فيه<sup>٤</sup>، إلا أنه لا مجال للمناقشة في ثبوت الشهرة الفتوائية على وفقها، والاستناد المعتبر في الجبران أيضاً حاصل بالحدس، فيكون حرمة شهادة العقد والحضور له في الجملة هو الأقوى.

وأما الرواية الثانية، ففيها السؤال عن الشهادة على النكاح - بذكر حرف الجرّ - وهو إن كان يحتمل معنى التحمّل - فإنّ ما سبق إنّما يفيد ظهور الشهادة من دون حرف الجرّ في التحمّل لا عدم جواز استعمالها بهذا المعنى مع حرف الجرّ، إلا أنّ ظاهرها هو إرادة إقامتها لا تحمّلها، إذ المتبّع لموارد استعمال لفظة الشهادة يجد أنّ استعمالها مع لفظة «على» إنّما هو بمعنى أداء الشهادة وإقامتها على شيء كما يتّضح بملاحظة ترجمتها في الفارسية أيضاً.

وعلى هذا فلا يتم الاستدلال بها لحرمة التحمّل، بل استدلالاً بها لحرمة الإقامة والأداء. ويؤيده التشبيه والتنظير الواقع في ذيل الرواية بصورة الاستفهام الإنكاري - بالإشارة بالصيد على المحرم - نظراً إلى أنّ تنظير مجرد الحضور في

١. الخلاف ٢: ٣١٧.

٢. غنية النزوع ١: ١٥٨.

٣. مدارك الأحكام ٧: ٣١١.

٤. جواهر الكلام ١٨: ٣٠١.

مجلس العقد مع عدم مدخلية في صحّة النكاح عندنا بالإشارة بالصيد من الحرم على محلّ لا وجه له، لأنّ الإشارة مؤثّرة في تحقّق الصيد، بخلاف الشهود، فإنّه لا أثر له في تحقّق الزواج، وأمّا الإقامة فهي مؤثّرة في إثبات النكاح عند الحاكم فالمناسبة المصحّحة للتنظير موجودة فيه.

ويرد عليه أيضاً أولاً: إنّ لفظة «على» لم يثبت لخلو نقل الصدوق عنها، وكذلك نقلها في «الجواهر» خالياً عن لفظة «على»<sup>١</sup>.

وثانياً: أنّ الموجود في الرواية الشهادة على نكاح محلّين وإقامة الشهادة إنّما يكون على المنكر، ولا معنى لإقامة الشهادة عليهما بخلاف مقام التحمّل. اللهمّ إلا أن يقال بالفرق بين أن يقال: يشهد على نكاح المحلّين، أو يقال: على المحلّين بالنكاح، فإنّ الذي لا يناسب مقام الأداء هو الثاني دون الأوّل، فإنّ المشهود عليه هو النكاح ولم يتعرّض فيه أنّها لمن وعلى من!

وثالثاً: أنّ التنظير على هذا المعنى أيضاً لا يتمّ فإنّ الشهادة حينئذٍ دخيلة في الإثبات، سواء كان ثابتاً واقعاً، أم لا، بخلاف الصيد، فإنّ الإشارة دخيلة في تحقّقه وإن كان لا يوجبه لعدم تحقّقه بعد من الصائد إلا أنّها واقعة في طريق تحقّقه.

وحينئذٍ يمكن أن نقول: إنّ التنظير ناظرة إلى مقام التحمّل، بناءً على مذهب العامة بأن يكون الحكم بياناً للواقع والتنظير لإقناع العامة، إمّا لإنكارهم حرمة شهادة النكاح مطلقاً كما نسبه في «الخلافا» إلى الشافعي<sup>٢</sup>، بل لعلّه المشهور

١. جواهر الكلام ١٨: ٣٠١.

٢. الخلافا ٢: ٣١٧.

عندهم كما يشهد عليه خلوّ كتابي «بداية المجتهد» و«الفرق على المذاهب الأربعة» عن ذلك أو لأنّه على فرض قبولهم وموافقهم في ذلك كان ذلك في التحمّل عن نكاح المحرم أو محرمين، وأمّا لو كانا محلّين فلا، وذلك لأنّه على الأوّل دخيل في صحّة نكاح المحرم بخلاف الثاني، والظاهر من نقل الرواية أيضاً أنّه كان السؤال من هذه الجهة فصدر التنظير من الإمام عليه السلام إلهاماً لهم. ولما أشرنا إليه أخيراً يظهر أنّه لو تمّ دلالة الرواية على حكم من حرمة التحمّل أو الأداء للمحلّين لم يكن يحتاج إلى الأولوية وتنقيح المناط لتسريتها إلى المحرم أو المحرمين، بل يدلّ نفس الرواية أنّ حرمة - على أيّ المعنيين - كانت مفروضة عند السائل، فتدبّر.

فتمّ الاستدلال بالرواية على حرمة الأداء أيضاً لإجمال الرواية وتردّدها بين المعنيين.

إلا أنّ مقتضى القاعدة وجوب الاحتياط بترك التحمّل والأداء معاً لحصول العلم الإجمالي بحرمة أحدهما من دون تعيين. وأمّا ضعفها سنداً فقد يدّعي جبرها بعمل الأصحاب أيضاً كما نسبها في «الرياض» إلى المشهور<sup>١</sup> بل عن «الحدائق» استظهار الاتفاق عليها، ولكن ذكر صاحب «الجواهر» أنّ النسبة إلى الشهرة لم تتحقّقها<sup>٢</sup>.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّها لا تحتاج إلى الجبر لنقل الصدوق لها مستندة إلى قول

١. رياض المسائل ٦: ٢٩٦ - ٢٩٧.

٢. الحدائق الناضرة ١٥: ٣٤٧.

٣. جواهر الكلام ١٨: ٣٠٢.

الإمام عليه السلام على ما هو المحكي<sup>١</sup>. وهو كذلك، إذ في «الفاقيه» بعد نقل رواية حريز عن أبي عبدالله عليه السلام قال: وقال عليه السلام في المحرم... .

لكن الذي يسهل الخطب أنه لا يمكن الاستدلال بالرواية لأحد الحكمين ولا أثر للعلم الإجمالي أيضاً لانحلاله بالرواية الأولى على ما مرّ من الاستظهار، فيبقى الحكم في المسألة الثانية بلا دليل، وإن كان الاحتياط ممّا لا ينبغي تركه استحباباً كما في المتن.

وعلى هذا فلا حاجة إلى استفادة عدم الحرمة من أدلة حرمة كتمان الشهادة ووجوب أدائها عند الحاجة.

ولا إلى التمسك بكون الشهادة خبراً إنشأ والخبر الصادق إذا لم يترتب عليه ضرر لا يحسن تحريمه.

ولا إلى لزوم ترتب مفسد عظيم على عدم الشهادة.

ولا إلى أولوية جواز الإقامة من جواز الرجوع في طلاق المطلقة الرجعية.

لما يرد على الأول من أنّهما عمومان قابلان للتخصيص بالدليل الموجود في المقام على الحرمة - على الفرض - ولا أنّهما قابلان لحلّ العلم الإجمالي لو تمّ. وعلى الثاني من أنّ كونه خبراً وعدم ترتب الضرر عليه لا يمنع عن تحريمه حين الإحرام، فإنّ محرّمات الإحرام كلّها محلّلة بلا ضرر في غير الإحرام، بل نفس تحمّل الشهادة أيضاً أمر بلا ضرر مع حرمتها في المقام كما هو المفروض.

وعلى الثالث بأنّ موضوع الحكم في المقام إنّما هو من حيث هي الشهادة،

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٥٤٦.

وأما إن ترتّب على تركه مفسدة في مورد فيندرج تحت قانون التزاحم.  
وعلى الرابع بمنع الأولوية فإنّ الرجوع ليس إيجاباً للزوجة أو إثباتاً لها لعدم خروجها عن الزوجية بالمرّة، ولذلك يجب عليه النفقة والسكنى وعلى أيّ حال فالأولوية غير ثابتة.

وبالجملة: لا حاجة في المقام إلى التنبّه بأمثال ذلك بعد فقدان الدليل على الحرمة كما تقدّم.

وقوله في المتن: ولو تحمّلها محلاً... إشارة إلى خلاف الشيخ عليه السلام حيث إنّه قيّد الحكم بالحرمة بما إذا تحمّلها وهو محرم<sup>١</sup> ويدفعه عموم الدليل - على فرض تماميته - مع عدم المخصّص كما أشار إليه في «الجواهر»<sup>٢</sup>.

تمّة: وقع الكلام حينئذٍ بناءً على حرمة الأداء والإقامة أنّه هل تنفذ شهادته أم لا؟ فإنّه يخرج بذلك عن العدالة المعتمدة في الشاهد.

بل لو كان تحمّلها حين الإحرام خرج به عن العدالة في الرتبة السابقة فكيف ينفذ شهادته؟!!

ويدفع الإشكال بما في «الجواهر» من أنّه يمكن أن يكون الحضور جهلاً أو غفلة أو علماً مع التوبة بعده، لأنّ ارتكاب الصغيرة مع عدم الإصرار بالصغيرة المتحقّق بالتوبة لا يقدر في العدالة بوجه كما أنّه يمكن أداء الشهادة أيضاً، أي جهلاً وغفلة ولا يلزم على الحاكم رفع الجهل أو الغفلة لو فرض عدم علمه بكونه محرماً، بل ومع العلم أيضاً، فتدبّر.

١. المبسوط ١: ٣١٧.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٣٠٢.



الحرمة الأبدية للمحرم لو عقد لنفسه ..... ٤١٣

ولو عقد لنفسه في حال الإحرام حرمت عليه دائماً مع علمه بالحكم، ولو جهله فالعقد باطل، لكن لا تحرم عليه دائماً، والأحوط ذلك، سيّما مع المقاربة<sup>[١]</sup>.

## الحرمة الأبدية للمحرم لو عقد لنفسه

[١] إنّ المذكور في صدر هذه المسألة أحكام أربعة: حرمة التزوُّج وحرمة التزويج وحرمة تحمّل الشهادة وحرمة الأداء.

والظاهر أنّه لا يترتب على الأخيرين إلا الإثم والعقوبة، وإنّما الكلام في الأولين وهنا أحكام ثلاثة من بطلان العقد والحرمة الأبدية والكفّارة وقد وقع الخلاف في ترتبها في جميع الموارد أو في بعضها، ولذلك فصلّ الماتن وذكر الأحكام في مسائل ثلاث هذه المسألة والسابعة والثامنة ونحن نتعرّض للأحكام الثلاثة بنحو آخر ثمّ نستنتج منه المتن فنقول:

الحكم الأوّل هو بطلان عقد النكاح للمحرم، سواء وقع بنفسه أو بغيره وتدلّ عليه روايات متعدّدة:

منها: صحيحة عبدالله بن سنان المتقدّمة: «ليس للمحرم أن يتزوَّج، ولا يزوّج وإن تزوّج أو زوّج محلاً فتزويجه باطل»<sup>١</sup> وفي نقل الصدوق: «ولا يزوّج محلاً، وزاد: «وأن رجلاً من الأنصار تزوّج وهو محرم فأبطل رسول الله ﷺ نكاحه»<sup>٢</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٤، الحديث ١.

٢. الفقيه ٢: ٣٦١ / ٢٧١٠.

فإنّها تدلّ على بطلان عقد المحرم، سواء كان لنفسه أو لغيره المحرم أو المحلّ كما صرّح في الشرط ولا ينافي ذلك تعبيره في الجزاء بأنّ تزويجه باطل، فإنّ الشرط قرينة على كون المراد من التزويج في الجزاء هو الأعمّ من كونه لغيره أو لنفسه كما هو واضح حينئذٍ، فلا فرق أيضاً بين أن يكون المرأة أيضاً محرمة أو محلّة.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار قال: «المحرم لا يتزوَّج ولا يزوّج، فإن فعل فنكاحه باطل»<sup>١</sup>. ودلالاتها غير محتاجة إلى البيان، وقوله: «فإن فعل» شامل لجميع الحالات ولعلّه أظهر من تعبير السابقة بقوله: «فإن تزوّج».

ومنها: صحيحة أبي الصباح الكناني قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن محرم يتزوَّج، قال: «نكاحه باطل»<sup>٢</sup> وهي متصدية لبيان الحكم في فرض واحد وهو تزوّج المحرم، سواء كان بإيقاع العقد بنفسه أو بالغير وكالة، ولا دلالة لها للعقد للغير لكنّها لا ينافي البطلان فيه أيضاً فإنّ الخصوصية مذكورة في سؤال الراوي دون بيان الإمام فلا مفهوم له بوجه.

ومنها: مرسلّة ابن الفضال المتقدّمة: قال: «المحرم لا يَنكح ولا يُنكح ولا يشهد فإن نكح فنكاحه باطل»<sup>٣</sup> وهي وإن كان يحتمل فيها عمومها للنكاح والإنكاح إلا أنّه قابل لأن يستظهر منه النكاح لنفسه فقط، وحيث إنّ التقييد للإمام عليه السلام فتدلّ بمفهومه على عدم البطلان في الإنكاح، والفرق بين الحرمة

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٤، الحديث ٩.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٤، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٤، الحديث ٧.

الإحرامية والبطلان مما لا بعد فيه.

لكنه مع ضعف المفهوم في مثل هذا المورد الذي ليس إلا من قبل مفهوم اللقب لا يمكن أن يعارض ما سبق من الروايات لضعفها وعدم الجابر لها من هذه الحيثية.

نعم، في صحيحة عمر بن أبان الكلبي قال: انتهيت إلى باب أبي عبد الله عليه السلام فخرج المفضل فاستقبلته، فقال: لي مالك؟ قلت: أردت أن أصنع شيئاً فلم أصنع حتى يأمرني أبو عبد الله عليه السلام فأردت أن يحصن الله فرجي ويغض بصري في إحرامي، فقال لي كما أنت ودخل فسأله عن ذلك، فقال: هذا الكلبي على الباب وقد أراد الإحرام وأراد أن يتزوج ليغض الله بذلك بصره إن أمرته فعل وإلا انصرف عن ذلك، فقال لي: «مره فليفعل وليستتر»<sup>١</sup>.

قال الشيخ عليه السلام قوله عليه السلام: «فليفعل» إنما أراد قبل دخوله في الإحرام، قال: ويمكن أن يكون محمولاً على التقية، لأنه مذهب بعض العامة<sup>٢</sup>.

أقول: الحمل على التقية ممنوع جداً، لأن مذهب بعض العامة (وهم الحنفية) وإن كان هو الجواز، لكن لا يوجب ذلك تحليل الحرام لعدم انتظار وقوعه حتماً كما لا يخفى بل لا يساعده قوله عليه السلام: «وليستتر»، إذ لا معنى للاستتار حينئذٍ.

وأما كونه قبل دخوله في الإحرام ففي «الوسائل» أنه عين مدلوله، فإن القضية وقعت في المدينة عند باب الإمام عليه السلام، والظاهر أن السؤال هو عن النكاح هناك

١. تهذيب الأحكام ٥: ٣٢٩ / ١١٣١؛ وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٨، كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٤، الحديث ٨.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٨، كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٤، ذيل الحديث ٨.

حتى يؤثر في غضب بصره في الإحرام، ولعلّ المراد كما في «الوافي»<sup>١</sup> هو النكاح المتعة فاستجاز عن الإمام من حيث كونه مثار التقيّة فأجاز له الإمام عليه السلام مع الاستتار، فتدبر.

فتلخص أنّه لا إشكال في بطلان النكاح عند التخلّف عن كلّ من الحكمين مطلقاً، سواء كان مع العلم أو الجهل لعدم الدليل على الفصل هنا وإن كان يفصل بينهما في التحريم أو الكفّارة كما يأتي ولا ملازمة بين الحكمين كما تقدّم.

ومقتضى الأخبار المتقدمة سيّما الأولين بطلان عقد الإحرام، سواء كان لنفسه أو لغيره واختصاص الماتن بالعقد لنفسه إنّما هو بملاحظة الحرمة الأبدية وكان عليه عليه السلام ذكر العموم بالنسبة إلى البطلان، فتدبر.

وأما الحكم الثاني وهو التحريم الدائمي فالروايات فيه على طوائف ثلاث:  
الطائفة الأولى: ما ظاهره بمقتضى الإطلاق تحقّق الحرمة الأبدية مطلقاً من دون فرق بين صورتي العلم والجهل، مثل صحيحة أديم بن الحرّ الخزاعي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ المحرم إذا تزوّج وهو محرم فرّق بينهما ولا يتعاودان أبداً والذي يتزوّج المرأة ولها زوج يفرّق بينهما، ولا يتعاودان أبداً»<sup>٢</sup>.  
ورواية إبراهيم بن الحسن، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ المحرم إذا تزوّج وهو محرم فرّق بينهما ثمّ لا يتعاودان أبداً»<sup>٣</sup>.

١. الوافي ١٢: ٥٢٧.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٠، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٥، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٩، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٥، الحديث ١.

الحرمة الأبدية للمحرم لو عقد لنفسه ..... ٤١٧

والرواية ضعيفة بإبراهيم بن الحسن، فإنه مجهول، لكن قد يقال باتّحاده مع السابقة وإنّ إبراهيم تصحيف أديم، والحسن تصحيف الحرّ لاتّحاد المتن والراوي عنهما وهو ابن بكير فليس هنا إلا رواية واحدة معتبرة.

ومرسلة الصدوق قال: قال عليه السلام: «من تزوّج امرأة في إحرامه فرّق بينهما ولم تحلّ له»<sup>١</sup>.

وفيها احتمال كون المراد عدم حلّيتها له بهذا الزواج لا دائماً، لكنّ الموجود في المصدر على ما حكى<sup>٢</sup> إضافة قوله عليه السلام: «أبداً» فلا يجري فيه ذلك الاحتمال ويتمّ دلالتها على المطلوب.

الطائفة الثانية: ما تقابل الطائفة الأولى بالتباين، وتدللّ على عدم الحرمة الأبدية مطلقاً وهي صحيحة محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل ملك بضع امرأة وهو محرم قبل أن يحلّ، ف قضى أن يخلّي سبيلها، ولم يجعل نكاحه شيئاً حتّى يحلّ، فإذا أحلّ خطبها إن شاء، وإن شاء أهلها زوّجوه، وإن شاؤوا لم يزوّجوه»<sup>٣</sup>.

فإنّ نفس فعل علي عليه السلام وإن كان لا يدلّ على الإطلاق لكونه قضية في واقعه إلا أنّ نقل أبي جعفر عليه السلام ذلك إنّما هو لبيان الحكم عموماً ولا تفصيل فيه، فيدلّ على العموم بالإطلاق.

الطائفة الثالثة: ما تدلّ على عدم ثبوت شيء على المحرم في صورة الجهل

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٥، الحديث ٤.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٥٥٣.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٥، الحديث ٣.

مطلقاً مثل روايه الصمد بن بشير المتقدمة: «أيما رجل...»<sup>١</sup> أو على مدخلية العلم في الحرمة الأبدية في المقام مثل ما رواه الكليني عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، جميعاً، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن المثنى، عن زرارة بن أعين، وداود بن سرحان، عن أبي عبدالله عليه السلام وعن عبدالله بن بكير، عن أديم بياع الهروي، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث، قال: «والمحرم إذا تزوّج وهو يعلم أنّه حرام عليه لم تحلّ له أبداً»<sup>٢</sup>.

وقد يستظهر أنّ أديم بياع الهروي هو أديم الخزاعي ولا مشاحة فيه<sup>٣</sup>. ومدلولها مدخلية العلم في الحرمة الأبدية فهي مقيدة للطائفة الثانية بمنطوقه، لأنها أخصّ، وللطائفة الأولى بمفهومه وإن لم نقل بالمفهوم الناشئ عن العلية المنحصرة، فإنّه لا ريب أنّ الحرمة الأبدية حكم واحد فيتحقّق التقييد لا محالة وبذلك يتمّ التفصيل بين الحكمين في المتن.

وأما الاحتياط الاستحبابي فيكفي له نفس العموم، وأما خصوصيته مع المقاربة فلعله لاحتمال كون عموم الحرمة الأبدية في الطائفة الأولى أو في بعضها بمعنى المقاربة والدخول لا عقد النكاح كما أنّ المراد في ذيله من التزوّج هو ذلك، فإنّ التزوّج بالمرأة ولها زوج يحمل على ذلك.

ثمّ إنّ هذه الرواية المفصلة مطلقة من جهتين: إحداهما: الدخول وعدمه،

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٤٩١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، الباب ٣١، الحديث ١.

٣. تفصيل الشريعة ١٣: ٥٥٤.

الحرمة الأبدية للمحرم لو عقد لنفسه ..... ٤١٩

وثانيتها: كون المرأة المتزوجة بها محرمة أم محلة عالمة أم غير عالمة، ومن الفروض كونها محلة جاهلة بإحرام الزوج أو محرمة تزوجه في حال الإحرام فيترتب الحرمة الأبدية على كل ذلك.

وقد تقدّم أنّ التزوج يشمل عقد نفسه أو غيره بالوكالة أو فضولاً مع إجازته حال الإحرام أو بعدها مع وقوع العقد حال الإحرام.

لكن الروايات المذكورة كلها في التزوج دون التزويج والإنكاح فإجراء المحرم العقد للغير ولو كانا محرمين، وإن كان حراماً وباطلاً، لكن لا يوجب الحرمة الأبدية.

هذا كله في الرجل المحرم، وهل هو كذلك في المرأة المحرمة أيضاً وتستوي مع الرجل في الأحكام الثلاثة أم لا؟ (الحرمة والبطلان والحرمة الأبدية).

الظاهر أنه لا مناقشة في ثبوت الحرمة التكليفية عليها أيضاً، وظاهر السيد عليه السلام في «العروة» نفي الإشكال في بطلان العقد أيضاً تبعاً لصاحب «الجواهر»<sup>١</sup>، وإنما تردّد في ترتب الحرمة الأبدية عليها - فيما إذا لم يترتب تلك عليها من جهة أخرى كما يأتي - وقال: لكن هل يوجب الحرمة الأبدية؟ فيه قولان، الأحوط الحرمة، بل لا يخلو عن قوّة<sup>٢</sup>.

وفي المتن الترديد في الحكمين من البطلان والحرمة الأبدية معاً واحتاط فيهما. قال عليه السلام لو عقد محلاً على امرأة محرمة، فالأحوط ترك الوقاع ونحوه ومفارقتها بطلاق ولو كان عالماً بالحكم طلقها ولا ينكحها أبداً.

١. جواهر الكلام ٢٩: ٤٥٢.

٢. العروة الوثقى ٥: ٥٣٧ - ٥٣٨.

مع أنّه لا حاشية له عليه السلام على متن «العروة» القائل بالعموم فيهما كما عرفت. وعلي أيّ حال لا وجه للترديد والنقاش إلا التردد في عموم الروايات أو اختصاصها بالرجل بما أنّ المذكور فيها هو الرجل أو المحرم بصيغة المذكّر، وذكر في «الجواهر»: صرح غير واحد بعدم الحرمة إن عقد عليها وهي محرمة وهو محلّ للأصل خلافاً لـ«الخلافا»، فحرمها أيضاً مستدلاً عليه بالإجماع والاحتياط والأخبار، وردّه في «الرياض» بأنّ الأخبار لم نقف عليها، ودعوى الوفاق غير واضحة والاحتياط ليس بحجّة<sup>١</sup>.

وأورد عليه: أنّ عنوان الأخبار الدالّة على البطلان والحرمة الأبدية هو تزوّج المحرم وهو كما يصدق على الزوج كذلك يصدق على الزوجة، فإنّ الزوجية قائمة بالطرفين وليس في شيء من الروايات التزوّج بالمرأة حتّى يقال باختصاصها بالمرء ولا دلالة لها على غير موردها. نعم، في مرسلّة الصدوق: «من تزوّج امرأة في إحرامه فرّق بينهما ولم تحلّ له أبداً»، لكن خصوص مورده لا يوجب تقييد سائر الإطلاقات.

وفيه: أنّ هذا البيان إنّما يرفع الإشكال من حيث استناد التزوّج وصدقه لا من جهة إسناده إلى الرجل أو المحرم بلفظ المذكّر، فلا بدّ من تنقيح المناط، والقول بإرادة الأعمّ كما في قوله رجل شكّ ولا يبعد فإنّ روايات الباب هي نفس الروايات الدالّة على الحرمة وبطلان العقد وقد فهم الأصحاب منها العموم وأفتوا به، ولا وجه للجزم بالعموم هناك والترديد هنا، فتدبر.

فالأقوى البطلان مطلقاً والحرمة الأبدية إذا كانت عالمة بالحكم.



(مسألة ٦): تجوز الخطبة في حال الإحرام، والأحوط تركها<sup>[١]</sup>.

وما في المتن من اختصاص الاحتياط الوجوبي بما إذا كان عالماً بالحكم بصيغة المذكر لعله من سهو القلم أو من غلط النسخة، فإن المدار على علم المحرمة الموضوع في المسألة دون غيرها المحلّ عاقداً كان أو زوجاً، وقد ذكر عليه السلام نفس هذه المسألة في باب النكاح مسألة ١٤: لو كانت الزوجة محرمة عالمة بالحرمة وكان الزوج محلاً فهل يوجب نكاحها الحرمة الأبدية بينهما؟ قولان: أحوطهما ذلك بل لا يخلو من قوّة.

### جواز الخطبة في حال الإحرام

[١] قال في «الجواهر»: وتكره للمحرم الخطبة، كما في «القواعد» ومحكيّ «المبسوط» و«الوسيلة» للنهي عنه في النبوي: «لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يشهد ولا يخطب»، والمرسل السابق، المحمول عليها بعد القصور عن إثبات الحرمة، مؤيداً بأنّها تدعو إلى المحرم، كالصرف الداعي إلى الربا، فما عن ظاهر أبي علي من الحرمة واضح الضعف<sup>١</sup>.

ومراده عليه السلام من النبوي ما رواه البيهقي في «السنن الكبرى»<sup>٢</sup> لكن ليس فيه: «ولا يشهد» على ما في ذيل «الجواهر» وعلى أيّ حال، لا يمكن الاتكال عليه. ومن المرسل ما سبق رواية ابن فضال عن بعض أصحابنا، وقد عمل به

١. جواهر الكلام ١٨: ٣١٦.

٢. السنن الكبرى، البيهقي ٥: ٦٥.

الأصحاب في تحريم شهادة العقد على نقل الكليني، وقد تقدّم<sup>١</sup> خلوّ نقل الشيخ عليه السلام عن ذلك.

وليس ذلك من تعارض نقل الشيخ والكليني بالزيادة والنقصان حتّى يقال: إنّ الكليني أضيّب، لأنّهما وإن كانا متفقان في آخر السند إلا أنّهما مختلفان في أوّلها. نعم، أصالة عدم الزيادة يقدّم على أصالة عدم النقيصة، لأنّ النقصان أهون وإن كان ذلك بين النقلين، لكنّ الذي يسهّل الخطب أنّ الرواية مع هذه الزيادة غير منجبر بعمل الأصحاب فلا تصلح للحجّية.

وقد يستدلّ بمرسلة الصدوق<sup>٢</sup> المتقدمة، فإنّ ذيلها المشتمل على الاستفهام الإنكاري الذي هو بمنزلة التعليل للحكم ربّما يدلّ على حرمة الخطبة، بل انطباقه على الخطبة أوضح من انطباقه على تحمّل الشهادة أو أدائها، لعدم دخالتها في تحقّقه بخلاف الخطبة.

وأورد عليه: بأنّ كونها بمنزلة التعليل ممنوع، وإلا يلزم حرمة الإعانة على تحقّق النكاح ولو بين محلّين بأيّ نحو كان إعانة مالية أو إرشادية أو نحوهما، ولا يمكن الالتزام به<sup>٣</sup>.

ثمّ على فرض عدم الحرمة لا وجه للكراهة أيضاً، فإنّ التسامح في المكروهات لا دليل عليه إلا أن يكون المراد منها ما يستحبّ عدمه وكونها داعية إلى الحرام ممنوع صغروباً، إذ قد يكون الزوجين والعاقد محلّين.

١. الفقيه ٢: ٢٣٠ / ١٠٩٥.

٢. الفقيه ٢: ٢٣٠ / ١٠٩٥.

٣. تفصيل الشريعة ١٣: ٥٥٠.

ويجوز الرجوع في الطلاق الرجعي [١].

(مسألة ٧): لو عقد محلاً على امرأة محرمة فالأحوط ترك الوقاع ونحوه، ومفارقتها بطلاق. ولو كان عالماً بالحكم طلقها، ولا ينكحها أبداً [٢].

(مسألة ٨): لو عقد لمحرم فدخل بها فمع علمهم بالحكم فعلى كل واحد منهم كفارة، وهي بدنة، ولو لم يدخل بها فلا كفارة على واحد منهم. ولا فرق فيما ذكر بين كون العاقد والمرأة محلين أو محرمين، ولو علم بعضهم الحكم دون بعض يكفر العالم عن نفسه دون الجاهل [٣].

---

[١] لعدم كونه نكاحاً وتزوجاً، بل رفعاً للطلاق وآثاره، فقد اشتهر أنّ المطلقة الرجعية زوجة. نعم، إنّ الرجوع ملك بضع البتة، لكنّه ليس أيضاً ملكاً حادثاً، بل رجوعاً إلى الملك السابق واستعادة الملك المملوكة سابقاً. مع أنّ في الرواية أنّه ﷺ لم يجعل نكاحه شيئاً الظاهر في النكاح الحادث، ومنه يظهر الوجه لو لم يكن المطلقة زوجة حقيقة، بل بحكم الزوجة فإنّ الروايات السابقة إنّما رتب على التحريم بطلان النكاح ولا يشمل الرجوع، فتدبر.

والظاهر عدم اختصاص ذلك بالطلاق الرجعي، بل وهو كذلك لو كان بائناً بالخلع بعد رجوع المرأة في بذلها حيث يصير حينئذ رجعيّاً أيضاً، فحكمه حكمه إذّاً، لا تختلف حينئذ ماهية الرجوع كما لا يخفى.

[٢] وقد تقدّم الكلام فيها خلال المسألة السابقة.

[٣] وهذا هو الحكم الثالث في الكفارة والمستند الوحيد في هذه المسألة

رواية سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينبغي للرجل الحلال أن يزوّج محرماً وهو يعلم أنه لا يحلّ له». قلت: فإن فعل فدخل بها المحرم، فقال: «إن كانا عالمين فإنّ على كل واحد منهما بدنة، وعلى المرأة إن كانت محرمة بدنة، وإن لم تكن محرمة فلا شيء عليها إلا أن تكون قد علمت أنّ الذي تزوّجها محرم، فإن كانت علمت ثمّ تزوّجته فعليها بدنة»<sup>١</sup>.

ولا ينبغي النقاش في سنده فإنّ سماعة ثقة وإن نوقش فيه بأنّه واقفيّ، فالرواية موثقة خصوصاً هذه الرواية حيث روى عنه الحسن بن محبوب، وهو من أصحاب الإجماع.

وأما الدلالة فمقتضاها: أولاً: حكم جديد وهو حرمة تزويج المحلّ للمحرم أيضاً كما يحرم للمحرم لغيره.

والفرق بينهما حرمة تزويج المحرم لغيره، ولو كان الغير محلاً بخلاف المحلّ فإنّه يحرم عليه تزويج المحرم فقط لا المحلّ.

مضافاً إلى اختصاصه بالعلم بعدم جواز العقد للمعقود له موضوعاً وحكماً بأن يعلم أنّه محرم، ولا يحلّ العقد للمحرم، وهذا بخلاف المحرم فإنّه يحرم عليه العقد وإن كان جاهلاً بها وإن كان لا يعاقب عليه.

اللهمّ إلا أن يناقش في الحرمة بظهور «لا ينبغي» في الكراهة أو عدم ظهوره في الحرمة، ولذلك لا ينافي استعمالها في موارد الحرمة أيضاً، ولعلّه لذلك لم يتعرّض في المتن لهذا الحكم إلا أنّه يكفي في المقام أيضاً ثبوت الكفّارة على المحلّ أيضاً كما هو مقتضى الجملة الثانية، وقد أفتى به في المتن أيضاً ينكشف

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٤، الحديث ١٠.

عن الحرمة أيضاً لتلازمهما في أمثال هذه الروايات، مضافاً إلى أنّ الظاهر من لفظة «لا ينبغي» هو الحرمة، وقد استعمل كذلك في رواية عبدالله بن سنان في مسألة التزوُّج<sup>١</sup>. وغيرها وإن كان كلمة «ينبغي» أعمّ من الوجوب ظاهراً فلا تغفل. وثانياً: ثبوت الكفّارة على العاقد المحلّ والزوج المحرم إذا كانا عالمين مشروطة بالدخول، وهذا أيضاً حكم آخر مخالف للقاعدة ولو بعد فرض الحرمة، فإنّ الحرمة لا تلازم الكفّارة.

لا يقال: إنّ وجوب الكفّارة على العاقد وإن كانت خلاف القاعدة إلا أنّه ليس كذلك في نفس المحرم لما سبق من أنّ الوقاع في الإحرام يوجب الكفّارة وهي بدنة فإنّه يقال: إنّما كان ذلك في الوقاع مع الأهل، ولا يلحق به الزنا لأشدّيته فإنّ أشدّيته، من حيث الحرمة النفسية لا الإحرامية ولعلّه لم يجب عليه الكفّارة لعدم كونه قابلاً للتكفير.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ العلم الذي يشترط به الحكم هو العلم بحرمة التزوُّج، وأمّا العلم ببطلان العقد فالرواية مطلقة، فيشمل صورة العلم وهو من مصاديق الزنا أيضاً لنفس الرواية تكون دليلاً على توسعة الحكم في الكفّارات أيضاً.

اللهمّ إلا أن يلتزم بانصراف الرواية عن صورة العلم بالبطلان، فإنّ ظاهر الرواية كون الدخول مترتباً على العقد وليس كذلك مع العلم بالبطلان.

نعم، هي مشروطة بالعلم والدخول والمراد من العلم هنا أيضاً العلم بحرمة التزوُّج للمحرم والعلم بالصغرى وإن كان العلم بالصغرى في المحرم حاصل بنفسه، ومنه يظهر النقاش في المتن من الاختصاص بالعلم بالحكم.

١. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٤، الحديث ٦.

وثالثاً: أنّ المفروض في الرواية وإن كان العاقد المحلّ، إلاّ أنّه يمكن القول به في العاقد المحرم أيضاً بالأولوية، فإنّه وإن علم حرمة التزويج عليه في ما سبق إلاّ أنّه لم يعلم وجوب الكفّارة عليه وحينئذٍ يمكن تسرية الكفّارة إليه من الرواية بالأولوية التي يعتمد عليها العرف، بل يفهم من عبارة «الشرائع» أنّ الحكم في المحرم كان مسلماً عندهم أو إجماعياً مع قطع النظر عن هذه الرواية قال: وإذا عقد المحرم لمحرم على امرأة ودخل بها المحرم، فعلى كلّ واحد منهما كفّارة، وكذا لو كان العاقد محلاً على رواية سماعة...» وقد أفتى بذلك في المتن أيضاً، فقال: ولا فرق فيما ذكر بين كون العاقد والمرأة محلّين أو محرمين.

ورابعاً: وجوب الكفّارة على المرأة ولو لم تكن محرمة إذا علمت أنّ زوجها محرم كما في العاقد، وهذا أيضاً حكم خاصّ مخالف للأصل خصوصاً، مع أنّه يستفاد منه حرمة الفعل عليها أيضاً، وإن لم يعلم ببطلان العقد. نعم، بالنظر إلى بطلان العقد فحرمة الوقاع على المرأة أيضاً مطابق للقاعدة.

وخامساً: ما تعرّض له في ذيل الرواية من حكم المرأة إن كانت محرمة وأنّ عليها أيضاً كفّارة، إلاّ أنّه غير مقيد بالعلم، لكنّه يفهم من الصدر ولا مجال لتوهم الفرق بين الرجل المحرم والمرأة المحرمة من هذه الجهة بعد اشتراكهما في هذا الأمر.

إن قلت: إنّ التقييد بصورة العلم يوجب أن لا يكون فرق بين المحرمة وغيرها، حيث إنّهُ علّق الحكم في غير المحرمة على العلم.

قلت: أولاً: إنّ المعتبر في المرأة المحرمة علم واحد وهو العلم بحرمة التزوُّج وأمّا في غيرها فهو علمان علم بالصغرى وعلم بالكبرى كما سبق.

(مسألة ٩): الظاهر عدم الفرق فيما ذكر من الأحكام بين العقد الدائم والمنقطع [١].

وثانياً: أنّ العلم المفروض في ذيل الرواية هو العلم بكون زوجها محرماً وأنه الأساس لثبوت الكفارة عليها، فالفرق بينهما واضح، فإنّ المعلوم هنا أمر ثابت كما لا يخفى.

بقي الكلام في حكم ما إذا كانت المرأة محرمة دون الرجل، فإنّ مورد الرواية العقد لرجل محرّم كما يظهر من تقسيم الذيل المرأة بالحرمة وغيرها فلا يشمل ما إذا كان العقد على المرأة المحرمة دون الرجل، فهل يمكن تسرية الحكم من منطوق الرواية إلى الفرض الثاني؟

لا إشكال في حرمة تزوّجها ولبطلان العقد عليها ولوجوب الكفارة عليها مع الوقاع لعموم ما سبق كما سبق، وإنّما الإشكال في الحرمة على العاقد ولوجوب الكفارة عليه ولوجوب الكفارة على الزوج ولو كان محلاً؟!!

يحتمل ذلك وإن ليس يطمئنّ به النفس، مع كون هذه الأحكام الثلاثة على خلاف الأصل فلا يترك الاحتياط فيها.

[١] لعموم الأدلّة وشمول العناوين الماضية من التزوّج والتزويج والنكاح والإنكاح وإيقاع العقد لنفسه أو غيره وغيرها لكلا النوعين من النكاح، والفرق بينهما في بعض الأحكام لا يوجب الفرق في المقام، فتدبّر.

الرابع: الاستمناء بيده أو غيرها بأيّة وسيلة؛ فإن أمنى فعليه بدنة، والأحوط بطلان ما يوجب الجماع بطلانه على نحو ما مرّ<sup>[١]</sup>.

## حرمة الاستمناء

[١] ظاهر المتن حرمة الاستمناء، سواء ترتّب عليه الإماء أم لا، وإنّما يترتّب الكفّارة على ما إذا تعقّبهُ الإماء، فإنّ ظاهر الاستفعال هو طلب الفعل، سواء ترتّب عليه الفعل أم لا، كما يطلق الاستسقاء وصلاته، ولو مع عدم تعقّب نزول المطر عليه، ويقال: استسقى ولم ينزل المطر. وظاهر «الشرائع» ترتّب الكفّارة أيضاً على نفس الاستمناء<sup>١</sup>، فالكلام يقع تارة: في موضوع الحرمة، وأخرى: في ترتّب الكفّارة من البدنة، وثالثة: في وجوب الحجّ من قابل. والذي يسهّل الخطب أنّه ليس في الروايات كلمة الاستمناء وعنوانها، فلا بدّ من ملاحظتها وأنّ الأحكام الثلاثة هل كلّ منها مترتّب على مجرد الاستمناء، سواء تعقّبهُ الإماء أم لا؟ وهل هو يختصّ بما إذا كان قصد الإماء أم أعمّ منه وممّا لم يقصد، وإنّما ترتّب عليه ذلك بلا قصد؟! وتنقيح ذلك كلّه موكول إلى ملاحظة الروايات:

منها: صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يعبث بأهله وهو محرم حتّى يمني من غير جماع، أو يفعل ذلك في شهر رمضان ماذا عليهما؟ قال: «عليهما جميعاً الكفّارة مثل ما على الذي يجامع»<sup>٢</sup>.

١. شرائع الإسلام ١: ٢٦٩.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٣١، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ١٤، الحديث ١.



فإنَّ موردها وإن لم يكن من الاستمناء المصطلح، إلا أنه من مصاديقها، لكن الظاهر عدم اختصاصها بما إذا كان مسبوقاً بقصد الإمناء، فإنَّ في لفظه «حتَّى يمني» احتمالان: أحدهما: كون الإمناء غاية ومقصوداً، والآخر: كونه مترتباً عليه قهراً من دون قصده وإنما قصد التلذذ واللعب، والظاهر هو الثاني.

نعم، يختصُّ مورده بما إذا أمني فلا تدلُّ على مزيد من ذلك، وإن لا تدلُّ على الاختصاص بذلك المورد لعدم وقوع القيد في كلام الإمام عليه السلام.

والصحيحة وإن لا تدلُّ صريحاً على الحرمة إلا أنَّ ترتب الكفارة ظاهر فيها خصوصاً مع تعبيره بلفظة الكفارة. والكفارة في الجماع هي البدنة، مضافاً إلى وجوب الحجِّ عليه من قابل وإن كان قد يدعى انصراف الكفارة عنه، أو يقال بعدم معهودية إطلاق الكفارة على إعادة الحجِّ وتكراره في القابل، لكنَّه غير ظاهر بعد ما سبق من أنَّ الحجِّ من قابل ليس قضاءً للحجِّ الحاضر، بل عقوبة لذلك العمل المحرَّم.

لكنَّ الذي يشكل الأمر أنَّ موردها اللعب بأهله وهو مستلزم للنظر واللمس بشهوة لو لم نقل باستلزامه للتقبيل أيضاً الذي يترتب عليه الكفارة من دون إمناء أيضاً.

وقد مرَّ أنَّ عليهما الكفارة إذا أمني وهي بدنة، فترتب الكفارة هنا والحجِّ من قابل لا يمكن تعديته إلى مطلق الاستمناء التي قد لا يكون فيه التذاذ إلا بنفس الإمناء.

ومنها: موثقة إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام: ما تقول في محرم عبث

بذكره فأمنى؟ قال: «أرى عليه مثل ما على من أتى أهله وهو محرم بدنة والحجّ من قابل»<sup>١</sup>.

ودلالاتها على حكم الاستمنا المصطلح واضحة، وتعمّ ما إذا كان بقصد الإمنا أم لا، لكن مفادها هو ترتّب الكفّارة، ولا دلالة لها على الحرمة وإن كان ذلك حراماً ذاتاً، فلا مشاحة فيها.

وقد يقال بأنّه يعارضها روايات أخرى دالة على نفي الكفّارة في بعض الموارد: منها: موثّقة سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: في محرم استمع على رجل يجامع أهله فأمنى، قال: «ليس عليه شيء»<sup>٢</sup>.

ومنها: موثّقة الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام في المحرم تنعت له المرأة الجميلة الخلقة فيمنى، قال: «ليس عليه شيء»<sup>٣</sup>.

ومنها: رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يسمع كلام امرأة من خلف حائط وهو محرم فتشاها حتى أنزل، قال: «ليس عليه شيء»<sup>٤</sup>.

وقد قالوا في الجمع بينها وبين الموثّقة: بأنّ هذه الروايات الثلاثة مشتركة في أنّ مواردّها لم يكن المقصود فيها الإمنا، وإن ترتّب عليه، بخلاف العبث بالذكر فإنّه أعمّ من ذلك، بل يكون غالباً مقروناً بهذا المقصد، لعدم تحقّق تلذذ وتمتّع بدونه، بخلاف العبث بالأهل فيقيّد إطلاقها بالروايات الثلاث فيختصّ وجوب

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٣٢، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمنا، الباب ١٥، الحديث ١.

٢. تفصيل الشريعة ١٤: ٧-٨.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٢، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمنا، الباب ٢٠، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٤١، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمنا، الباب ٢٠، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٢، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمنا، الباب ٢٠، الحديث ٣.

الكفارة بما إذا كان الفعل بقصد الإيماء.

لكنّ الذي يخطر بالبال أن لا تعارض بين الروايات أصلاً حتّى يقيد الموثقة بها، فإنّ مورد الموثقة صدور فعل يترتب عليه الإيماء غالباً، وإن لم يكن بقصد ذلك، بخلاف مورد الروايات فإنّه لم يصدر فيها فعل عن المحرم بالاختيار، بل الإيماء إنّما ترتب على ما صادف له بلا اختيار، فلا وجه لتقييد مورد الموثقة فلو أمنى مسبباً عن اللعب بالذكر الصادر عنه بالاختيار يترتب عليه الكفارة ولا يبعد إلحاق غيرها أي وسيلة كانت بها، والكفارة هي البدنة مع الحجّ من قابل كما هو المصرّح به في الموثقة، ولا وجه لرفع اليد عنها في إيجاب الحجّ من قابل كما في المتن.

لكنّه ذكر صاحب «الجواهر»<sup>١</sup> أنّ المعارضة متحققة بين الموثقة وبين الصحيحتين الواردتين في الواقعة فيما دون الفرج الصريحيتين في عدم لزوم الحجّ من قابل<sup>١</sup>.

إحدهما: صحيحة معاوية بن عمّار قال: سألت أبا عبد الله<sup>عليه السلام</sup> عن رجل محرم وقع على أهله فيما دون الفرج، قال: «عليه بدنة وليس عليه الحجّ من قابل»<sup>٢</sup>.  
وثانيتها: صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup> في المحرم يقع على أهله، قال: «إن كان أفضى إليها فعليه بدنة والحجّ من قابل، وإن لم يكن أفضى إليها فعليه بدنة وليس عليه الحجّ من قابل»<sup>٣</sup>.

١. جواهر الكلام ٢٠: ٣٦٩.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١١٩، كتاب الحجّ، أبواب كفارات الاستمئاع، الباب ٧، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١١٩، كتاب الحجّ، أبواب كفارات الاستمئاع، الباب ٧، الحديث ٢.

فإنّ الجماع فيما دون الفرج من مصاديق الاستمناء، بل هو أغلظ منها فيعارضها في وجوب الحجّ من قابل فلا بدّ من حمل الموثّقة في ذلك الحكم على الاستحباب.

وأجيب بمثل ما سبق من حمل الموثّقة على ما إذا كان بقصد الإماء بخلاف الصحيحتين، فإنّ الواقعة فيما دون الفرج لا تلازم قصد الإماء ولا تحقّقها بوجه ومحطّ النظر فيهما إنّما هو نفس عنوان الواقعة فيما دون الفرج كما أنّ مورد النصوص الواردة في الجماع الحقيقي نفس هذا العنوان ولو لم يقصد به الإنزال أو لم يتحقّق خارجاً وعليه فلا معارضة بوجه<sup>١</sup>.

لكن قد تقدّم تفاوت العنوانين وأنّ مورد الملاعبة مع الأهل يستلزم أموراً ليس كذلك في الاستمناء، فلو كان هناك معارضة فإنّما تكون بين الصحيحتين وبين صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج ولا معارضة هناك أيضاً لو قلنا بعدم دلالة الصحيحة على وجوب الحجّ من قابل، لانصراف لفظه الكفّارة عنه، وإنّما يتحقّق التعارض على ما سبق هنا من ظهور الصحيحة في ذلك حينئذٍ، فالروايات الثلاثة مساوية في شمولها لقصد الإماء وعدمه، إذ موردها الملاعبة مع الأهل بما دون الجماع، لكنّ الفارق بينها تقييد مورد صحيحة ابن الحجّاج بما إذا أمني وعدم تقيدهما بذلك، فالجمع بينها يقتضي التفصيل بين الإماء وعدمه.

فتحصل أنّ هناك مسألتين:

إحدهما: الملاعبة مع الأهل بأن يقع عليها أو يلاعبها يوجب الكفّارة وهي بدنة إن لم يمن وليس الحجّ من قابل، وإن لاعبها وأمني فعليه بدنة والحجّ من قابل.

١. تفصيل الشريعة ١٤: ١٢.

الخامس: الطيب بأنواعه حتّى الكافور؛ صبغاً وإطلاءً وبخوراً على بدنه أو لباسه، ولا يجوز لبس ما فيه رائحته، ولا أكل ما فيه الطيب كالزعفران<sup>[١]</sup>.

وثانيتها: أنّ العبث بذكره إذا أمنى يوجب الكفارة وهي بدنة مع الحجّ من قابل ويلحق به الاستمناء بغيرها على الأحوط.

### حرمة الطيب

[١] طاب طيباً وطيباً وطيبة وتطيباً: لذّ وحلا وحسن وجاد... تطيب بالطيب: تعطرّ به.

والطيب جمعه أطياب وطيوب: كلّ ذي رائحة عطرة...<sup>١</sup>.

وهل المراد من الطيب المنهيّ عنه هو المستعدّ للتطيّب بنحو الملكة، أو مطلق ما يستفاد من طيبه وإن لم يكن معدّاً له كالتفّاح وغيره.

وهل المراد من النهي هو الاجتناب عن خصوص استشمام الطيب أو هو مع الأكل أو الأعمّ منهما ومن جميع أنحاء الاستفادة حتّى بتلذذ الغير وإن كان بنفسه مزكوماً أو فاقدًا لحس الشمّ، ولكن يطيب بدنه أو لباسه لتلذذ الغير وإنّما يتلذذ بنفسه بتلذذ الغير.

ثمّ إنّ بناءً على كون المراد من الطيب ما هو المعدّ له، فهل هو يعمّ جميع ما

١. الإفصاح ٢: ١٣٧٨، القاموس الفقهي: ٢٣٥.

أعدّ له بحيث لا حصر له أو هو محصور في عدد خاصّ كالأربعة أو الستّة مثلاً؟  
وتنقيح ذلك كلّه يتوقّف على التأمّل في روايات الباب وهي هذه:  
الأولى: ما رواه محمّد بن إسماعيل بن بزيع، قال: رأيت أبا الحسن عليه السلام كشف  
بين يديه طيب لينظر إليه، وهو محرم فأمسك بيده على أنفه بثوبه من ريحه<sup>١</sup>.  
وهي حاكية لقضية في واقعه، فلا يفهم منها عموم أو إطلاق وتوهم نفى  
الخصوصية من قرينة عدم التعيين مندفع بعدم وقوع ذلك في كلام الإمام عليه السلام  
حتى يقال: إنّه عليه السلام في مقام بيان الحكم، وإنّما هو في كلام الراوي. مضافاً إلى أنّه  
حاك لمجرّد فعل الإمام عليه السلام فلا تدلّ على أنّه للحرمة أو للكراهة، وغايته استعادة  
أصل الرجحان.

الثانية: رواية حنّان بن سدير، عن أبيه قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام ما تقول في  
الملح فيه زعفران للمحرم؟ قال: «لا ينبغي للمحرم أن يأكل شيئاً فيه زعفران،  
ولا يطعم شيئاً من الطيب»<sup>٢</sup>.

ظاهرها عموم حرمة أكل الطيب للنهي ولا ينافيه وقوع لا ينبغي في المعطوف  
عليه، إذ هو أيضاً ظاهر في الحرمة على ما يرى من موارد استعماله في الروايات  
وإن كان «ينبغي» ليس ظاهراً في الوجوب، ويشهد على ذلك رواية عبدالله بن  
سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تمسّ ريحاناً وأنت محرم، ولا شيئاً فيه  
زعفران، ولا تطعم طعاماً فيه زعفران»<sup>٣</sup>. وإن كان ليس فيه ما يدلّ على العموم.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٣.

الثالثة: رواية حمّاد بن عثمان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني جعلت ثوبي إحرامي مع أثواب قد جمرت<sup>١</sup> فأخذ من ريحها، قال: «فانشرها في الريح حتّى يذهب ريحها»<sup>٢</sup>.

وتدلّ الرواية على لزوم إذهاب رائحة التجمير وعدم إيجاده حدوثاً، وأمّا الأكل فلا، مع اختصاصها بثوبي الإحرام دون الثياب الزائد على ثوبي الإحرام إلا بدعوى نفي الخصوصية، أو القطع بالملاك مع قصورها عن الدلالة على المنع من كلّ طيب، ولعلّه كان طيب خاصّ مقارنةً للتجمير.

الرابعة: رواية معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تمسّ شيئاً من الطيب ولا من الدهن في إحرامك، واتّق الطيب في طعامك، وأمسك على أنفك من الرائحة الطيبة ولا تمسك عليه من الرائحة الممتنة فإنّه لا ينبغي للمحرم أن يتلذذ بريح طيبة»<sup>٣</sup> ورواه في «التهذيب» بإضافة قوله: «واتّق الطيب في زادك فمن ابتلى بشيء من ذلك فليعد غسله، وليتصدّق بصدقة بقدر ما صنع»<sup>٤</sup>.

لا ينبغي الإشكال في ظهورها في المنع عن الطيب مسّاً أو أكلاً عموماً، وإن لم يتّضح المراد من الدهن وأنواعه وأقسامه. ولعلّ المراد منه بقرينة العطف على الطيب هو الإدهان المعدة لتدهين الجسم وفيه نوع طيب، فالمقصود من الطيب

١. جَمَرَ الثوب: بَخَزَهُ بالطيب. [منه غفر الله له]

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٥.

٤. تهذيب الأحكام ٥: ٣٠٤ / ١٠٣٩؛ وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام،

الباب ١٨، الحديث ٨.

الخالص منه ومن الدهن هو الدهن الشامل على الطيب، وأمّا الاستشمام فهل المراد لزوم الإمساك من استشمام كلّ رائحة طيبة حتّى مثل رائحة التفّاح أو الذي يتعارف شمّه كرائحة المسك ونحوه؟ قد يحتمل الأوّل بقريضة تقابله بالرائحة المنتنة، وقد يحتمل الثاني لظهور مثل هذا التعبير في الملكة والأعداد.

ثمّ إنّ ظاهر المنع بالنهي هو الحرمة، ولا ينافيه قوله: «فإنّه لا ينبغي...»، لما تقدّم من ظهوره في الحرمة أيضاً، وأمّا عدم وجوب إعادة الغسل فلا ينافي حفظ ظهور الصدر في الحرمة، مع أنّ المحكّي عن «التهذيب»: فعليه غسله، وهو الظاهر.

الخامسة: مرسله حريز، عمّن أخبره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يمسّ المحرم شيئاً من الطيب والريحان ولا يتلذّذ به ولا بريح طيبة، فمن ابتلى بذلك فليصدّق بقدر ما صنع قدر سعته»<sup>١</sup>.

ودلالاتها على العموم واضحة وإن كانت مرسله، لكن رواها الشيخ عليه السلام مسنداً عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام بتفاوت يسيرة<sup>٢</sup>.

السادسة: رواية النضر بن سويد، عن أبي الحسن عليه السلام في حديث، «إنّ المرأة المحرمة لا تمسّ طيباً»<sup>٣</sup> ولا قائل بالفرق بين المرأة والرجل.

السابعة: مرسله الصدوق قال: وكان عليّ بن الحسين عليه السلام إذا تجهّز إلى مكّة،

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٦.

٢. راجع: تهذيب الأحكام ٥: ٢٩٧ / ١٠٠٧؛ وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ١١.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٧.



قال لأهله: «إياكم أن تجعلوا في زادنا شيئاً من الطيب ولا الزعفران نأكله أو نطعمه»<sup>١</sup>.

لكنّها، حكاية فعل من الراوي ولا دلالة له على كونه للحرمة أو الكراهة.

الثامنة: رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «من أكل زعفراناً متعمّداً أو طعاماً

فيه طيب فعليه دم، فإن كان ناسياً فلا شيء عليه ويستغفر الله ويتوب إليه»<sup>٢</sup>.

ودلالاتها واضحة، بل هي من أوضح ما في الباب كما لا يخفى.

التاسعة: رواية معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل مسّ

الطيب ناسياً وهو محرم، قال: «يغسل يده ويلبّي»<sup>٣</sup>.

والظاهر منها كون حرمة الطيب على المحرم مفروغاً عنها عند السائل، وقد

قرّره الإمام عليه السلام على ذلك.

العاشرة: رواية إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المحرم

يمسّ الطيب وهو نائم لا يعلم، قال: «يغسله وليس عليه شيء» وعن المحرم

يدهنه الحلال بالدهن الطيب والمحرم لا يعلم ما عليه، قال: «لا شيء يغسله

أيضاً وليحذر»<sup>٤</sup>.

وتقريب الاستدلال بها كسابققتها.

هذه هي الروايات التي يمكن أن يستدلّ بها للعموم، وفي قبالتها روايات

حاصرة للحرام في عدد خاصّ.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ١٨.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٠، كتاب الحجّ، بقية كفّارات الإحرام، الباب ٤، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٥١، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ٤، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٢، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ٤، الحديث ٧.

منها: صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «... وإنّما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء: المسك والعنبر والورس والزعفران، غير أنّه يكره للمحرم الأدهان الطيبة إلا المضطرّ إلى الزيت أو شبهه يتداوي به»<sup>١</sup>.

ومنها: موثقة ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الطيب: المسك والعنبر والزعفران والعود»<sup>٢</sup>.

ومنها: موثقة عبد الغفّار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الطيب: المسك والعنبر والزعفران والورس»<sup>٣</sup>. ورواها في «الوسائل» عن «الكافي» في آداب الحمام، وفيها: «العود» مكان «الورس».

ومنها: مرسلة الصدوق، قال: وقال الصادق عليه السلام: «يكره من الطيب أربعة أشياء للمحرم: المسك والعنبر والزعفران والورس، وكان يكره من الأدهان الطيبة الريح»<sup>٤</sup>.

وقد اشترك جميع هذه الروايات في أنّ المراد هي أربعة أنواع، لكنّ الاختلاف بينها إنّما هو في النوع الرابع، وأنّه هل هو «الورس» أو «العود» ففي إحداهنّ العود، وفي الأخرى: «الورس» والثالثة مردّدة بينهما، مضافاً إلى التعبير في الأخير بالكراهة كما هو ظاهر، ولا ينبغي التردد في أنّ المراد منها هو الطيب الممنوع للمحرم. والورس - كما في «المنجد» - نبات كالسمسم أصغر

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٨.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ١٥.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ١٦.

٤. راجع: وسائل الشيعة ٢: ١٥٢، كتاب الطهارة، أبواب آداب الحمام، الباب ٩٧، الحديث ٢.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ١٩.

يصبغ به وتتخذ منه الغمرة أي الزعفران.  
 ويقع الكلام تارة: في الجمع بين نفس هذه الروايات، وأخرى: بينها وبين الروايات العامة، أما الأول فإن الحصر في الأربعة وإن كان يقتضي نفي الخامس إلا أنه ليس نصاً في ذلك، بحيث لا يمكن التصرف فيه، بل يقدم عليه ما ينص على الخامس بتقدم النص على الظاهر.  
 وأما الكافور ففي «الجواهر» لفحوى ما دل على منع الميِّت المحرم منه فالحيّ أولى، بل لعل الحصر المزبور في النصوص المذكورة فيما عداه باعتبار قلة استعمال الأحياء له<sup>١</sup>.

ولم نجد في النصوص المنع من الكافور بعنوانه، بل الروايات المنقولة في «الوسائل» في باب ١٣ من أبواب غسل الميِّت مشتمل على النهي عن مسّه طيباً كما في رواية ١ و٣ «لم يمسه طيباً»، «أو لا يمس شيئاً من الطيب»، كما في روايتي ٢ و٧ ومثله وعلى النهي عن الحنوط «وأنه لا يحنطوه» أو «لا يحنط» أو «لم يحنطوه» كما في روايات ٥ و٧ و٨، وحيث إنه الحنوط إنما يكون بالكافور فاستفاد منه النهي عن الكافور للميِّت المحرم فالحيّ أولى.

وأورد عليه بمنع الأولوية، فإن المحرم إذا عرض له الموت لا يبقى له وصف المحرمة بوجه، بل الظاهر أنه حكم تعبدية لا يجوز التعدي عن مورده<sup>٣</sup>.  
 وفيه: أنه وإن كان حكماً تعبدياً، كما في نفس تحريم الطيب على المحرم

١. جواهر الكلام ١٨: ٣٢٥.

٢. راجع: وسائل الشيعة ٢: ٥٠٣، كتاب الطهارة، أبواب غسل الميِّت، الباب ١٣.

٣. تفصيل الشريعة ١٤: ٢٠.

الحيّ إلا أنّه نقطع بعدم كونه تعبّداً محضاً في مورده، وإنّما ذلك في الميّت المحرم مات في حال إحرامه، فكان ذلك بمناسبة إحرامه، وحيثنّذ فلو حرم عليه الكافور، لأنّه كان محرماً ففي الحيّ أولى.

مضافاً إلى أنّه يدلّ على ذلك رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس للمحرم أن يكتحل بكحل ليس فيه مسك ولا كافور...»<sup>١</sup> فالكافور ممّا ورد عنه النهي بالخصوص فيتمّ الكلام في الستّة.

وأما الثاني: أي تعارض هذه الروايات مع العمومات، قال في «الشرائع»: والطيب على العموم... ولو في الطعام... وقيل: إنّما يحرم المسك والعنبر والزعفران والعود والكافور والورس، وقد يقتصر بعض على أربعة... والأوّل أظهر.<sup>٢</sup>

وقال في «الجواهر»: لأنّ الصحيح المشتمل على الحصر بالأربعة لا بدّ من صرفه عن ظاهره بالنسبة إلى الكافور والعود لما عرفت فيكون مجازاً بالنسبة إلى ذلك، وهو ليس بأولى من إبقاء العموم على حاله وحمله على ما هو أغلظ تحريماً أو المختصّ بالكفّارة، بل لعلّه أولى وإن كان التخصيص بالترجيح أخرى من المجاز حيث ما تعارضاً، فإنّ ذلك فيما لا يلزم إلا أحدهما، وأمّا إذا لزم المجاز على كلّ تقدير فلا ريب في أنّ اختيار فرد منه يجمع العموم أولى من الذي يلزم معه التخصيص كما لا يخفى، والعمدة كثرة النصوص، مع عمل المشهور بمضمونها، واشتمال بعضها على التعليل بأنّه لا ينبغي للمحرم التلذّذ

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧١، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ١٣.

٢. شرائع الإسلام ١: ٢٢٤.

بذلك المناسب لمعنى الإحرام....<sup>١</sup>

هذا مضافاً إلى أنّ التخصيص بالأربعة أو الخمسة أو الستة يستلزم إخراج الكثير وهو مستهجن فلا بدّ من الجمع السندي فيقدّم الإطلاقات، لكثرة رواياته، ولعلّه سرّ عدم عمل الأصحاب بالحصص لا الإعراض عن روايات الحصر. وقد يحتمل الجمع الدلالي بحمل دليل الحصر على التمثيل لا التعيين وإن كان خلاف الظاهر، بأن يقال: إنّ سرعدّ تلك الأربعة هو شيوع استعمالها وندرة غيرها، فالغلبة أوجبت التعبير بنحو الحصر، لا أنّ الحكم منحصر فيها، والفرق بينهما واضح.

ويرد على الأول: أنّ ظهور الروايات الأربعة في الحصر ممّا لا يكاد ينكر، وهو كما يقتضي الحصر في الأربعة المذكورة تلوه كذلك يقتضي عدم العموم، فلو وجب رفع اليد عن الأول بدليل آخر لم ينتف الظهور الثاني، فيدور الأمر بين رفع اليد عنه والأخذ بالعموم بحيث يكون ذكر الأربعة كاللغو أو تخصيص العموم به وما ألحق به، والتخصيص أحرى كما اعترف به بنيّة. وأمّا استلزامه لتخصيص الأكثر المستهجن فممنوع، لأنّ لسان هذه الأدلّة لسان الحكومة خصوصاً صحيحة معاوية بن عمّار التي هي الأصل في العمومات والخصوصات معاً، فإنّ ما تقدّم من صحيحته الدالّة على التخصيص هي ذيل نفس الصحيحة الدالّة على العموم، وإن رواها في «الوسائل» متفرّقاً، وليس في ذلك استهجان كما لا يخفى.

مع أنّ استلزامه لتخصيص الأكثر - ولو مع قطع النظر عن الاستهجان - ممنوع

أيضاً، وذلك إنّما يتبيّن بفهم معنى الطيب وفهم المراد من الأربعة وملحقه، فإنّ الظاهر أنّه ليس المراد من الطيب كلّ ما له رائحة حسنة مطبوع، بل ما هو معدّ للتطيّب، إمّا بنفسه أو في طعامه، وحيثُ قد يحتمل انحصاره في الأربعة أو الخمسة أو الستّة واقعاً وأنّ ما عداها وإن كان له رائحة، لكنّه ليس معدّاً لذلك، وحتّى أنّ الجلاب لم يكن متعارفاً في ذلك الزمان في تلك الأمكنة وقد بيّن ذلك الإمام عليه السلام ببيان الحكومة أو أنّ ما عداها فرد أو أفراد غير كثيرة حتّى يوجب خروجها عن عموم التحريم تخصيص الأكثر.

ومنه يظهر أنّه لا ينافي حرمة ما يعدّ للتطيّب بعد زمان صدور الروايات بعد ما يفهم أنّ الملاك ذلك وأنّه ليس الحصر فيها تعبّداً محضاً، وليس الملاك شدّة ريحها حتّى يتعدى إلى ما كان ريحها مساوياً لها أو أشدّ - كما قيل - فيلحق بها في زماننا هذا مثل العطورات والأود كلانات المصنوعة جديداً للتطيّب، سواء كان ذلك في اللباس أو الطعام أو الشمّ.

ولا يذهب عليك أنّ هذا هو ما سبق من الحمل على التمثيل لكثرتها حتّى يحفظ العموم، بل المقصود هو التخصيص بها أو ما يكون كذلك في الإعداد للتطيّب.

وبما ذكرنا يظهر المراد من ذيل رواية معاوية بن عمّار: «ولا ينبغي للمحرم أن يتلذذ بريح طيبة» فإنّ الجمع بينه وبين الجملة التي عقبيها: «وإنّما يحرم عليك...»<sup>١</sup> قرينة على كون المراد من «لا ينبغي» هو مطلق المرجوحية أو الكراهة لا الحرمة فيصير حاصل الجمع كراهة مطلق الرياح الطيبة الموجبة للتلذذ وحرمة

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٨.

استعمال خصوص ما أعدّ للتطّيب.

ويزيدك وضوحاً أنّ الاستفادة من الأحكام المختلفة في تروك الإحرام أنّ المطلوب للمحرم قطع العلاقة عن المشتبهات النفسانيّة والتلذّذات الغريزية والتوجّه إلى الله تعالى خالصاً مخلصاً حتّى يكون أيّام الإحرام نموذجاً من الحياة الطيّبة المطلوبة للإنسان، غاية لخلقته، ولهذه الغاية نهى الشارع المقدّس عن عدّة أفعال وأشياء كالنساء والتلذّذات الجنسيّة والتزيّن والتطّيب وما يعدّ زينة كالحليّ والجواهرات....

إلا أنّه ينبغي أن يكون النهي والتحريم بحيث لا يوجب العسر والحرّج على الحجاج المؤمنين وموجباً لإزعاجهم وفرار بعض عن الدين أحياناً، ولذلك جعلها محرّماً بمراتب ومكروهاً بمراتبه الآخر بملاكات رآها الشارع من كثرة الابتلاء وقتلته أو يسر التحرّز أو عسره وغير ذلك، كما أنّ هذه الحكم ملحوظ في جميع شرائع الإسلام أمراً ونهياً، وهذا باب يفتتح منه ألف باب في درك تفصيلات الأحكام!

إذا عرفت ذلك، فلا يصعب عليك ما تقدّم من التفصيل والأحكام المختلفة في النساء، وترى نظيره في المقام، فقد حرّم التطّيب بما هو معدّ لذلك، وهو الفرد الواضح من التزيّنات والتفاخرات، سواء كان في البدن أو اللباس أو الطعام بخلاف استعمال ما له أثر عقلائي غير ذلك كالتقوية والتفدية، وإن كان فيه نوع من الريح الطيب كالحناء مثلاً أو الأترج أو التفّاح أو بعض الأدهان، كالدهن الحيواني الأصيل أو ما جعل فيه بعض ما فيه الرائحة الطيّبة لدفع مرّها مثلاً.

وفي ضوء هذا البيان يكشف لك المراد من عدّة روايات يرى في بادي الرأي متهافتاً ومتعارضاً أو يصعب عليك المراد منها، ويكون مؤيداً، بل دليلاً على ما بيّناه.

منها: ما رواه عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الحناء، فقال: «إنّ المحرم ليمسّه ويداوي به بغيره، وما هو بطيب وما به بأس»<sup>١</sup>.  
والمستفاد منه مضافاً إلى جواز المسّ المصرّح به هو جواز الشمّ أيضاً بتلازم العرفي بين المسّ والشمّ عند مزاولته ما له ريح باليد حيث لا انفكاك بينهما ولم يحكم بإمساك الأنف، وأنّ مطلق الرائحة المقابلة للمنتنة ليس بمنهيّ عنه.  
نعم، يدلّ على كراهتها ما عن أبي الصباح الكناني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن امرأة خافت الشقاق فأرادت أن تحرم، هل تخضب يدها بالحناء قبل ذلك؟ قال: «ما يعجبني أن تفعل»<sup>٢</sup>.

فإنّه صريح في الكراهة، لكن مورده قبل الإحرام مع بقاء ريحه لحال الإحرام فيستفاد منه كراهة استعماله حال الإحرام، كما هو مورد سابقه بالأولوية. كلّ ذلك إنّما هو لعدم إعداد الحناء للطيب، وإنّه ليس من الطيب بتعبير الرواية، بل المقصود منه نوع من التداوي أو المنع من بعض الآلام. لا يقال: لعلّ التجويز للاضطرار والتداوي، لأنّه يقال: إنّ ظاهر الرواية وإن ذكر فيه التداوي، لكنّه لم يقيد بالانحصار والاضطرار، بل هو أعمّ منه.

ومنها: ما رواه عمّار بن موسى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن المحرم

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥١، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٣، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥١، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٣، الحديث ٢.



يأكل الأترج؟ قال: «نعم»، قلت له: له رائحة طيبة، قال: «الأترج طعام ليس هو من الطيب»<sup>١</sup>.

ويفهم المراد منه بما ذكرناه في الحناء.

نعم، في رواية علي بن مهزيار: قال: سألت ابن أبي عمير عن التفاح والأترج والنبق<sup>٢</sup> وما طاب ريحه؟ قال: «تمسك عن شمه وتأكله»<sup>٣</sup>، وفي رواية، عن ابن أبي عمير، 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>.

ولا مشاحة في كون الأول سؤالاً عن ابن أبي عمير، وأن الثانية مرسلة، فإن المرسل هو ابن أبي عمير الذي مرسلاته في حكم المسندات، وأنه عليه السلام لا يفتي عن نفسه، بل الظاهر اتحاد الروايتين. وعلى أي حال فالروايتين دالتين صريحاً على جواز أكله المستلزم لتطيّب الفم به في الجملة، غير أنّهما نهى عن شمه وهو محمول على التنزيه والكرهية بدليل سكوت رواية عمّار بن موسى عن ذلك مع التلازم النوعي بين الأكل والشمّ مع دلالة على أنّ الضابطة منعاً وجوازاً هو كونه من الطيب وعدمه، وأنّ كلّ ما له رائحة طيبة لا يعدّ من الطيب، وأنّ كلّ ما يعدّ من الطيب محرّم.

ومنها: ما رواه عبد الله بن هلال قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الثوب يكون

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٦، الحديث ٢.

٢. النبق: دقيق حلو يخرج من لب منبع النخلة. المنجد: ٧٨٧.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٦، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٦، الحديث ٣.

مصبوغاً بالعصفر<sup>١</sup>، ثمّ يغسل ألبسه وأنا محرم؟ قال: «نعم، ليس العصفر من الطيب، ولكن أكره أن تلبس ما يشهرك به الناس»<sup>٢</sup>.

حيث أفاد ميزاناً جامعاً وهو دوران الحرمة مدار الطيب مع تجويز لبس المعصفر قبل الغسل أيضاً بخلاف صبغه بالطيب، حيث يلزم غسله أو نشره في الريح كما في التجمير بالعود، حيث إنّ العود من الطيب. وبالجملة: فلو كان مطلق الريح الطيبة ممنوعاً لما كان فرق في الحرمة بينها وبين الطيب.

ومثله ما رواه أبان بن تغلب، عن أبي عبدالله عليه السلام<sup>٣</sup>.

ومنها: ما عن معاوية بن عمّار قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا بأس أن تشمّ الأذخر والقيصوم والخزامي والشيخ وأشباهه وأنت محرم»<sup>٤</sup>.

ولا خفاء في ظهور قوله: «لا بأس أن تشمّ...» في كون ذلك ممّا يشمّ نوعاً، ولا بدّ أن يكون له رائحة طيبة مرغوباً فيها، والمراد من الأشباه أيضاً ما كان مثلها ممّا له رائحة طيبة، وقد عدّ تلك استثناءً في المسألة، وليس كذلك على ما ذكرنا فإنّها خارجة عن ما أعدّ للتطيب فليس من الاستثناء.

ومنه يظهر أنّه الأمر بامسك الأنف عن الرائحة الطيبة في رواية ابن عمّار المتقدّمة يحمل على الندب بقريئة هذه الرواية، وأمّا الأمر بالنشر في رواية حمّاد

١. العصفر: صبغ أصفر اللون. المنجد: ٥٠٩.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٠، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٠، الحديث ٢.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٨١، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٠، الحديث ٥.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٥، الحديث ١.

بن عثمان يبقى على الوجوب، لأنه لذهاب ريح التجمير بالعود الداخل في الطيب المنهي عنه. وسيأتي ما يؤيد ذلك، بل يحلّ ابتناءً عليه في مباحث الإدهان والاكتحال والريحان فانتظر.

فتلخص أنّ المحرّم من الطيب هو العناوين الستة وما أعدّ للتطيب عرفاً ولو كان من المخترعات المستحدثة.

### تنقيح متعلّق الحرمة

ثمّ يقع الكلام في تنقيح متعلّق الحرمة من الأفعال المتعلقة بالطيب، وقد يقال: إنّ المقام نظير قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ...»<sup>١</sup> من الموارد التي علّق التكليف على العناوين الخارجية، مع أنّه لا يمكن أن يتعلّق الحكم بنفس الأعيان، فلا بدّ وأن يكون المراد إمّا هو النهي عن جميع الأفعال المتعلقة به أو الفعل الشائع الذي من أظهر متعلّقاته كالأكل في الميتة<sup>٢</sup>.

وفيه: منع كون المقام من ذلك القبيل، فإنّ الروايات الواردة في الأربعة أو الخمسة فهي في مقام بيان تعداد الطيب وموارده تفسيراً للروايات المانعة ونفي الحرمة عمّا عداها، وأمّا المذكور في الروايات العامّة فقد ذكر فيها أفعال خاصّة كالمسّ والأكل والأمر بإمساك الأنف عن الرائحة الطيبة ونحو ذلك، فلا بدّ من الرجوع إلى نفس الروايات وبيان المراد منها.

ثمّ قد يقال: إنّ لا شبهة في خروج بعض الأفعال المتعلقة بالطيب المحرّم عن

١. المائدة (٥): ٣.

٢. راجع: كتاب الحجّ، الشاهرودي ٣: ١٢٦.

دائرة الحرمة كالنظر إليه وبيعه وشرائه، ومثل ذلك من الأفعال التي لا يفهم العرف كونها أيضاً محرّمة ولم يقع الفتوى بها من أحد.

كما أنّ الظاهر أنّه لا ينبغي الارتباب في كون الاستشمام وتعلّق الشمّ بالطيب المحرّم، محرّماً، لأنّه القدر المتيقّن الذي يدلّ عليه مفهوم الطيب، فإنّ كونه عبارة عمّا يتخذ للشمّ غالباً أو أنّه ذو الريح الطيبة يرشد إلى تعلّق الحرمة به يرتبط بهذه الجهة قطعاً فحرمة الشمّ هو القدر المتيقّن كحرمة الأكل في الميتة، بل ما نحن فيه أولى منها لأخذ مفهوم الشمّ في الطيب لا الأكل في الميتة، فلا يتوقّف الحكم في الشمّ على صدق الاستعمال وعدمه كما قد يتوهم.

وإنّما الإشكال في مسّ الطيب المصرّح به في الروايات.

والذي يقوى في النظر بعد التأمل في صحيحة معاوية بن عمّار أنّ المسّ المنهية عنه فيها في صدر الرواية وشروعها لا يراد به ما يقابل الشمّ، بل ذكره إنّما هو لأجل كون الاستفادة من الطيب بشمّه إنّما يتحقّق نوعاً بمسّه على البدن أو الثوب خصوصاً في مثل المرأة التي وقع السؤال في بعض الروايات عن مسّها الطيب، فإنّ مسّها للطيب إنّما يكون غالباً لأجل كونه مطلوباً لزوجها وموجباً لحصول الرغبة الزائدة إليها ومؤثراً في كمال التمتعّ عنها.

ويؤيد ما ذكرنا في مفاد الصحيحة أنّه لو كان المسّ له موضوعية مستقلة في مقابل الشمّ لكان اللازم رعاية لمناسبة الحكم والموضوع التعرّض في الطيب أولاً لحكم الشمّ الذي قد عرفت أنّه الفعل الظاهر المتعلّق به، مع أنّه لم يقع التعرّض له في الرواية كذلك.

هذا مع أنّ حمل الصدر على تحريم مسّ الطيب والذيل على انحصار الحرمة في الأربعة من دون تعرّض للشّمّ فيها مستبعد جداً، بل الظاهر في الجمع بين الصدر والذيل ما قدّمناه، وأنّ المسّ لا موضوعية له بحيث لو لم يستلزم الشّمّ لجهة يكون محرّماً أيضاً.

ولأجل الجمود على ظاهر الأدلّة الحاكم بحرمة المسّ وأنّه لا فرق فيه بين الحدوث والبقاء، ومع الكلام بينهم في أنّه إذا تطيّب بعد الإحرام هل يجوز له أن يزيله بيده أم لا، بل يجب أن يزيله بألّة أو أمر غير المحرم بالإزالة فلا يمسّ الطيب....<sup>١</sup>

أقول: أمّا ما ذكره من عدم حرمة بعض الأفعال كالبيع والشراء والنظر فمما لا ينبغي الارتباب فيه، لا لما ذكر من التعليل، بل لعدم كونها من الأفعال المتعلقة بالطيب بما أنّه طيب كما في النظر إلى الميتة، مضافاً إلى دلالة بعض الروايات على ذلك كما مرّ في رواية محمّد بن إسماعيل بن بزيع من كشف الطيب بين يدي الإمام عليه السلام لينظر إليه<sup>٢</sup> ولا أقلّ من عدم الدليل على حرمة أمثال ذلك، وأمّا كون الشّمّ قدر المتيقّن من الحرام فممنوع أيضاً، فإنّ الأثر المترقّب من الطيب ليس هو الشّمّ، ولا ذلك هو المطلوب ممّا له رائحة طيبة، ولا أنّ المأخوذ في معنى الطيب هو ما أعدّ للشّمّ، بل المراد من الطيب ما أعدّ للطيب بأن ينقل الرائحة الطيبة إلى لباسه أو إلى طعامه أو إلى فضاء مسكنه، وقد اعترف بنفسه بأنّ مسّ المرأة للطيب إنّما يكون غالباً لأجل كونه مطلوباً لزوجها وموجباً

١. تفصيل الشريعة ١٤: ٣٢-٣٦.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ١.

لحصول الرغبة الزائدة إليها، ومؤثراً في كمال التمتع منها، فليس المقصود من الطيب شمّ نفسه، بل قد يكون بنفسه مزكوماً أو فاقداً لحسّ الشامة، ومع ذلك يتطيّب لأن يكون مطلوباً للغير، سواء كان رجلاً أو امرأة بل نفس المتطيّب لا يتلذذ منه غالباً لأنه يعتاد به بعد لحظات.

فالمطلوب الأهمّ والأثر المترتب من الطيب هو التطيّب إمّا في بدنه أو لباسه أو طعامه أو غير ذلك ليكون مطلوباً للغير، وذلك نوع من التزيّن والتجمّل، وذلك إنّما يتحقّق بالمسّ وقد صرح بحرّمته في الأخبار لا بمعنى صرف المسّ بإطلاقه، بل بما هو المتداول في التطيّب بأن يمسه على بدنه ولباسه، وهذا هو الحرام المتيقن في المقام.

فالمحرّم هو المسّ بمعناه الكنائي في المقام، لا كلّ ما يصدق عليه المسّ كما ورد في مسّ الميّت الموجب للغسل مثلاً حتّى يقع الكلام في أنّه إذ تطيّب بعد الإحرام هل يجوز له أن يزيله بيده أم لا، بل يجب أن يزيله بآلة أو أمر غير المحرم بالإزالة لئلا يمسه الطيب، فالمحكيّ عن «الدروس» أنّه أمر الحلال بغسله أو غسل بآلة<sup>٢</sup> والمحكيّ عن «التهذيب» و«التحرير» التصريح بجواز إزالته بمباشرته وبنفسه<sup>٣</sup> وهو الموافق للروايات الواردة في هذه المسألة، ولا مجال لحملها على الضرورة.

فعن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما عليه السلام في محرّم أصابه

١. تفصيل الشريعة ١٤: ٣٥.

٢. الدروس الشرعيّة ١: ٣٧٤.

٣. تهذيب الأحكام ٥: ٢٩٩ / ١٠١٧؛ تحرير الأحكام ٢: ٦٤، المسألة ٢٤٤٨.

طيب، فقال: «لا بأس أن يمسحه بيده أو يغسله»<sup>١</sup>.  
وفي رواية أخرى عنه، عن بعض أصحابنا في المحرم يصيب ثوبه الطيب،  
قال: «لا بأس بأن يغسله بيد نفسه»<sup>٢</sup>.

وعن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المحرم يمسّ  
الطيب وهو نائم لا يعلم، قال: «يغسله، وليس عليه شيء»، وعن المحرم يدهنه  
الحلال بالدهن الطيب والمحرم لا يعلم ما عليه، قال: «يغسله أيضاً وليحذر»<sup>٣</sup>.  
ولذلك ترى الفاضل النراقي رحمته الله في «المستند» يقول: المحرّم من الطيب المحرّم  
شمّه وأكله وإطلائه في البدن والثوب... وقيل: يحرم جميع أنحاء الاستعمالات  
الأخر أيضاً فإن ثبت فيه إجماع أو حرم لأجل استلزامه الاستشمام، وإلا فلا دليل  
عليه<sup>٤</sup>.

ولعلّه بالتأمل في ما ذكرنا يسهّل الأمر فيما لو جعل في لباسه حقّة فيها طيب  
مفتوحة الرأس بحيث يستشمّ منها مع عدم المباشرة، مع فرض عدم شمّه بنفسه  
لفقده حسّ الشامة مثلاً فإنه يحكم فيها أيضاً بالمنع، ولو لم يتحقّق فيها مسّ  
خارجاً لحصول التطيب على ما بيّناه.

ويلحق به أيضاً التجمير، فإنه أيضاً نوع تطيب للباس أو الفضاء وإن لا يستلزم  
المسّ، سواء استلزم الشمّ أو لم يستلزم كما في المزكوم، وعليه دلّ مثل رواية

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٠، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٢، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٠، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٢، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٠، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٢، الحديث ٤.

٤. مستند الشيعة ١١: ٣٧٦.

حمّاد بن عثمان الأمرة بغسله حتّى إذا وقع ذلك قبل الإحرام، ومثله ما يتداول اليوم من التطيب بالإسيري.

فيرجع الكلام إلى أنّه ليس المدار على مسّ الطيب بما هو مسّه، بل بأن يكون بدنه أو لباسه متطيّباً بالطيب. والمسّ كناية عن ذلك حتّى لو كان بنفسه مزكوماً أو فاقداً للشامّة بحيث لا يستلزم ذلك شمّ نفسه أبداً.

وحينئذٍ فيتمّ ما في المتن من قوله: صبغاً وإطلاءً وبخوراً على بدنه أو لباسه ولا يجوز لبس ما فيه رائحته... ومثل البخور الإسيري كما مرّ الإشارة إليه.

وكذلك لا إشكال في حرمة أكل الطيب للمحرم، والمراد منه أكل الطعام التطيّب بالطيب المعدّ لتطيّب الطعام كالزعفران كما صرّح بذلك روايات متعدّدة.

وأما أكل نفس الطيب فغير متعارف، ولا يتحقّق غالباً، وعلى فرض تحقّقه فقد يستدلّ على حرمة أيضاً برواية ابن سدير المتقدّمة: «... ولا يطعم شيئاً من الطيب» خصوصاً بالنظر إلى وقوع هذه الجملة بعد قوله: «لا ينبغي للمحرم أن يأكل شيئاً فيه زعفران»<sup>١</sup> ومع ذلك لا يخلو عن تأمل، ولعلّ المراد منها بيان عدم اختصاصها بالزعفران، بل الطعام المتطيّب بأيّ طيب، ولا ينبغي ترك الاحتياط. وقد يقع الكلام في ما لو استهلك الطيب في الطعام بحيث لم يبق له رائحته فهل يحرم أكله أيضاً أم لا؟ وهذا قد يكون مع بقاء سائر آثاره من اللون أو التقوية مثلاً أو مع انتفاء تلك الآثار.

إطلاق الروايات يقتضي العموم فإنّه يصدق أنّه طعام فيه طيب أو فيه زعفران،

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٢.



لكن لا يبعد دعوى الانصراف وانتفاء الحرمة حينئذٍ كما في غسل اللباس أو البدن عن الطيب خصوصاً، مع ما أشرنا إليه سابقاً من كون كل ذلك من مصاديق التجمل والتلذذ ولا يتحقق ذلك بعد زوال رائحته، وأمّا بقاء آثاره الآخر من التقوية أو اللون فالظاهر عدم دخالتها في الحرمة لعدم المنع من التقوي بالطعام، أو أكل طعام حسن اللون، ولو كان ذلك ملازماً للطيب كما في زعفران فإنّ المنع عنه من جهة طيبه أي رائحته لا من جهة لونه ولو كان اللون أيضاً مقصوداً للناس.

وأما الشمّ فقد يقع الكلام في الشمّ القهري تارة، وفي الاستشمام والشمّ العمدي أخرى.

أمّا الأوّل فقد يستدلّ على حرمة ولزوم القبض على الأنف بما رواه ابن بزيع: رأيت أبا الحسن عليه السلام كشف بين يديه طيب ينظر إليه وهو محرم فأمسك بيده على أنفه بثوبه من ريحه<sup>١</sup>.

وما في رواية ابن عمّار: «وأمسك على أنفك من الرائحة الطيبة... فإنّه لا ينبغي للمحرم أن يتلذذ بريح طيبة»<sup>٢</sup>.

ومرسلة حريز: «... ولا يتلذذ به ولا بريح طيبة، فمن ابتلى بذلك فليتصدق بقدر ما صنع قدر سعته»<sup>٣</sup>.

ورواية أخرى لابن عمّار وفيها: «امسك على أنفك... فمن ابتلى بشيء من

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٢، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٦.

ذلك فليعد غسله، وليتصدّق بصدقة بقدر ما صنع»<sup>١</sup>.

وروايته الأخرى: «... وأمسك على أنفك من الريح الطيبة... فإنه لا ينبغي لك أن تتلذذ بريح طيبة، فمن ابتلي بشيء من ذلك فليعد غسله، وليتصدّق بقدر ما صنع»<sup>٢</sup>.

ورواية أخرى لحريز: «لا يمسّ المحرم شيئاً من الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ به، فمن ابتلي بشيء من ذلك فليتصدّق بقدر ما صنع بقدر شبعه - يعني من الطعام -»<sup>٣</sup>.

لكن يرد على الاستدلال بالأوّل أنّه مجرد فعل لا لسان له أصلاً هل القبض لوجوبه أو لاستحبابه ورجحانه، أو لأنّه كان مزكوماً، أو محترزاً عنه لجهة أخرى غير حكمه الشرعي أو لغير ذلك من الجهات، فلا يدلّ على وجوب الإمساك على المحرم.

وأما روايات ابن عمّار فالظاهر اتّحادهما وهي مع اشتمالها على غير واحد من الأحكام الندية من إعادة الغسل والتصدّق بقدر ما صنع تقدّم لزوم حملها على الاستحباب، فإنّ المنهيّ عنه شمّ عموم الرائحة الطيبة مع قوله الطيب في نفس الرواية: «وإنما يحرم عليك...» مع تجويز شمّ الإذخر وغيره في رواية ابن عمّار وما سبق من تجويز غسل الطيب بيده مع أنّه مستلزم للشمّ مع عدم التعرّض

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٨.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٩.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ١١.

٤. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٥، الحديث ١.

للإمساك عن شمّه فيكشف عن عدم حرمة.

هذا مع أنّ المذكور في عدة من هذه الروايات النهي عن التلذذ به، والظاهر من صيغته هو الشمّ الاختياري للذة دون الشمّ غير الاختياري الذي هو مورد الكلام هنا.

ومما ذكرنا يظهر الكلام في رواية الحلبي، وابن مسلم جميعاً، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المحرم يمسك على أنفه من الريح الطيبة، ولا يمسك على أنفه من الريح الخبيثة»<sup>١</sup>.

وما عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تمس شيئاً من الطيب في إحرامك، وأمسك على أنفك من الرائحة الطيبة، ولا تمسك عليه من الرائحة الممتنة»<sup>٢</sup>. فإنّ الثاني ليس إلا جزءاً من ما سبق من رواية ابن عمّار المروية في باب ١٨، وقد تقدّم الكلام فيها. وأمّا الأوّل وإن كان لا تشتمل على حكم غير إلزامي حتّى يكون قرينة على كون هذا الأمر أيضاً نديباً. وليس التعبير فيها بلفظة «لا ينبغي» ولا معللاً بالتلذذ إلا أنّه يرد عليه ما سبق من أنّ مدلوله النهي عن شمّ الرائحة الطيبة، ولا ريب عدم حرمة بالنسبة إلى ریح غير الطيب كما صرح به في روايتي الحناء والإذخر فيدور الأمر بين حفظ ظهوره في وجوب الإمساك وتقييد متعلّقه بالطيب - أي ما أعدّ للتطيّب - وإخراج غيره أو حفظ إطلاق المتعلّق والتصرّف في الهيئة والحمل على الاستحباب، والثاني أهون بقرينة ما سبق من الروايات الآمرة بالإمساك المشتملة على القرائن الظاهرة في النذب.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٤، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٤، الحديث ٢.

فحصّل أنّه لم يتمّ دليل على حرمة الشمّ القهري ووجوب الإمساك عنه. ويؤيد ذلك بل يدلّ عليه التسامح في الكفّارة المترتبة عليه من الكفّ من الطعام أو بقدر سعته أو بقدر شبعه، مع أنّ كفّارة الطيب هو الشاة على الأحوط أو الأقوى كما يأتي.

هذا كلّه في الشمّ القهري، وأمّا الشمّ العمدي وهو الاستشمام، فقالوا: إنّه لا ريب في حرمة، لأنّه الأمر الشائع من جرّمه فإذا حرم فقد حرم جميع آثاره أو آثاره الشائعة، مضافاً إلى تعليل جواز الشمّ وغيره في غير الطيب بأنّه ليس من الطيب الدالّ على عدم جوازه فيه فهذا مفروغ عنه<sup>١</sup>.

أقول: أمّا الأوّل وهو كون الحرام جميع آثاره أو أثره الشائع والشمّ هو الأثر الشائع من جرّمه، فبعد الفراغ عن كون مقتضاه حرمة استشمام ما أعدّ للتطّيب على ما سبق لا كلّ رائحة طيبة، يرد عليه ما سبق أيضاً من عدم تعلّق النهي بالعنوان حتّى يحمل على جميع الآثار أو الأثر الشائع، وإنّما تعلّق بالمسّ، وقد بيّننا المراد أنّ المراد من المسّ هو التصرّف المتداول في الطيب وهو التطّيب، مضافاً إلى منع كون الشمّ هو الأثر الشائع.

وأما الثاني وهو الاستدلال بتعليل جواز الشمّ في بعض الموارد بأنّه ليس من الطيب، فإنّه بمفهومه يدلّ على عدم جواز شمّ الطيب فممنوع، فإنّ هذا التعبير إنّما ورد في الحناء في رواية عبدالله بن سنان: سألته عن الحناء، فقال: «إنّ المحرم ليمسّه ويداوي به بغيره، وما هو بطيب وما به بأس»<sup>٢</sup> ورواية عمّار بن

١. كتاب الحجّ (أبحاث السيّد المحقّق الداماد)، الجواديّ الأملي ٢: ٣٧٥.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥١، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٣، الحديث ١.

موسى: سألته عن المحرم يأكل الأترج؟ قال: «نعم»، قلت له: له رائحة طيبة، قال: «الأترج طعام ليس هو من الطيب»<sup>١</sup> ورواية عبدالله بن هلال قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الثوب يكون مصبوغاً بالعصفر ثم يغسل ألبسه وأنا محرم؟ قال: «نعم ليس العصفر من الطيب...»<sup>٢</sup>.

وكل ذلك كما ترى إنما ورد التعليل بذلك في مقام بيان جواز مسّه - كما في الحناء - أو أكله - كما في الأترج - أو لبسه - كما في المعصفر - وأين ذلك من تعليل جواز الشمّ بذلك، وليس مثل ذلك التعليل في مثل ما يدلّ على جواز شمّ الإذخر وأخواته فلا يتمّ دليلاً على المقصود، فلا دليل على حرمة استشمام الطيب أيضاً وإن كان الأحوط الاجتناب عنه. نعم، لا ريب في كراهته.

وأما استشمام غير الطيب ممّا له رائحة طيبة، فقد عرفت كون المراد من النهي عنه هو الكراهة بقريئة ما يعارضه الذي يعمّ الشمّ العمدي أيضاً مثل غسل الطيب أو أكل الأترج والتفّاح، فإنّ شمّ طيبها والتلذّذ منها المستلزم لأكلها لا يعدّ من الشمّ القهري بل ما يستشمّ من ريحه هو الشمّ العمدي عرفاً، ولذلك علّله الإمام عليه السلام بأنّه ليس بطيب فلا يحرم أكله فكيف بالتلذّذ برائحته.

ويدلّ على ذلك أيضاً ما ورد في جواز السعوط بما فيه الطيب فإنّ مورد بعضها وإن كان هو مقام العلاج والتداوي كما رواه صفوان بن يحيى، عن إسماعيل بن جابر وكانت عرضت له ريح في وجهه من علّة أصابته وهو محرم، قال: فقلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ الطيب الذي يعالجني وصف لي سعوطاً فيه

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٦، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٠، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٠، الحديث ٢.

مسك، فقال: «اسعط به»<sup>١</sup>.

وما رواه الصدوق بإسناده عنه أيضاً أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم إذا اضطرّ إلى سعوط فيه مسك من ريح تعرّض له في وجهه وعلّة تصيبه، فقال: «استعط به»<sup>٢</sup>، إلا أنه هناك رواية ثالثة: قال: سألته عن السعوط للمحرم وفيه طيب؟ فقال: «لا بأس»<sup>٣</sup> وحملها على الضرورة كما ذكره الشيخ<sup>٤</sup> أو حمّله على غير الأنواع المحرمة كما احتمله صاحب «الوسائل»<sup>٥</sup> كما ترى.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ هذه الرواية أيضاً يرويه عن إسماعيل، والظاهر أنه نفس إسماعيل بن جابر فكان السؤال والجواب هو ما ذكر في الروايتين وإن لم يذكر هنا بتمامه فيكون موردها أيضاً هو العلاج من دون حمل.

نعم، روى البرقي في «المحاسن» عن بعض أصحابنا عن حريز، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يشمّ الرياحان؟ قال: «لا»<sup>٦</sup>.

فإنّها صريحة في النهي عن الشمّ - الظاهر في الشمّ الاختياري البتّة - وموردها وإن كان هو شمّ الرياحان، لكنّ تبعدي منه إلى الطيب بتنقيح المناط واتّحاد الموضوع لكنّ الرواية كما ترى مرسلة عن حريز، والذي روى عنه مسنداً في نفس الباب ما رواه حمّاد، عنه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يمسّ المحرم شيئاً من

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٩، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٩، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٩، الحديث ٢.

٤. راجع: تهذيب الأحكام ٥: ٢٩٨ / ١٠١١.

٥. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٩، ذيل الحديث ٢.

٦. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٥، الحديث ٤.

الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ به...<sup>١</sup> فالتعبير بالمس، كما هو كذلك في رواية ابن سنان، فالنهي عن الشم غير ثابت، مضافاً إلى إمكان منع تنقيح المناط واتّحاد الموضوع، فإنّ الرياحين موضوع مستقلّ، ولعلّ أظهر آثاره الشم بخلاف الطيب كما سبق، وسيأتي الكلام فيه بأكثر من ذلك.

وممّا ذكرنا ظهر الكلام في مسألة ١٣ قوله: لو اضطرّ إلى لبس ما فيه الطيب أو أكله أو شربه يجب إمساك أنفه، ولا يجوز إمساك أنفه من الرائحة الخبيثة. نعم، يجوز الفرار منها والتنحي عنها... وأنّ الوجوب وإن كان مطابقاً للاحتياط، لكنّ الأقوى عدم وجوبه، بل مقتضى الجمع بين الروايات هو الاستحباب. ويدلّ عليه أيضاً بالخصوص روايات السعوط المتقدّمة الساكتة عن أخذ الأنف، وأمّا النهي عن أخذ الأنف من الرائحة المنتنة، فهو نهى مستقلّ لا يعارضه شيء ولا بعد في حرمة بالخصوص ولا ينافيه وقوع النهي عنه بعد الأمر به في الرائحة الطيبة المحمولة على الاستحباب على ما مرّ، لعدم إضرار السياق بالمدلول كما حقّق في محلّه.

وقد يتوهم كون ذلك من قبيل النهي في مقام توهم الوجوب حيث جاء بعد الأمر بالإمساك عن الرائحة الطيبة فيتوهم وجوب الإمساك عن كلّ رائحة، ومنها: الرائحة المنتنة فنهي عنه بمعنى عدم وجوبه.

وفيه وضوح أنّ العرف لا يتوهم اندراج الرائحة المنتنة تحت حكم الرائحة الطيبة بعد تغايرهما من حيث الطبع، فلا وجه للتصرّف في النهي.

هذا مضافاً إلى ورود النهي عنه مستقلاً من دون سبق الأمر به، ففي ما رواه ابن

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٥، الحديث ٢.

سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المحرم إذا مرّ على جيفة فلا يمسك على أنفه»<sup>١</sup>.

وكذلك قوله في مسألة ١٤: لا بأس ببيع الطيب وشرائه والنظر إليه. لكن يجب الاحتراز عن استشمامه وأنّ الأقوى هو الاستحباب وإن كان الأحوط ذلك.

ثمّ إنّ بالنظر إلى ما ذكره الماتن أخيراً كان عليه عليه السلام أن ينصّ على حرمة الاستشمام في الطيب عند ذكر مسّه وأكله ولبسه، وخلوّ كلامه عليه السلام عنه لا يخلو عن سؤال إلا أن يكون مراده عليه السلام اختصاص حرمة الاستشمام بحين البيع والشراء عملاً برواية ابن بزيع الحاكية لفعل الإمام عليه السلام وقد عرفت قصور داليتها على ذلك، فتدبر.

بقي الكلام في افتراض المصبوغ بالطيب أو الاتكاء عليه - ولم يذكرها في المتن - فإنّها من مسّ الطيب على المعروف.

فعن المعلّى بن الخنيس، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كره أن ينام المحرم على فراش أصفر أو على مرفقة صفراء»<sup>٢</sup>.

وعن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ويكره للمحرم أن ينام على الفراش الأصفر والمرفقة الصفراء»<sup>٣</sup>.

وهل المراد هو الكراهة من حيث لونه بما هو اللون، فيدلّ على مبعوضة هذا

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٢٤، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٢٨، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٢٨، الحديث ٢.



اللون قبلاً لما ورد من مطلوية اللون الأبيض، فهذا محمول على الكراهة الاصطلاحية لما دلّ من جواز الإحرام في أيّ لون ويكون خارجاً عن الباب من رأس.

أو المراد هو النهي عن الأصفر المصبوغ بزعفران أو مثله للتطيب، فيمكن أن يكون المراد من الكراهة هو الحرمة.

وفي «الوافي»<sup>١</sup>: الأصفر ما صبغ بالزعفران أو الورس أو شبههما ممّا له ريح طيبة، ومنه رواية منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كنت متمتعاً فلا تقربن شيئاً فيه صفرة حتى تطوف بالبيت»<sup>٢</sup>.

ولعله يتضح المراد منها بما رواه عمّار بن موسى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يلبس لحافاً ظهرته حمراء وباطنته صفراء، قد أتى له سنة أو سنتان؟ قال: «ما لم يكن له ريح فلا بأس، وكلّ ثوب يصبغ ويغسل يجوز الإحرام فيه، وإن لم يغسل فلا»<sup>٣</sup>. ويزيده وضوحاً الرجوع إلى حكم اللباس.

وما رواه الحسين بن أبي العلاء قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوب يصيبه الزعفران، ثمّ يغسل فلا يذهب أيحرم فيه؟ فقال: «لا بأس به إذا ذهب ريحه ولو كان مصبوغاً كلّهُ إذا ضرب إلى البياض وغسل فلا بأس»<sup>٤</sup>.

وما رواه الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: ... قال: «المحرمة لا تلبس الحلبي ولا

١. الوافي ١٢: ٦٢١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ١٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٣، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٣، الحديث ١.

الثياب المصبغات إلا صبغاً لا يرفع»<sup>١</sup>.

وهنا روايات أخرى لا بدّ من التوجّه إليها:

إحداها: ما تقدّم من رواية عبد الله بن هلال قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الثوب يكون مصبوغاً بالعصفر، ثمّ يغسل ألبسه وأنا محرم؟ قال: «نعم، ليس العصفر من الطيب، ولكن أكره أن تلبس ما يشهرك به الناس»<sup>٢</sup>.

ثانيها: رواية علي بن جعفر، قال: سألت أخي موسى بن جعفر عليه السلام يلبس المحرم الثوب المشيع بالعصفر؟ فقال: «إذا لم يكن فيه طيب فلا بأس به»<sup>٣</sup>.

وثالثها: ما عن أبان بن تغلب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام أخي وأنا حاضر عن الثوب يكون مصبوغاً بالعصفر، ثمّ يغسل ألبسه وأنا محرم؟ قال: «نعم ليس العصفر من الطيب، ولكن أكره أن تلبس ما يشهرك بين الناس»<sup>٤</sup>.

والعصفر كما في اللغة: نبت أصفر اللون، والظاهر عدم منافاتها لما مرّ، حيث إنّ الظاهر أنّ العصفر إنّما يستعمل للونه لا لرائحته، إمّا لعدم الرائحة الطيبة له أصلاً أو لعدم كونه ممّا يتطّيب به معمولاً، ولذا علّله الإمام عليه السلام بأنّه ليس من الطيب، ولعلّه قد يمزج بالطيب كبعض أنواع الصابون في زماننا، هذا. ولذا علّق الإمام عليه السلام الجواز على أن لا يكون فيه طيب، فالحكم دائر مدار التطّيب بالطيب وبقاء رائحته كما مرّ.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٣، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٠، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٠، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨١، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٠، الحديث ٥.

٥. المنجد: ٥٠٩.

## والأقوى عدم حرمة الزنجبيل والدارصيني، والأحوط الاجتناب<sup>[١]</sup>.

وما رواه إسماعيل بن الفضل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يلبس الثوب قد أصابه الطيب، قال: «إذا ذهب ريح الطيب فليلبسه»<sup>١</sup>. ويستفاد من مجموعها أن لبس ما فيه الطيب حرام، وأما إذا ذهب طيبه وبقي لونه فلا بأس، كما يصرّح به ما رواه سعيد بن يسار قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الثوب المصبوغ بالزعفران أغسله وأحرم فيه؟ قال: «لا بأس به»<sup>٢</sup>. ويصرّح بالنهي رواية نضر بن سويد، عن أبي الحسن عليه السلام في حديث: «إن المرأة المحرمة تلبس الثياب كلّها إلا المصبوغة بالزعفران والورس»<sup>٣</sup>. وبالجملة فالمستفاد من جملة روايات باب ٤٣ حرمة لبس المحرم الثوب المتطيّب كما هو مقتضى عموم النهي عن مسّ الطيب باستعماله المتعارف كما سبق، وأما اللباس المصبوغ الذي ذهب ريحه وبقي لونه فلا بأس به، وهذا هو المراد في اللحاف والمرفقة والفراش أيضاً فإنّها أيضاً نوع تلبس باللباس.

[١] وهو واضح، بناءً على مرّ منّا من اختصاص التحريم بما أعدّ للتطيّب، فإنّهما وإن كان لهما رائحة طيبة في الجملة إلا أنّهما لا يؤخذان في الطعام لرائحته، بل لسائر خواصّهما من الذوق وغيره فيكونان خارجان عن الحكم رأساً، وأما على العموم فيقال: إنّهما لا يعدّان من الطيب عرفاً، وإنّ رائحتهما ليس ممّا

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٣، الحديث ٥.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٣، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٣، الحديث ٢.

(مسألة ١٠): يجب الاجتناب عن الرياحين؛ أي كلّ نبات فيه رائحة طيبة، إلا بعض أقسامها البرية كالخزامى، وهو نبت زهره من أطيب الأزهار على ما قيل، والقيصوم والشيخ والإذخر<sup>[١]</sup>.

يترقّب من الطيب، بل نوع رائحة أخرى، وإن كانت مطلوبة فلا يشملهما العموم، ولعلّه لعدم الاطمئنان بذلك احتاط في المتن والاحتياط حسن على كلّ حال.

### الكلام في الرياحين ومستثنياتها

[١] كما يدلّ على النهي عن الرياحين صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تمسّ ريحاناً وأنت محرم، ولا شيئاً فيه زعفران، ولا تطعم طعاماً فيه زعفران»<sup>١</sup>.

ومرسلة حريز، عمّن أخبره، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يمسّ المحرم شيئاً من الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ به ولا يريح طيبة، فمن ابتلي بذلك فليصدق بقدر ما صنع قدر سعته»<sup>٢</sup>.

وصحيحة حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام: «لا يمسّ المحرم شيئاً من الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ به، فمن ابتلي بشيء من ذلك فليصدق بقدر ما صنع بقدر شعبه يعني من الطعام»<sup>٣</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ١١.

ومرسلة البرقي عن حريز، قال: سألت أبا عبد الله عن المحرم يشمّ الرياحان؟  
قال: «لا»<sup>١</sup>.

وفيها جهات من الكلام:

الأولى: قد يقال بأنه لا شبهة في اتحاد الرويتين الثانية والثالثة: وأنّ كلمة «شبعه» تصحيف لـ «سعته» أو بالعكس لقربهما في الكتابة، ولأجل الاتحاد استشكل في سند الرواية لأجل ترددها بين كونها مسندة أو مرسلّة<sup>٢</sup>. وهو في محلّه ويلحق بهما الرواية الأخيرة التي رويت مرسلّة عن حريز ويحتمل اتحاد المرويّ لهما فيتردّد في وجود حكمة الشمّ في كلام الإمام، ويحتمل كونه من فهم الراوي على فرض صحّة النقل، فالمحكّم في الباب هو الرواية الأولى.

الثانية: قد يقال: إنّ الرويتين - بعد غمض النظر عن سندهما - لا بدّ من حمل النهي فيهما على الكراهة بناءً على اختصاص حرمة الطيب بالستّة، وأمّا على العموم كما هو مختار المتن فظاهرهما في الحرمة وإن كان ربما يقع الإشكال في الدلالة بناءً عليه من جهة الكفّارة المذكورة فيهما، حيث إنّ كفّارة استعمال الطيب كما سيأتي هو دم شاة إلا أن يحمل قوله: «فمن ابتلي» على غير صورة العمد والالتفات، وكيف كان: ففي الصحيحة الأولى كفاية لخلوّها عن المناقشة من حيث السند والدلالة<sup>٣</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٢٥، الحديث ٤.

٢. تفصيل الشريعة ١٤: ٤٠.

٣. تفصيل الشريعة ١٤: ٤٠.

أقول: فيه أولاً: أنه بناءً على نفي العموم فليس المراد هو خصوص الأربعة أو الستة، بل قد مرّ أنه كلّ ما أعدّ للتطّيب ولعلّ الريحان منها.

وثانياً: أنّ قوله: «فمن ابتلي» ظاهر في عدم التعمّد، ولا يحتاج إلى الحمل والتحمّل. نعم، قد تقدّم لزوم حمل الذيل على الكراهة لجهات أخرى قد مرّ. والذي أظنّ أنّ النهي عن الريحان عنوان آخر من المحرّمات لا مساس له بعنوان الطيب وإن كان يناسبه فذكر بعده كما جزم به في «الجواهر» فقال بعد نقل كلام الشيخ والفاضل وغيرهما: وعلى كلّ حال فلا يخفى عليك عدم عدّ شيء منها من الطيب عرفاً، كما أنّ الرياحين أيضاً كذلك، وإن كان قد يستظهر من استثناء محكيّ «المصباح» و«مختصره»: الفواكه من الطيب، وكذا «الإرشاد»، والتلخيص مع زيادة الرياحين دخولها في الطيب إلاّ أنّه في غير محلّه، ويمكن إرادة المنقطع من الاستثناء<sup>١</sup>.

وكلامه تعالى في محلّه وإن لم يتدكّر للرياحين في «الشرائع» أصلاً اتكالاً على عموم الطيب، وقد ذكره في المتن لا مستقلاً، بل من ضمائم عنوان الطيب بخلاف التدهين والاحتحال المذكورتين مستقلاً.

وحينئذٍ فنقول إنّ الأثر الشائع للريحان هو الشمّ، وهو المراد من المسّ هنا، فالقدر المتيقّن منه هو حرمة شمّه.

وعليه: فلا وجه لما يحكي عن صاحب «الحدائق» من إضافة الريحان إلى الأنواع الخمسة الظاهرة في كون مراده هو الريحان الفارسي، فإنّ الريحان في لغة العرب اسم لكلّ نبات له رائحة طيّبة ويجمع على رياحين.

١. جواهر الكلام ١٨: ٣٢٨.

فالرواية الأولى ظاهرة في حرمة شمّ مطلق الرياحان - أي كلّ نبات له رائحة طيّبة - في نفسها.

نعم، يعارضها ما تدلّ على جواز شمّ جملة من الرياحين، وهي صحيحة معاوية بن عمّار قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا بأس أن تشمّ الإذخر والقيصوم والخزامي والشيخ وأشباهه وأنت محرم»<sup>١</sup>.

وهل المراد بقوله: وأشباهه هي أشباه المذكورات من خصوص النباتات البرية الوحشية التي لها رائحة طيّبة فيخصّص بها عموم الرياحين فيخصّص الحرمة بالأزهار والنباتات الأهلية، التي يزرع لأن يستفاد من رائحته، سواء أن يكون مأكولاً أيضاً كالريحان الفارسي والنعناع وأمثالهما أو لم يكن كالورد الأحمر - المسمّى بالمحمّدي - ونحوه. أو المراد به مطلق الرياحين أعمّ من البرية وغيرها؟

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٥، الحديث ١.
٢. بومادران - درمنه - خزامي. والإذخر = نبت طيبة = كوم. خزامي نبت زهره من أطيب الأزهار. الشيخ = درمنه = طيب الرائحة: شيخ: درمنه را گویند و بهترین آن درمنه ترکی است مشهور به درمنه ترکی. قيصوم: بر وزن محروم نوعی از بوی مادران باشد (بومادران). درمنه گیاهی است از تیره مرکبان جزء دسته آفتابی‌ها که منشأ آن را ترکستان دانسته‌اند. ساقه‌اش راست و نسبتاً سخت و چوبی در ناحیه قاعده است. برگ‌های قاعده ساقه بهم فشرده دارای بریدگی‌های ریز پوشیده از برگ‌های مایل به سفید است، ولی برگ‌های قسمت‌های فوقانی کوچک و بدون کرکند. درمنه خودرو و بیابانی است و ارتفاعش تا نیم متر می‌رسد آب و عصاره آن در طب مستعمل است. خزامی (بضم الأوّل وفتح الثاني والرابع) وخزام (بفتح الأوّل والثاني) وخزاماً بر وزن قواماً گیاهی صحرائی است و آن رستنی باشد که به شیرازی اردانه گویند. اگر زن قدری از آن بردارد آبستن شود (برهان قاطع ٢: ٧٤٤). کوم بضم اوّل بر وزن موم: گیاهی است خوشبوی که آن را اذخر گویند و بعضی گفته‌اند گیاهی است که در زمین شیار کرده پیدا شود.

ويستثنى من الطيب خلوق الكعبة، وهو مجهول عندنا، فالأحوط الاجتناب من الطيب المستعمل فيها<sup>[١]</sup>.

فلا بدّ من الجمع بينها وبين ما تقدّم بالحمل على الكراهة والحكم بعدم الحرمة.

وحينئذٍ فقد يستظهر الأوّل لأنّه لو كان المراد من الأشباه مطلق الرياحين لكان التعرّض لما ينبتة الآدمي ممّا هو محلّ الابتلاء نوعاً أولى، ولا ملائمة بينه وبين التعرّض للعناوين الخاصّة من النباتات البريّة وإفادة عموم الحكم بمجرد قوله: «أشباهه».

مع استبعاد حمل الصحيحة الأولى على الكراهة مع عطف الزعفران على الريحان مساً وطعاماً، وهذا هو الطريق الذي سلكه الماتن رحمته وهو الأقوى.

[١] كما تدلّ عليه صحيحة عبدالله بن سنان، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن خلوق الكعبة يصيب ثوب المحرم؟ قال: «لا بأس ولا يغسله فإنّه طهور»<sup>١</sup>.

وصحيحة يعقوب بن شعيب، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: المحرم يصيب ثيابه الزعفران من الكعبة، قال: «لا يضرّه ولا يغسله»<sup>٢</sup>.

وصحيحة حمّاد بن عثمان، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن خلوق الكعبة وخلوق القبر يكون في ثوب الإحرام، فقال: «لا بأس بهما، هما طهوران»<sup>٣</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٩، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٢١، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٩، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٢١، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٩، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٢١، الحديث ٣.



وموثقة سماعة أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصيب ثوبه زعفران الكعبة وهو محرم، فقال: «لا بأس به وهو طهور، فلا تتقه أن يصيبك»<sup>١</sup>.  
ومرسلة ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن خلوق الكعبة للمحرم أيغسل منه الثوب؟ قال: «لا هو طهور، ثم قال: إن بشوبي منه لطخاً»<sup>٢</sup>.

إنّ الاستفادة من هذه الروايات استثناء خلوق الكعبة، وكذا زعفران الكعبة، عن الطيب وأنه لا يجب غسل ثوب الإحرام منهما، بل ويجوز شمّ طيهما - ولو على القول بالمنع عن غيره - لاستلزام التلطّخ للشمّ، ولا مجال لاحتمال كون مفادها مجرد نفي البأس عن إصابة الثوب من دون جواز الشمّ فإنّ المتفاهم العرفي منها كونهما مستثنى بجميع الأفعال المحرّمة المتعلقة بالطيب لا خصوص إصابة الثوب وإلا يلزم القول بحرمة إصابة البدن أيضاً لخروجها عن مورد الروايات، مع وضوح خلافه.

وهل المراد من ذكر الزعفران في روايتي يعقوب وسماعة هو الخلق أيضاً بما أنّ الزعفران من الأجزاء الركينة للخلق والوجه في ذكر اشتماله على خصوصيتين الرائحة واللون الجالب وبعد احتمال كونه أمراً آخر غير مرتبط بالخلق، كما قيل؟ أم هو مستثنى بعنوانه، فتارة: يتطّيب الكعبة بالخلق، وأخرى: بالزعفران، وعلى أيّ حال لا بأس بإصابة الثوب بهما؟  
الظاهر هو الثاني فإنّ الزعفران وإن كان من أجزاء الخلق على ما نقل إلا أنه

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٩، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٢١، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٢١، الحديث ٥.

ليس من أجزاءه الركنية الرئيسة، فإنّه ليس أكثر من سائر أجزاءه كما يظهر ممّا عن ابن جزلة الخطيب في «منهاجه»، حيث قال في بيان صفة الخلق: زعفران ثلاثة دراهم قصب، الذريرة خمسة دراهم، أشنة درهمان، قرنفل وقرند من كلّ واحد درهم يدقّ ناعماً وينخل ويعجن بماء ورد ودهن ورد حتّى يصير كالرشي في قوامه والرشي هو السمسّم المطحون قبل أن يعصر ويستخرج دهنه...<sup>١</sup>، فليس زعفران فيه أكثر من باقي الأجزاء حتّى يطلق عليه اسم الزعفران. هذا مع أنّه لا مشاحة فيه بعد ما يأتي من التوضيح الآتي.

ثمّ إنّ ظاهر تلك الروايات تعليل الحكم بأنّ الخلق أو زعفران الكعبة طهور. قال النراقي رحمته في «المستند»: قوله «هو طهور» وإن دلّ على أنّ نفي البأس إنّما هو من جهة دفع توهم النجاسة إلا أنّه يدلّ أيضاً على أنّه لا مانع غيره فيه أيضاً<sup>٢</sup> ومراده أنّ السؤال والجواب إنّما هو في مقام دفع توهم النجاسة إلا أنّه يدلّ على عدم البأس من سائر الجهات أيضاً وهو طيبه ورائحته.

وهذا المعنى مع عدم ملائمته للمعنى المراد منه في موارد كثيرة في الكتاب والسنة لا يقبله الطبع السليم، فكيف يتوهم أنّ بيت الله ملوث بالنجاسة ويفرض ذلك حتّى يسئل عن إصابة الثوب بها.

ويظهر من الفيض رحمته كونه نظير التوبة موجباً للطهارة المعنوية فهو كالتوبة طهور للقلب<sup>٣</sup>.

١. أنظر: جواهر الكلام ١٨: ٣٢١.

٢. مستند الشيعة ١١: ٣٧٥-٣٧٦.

٣. الوافي ١٢: ٥٧٥.

ولعلّه بملاحظة ما يتبرّك به من الرائحة الطيّبة للكعبة، فيوجب هذا العمل صفاء الباطن، ولا ينبغي رجم مقاله عليه السلام بأنه عرفان خارج مساق الحديث، إذ قد يوجد في النصوص غير واحدة من النكات العرفانية الراجعة إلى طهارة الباطن، ولكنه لا يناسب المقام، لأنه متفرّع على مطلوبيته وعدم مبعوضيته، وهو أوّل الكلام.

لكن هنا احتمال ثالث، لعلّه أظهر منهما وهو كونه تعليلاً للحكم بتقريب أنّه تطهير للبيت وتطيب له، وقد ورد الأمر بالتطهير في قوله تعالى: ﴿أَنْ طَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ﴾<sup>١</sup> وهو بإطلاقه يشمل أنحاء التطهير من إزالة النجاسة إن كانت ومن إزالة الأوساخ ورفع القذارات العرفية، ولو لم تكن نجسة شرعاً ومن تطيبه، بل لعلّه الأظهر ولم يكن الطهارة في زمان إبراهيم عليه السلام مصطلحاً في المعنى الشرعي الفعلي، وحينئذٍ يكون معنى الرواية أنّه إذا كان الخلق والزعران للتطهير والتطيب مطلوباً محبوباً يستلزم جواز الشمّ والمسّ، ونحو ذلك للطائفين حوله وإلا لزم الحكم بإمساك الأنف لدى الورود، وكذا الحكم بالاجتناب عن التماسّ لعدم تلتّخ ثياب المحرم الطائف بطيبه، وهو يستلزم العسر العامّ والإهانة إلى البيت.

وعلى هذا المعنى يتعدّى إلى غير الخلق وأيّ طيب يتطيّب به الكعبة أداءً لحقّ التعليل الموجب لعمومية الحكم وسرايته إلى غير مورده، فلا خصوصية للخلق ولزعران.

ولعلّ هذا هو العلة أيضاً في عدم البأس بخلق القبر، فإنّ الظاهر منه هو قبر

(مسألة ١١): لا يجب الاجتناب عن الفواكه الطيبة الريح، كالتفاح والأترج أكلاً واستشماماً؛ وإن كان الأحوط ترك استشمامه<sup>[١]</sup>.  
(مسألة ١٢): يستثنى ما يستشم من العطر في سوق العطارين بين الصفا والمروة، فيجوز ذلك<sup>[٢]</sup>.

---

النبي ﷺ بل عن الفضيل رضي الله عنه أنه استقرّ الاصطلاحين في السنة الروايات، وحيث إنّ ذلك إنّما يتفق معمولاً قبل الإحرام اعتبر في الرواية ثوب الإحرام لا عنوان المحرم بخلاف غيرها من الروايات، وتدللّ على عدم المنع من الإحرام فيه كما يستلزم جواز البقاء فيه، فإنّ ذلك كلّه لحفظ احترام قبر النبي ﷺ وعدم التظاهر بالاجتناب عنه.

وعلى ما ذكرنا لا حاجة إلى البحث عن حقيقة الخلق وماهيته، ولا الكلام في مقتضى القاعدة فيما يشكّ أنّه منه، ولا يبقى وجه للاحتياط في ما يستعمل في تطهيره وتطيبه اليوم.

[١] كما ظهر ذلك خلالي البحث في الطيب.

### استثناء ما يستشم في سوق العطارين

[٢] كما ورد في رواية هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «لا بأس بالريح الطيبة فيما بين الصفا والمروة من ريح العطارين، ولا يمسك على أنفه»<sup>١</sup>.

---

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٢٠، الحديث ١.

وقد رواها المشايخ الثلاثة وأفتى الأصحاب على طبقها في الجملة، وإنما الكلام في نطاق دلالته، فإن ذلك قد يكون حين السعي أو حين الجلوس بينه للاستراحة، وقد يكون في المرور من السوق من دون سعي في حال الإحرام، خصوصاً إذا كان لبيع الطيب أو الشراء، كما أنه قد يكون استشماماً للعطر المنتشر من الدكاكين، وقد يكون بأخذ مقدار من الطيب من البائع واستشمامه.

ثم إنّ الريح الشائع قد يكون من ذوات الأشياء المعدة للبيع بلا مباشرة من العطار نفسه أو المحرم، وقد يكون من البائع لتلطّخ ثوبه ويده بالطيب لكثرة مُزاولته وتطيبه فعند مرور المحرم عليه شمّ رائحته كما قد يكون العطار سياراً فيكون المحرم عند سعيه أو استراحته يشمّ الرائحة بمرور العطار السيار عليه.

وحينئذٍ فقد يقال: إنّ المتيقن ما يستشمّ منه حال السعي الشاملة للجلوس للاستراحة عند التعب أيضاً لا ما إذا يمرّ في غير حال السعي، كما أنه يشمل الحالات المختلفة السابقة الذكر لانتساب كلّها إلى سوق العطارين، وأمّا إذا خرج عن هذا العنوان بأن تطيب رجل من غير السوق أو من نفس السوق من دون مزاولة للبيع والشري ثمّ دخل بين الصفا والمروة فاستشمام رائحة طيب بدنه أو ثوبه داخل في عموم الأصل لخروجه عن ريح العطارين بين الصفا والمروة<sup>١</sup>.

أقول: قد تقدّم منّا عدم حرمة شمّ الطيب مطلقاً وإنّما يكره ذلك فعليه فهذا الاستثناء إنّما يكون استثناءً عن الكراهة، بل ليس استثناءً أيضاً فإنّ عدم البأس لا ينافي الكراهة.

---

١. تفصيل الشريعة ١٤: ٥٣.

(مسألة ١٣): لو اضطرَّ إلى لبس ما فيه الطيب أو أكله أو شربه يجب إمساك أنفه. ولا يجوز إمساك أنفه من الرائحة الخبيثة. نعم، يجوز الفرار منها والتنحّي عنها<sup>[١]</sup>.

(مسألة ١٤): لا بأس ببيع الطيب وشرائه والنظر إليه، لكن يجب الاحتراز عن استشمامه<sup>[٢]</sup>.

(مسألة ١٥): كفّارة استعمال الطيب شاة على الأحوط<sup>[٣]</sup>.

---

وأما على القول بالحرمة فلا إشكال في أصل الاستثناء في الجملة، وإنّما الكلام في سعته وضيقه ولا ريب أنّه لا خصوصية لريح العطارين إلا أنّ إمساك الأنف منه مستلزم للمشقة نوعاً وحرَج غالباً ولا يختصّ ذلك بريح العطارين في المسعى الذي لا أثر له في يومنا هذا، لكن يلزم نفس ذلك في سائر أسواق العطارين الواقعة في طريق المحرمين.

وكذلك الريح الشائع من بدن أو لباس سائر أفراد الناس المتردّدين في الأسواق والشوارع، وهذا كلّه لأنّ لزوم الاجتناب عنه يوجب الحرَج والمشقة العمدي كما لا يخفى.

[١]، [٢] تقدّم الكلام فيه خلال العنوان «الخامس».

### كفّارة استعمال الطيب

[٣] ظاهر المتن ثبوت الكفّارة في جميع أنواع استعمال الطيب، وقد يستظهر منه ثبوت الكفّارة في الشمّ والأكل وغيرهما، وينسب ذلك العموم إلى أكثر

الأصحاب ويدعى<sup>١</sup> تصريح المحقق<sup>٢</sup> في «الشرائع» بذلك حيث، قال: فمن تطيب كان عليه دم سواء استعمله صبغاً أو إطلاءً، ابتداءً أو استدامة أو بخوراً أو في الطعام...<sup>٣</sup> وقد ذكر صاحب «الجواهر» بعده بلا خلاف أجده فيه، بل عن «المنتهى» الإجماع عليه، بل حكى عن «التذكرة» و«التحرير» زيادة عناوين آخر حتى أنه قال في الأولى: لو داس بنعله طيباً فعلق بنعله وجبت الفدية<sup>٤</sup>. وفيه: أن ظاهر المتن ثبوت الكفارة فيما مرّ تحريمه من الاستعمالات، وقد مرّ الإشكال في إرادته الشمّ، لعدم ذكره بعد التصريح بأنواعه من الصبغ والإطلاء والبخور على بدنه ولباسه فإنّ السكوت عن الشمّ ظاهر في عدم حرمة. وكذلك عبارة «الشرائع» فقد ذكر أنواع الاستعمالات مع سكوتها عن الشمّ فكيف يدعي التصريح بذلك، ودعوى الإجماع إنما هو على ظاهر عبارة «الشرائع».

وعلى أيّ حال فقد استدللّ لذلك بصحيفة زرارة، عن أبي جعفر<sup>٥</sup> قال: «من أكل زعفراناً متعمداً أو طعاماً فيه طيب فعليه دم، فإن كان ناسياً فلا شيء عليه ويستغفر الله ويتوب إليه»<sup>٤</sup>.

ولا إشكال في تماميتها سنداً ودلالة في ثبوت الكفارة على أكل الطيب، وأمّا غيره من الاستعمالات فسيأتي الكلام فيه ولا ضير في عدم صراحتها لكونها في

١. تفصيل الشريعة ١٤: ٥٨.

٢. شرائع الإسلام ١: ٢٧٠.

٣. راجع: جواهر الكلام ٢٠: ٣٩٥؛ منتهى المطلب ١٢: ٤٠.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٠، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ٤، الحديث ١.

بيان حكم الإحرام، لعدم احتمال حرمة في نفسه، فكيف بالكفارة. نعم الإفتاء بالشاة لأنها أقلّ المصاديق لا لتعيّنه.

وصحيحته الأخرى 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 متعمداً فعليه دم شاة»<sup>١</sup>.

فإنّ الطعام الذي لا ينبغي للمحرم أكله ليس إلا الصيد وما فيه الطيب ولا وجه لدعوى اختصاصه بالصيد، بل لا وجه لحمل الرواية عليه، فإنها دالة على عدم الكفارة عند النسيان أو الجهل، مع أنّ كفارة الصيد - حتى في الأكل - تعمّ الناسي والجاهل أيضاً كما يصرّح به رواية معاوية بن عمّار<sup>٢</sup>.

ولذلك فقد عنون الباب في «الوسائل» بقوله: إنّ المحرم إذا أكل ما لا يحلّ له سوى الصيد أو لبس ما لا يحلّ له ناسياً أو جاهلاً لم يلزمه شيء، وإنّ تعمّد لزمه دم شاة<sup>٣</sup>.

وقد يتوهم بتعارضهما بموثقة الحسن بن هارون، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أكلت خبيصاً فيه زعفران حتى شبع، «وأنا محرم»، قال: «إذا فرغت من مناسكك وأردت الخروج من مكة فاشتر بدرهم تمرّاً ثمّ تصدّق به، يكون كفارة لما أكلت، ولما دخل عليك في إحرامك ممّا لا تعلم»<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٧، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ٨، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ٦٨، كتاب الحجّ، أبواب كفارات الصيد، الباب ٣١، الحديث ١.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٣: ١٥٧، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ٨.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٩، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ٣، الحديث ١.



هكذا في طبع «الوسائل» جعل قوله: «وأنا محرم» بين المعقوفتين<sup>١</sup> مع أنّ صاحب «الوسائل» بعد نقله الرواية عن «التهذيب» و«الكليني» رواها عن «الفقيه»: مثله إلا أنّه قال: حتّى شبع وأنا محرم<sup>٢</sup>، والظاهر منه أنّ هذه اللفظة لم تكن في نقل الشيخ والكليني.

ولكنّه لا يضرّ بالمطلوب لوضوح كون ذلك مربوطاً بحال الإحرام، ولا يحتمل المنع من أكله على المحلّ.

وعلى أيّ حال يقال: إنّها تدلّ على أنّ كفارة أكل الطيب درهم تمر ولسانه الاستحباب فلا تجب الشاة.

وفيه أوّلاً: أنّ ظاهر السؤال أنّ أكل خبيص كذلك لم يكن عن عمد والتفات وإلا لم يكن لذكر قوله: حتّى شبع وجه.

وثانياً: قوله: «مما لا تعلم» ظاهر بل صريح في أنّ ما دخل عليه في إحرامه كان ناشياً عن الجهل وعدم العلم وأنّه لو كان عالماً بذلك لم يقع منه ذلك. نعم، قد يعلم به بعد وقوعه وقد لا يعلم به إلى الأبد، كما ورد مثل ذلك في إسقاط الشعر<sup>٣</sup>.

وبالجملة: فالدليل على وجوب الكفارة في الأكل تامّ ولا معارض له ولا وجه للاحتياط، بل هو الأقوى كما لا يخفى.

وأما غير الأكل من أنواع استعمال الطيب فلا وجه لوجوب الكفارة فيها وإن

---

١. وسائل الشيعة ٩: ٢٨٣، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ٣، الحديث ١، الطبعة الإسلامية.

٢. الفقيه ٢: ٢٢٣ / ١٠٤٥.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٣: ١٧٠، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ١٦.

كانت حراماً إلا ما يدعى من أمور:

١ - دعوى إلغاء الخصوصية من عنوان الأكل في صحيحة زرارة<sup>١</sup> وإن لا يمكن ذلك في صحيحته الأخرى حيث عدّ موارد الكفّارة من دون ذكر سائر الاستعمالات.

٢ - عموم الصحيحة الثانية لزراعة المتقدّمة: «أو لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه...»<sup>٢</sup> فإنّ الثوب الطلي بالطيب ممّا لا ينبغي له لبسه<sup>٣</sup>.

ومثلها صحيحته الثالثة: عن أبي جعفر<sup>عليه السلام</sup> قال: «من لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه وهو محرم ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً فلا شيء عليه، ومن فعله متعمّداً فعليه دم»<sup>٤</sup>.

٣ - ما عن «قرب الإسناد» عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى<sup>عليه السلام</sup> قال: «لكلّ شيء خرجت من حجك فعليه (فعليك خ - ل) فيه دم يهريقه (تهريقه خ - ل) حيث شئت»<sup>٥</sup>.

ورواها في الذيل عن «قرب الإسناد» وفيه: «جرحت (خرجت خ - ل)... تهريقه...»<sup>٦</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٠، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ٤، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٧، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ٨، الحديث ١.

٣. تفصيل الشريعة ١٤: ٥٩.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٨، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ٨، الحديث ٤.

٥. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٨، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ٨، الحديث ٥، الطبعة الإسلامية.

٦. وسائل الشيعة ٩: ٢٩٠، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ٨، الحديث ٥.

٤ - صحيحة معاوية بن عمّار، في محرم كانت به قرحة فداواها بدهن بنفسج، قال: «إن كان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين، وإن كان تعمّد فعليه دم شاة يهريقه»<sup>١</sup>.

والكلّ مورد للخدشة والنقاش.

أمّا الأوّل: فعهدته على مدّعيه ولا قرينة عليه.

وأمّا الثاني: فلأنّ الظاهر من ما لا ينبغي لبسه هو ما يكون بعنوانه الأوّلى

كذلك كالمخيط، وأمّا الثوب المتطيّب فهو ما يعد اندراجه تحت العموم.

وأمّا الثالث: فمع أنّ الرواية ضعيفة السند لضعف سند «قرب الإسناد» بعبدالله

بن الحسن لم نجد من عمل بهذا العموم، مع أنّ النسخة مردّدة بين كونه

«خرجت» أو «جرحت»، وعلى الأوّل يمكن أن يكون المراد أنّ في كلّ شيء

خرجت بحيث صار موجبا لإهراق الدم فلك أن تهريقه حيث شئت فيكون في

مقام بيان التوسعة في المكان في ما فرض وجوب الدم فيه فهي أجنبيّة عن

المقام.

وأمّا الرابع: فالنقاش فيه بأنّ الظاهر عدم كونها رواية عن المعصوم عليه السلام ولو

بنحو الإضمار، بل كونها فتوى معاوية بن عمّار... وإن كان ممنوعاً، فإنّ الظاهر

أنّ ذلك نشأ من التقطيع في النقل، مع كون المعطوف عليه مروياً عن الإمام عليه السلام

ويبعد جدّاً نقل ابن أبي عمير فتوى معاوية كما لا يخفى.

إلا أنّه موردها التدهين المغاير للتطيّب عنواناً ودليلاً وسيأتي الكلام فيه وإن

ذكرها صاحب «الوسائل» في عنوان ثبوت الكفّارة في أنواع استعمال الطيب.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥١، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ٤، الحديث ٥.

مع أنّها معارضة في موردها بما عن محمّد الحلبي أنّه سأل عن دهن الحناء والبنفسج، أندهن به إذا أردنا أن نحرم؟ فقال عليه السلام: «نعم»<sup>١</sup> ولو كان من الطيب لم يجز ذلك ابتداءً واستدامة.

وما رواه أبي الحسن الأحمسي، قال: سأل أبا عبد الله عليه السلام سعيد بن يسار عن المحرم تكون به القرحة أو البثرة أو الدمل، فقال: «اجعل عليه البنفسج وأشباهه ممّا ليس فيه الريح الطيبة»<sup>٢</sup> فإنّه وإن كان وارداً في مورد العلاج، لكنّه ظاهر في أنّ الجواز ليس للضرورة، بل عللّ بعدم كونه من الطيب، وأنّه ليس له رائحة طيبة، فالرواية خارجة عن المقام، وأمّا من حيث الإدهان فالجمع بينها يأتي في محلّه.

وقد يتوهم عموم الكفارة في أنواع استعمال الطيب، لكن بالتصدّق لا بالدم، وذلك لما ورد في بعض الروايات المتقدّمة من أنّه «فمن ابتلي بشيء من ذلك فليعد غسله، وليتصدّق بصدقة بقدر ما صنع»<sup>٣</sup> أو: «...فليتصدّق بقدر ما صنع بقدر شبعه يعني من الطعام»<sup>٤</sup>.

وفي موثقة الحسن بن زياد التي رواها الكليني عنه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: الأشنان فيه الطيب أغسل به يدي وأنا محرم؟ فقال: «إذا أردتم الإحرام فانظروا مزادكم فاعزلوا الذي لا تحتاجون إليه»، وقال: «تصدّق بشيء كفارة

---

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦١، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٠، الحديث ٧.  
٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣١، الحديث ٣.  
٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٨.  
٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ١١.

للأشنان الذي غسّلت به يدك»<sup>١</sup>.

ويرد على الاستدلال بالأولين ما تقدّم من كون موردهما الجهل والنسيان على ما يظهر منهما عرفاً بقريئة قوله: «ابتلي» وكونهما محمولين على الاستحباب، لعدم كون استعمال جميع أنواع الطيب حراماً، بل يختصّ بالأربعة أو الخمسة أو الستة.

وأما الموثقة فالظاهر أيضاً أنّ مورد السؤال فيها صورة النسيان لقوله: «إذا أردتم...»، إرشاداً إلى عدم الابتلاء بذلك، ولما رواه الصدوق بإسناده عن الحسن بن زياد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام وضّاني الغلام ولم أعلم بدستشان فيه طيب، فغسلت يدي وأنا محرم، فقال: «تصدّق بشيء لذلك»<sup>٢</sup>.

فإنّ الظاهر اتّحاد الروایتين وكون «بدستشان» مصحّف «بأشنان»، والاطمئنان باتّحاد الروایتين ينفي احتمال كون «بدستشان» لغة فارسيّة أو كونه معرّب بدست شو.

وعليه: فالتصريح بعدم العلم دليل على كون المورد ذلك في الرواية الأولى أيضاً. مع إباء لسانه عن بيان الحكم الإلزامي لصدق الشيء على حبة من الزبيب ونحوه، ومن المعلوم أنّ عدم تحديد الكفّارة بحدّ خاصّ مع اختلاف فاحش في السنة أدلّها من قوله تارة: «فليتصدّق بقدر ما صنع»، وأخرى: «بقدر شبعة من الطعام»، وثالثة: «تصدّق بشيء...»، يشهد بعدم الوجوب.

أضف إلى ذلك كلّ ما رواه في «المقنعة» قال: قال عليه السلام: «كفّارة مسّ الطيب

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٢، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ٤، الحديث ٨.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٥١، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ٤، الحديث ٤.

ولو تكررّ منه الاستعمال فإنّ تخلّل بين الاستعمالين الكفّارة، تكررّت [١]، وإلا فإنّ تكررّ في أوقات مختلفة فالأحوط الكفّارة، وإن تكررّ في وقت واحد لا يبعد كفاية الكفّارة الواحدة.

للمحرم أن يستغفر الله<sup>١</sup>.

فتحصّل: أنّ الكفّارة في الأكل شاة على الأقوى، ولا دليل في غيره من الاستعمالات وإن كان الاحتياط فيه أيضاً أولى.

### تكررّ الكفّارة بتكررّ استعمال الطيب وعدمه

[١] والظاهر اتّفاق كلماتهم على ذلك ومع عدمه أيضاً وإن اتّفق كلماتهم على ثبوت تكررّ الكفّارة، فيها في الجملة إلا أنّ ظاهرهم الاختلاف من جهة الملاك في التعدّد وعدمه ففي المتن أنّه: إن تكررّ في أوقات مختلفة فالأحوط الكفّارة وإن تكررّ في وقت واحد لا يبعد كفاية الكفّارة الواحدة. وظاهر بعضهم أنّ المنط هو تعدّد المجلس أو اتّحاده ولم يبيّن المراد من الوقت الواحد أو أوقات مختلفة.

وعلى أيّ حال فمقتضى القاعدة هو تكررّ الكفّارة بتكررّ الحرام - سواء في هذه المسألة أو في سائر المحرّمات والبحث مشترك فيها - إذا وقع منه محرّمات مختلفة كالجماع والتطيّب والصيد وهكذا.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٣، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ٤، الحديث ٩.

وكذا إذا تكرّر منه من محرّم واحد، سواء تخلّل الكفّارة أم لا، لأصالة عدم التداخل كما قرّر في محلّه خصوصاً في القضايا التي يكون الجزاء نكالاً وعقوبة أو ضمناً أو مثل ذلك. وبعبارة أخرى: يكون جزاءً بالمعنى اللغوي لا صرف الاصطلاح النحوي والسببية الجعلية، إلا أنّ الكلام في معيار تشخيص وحدة الفرد وتعدّده وكون ما ارتكبه المحرم مصداقاً واحداً أو متعدداً فكأنه لا إشكال فيه عند تخلّل الكفّارة، وأمّا مع عدمه فقد يعبر عن ذلك بتعدّد الوقت كما أنه قد يعبر عنه بتعدّد المجلس.

والظاهر أنّ ذلك أمر عرفي لا بدّ من إيكال تشخيصه إلى العرف فقد يتعدّد في وقت واحد ومجلس واحد أيضاً كما إذا لبس مخيطات متعدّدة في مجلس واحد، وأمّا الوقت فليس المراد هو الآن الواحد دقيماً وإلا لا يمكن فرض استعمالين للطيب في وقت واحد، فإنّ الأفعال يقع تدريجياً فالمراد الوقت الواحد المتّصل المستدام من دون فصل زمني، وهذا يحصل بلبس ثيابات متعدّدة متعاقباً، ومع ذلك يصدق عرفاً تعدّد المحرم. هذا من حيث القاعدة.

وأما من حيث الروايات فقد استدلّ بروايات:

منها: موثقة الحسن بن هارون المتقدمة<sup>١</sup> فإنّ موردها وإن كان صورة الجهل كما مرّ والصدقة المأمور بها فيها وإن كانت مستحبة إلا أنّ ظهورها في كون الأكل المذكور فيه واحداً غير متعدّد وإن أدامه إلى أن شبع، ولازمه أكل لقمات متعدّدة متعاقبة لا مجال لإنكاره، وهذا هو الذي يساعد عليه العرف، فإنّه لا يرى الأكل المزبور إلا واحداً، وهذا بخلاف ما إذا تحقّق أكل الخبيص المذكور

١. راجع: وسائل الشيعة ١٣: ١٤٩، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ٣، الحديث ١.

مرّات متعدّدة تحقّق بينهما الفصل.

وفيه: أنّ المتضادّ منها كون الصدقة كفّارة لأعمال متعدّدة ممّا علم وممّا لم يعلم، بأن يكون كلّ تمرة لمحرّم بأن يكون كفّارات متعدّدة بتعدّد التمّرات أو هو حكم استحبابي خاصّ لا يمكن الاستدلال أو الاستيناس بها في المقام، إذ هي على أيّ حال كفّارة لمتعدّد، سواء تعدّد بتعدّد اللقّمت أيضاً أم لا. ومنها: صحيحة زرارة المتقدّمة<sup>١</sup>، ويستفاد منها وحدة الكفّارة وإن كان السبب فردين لكون الأكل مستلزماً للاستشمام غالباً، لعدم تعارف القبض على الأنف عند الأكل وعدم إشعار في الرواية بتعدّد الكفّارة، فتدلّ على أنّ اجتماعها لا يترتب عليه إلا كفّارة واحدة.

نعم، لا دلالة لها على التعدّد أو عدمه عند اختلاف الزمان وعدم التقارن. وفيه: ما سبق من منع كون مثل هذا الشّم أو الاستشمام محرّماً مستقلاً. ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المحرم إذا احتاج إلى ضروب من الثياب يلبسها؟ قال: «عليه لكلّ صنف منها فداء»<sup>٢</sup>. قال في «الجواهر»: ولا محيص عن العمل بها بعد أن كان جامعاً لشرائط الحجّية وهو يعمّ لبسها دفعة ودفعات<sup>٣</sup>.

وأورد عليه بأنّ مقتضى إطلاقها وإن كان ذلك إلا أنّه لا بدّ من تقييدها بما إذا كان اللبس دفعات متعدّدة، وذلك لدلالة الروايتين السابقتين على عدم التعدّد مع

١. راجع: وسائل الشيعة ١٣: ١٥٠، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ٤، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٩، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ٩، الحديث ١.

٣. جواهر الكلام ٢٠: ٤٣٦.



الوقوع دفعة واحدة إن كان الصنف مختلفاً كالأكل والاستشمام على ما هو مقتضى الصحة فلا مجال للأخذ بإطلاقها<sup>١</sup>.

وفيه ما عرفت من منع دلالة الروايتين السابقتين فيبقى إطلاق هذه الرواية، فالرواية تدلّ على تعدّد الكفّارة بلبس السراويل والقميص مثلاً، ولا دلالة للروايتين السابقتين على خلافه، وهذا ممّا يرى العرف أيضاً تعدّده ولو من دون تخلّل الكفّارة.

نعم، المتيقّن منها تحقّق اللبس بعد اللبس لا لبس الثياب المتعدّدة بلبس واحد خصوصاً إذا كان أحدهما مربوطاً بالآخر، كما إذا كان للباس ظهارة ولفافة ولو بارتباط ضعيف، وهذا هو الذي يتحقّق بوقت واحد. وبالجملة فلا دلالة في الرواية أيضاً لأمر على خلاف القاعدة.

ومنها: صحيحة زرارة بن أعين المتقدمة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام: «من نتف إبطه...»<sup>٢</sup> وظاهرها وحدة الكفّارة مع وحدة اللبس وإن كان الملبوس متعدّداً، وعلى تقدير الإطلاق والشمول لصورة التعدّد المتحقّقة بالدفعات لا بدّ من تقييدها بصورة الوحدة لما تقدّم.

وفيه: منع الإطلاق بالمرّة لقوله: «ثوباً»، فإنّه مع التعدّد لا يقال ذلك حتّى مع اللبس دفعة واحدة، بل الظاهر منها وحدة الثوب ولم يتعرّض لفرض التعدّد أصلاً، فيبقى على حكم القاعدة.

ومنها: ما عن علي بن رثاب، عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

١. تفصيل الشريعة ١٤: ٧٠.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٧، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ٨، الحديث ١.

رجل قصّ ظفراً من أظافيره وهو محرم قال: «عليه في كلّ ظفر قيمة مدّ من طعامٍ حتّى يبلغ عشرة فإنّ قلم أصابع يديه كلّها فعليه دم شاة، فإنّ قلم أظافر يديه ورجليه جميعاً»، فقال: «إنّ كان فعل ذلك في مجلس واحد فعليه دم، وإنّ كان فعله متفرّقاً في مجلسين فعليه دمان»<sup>١</sup>.

وهذا هو المنشأ للقول بالتعدّد بتعدّد المجلس وإن ذكر صاحب «الجواهر» أنّه لم يجد في الروايات أثراً من اتّحاد المجلس وعدمه، لكنّ الظاهر أنّه ليس أيضاً تعبدّاً خاصّاً وإنّما هو لتحقّق التعدّد العرفي بذلك. ويشهد عليه ما روى عن أبي بصير أيضاً، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا قلم المحرم أظفار يديه ورجليه في مكان واحد فعليه دم واحد، وإنّ كانتا متفرقتين فعليه دمان»<sup>٢</sup> فإنّ الظاهر أنّه هو مضمون الرواية الأولى رواه أبو بصير تارة كذلك، وأخرى بالنحو الآخر، عبّر في أحدهما «بمجلسين»، وفي الآخر: «بمكان واحد» في قبال مكانين، وعبّر عنه «بمتفرقتين»، فالمناط هو التعدّد العرفي، وكلّ واحد من هذه التعبيرات من محققاته، ومع الواضح أنّ المكانين أو المجلسين يستلزم الأوقات المختلفة كما لا يخفى.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٢، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ١٢، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٤، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ١٢، الحديث ٦.

السادس: لبس المخيط للرجال، كالقميص والسراويل والقباء وأشباهها<sup>[١]</sup>، بل لا يجوز لبس ما يُشبهه بالمخيط، كالقميص المنسوج والمصنوع من اللبّد، والأحوط الاجتناب من المخيط ولو كان قليلاً كالفلنسة والتكّة.

### حرمة لبس المخيط للرجال

[١] حكي<sup>١</sup> نفي وجدان الخلاف في تعلق الحرمة بهذا العنوان - لبس المخيط - عن جملة من الكتب الفقهية، بل عن «التذكرة»، وموضع من «المنتهى» إجماع العلماء كافة عليه، وظاهره إجماع علماء الفريقين، لكن الظاهر عدم تعلق الحكم بهذا العنوان في شيء من الروايات الواردة في الباب كما قاله الشهيد في «الدروس» من أنه لم أقف إلى الآن على رواية بتحريم عين المخيط إنما نهى عن القميص والقباء والسراويل<sup>٢</sup> وتبعه صاحب «الجواهر» في ذلك<sup>٣</sup>.  
وبالجملة: فالروايات على اختلاف عناوينها خالية عن التصريح بعنوان المخيط رأساً، وليس لهذا العنوان الصراح فيها عين ولا أثر، وإنما هو عنوان اتخذها الفقهاء المفتين بذلك اصطياً عن شتات الأخبار.

١. حكاة في جواهر الكلام ١٨: ٣٣٥.

٢. الدروس الشرعية: ١٤٤ / السطر ١٧ وفي الطبعة الجديدة «غير المخيط» بدل «عين المخيط»  
١: ٤٨٥.

٣. جواهر الكلام ١٨: ٣٣٥.

والإجماع المحكيّ في «الجواهر» عن العلامة عليه السلام غير قابل للاستناد والاتكال لوجوه:

أولاً: عدم ظهور كلام العلامة عليه السلام في الإجماع المصطلح، فإنّ قوله: «إجماع العلماء كافة عليه» ظاهر في حكاية الاتفاق كما لا يخفى.

وثانياً: عدم تعرّض جمع من القدماء لذلك الحكم أصلاً، واختلاف تعابير من تعرّض لذلك على ما هو الموجود عندنا من الجوامع الفقهية:

ففي «فقه الرضا»: وإن لبس ثوباً من قبل أن يلبي... وإن لبسه بعد ما لبى فينزع من أسفله...<sup>١</sup>.

وفي «المقنع»، مثله.

وفيه أيضاً: ولا بأس أن تلبس الطيلسان المزورر وأنت محرم إنّما كره أمير المؤمنين عليه السلام ذلك مخافة أن يزره الجاهل عليه، وأمّا الفقيه فلا بأس أن يلبسه... وإن لبست قميصاً فشقه... ولا بأس للمحرم أن يلبس مع ثوبه ما شاء من طيلسان أو كساء حتّى يستدفي...<sup>٢</sup> (الطيلسان كساء أخضر تلبسه الخواص من المشايخ والعلماء وهو من لباس العجم).

وفي «الهداية» لم يذكر شيئاً في هذا المجال.

وفي «المقنعة»: ولا يلبس قميصاً.

وفيه أيضاً: اجتناب... واللباس الذي يزيد على ثوبي الإحرام كالقميص والسراويل.

١. الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ٢١٨.

٢. المقنعة: ٢٢٧ - ٢٢٨.

وأيضاً: فإن لبس قميصاً بعد ما أحرم فليشقّ جيبه وينزعه من قبل رجله<sup>١</sup>.  
وفي «جمل العلم»: وعليه في لبس المخيط من الثياب دم شاة...<sup>٢</sup>.  
وفي «الكافي» لأبي الصلاح الحلبي: وأما ما يجتنبه... ولبس المخيط... وفي  
لبس المخيط بعد الإحرام شقّه<sup>٣</sup>.  
وفي «النهاية»: حرم عليه لبس الثياب المخيطة.  
وفيه أيضاً: وإذا لبس المحرم قميصاً كان عليه دم شاة، فإن لبس ثياباً جماعة  
في وضع واحد كان عليه أيضاً دم<sup>٤</sup>.  
وفي «الجمل والعقود»: أن لا يلبس مخيطةً<sup>٥</sup>.  
وفي «المراسم»: ولبس المخيط<sup>٦</sup>.  
وفي «إصباح الشيعة»: وأن يلبس مخيطةً إلا سراويل. وفي الكفاراته: أو يلبس  
قميصاً أو ثياباً<sup>٧</sup>.  
وفي «المهذب»: لباس الثياب المخيطة<sup>٨</sup>.  
وفي «فقه القرآن»: ولا يلبس مخيطةً، وروي عن ابن مسعود: أنه لقي رجلاً

١. المقنعة: ٣٩٧ و ٤٣٢ و ٤٣٤.

٢. جمل العلم والعمل، ضمن رسائل الشريف المرتضى ٣: ٧١.

٣. الكافي في الفقه: ٢٠٣ - ٢٠٤.

٤. النهاية: ٢١٧ و ٢٣٤.

٥. الجمل والعقود، ضمن الرسائل العشر: ١٣٤.

٦. المراسم: ١٠٦.

٧. إصباح الشيعة: ١٥٣ و ١٧٠.

٨. المهذب ١: ٢٢٠.

محرمًا وعليه ثيابه القميص والسراويل، فقال له: «انزع هذا عنك»<sup>١</sup>. وفي «الغنية»: ويحرم عليه أن يلبس مخيطاً بلا خلاف إلا السراويل عند الضرورة... وعند قوم من أصحابنا أنه لا يلبس حتى يفتق ويصير كالمثزر وهو أحوط<sup>٢</sup> (فالمنع لتدرّعه للخياطة).

وفيه أيضاً: وفي لبس المخيط إن كان ثوباً واحداً أو ثياباً...<sup>٣</sup>. وفي «السرائر»: لبس الثياب المخيطة أو غير المخيطة إذا كان فيها طيب<sup>٤</sup>. وإذا لم يكن مع الإنسان ثوباً لإحرامه وكان معه قباء فليلبسه مقلوباً... ويعني بقوله: مقلوباً، لأنّ المقصود بذلك أنه لا يشبه لبس المخيط، إذا جعل ذيله على أكتافه...، وإذا لبس المحرم قميصاً كان عليه دم شاة.

وفي «إشارة السبق»: ولبس المخيط<sup>٥</sup>.

وفي «الوسيلة»: ولبس المخيط من الثياب<sup>٦</sup>.

هذه جملة من عبارات القدماء، وقد ترى تفاوت كلماتهم وعدم تعرّض بعضهم.

وأما من العامة فالذي يظهر من ابن رشد في «البداية» عدم نصّ لديهم على ذلك العنوان؛ لأنّه بعد نقل ما ثبت من حديث مالك، عن نافع، عن عبد الله بن

١. فقه القرآن ١: ٢٧٠.

٢. غنية النزوع ١: ١٥٩.

٣. غنية النزوع ١: ١٦٧ - ١٦٨.

٤. السرائر ١: ٥٤٢ - ٥٥٥.

٥. إشارة السبق: ١٢٧.

٦. الوسيلة: ١٦٢.

عمر: أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ: ما يلبس المحرم من الثياب؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا تلبسوا القميص ولا العمام ولا سراويلات ولا البرانس ولا الخفاف إلا أحد لا يجد نعلين فليلبس خفين وليقطعهما أسفل من الكعبين ولا تلبسوا من الثياب شيئاً مسّه زعفران أو ورس»<sup>١</sup>.

قال: فاتفق العلماء على بعض الأحكام الواردة في هذا الحديث واختلفوا في بعضها الآخر فمما اتفقوا عليه أنه لا يلبس المحرم قميصاً ولا شيئاً مما ذكر في هذا الحديث ولا ما كان في معناه من مخيط الثياب<sup>٢</sup>.

فإذا لم يصح الاعتماد على الإجماع لفقده.

وثالثاً: الترديد في حجّة الإجماع المنقول ولا يتحاشى منه.

ورابعاً: العلم بأن ما تقدّم من الآراء مستند إلى الروايات التي بأيدينا وأن عنوان المخيط اصطياًد منهم عنها، فلا يكون الإجماع دليلاً مستقلاً فإذا يلزم الوقوف لدى الروايات الخاصة وهي على طوائف:

منها: ما يدل على حرمة لبس الثياب مطلقاً إلا ثوبي الإحرام، مثل ما في رواية معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام - في الدعاء عند الإحرام - «... أحرم لك شعري وبشري ولحمي... من النساء والثياب والطيب، أبتغي بذلك وجهك...»<sup>٣</sup>.  
ومثل ما في روايات إحرام الصبيان: من أين تجرد الصبيان؟ قال: «كان أبي يجردهم من فخ»<sup>٤</sup>.

١. صحيح البخاري ٢: ١٤٥.

٢. بداية المجتهد ١: ٣٣٩.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٠، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب ١٦، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ١١: ٣٣٦، كتاب الحج، أبواب المواقيت، الباب ١٨، الحديث ١.

وما ورد في روايات شروع الإحرام من الأمر بالتجرّد عن الثياب كلّها كما في صحيح عبدالله بن سنان: فلمّا نزل الشجرة أمر الناس بنتف الأبط، وحلق العانة، والغسل والتجرّد في إزار ورداء<sup>١</sup>.

وما عن محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المحرم إذا احتاج إلى ضروب من الثياب يلبسها؟ قال: «عليه لكلّ صنف منها فداء»<sup>٢</sup> لدالاتها على ممنوعة تمام أنواع الثياب بأيّ نحو كان.

الطائفة الثانية: ما يحتوي على المنع من لبس عناوين خاصّة كالقميص والقباء والسراويل والطيلسان وغير ذلك، كقوله عليه السلام في رجل أحرم وعليه قميصه، فقال: «ينزعه ولا يشقّه وإن كان لبسه بعد ما أحرم شقّه وأخرجه ممّا يلي رجله»<sup>٣</sup>. وما في صحيحة الحلبي: «إذا اضطرّ المحرم إلى القباء ولم يجد ثوباً غيره فليلبسه مقلوباً»<sup>٤</sup>.

وصحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تلبس وأنت تريد الإحرام... ولا تلبس سراويل إلا أن لا يكون لك إزار، ولا خفّين إلا أن لا يكون لك نعلان»<sup>٥</sup> ومثله روايته الأخرى إلا أنّ فيها: «لا تلبس وأنت محرم»<sup>٦</sup>. ولو كنّا وهاتين الطائفتين لكان يمكن القول بالأخذ بإطلاق الأولى وحمل

١. وسائل الشيعة ١١: ٢٢٣، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٢، الحديث ١٥.  
 ٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٩، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ٩، الحديث ١.  
 ٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ٢.  
 ٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ١.  
 ٥. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٥، الحديث ٢.  
 ٦. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٥، الحديث ١.



الثانية على بيان المورد والأفراد والمصاديق، لكن لا يمكن الأخذ بالأولى بإطلاقها للعلم بجواز لبس ثوبي الإحرام، بل يزيد عليهما أيضاً بلا إشكال كما في رواية معاوية بن عمّار: سألت عن المحرم يقارن بين ثيابه التي أحرم فيها وبين غيرها؟ قال: «نعم إذا كانت ظاهرة»<sup>١</sup>.

بل ليس فيها إطلاق لعدم كونها في مقام بيان التحريم، فإنّ المراد من الدعاء هو الاجتناب عن الثياب التي علم تحريمها في محلّها، وكذلك ما في رواية تجريد الصبيان، والتجرّد في إزار ورداء ناظر إلى التجرّد عمّا هو المتعارف من الثياب، ورواية محمّد بن مسلم أيضاً في مقام بيان الكفّارة على المخالفة دون بيان الحرام. فلا ريب في حرمة لبس الثياب في الجملة، ولا ريب أيضاً في أنّ المذكورات في الطائفة الثانية من أفراد الحرام، وإنّما الكلام في أنّ الحرام هو هذه الأفراد أو عنوان مشترك بينها وما هذا العنوان؟

الطائفة الثالثة: ما تدلّ على المنع من بعض الثياب متصفاً بوصف خاصّ.

ففي بعضها النهي عن الثوب الذي يتدرّعه وجواز غيره ففي صحيحة زرارة عن أحدهما قال: سألت عمّا يكره للمحرم أن يلبسه، فقال: «يلبس كلّ ثوب إلا ثوباً يتدرّعه»<sup>٢</sup>.

وفي صحيحة معاوية بن عمّار: «لا تلبس ثوباً له أزرار وأنت محرم إلا أن تنكسه، ولا ثوباً تدرعه، ولا سراويل...»<sup>٣</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٧، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٦، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٥، الحديث ١.

وفي الأخرى: «لا تلبس وأنت تريد الإحرام ثوباً تزره ولا تدرعه، ولا تلبس سراويل...»<sup>١</sup>.

ففي الأولى تخصيص الحرام بالدرع بإرادة الحرمة من الكراهة ولو بقرينة المنع عن التدرّع في غيرها من الروايات، وهو كما يستفاد من «المستند»، وكذا في «المنجد» أيضاً أنه كلّ ما أدخلته في جوف شيء فقد أدرعته<sup>٢</sup>.

وأورد عليها بعدم إمكان الأخذ بها بوجه، لأنّ تخصيص الحرام به يوجب خروج الأنواع الخمسة من القميص وغيره، مع دلالة الروايات الطائفة الثانية على حرمتها، وعليه فإن التزمنا بتخصيص عموم الدرع بهذه الموارد يلزم تخصيص الأكثر المستهجن، لأنّه لا يبقى تحت العامّ إلا أفراد قليلة مثل الأزرار المخيط وما يشبهه المخيط، بناءً على جوازه وإن لم نلتزم بالتخصيص لا مساع للأخذ به بعد تطابق النصّ والفتوى، فاللزام طرد هذا القسم والالتزام بكونه معرضاً عنه<sup>٣</sup>. وفيه منع واضح بعد ما أشير من المراد من التدرّع، فإنّه يشمل القميص والقباء والسراويل، وليس المراد ما يتدرّع تمام البدن، بل يشمل التدرّع بالكمّ ونحوه كما يأتي.

ومقتضى الأخيرين هو حرمة الدرع وما له أزرار مع ظهور الأخيرة في الاتّزار بالفعل، والأولى بما له أزرار، سواء زرّة أم لا، مع احتمال كون المراد من الأخيرة أيضاً ذلك بأن يقرء من باب الإفعال أي ثوب جعلت له أزرار، ويستظهر أنّ

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٥، الحديث ٢.

٢. مستند الشيعة ١٢: ٥؛ المنجد: ٢١٣.

٣. تفصيل الشريعة ١٤: ٧٥.

الحرمة لأجل كون وجود الأزرار مستلزماً للخياطة.

فهل المناطق في الحرمة والجامع بين الموارد المذكورة هو الخياطة أو

التدرّع؟

وحينئذٍ يقال: إنه لا شبهة بملاحظة اتفاق الفتاوى قطعاً على أن لبس الثوب غير المخيط لا يكون محرماً على المحرم بوجه، فلا بد من تخصيصها بذلك والحكم بأن العموم في القسم الأول يختص بالثوب المخيط، وأمّا القسم الثاني وإن ورد فيه عناوين خاصة إلا أن الجامع بينها حيث يكون هو عنوان المخيطة فيحتمل أن يكون المحرم هو ذلك العنوان العام، فيكون مقتضاه حرمة الثوب المخيط الخارج عن تلك العناوين أيضاً، ومع الشكّ فالمرجع هو القسم الأول، ومقتضاه الحرمة فيها أيضاً كما اختاره في المتن تبعاً للمشهور<sup>١</sup>.

ويرد عليه أولاً: أن الاتكال على الاتفاق غير وجيه لعدم ثبوت الإجماع كما

سبق، مع أن المنقول هو حرمة المخيط لا عدم حرمة غير المخيط.

وثانياً: أن الجامع بينها كما هو الخياطة غالباً كذلك هو التدرّع أيضاً وهو

المذكور في الروايات الثلاث، وأمّا النهي عمّا له الأزرار، فلا دليل على أنها

مستلزمة للخياطة كما ادّعي، بل المستفاد من بعض الروايات أن النهي عنه ليس

بما أن له أزرار، بل لما يزرّه وهو يستلزم التدرّع ففي رواية يعقوب بن شعيب،

قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يلبس الطيلسان المزرور؟ فقال: «نعم، وفي

كتاب علي عليه السلام: لا يلبس طيلساناً حتى ينزع أزراره. فحدثني أبي أنه إنما كره

١. تفصيل الشريعة ١٤: ٧٦.

ذلك مخافة أن يزره الجاهل عليه<sup>١</sup>. (والطيلسان كساء أخضر يلبسه الخواصّ من المشايخ والعلماء وهو من لباس العجم).

وفي صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام مثل ذلك، وقال: «إنما كره ذلك مخافة أن يزره الجاهل، فأما الفقيه فلا بأس أن يلبسه»<sup>٢</sup>.

وفي رواية أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث، قال: «وإن لبس الطيلسان فلا يزره عليه»<sup>٣</sup>.

فالمستفاد منها عدم المنع عمّا فيه الأضرار بما هو هو، وإنّما الممنوع أن يزره وهو يستلزم التدرّع ولو كان المنع لنفس وجود الأضرار لاستلزامه الخياطة لكان لبسه ممنوعاً مطلقاً.

ولعلّ المنع عن العنوانين معاً في الأخيرتين، لأنّ التدرّع لا يختصّ بالأزرار، بل كثيراً يكون من دونها فذكر العامّ بعد الخاصّ كما أنّه يمكن أن يكون ذكر الأزرار مع التدرّع للعناية بالفرد الخفيّ وأنّه نوع تدرّع كما هو كذلك في ذكر سراويل وأنّه يكفي للتدرّع التدرّع على بعض الأعضاء كالرجل كما هو كذلك في الكمّ واليدين.

وممّا يؤيد ما ذكر أيضاً ما ورد في لبس القباء عند الاضطراب أو عند عدم وجدان الرداء كما في رواية محمّد بن مسلم قال: «... ويلبس المحرم القباء إذا لم يكن له رداء، ويقلب ظهره لباطنه»<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٦، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٦، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٦، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٧.

وفي رواية أبي بصير: «... وإن اضطرَّ المحرم إلى قباء من برد ولا يجد ثوباً غيره، فليلبسه مقلوباً ولا يدخل يديه في يدي القباء»<sup>١</sup> فإنَّ الأمر بالقلب كما في هذه الرواية أو النكس كما في الأخرى بمعنى جعل ظاهره باطنه لخروجه عن التدرُّع مع عدم إدخال يديه في يديه، ولا يحصل تفاوت فيها من حيث الخياطة كما لا يخفى، ولعلَّه لمثل هذا أمر في صحيحة معاوية بن عمَّار بالنكس في لباس له أزرار.

ويؤيِّده أيضاً ما رواه عمران الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المحرم يشدُّ على بطنه العمامة، وإن شاء يعصبها على موضع الإزار ولا يرفعها إلى صدره»<sup>٢</sup>. والظاهر أنَّ العمامة ليست مخيطة عموماً أو شائعاً فلا محذور في لبسها من حيث الخياطة فلا وجه للمنع من رفعها إلى الصدر إلا لمحذور التدرُّع حيث ينطبق عليه إذا أحاطه بالبدن بالرفع إلى الصدر. وأمَّا تجويزه في الشدِّ على البطن فسيأتي النكتة فيه.

وقد يؤيِّد إناطة الحكم بالخياطة بأمور:

منها: ما في رواية معاوية بن عمَّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا لبست قميصاً وأنت محرم فشقّه وأخرجه من تحت قدميك»<sup>٣</sup> ومثله روايات أخرى. فإنَّ المدار في المنع لو كان هو التدرُّع فقط لم ينحصر الطريق في الاجتناب والتخلُّص عنه بالشقِّ والإخراج من قدميه لإمكان خرق أحد جانبيه وإخراجه عن

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٥.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٧٢، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ١.

عنوان الدرع مع بقائه في البدن. نعم، إخراجُه من قدميه لئلا يلزم التظليل فلا بدّ وأن يكون لزوم الإخراج وعدم الاكتفاء بالشقّ من أحد الجانبين لبقاء خياطته. وفيه احتمال أن يكون ذلك، لأنّ الشقّ من أحد الجانبين يوجب خروج القميص عن قابلية لبسه بعد الإحرام أيضاً بخلاف شقّه مع حفظ كونه قميصاً فقد أمر عليه السلام بذلك لئلا يفسد عليه ثوبه.

ومنها: ما عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام في المحرم يشدّ على بطنه العمامة؟ قال: «لا، ثمّ قال: كان أبي يقول: يشدّ على بطنه المنطقة التي فيها نفقته يستوثق منها، فإنّها من تمام حجّه»<sup>١</sup>.

فإنّ ظاهر السؤال هو ارتكاز ممنوعة المخيط بما هو مخيط في ذهنه إجمالاً، إذ لا وجه للسؤال عنه لو انحصر المنع في الدرع لاّ توضّح الجواز فيه حينئذٍ لعدم صدقه على شيء من المنطقة والهميان أيضاً.

وفيه احتمال أن يكون المرتكز ممنوعة كلّ ما كان محيطاً على البدن ولو بنحو الشدّ على الوسط كما سئل عن العمامة أيضاً مع عدم كونها مخيطة معمولاً وأجاب الإمام عليه السلام بالمنع عن العمامة، مع حمله على الكراهة بقريّة ما تقدّم من رواية عمران والجواز في المنطقة والهميان لافتقاره إليهما، أو أنّ المراد بعد الجمع بينه وبين رواية عمران جواز شدّ العمامة على الوسط والبطن والتعصيب، وكذا المنطقة لما فيه من التدرّع ما هو لازمة الإزار الذي أحد ثوبي الإحرام أيضاً، فكأنّه بهذا المقدار مستثنى من حرمة التدرّع. ويشهد على ذلك المنع عن عقد الإزار على الفتق الذي يوجب تدرّعاً أكثر ممّا هو لازم الأزرار.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩١، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٧، الحديث ٢.

ومنها: أنّ المنع عن المخيط بما هو مخيط كان متفقاً عليه لدى العامة على ما يظهر من «بداية» ابن رشد مع نقل العلامة رحمته الله ذلك أيضاً، وكان ذلك بمرأى الإمام رحمته الله ومنظره ومسمع منه رحمته الله ولم يرد منه رحمته الله شيء يدلّ على الردع تصريحاً أو تلويحاً، بل ورد ما يؤيد ذلك فهذا من أقوى الشواهد.

وفيه: أنّه لم يتّضح كون سيرتهم على الاجتناب عن المخيط بما هو مخيط، وإنّما كانوا يجتنبون عن هذه الثياب المتعارف لبسه، وقد تقدّم عبارة ابن رشد أيضاً حيث قال بعد نقل الحديث: فاتّفقوا العلماء على بعض الأحكام الواردة في هذا الحديث، واختلفوا في بعضها الآخر فمما اتّفقوا عليه أنّه لا يلبس المحرم قميصاً ولا شيئاً ممّا ذكر في هذا الحديث ولا ما كان في معناه من مخيط الثياب فإنّ آخر كلامه هو المنع عمّا كان في معنى مثل هذه الثياب من مخيط الثياب لا كلّ مخيط، ولعلّ التعبير بالمخيط تعبير باللازم وهو المناسب لإحرام الحجّ المقيّد فيه بالاجتناب عمّا يوجب الترفّه والراحة.

فتحصّل: أنّ الأقوى أنّ المحرّم على المحرم هو لبس هذه الثياب - المذكورة في الروايات وفي المتن - وأشباهها ممّا يتدرّع على البدن أو على بعض أجزائها كالكمّ المخيط على اليد أو الجورب والخفّ، سواء كان من المخيط أو غيرها.

ثمّ على فرض القول بالمنع من المخيط كما هو المشهور وادّعى عليه الإجماع فالمتيقّن منه ما كان للخياطة دخل في هيئته التركيبية ويحصل بها التدرّع كالقميص ونحوه ممّا تركّب من القطعات المتعدّدة أو كان له أزرار لذلك، فإنّ ذلك مقتضى العموم المستفاد من الأمثلة المذكورة، والمراد من

المجمعين بقريئة تمثيلهم بأمثال ذلك، وأمّا إذا كان صرف وجود الخياطة لبعض أغراض آخر، فلا وجه للمنع عنه كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا يظهر الوجه لقوله: بل لا يجوز لبس ما يشبه المخيط كالقميص المنسوج والمصنوع من اللبد.

أمّا على ما اخترناه من حرمة ما يتدرّع به فواضح، لحصول التدرّع بمثل هذه الأنواع من القميص أيضاً. وأمّا على المشهور من حرمة المخيط فلصدق مثل عنوان القميص والسرراويل والقباء على المنسوج منها أيضاً، ولا مجال لدعوى اختصاصها بخصوص المخيط منها وتوسعة الحكم بعموم المخيط لا يتنافي ذلك، لأنّ المراد من المخيط عليه ما يشبه القميص كما في المتن لا خصوص المخيطية.

نعم، لو اعتمدنا على الإجماع وأنّ الموضوع هو المخيط بما هو مخيط لأشكال الأمر، فإنّ مقتضاه الاقتصار على القدر المتيقّن ويخرج منه هذه الموارد، لكن قد عرفت المناقشة في ذلك.

وأمّا قوله: والأحوط الاجتناب من المخيط ولو كان قليلاً كالقلنسوة والتكّة. فإنّ كان المراد من المخيط قليلاً مثل القلنسوة والسرراويل الصغيرة وما يلبس تحت القميص، فالأقوى هو وجوب الاجتناب، بناءً على ما مرّ من حرمة ما يتدرّع به، وهذه الموارد أيضاً كذلك كما لا يخفى، وعلى المشهور أيضاً لأنّها مخيط ولو قليلاً، فإنّ المراد من المخيط ما كان الخياطة لها دخل في الهيئة التركيبية المقصودة منه، وهذا لا فرق فيه بين صورتي الكثرة والقلة.

وأمّا إن كان المراد مثل التكّة أو الخياطة الموجودة في بعض الأثواب ممّا



نعم، يستثنى من المخيط شدّ الهميان المخيط الذي فيه النقود<sup>[١]</sup>.

لا دخل له في الهيئة التركيبية، فالظاهر عدم وجوب الاجتناب إذا لم يحصل به التدرّج وهو واضح على المختار، وأمّا على المشهور فلعدم شمول العموم المصطادة لمثل ذلك، ولا أقلّ من الشكّ فالأصل البراءة. ويشهد على ذلك بالخصوص ما ورد في الطيلسان، وأنه لا إشكال في لبسه ولو كان له أزرار، فإنّ المراد من المزور - في رواية يعقوب بن شعيب - ما عليه الأزرار لا ما شدّ أزراره فإنّه لا يجوز، ولا وجه لرفع اليد عن ظاهر هذه الروايات المتعدّدة.

نعم، لا ريب في كون الاجتناب هو الأحوط الأولى.

[١] كما صرّح به في رواية أبي بصير المتقدّمة: «كان أبي يقول: يشدّ على بطنه المنطقة التي فيها نفقته يستوثق منها، فإنّها من تمام حجّه»<sup>١</sup>. وفي روايته الأخرى: «عن المحرم يشدّ على بطنه المنطقة التي فيها نفقته، قال: يستوثق منها فإنّها تمام حجّه»<sup>٢</sup>.

ويدلّ عليه أيضاً صحيحة يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يصير الدراهم في ثوبه؟ قال: «نعم، ويلبس المنطقة والهميان»<sup>٣</sup>. ورواية يعقوب بن سالم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يكون معي الدراهم فيها

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩١، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٧، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٢، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٧، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩١، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٧، الحديث ١.

تماثيل وأنا محرم فاجعلها في همياني وأشدّه في وسطي؟ فقال: «لا بأس، أو ليس هي نفقتك، وعليها اعتمادك بعد الله عزّ وجلّ»<sup>١</sup>.

ورواية يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المحرم يشدّ الهميان في وسطه؟ فقال: «نعم، وما خيره بعد نفقته»<sup>٢</sup>.

والمستفاد من مجموعها أنّ السؤال كان من جهتين: من جهة أنّ فيها تماثيل ومن جهة الشدّ على الوسط، والجواب هو الجواز من كلتا الجهتين وعدم البأس بها.

ولا ريب أنّ الجواز معلّل بكونه لأجل التحفّظ على نفقته، لكن ليس لسانها التقيد والتعليل بالاضطرار، بل العلة هو الحاجة العامّة فهو حكمة الجعل.

ومنه يظهر الكلام فيما قد يقال باختصاص الجواز بما إذا لم يجد همياناً غير المخيط (بناءً على كون الحرام هو المخيط). لعدم كون ذلك معللاً بالاضطرار.

ثمّ إنّ في رواية يعقوب بن شعيب المتقدّمة: «ويلبس المنطقة والهميان» فهل المراد جواز كلّ منهما مستقلاً أم المراد من المنطقة هي التي فيه النقود التي تنوب عن الهميان كما في رواية أبي بصير؟!

ظاهر العطف هو التغير والتعدّد ولعلّها ناظرة إلى جواز شدّ المنطقة للحفظ على الإزار أيضاً ولا إصرار على إرجاعه إلى اتّحادهما، فإنّ هذا المقدار من الشدّ ممّا تحتاج إليه العامّة فيكون مستثنى من المخيط كما هو مستثنى من التدرّع أيضاً قطعاً.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٧، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٧، الحديث ٤.

(مسألة ١٦): لو احتاج إلى شدّ فتقه بالمخيط جاز<sup>[١]</sup>، لكن الأحوط الكفّارة، ولو اضطرّ إلى لبس المخيط - كالقباء ونحوه - جاز وعليه الكفّارة<sup>[٢]</sup>.

### شدّ فتق المحرم بالمخيط

[١] كما يستفاد من التعليل الوارد في روايتي يعقوب بن سالم ويونس بن يعقوب جواز لبس ما يسمّى بالفارسيّة «فتق بند» لمن كان يتلى بالفتق ويحتاج إلى شدّه لأنّه بدونه لا يقدر على قضاء المناسك وإتمام الحجّ أو يكون فيه العسر والحرّج ولو لم يكن مضطراً إليه، ولا فرق بينه وبين الهميان لو لم نقل بأنّه أولى. ولسان الروايتين وإن كان هو بيان الحكمة في الجعل لا العلة إلا أنّ الحكمة أيضاً يعمّم وإن لا تخصص على ما هو مبين في محلّه.

[٢] وقد استدللّ للثاني بصحيفة زرارة، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من نتف إبطه أو قلّم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه أو أكل طعاماً لا ينبغي له أكله وهو محرم ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً فليس عليه شيء ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة»<sup>١</sup>.

بدعوى كونها مطلقة من حيث الاضطرار وعدمه<sup>٢</sup> وظهرها آية عن التقييد ولو بنحو الحكومة لظهورها في التعرّض لجميع فروض المسألة وصورها.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٧، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ٨، الحديث ١.

٢. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٤٢٠.

وأظهر منها رواية محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المحرم إذا احتاج إلى ضروب من الثياب يلبسها؟ قال: «عليه لكلّ صنف منها فداء»<sup>١</sup>. فإنّ مورد السؤال هو الحاجة وإن قيل بأنّ الحاجة أعمّ من الاضطرار لصدقها على الحاجة العرفيّة وإن لم تبلغ مرتبة الاضطرار<sup>٢</sup>.

فإنّه لو سلّم ذلك فإنّ الجواب الدالّ على الجواز فيما هو حرام ذاتاً قرينة على أنّ المقصود هو الاضطرار المجوّز للحرام، وإلا كان اللازم الجواب أولاً بعدم الجواز ثمّ استثناء الاضطرار وبيان الجواز حينئذٍ والكفّارة عليه.

فلا يمكن الخدشة في دلالة هذه الرواية وإن كان يمكن المناقشة في الأولى مضافاً إلى ما ذكر بإمكان القول بخروجه موضوعاً عنها، لأنّه ليس ممّا لا ينبغي عند الاضطرار وكان مقتضى الرفع أيضاً عدم الكفّارة على القول برفع الأحكام الوضعية ولا أقلّ في مثل هذا المورد ممّا يكون مترتباً على الحكم التكليفي عرفاً لا حكمين مستقلّين، وكذلك خلوّ الروايات المتعدّدة الواردة في الاضطرار إلى لبس القباء عن بيان الكفّارة. والظاهر تسالم الأصحاب على ذلك ونفي صاحب «الجواهر» وجدان الخلاف فيه، بل ذكر أنّ الإجماع بقسميه عليه<sup>٣</sup> وإن كان الظاهر أنّ مستند المجمعين أيضاً هي الروايات، فتدبّر.

وأما المسألة الأولى فقد عرفت الحكم باستثناء شدّ الهميان ولا كفّارة فيه، وأما شدّ الفتق فحيث لا دليل على جوازه بالخصوص وإنّما كان بالاستظهار من

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٩، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ٩، الحديث ١.

٢. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٤٢٠.

٣. جواهر الكلام ٢٠: ٤٠٤.

(مسألة ١٧): يجوز للنساء لبس المخيط بأيّ نحو كان [١].

التعليل في روايات شدّ الهميان احتاط الماتن فيه بالكفّارة وإن كان الأقوى في النظر عدم الكفّارة عليه حينئذٍ.

نعم، لو كان المجوّز له هو الاضطرار كان ينبغي التعبير فيه بالاضطرار أيضاً كما في الفرع الثاني، ثمّ الحكم بالكفّارة بنحو الفتوى ففي تعبير المتن نوع اضطراب فتفتن.

تنبيه: إنّ الروايات الواردة في لبس القباء على قسمين: منها ما فرض فيه الاضطرار لبرد ومنها ما فرض فيه عدم الإزار أو الرداء كما في تجويز لبس السراويل لعدم الإزار. فإن التزمنا بالكفّارة في الاضطرار للرواية يمكن منعها في القسم الثاني بمثل ما مرّ في الهميان لتجويز الشارع له بنحو جعل البدل، فتدبر.

### جواز لبس المخيط للنساء

[١] وهو المشهور شهرة عظيمة، بل في «الجواهر» لا يبعد دعوى الإجماع معها لندرة المخالف الذي هو الشيخ في «النهاية» التي هي متون أخبار ومعروفية نسبه...»<sup>١</sup>.

ولا يخفى أنّ الروايات الواردة في المنع عن المخيط أو التدرّع وإن كان

بعضها مختصة بالرجال بفرض السؤال عن الرجل أو كونها بصورة الخطاب للراوي الذي هو رجل وتسريته إلى النساء مشكل لما علم من الشرع من التفاوت بين الرجل والمرأة في مثل هذا الحكم ممّا له دخل في الستر والتستر، فلا يمكن إلغاء الخصوصية إلا أنّ بعضها مطلقة سيّما صحيحة زرارة وروايتي معاوية بن عمّار، وكان مقتضى هذه الروايات هو التساوي بينهما في الحكم، فلا وجه لإنكار ذلك بالمرّة وإن يشكل دعوى تنقيح المناط في السروال والغلالة، لكنّه في القميص سهل.

إلا أنّ الروايات الواردة في الباب تدلّ على الجواز وهي على طوائف:  
 منها: ما يدلّ على جواز لبسهنّ لبعض الألبسة كالقميص والسروال والغلالة.  
 ومنها: ما يدلّ على جواز لبسهنّ مطلق الثياب، بل لبس الثياب كلّها، وحيث إنّها بمجموعها ظاهرة الدلالة والسند فلا حاجة إلى نقلها والإطالة في بيانها.  
 وأمّا ما يقال من استمرار سيرة المشرّعة من النساء على لبس المخيط في حال الإحرام، ومن الواضح اتّصال هذه السيرة بزمان الأئمّة المعصومين عليهم السلام وعدم إنكارهم لها<sup>١</sup> فغير واضحة. نعم، لعلّه يستفاد ذلك من الأخبار، حيث إنّه لو كان ذلك حراماً لهنّ لكان في الجمع بينها وبين التستر مشكلة توجب السؤال والمراجعة كثيراً، ولا يوجد ذلك فتدبّر.

١. تفصيل الشريعة ١٤: ٩٠.

نعم، لا يجوز لهنّ لبس القفّازين [١].

[١] ولا إشكال في حرمة في الجملة، وإنّما الكلام في المراد منه ففي «السرائر» و«التذكرة» أنّ القفّاز كرمّان شيء يعمل لليد ويحشّى بقطن ويكون له أزرار تزرّه على الساعدين من البرد تلبسه المرأة، والمحكيّ عن الثاني دعوى الإجماع عليه<sup>١</sup>.

ولكنّ الظاهر من بعض كتب اللغة وحكي عن بني دريد وفارس وعبّاد أنّه من جنس الحلّيّ لليدين والرجلين<sup>٢</sup>.

فلو استقرّ التردّد بينهما يكون مقتضى العلم الإجمالي وجوب الاجتناب عن كليهما سواء كان من قسم اللباس أو الحلّيّ.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ العلم الإجمالي ينحل بوجوب الاجتناب عن مطلق الحلّيّ فيبقى الملبوس مورداً للشكّ.

إن قلت: إنّ القفّازين - على فرض كونه من الحلّيّ - يشبه الخلخالين والمُسك فلا بدّ من القول بجوازه واستثنائه من الحلّيّ كما فيهما فيبقى العلم الإجمالي بحاله.

قلت: من أين يقطع بنفي الخصوصية بين الخلخالين والمُسك وبين القفّازين مع عدم اتّضح كيفية القفّازين، وإنّما عرّف بأنّه من جنس الحلّيّ للرجل واليدين

١. حكاة في مدارك الأحكام ٧: ٣٣٢.

٢. جمهرة اللغة ٣: ١٢٧٦؛ معجم مقاييس اللغة ٥: ١١٥.

وكونه كذلك كما أنّ الخلخالين والمُسك زينة للرجل واليدين لا يكفي لإلغاء الخصوصية والجزم بالتساوي.

هذا مع استبعاد القول به في رواية يعقوب بن شعيب أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تلبس الحلّي؟ قال: «تلبس المسك والخلخالين»<sup>١</sup> إذ لو كان لبس ما عداهما جائزاً لم يقتصر في الجواب على تجويز هذين مع سبق السؤال بنحو العموم، هذا.

ولكنّ الظاهر من الروايات الواردة في القفّازين أنّه من قبيل الثياب، إذ الأدلّة المانعة عن القفّازين متعرّضة لحكمه بنحو الاستثناء من عموم الثياب وهي ظاهرة في اتّصال الاستثناء، فعن أبي عيينة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته ما يحلّ للمرأة أن تلبس وهي محرمة؟ فقال: «الثياب كلّها ما خلا القفّازين والبرقع والحرير...»<sup>٢</sup>.

وعن عيص بن القاسم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفّازين...»<sup>٣</sup>.

ويناسبها أيضاً - ولو أنّها ليس بهذا الظهور - رواية نضر بن سويد، قال: سألته عن المحرمة أيّ شيء تلبس من الثياب؟ قال: «تلبس الثياب كلّها إلا المصبوعة بالزعفران والورس، ولا تلبس القفّازين»<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٩، الحديث ٧.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٧، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٨، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٩.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٢.



(مسألة ١٨): كفارة لبس المخيط شاة، فلو لبس المتعدّد ففي كلّ واحد شاة، ولو جعل بعض الألبسة في بعض ولبس الجميع دفعة واحدة، فالأحوط الكفارة لكلّ واحد منها، ولو اضطرّ إلى لبس المتعدّد جاز ولم تسقط الكفارة<sup>[١]</sup>.

(مسألة ١٩): لو لبس المخيط كالقميص - مثلاً - وكفّر، ثمّ تجرّد عنه ولبسه ثانياً، أو لبس قميصاً آخر، فعليه الكفارة ثانياً، ولو لبس المتعدّد من نوع واحد - كالقميص أو القباء - فالأحوط تعدّد الكفارة وإن كان ذلك في مجلس واحد.

---

والحاصل: حرمة لبس القفّازين بكلا معنييه فتوى للظهور، ولعموم حرمة الحلّي، فتدبّر.

### كفارة لبس المخيط

[١] قد تقدّم في مسألة ١٦ قوله ﷺ ولو اضطرّ إلى لبس المخيط كالقباء ونحوه جاز وعليه الكفارة، وقد استدللّ لها برواية محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المحرم إذا احتاج إلى ضروب من الثياب يلبسها؟ قال: «عليه لكلّ صنف منها فداء»<sup>١</sup>.

وقد تقدّم أنّ المراد من الحاجة هو الاضطرار وإلا لم يكن وجه للجواز. فإذا وجبت الكفارة في الاضطرار ففي غيره أولى مع دلالة رواية زرارة: «...أو لبس

---

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٩، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ٩، الحديث ١.

ثوباً لا ينبغي له لبسه... وهو محرم... ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة<sup>١</sup>.

والروايتان تكفيان لإثبات ما في المتن.

الف: كفارة لبس المخيط شاة.

ب: لو لبس المتعدّد فعليه في كلّ واحد شاة.

وقد عبّر ﷺ بكلّ واحد - لا كلّ صنف كما في الرواية - للتصريح على عدم

الفرق بين ما كان المتعدّد من صنف واحد أو متعدّد، وهو كذلك بمقتضى

القاعدة فما في حاشية بعض الأعلام من تفسيره بأنواع متعدّدة<sup>٢</sup> في غير مورده.

ج: ولو اضطرّ إلى لبس المتعدّد جاز ولم تسقط الكفارة فعليه لكلّ صنف شاة

وكذلك في الواحد ولا خصوصية للتعدّد.

د: ولو جعل بعض الألبسة في بعض ولبس الجميع دفعة واحدة فهو من حيث

الملبوس متعدّد قطعاً. لكنّه بلبس واحد، فهل يتعدّد الكفارة أم لا؟ فقد احتاط في

ذلك في المتن، ولكن التعدّد هو الأقوى، بمقتضى إطلاق رواية محمّد بن مسلم

إذا كان من أصناف متعدّدة. ومنه يستفاد أنّ الملاك تعدّد الملبوس لا لللبس

فيكون كذلك في نوع واحد أيضاً مضافاً إلى مقتضى القاعدة.

وعلى ما ذكر يظهر الكلام في المسألة التالية، ولا يبقى أيضاً وجه للتأمل في

التعدّد في ما لو لبس المتعدّد من نوع واحد كالقميص أو القباء وإن كان ذلك

في مجلس واحد حتّى يحتاط فيها، بل الظاهر هو التعدّد أيضاً.

وأما ما قد يشكل على الماتن من أنّه فصلّ في كفارة استعمال الطيب مع

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٧، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ٨، الحديث ١.

٢. تفصيل الشريعة ١٤: ٧٠.

السابع: الاكتحال بالسواد إن كان فيه الزينة وإن لم يقصدها. ولا يترك الاحتياط بالاجتناب عن مطلق الكحل الذي فيه الزينة، ولو كان فيه الطيب فالأقوى حرمة [١].

التكرّر وعدم تخلّل الكفّارة بين ما إذا كان في أوقات مختلفة وبين ما إذا كان في وقت واحد (وأنّه لا يبعد كفاية كفّارة واحدة في الثاني) وهنا احتاط بالتعدّد وإن لبس الجميع في مجلس واحد، بل مع جعل بعض الألبسة في بعض، ففي غير محلّه، إذ الفرق بينهما واضح، حيث إنّه في الطيب قد يعدّ الاستعمالات المتعدّدة فعلاً واحداً عرفاً كما في أكل الطيب، فإنّ الأكل في الوقت الواحد ولو بلقمة متعدّدة أكل واحد عرفاً، بخلاف لبس الألبسة المتعدّدة وإن كان معاً فإنّه لبس متعدّد عند العرف كما لا يخفى، والعجب من المتعرّض كيف لم يلتفت إلى ذلك وهو واضح.

### حرمة الاكتحال بالسواد

[١] الاكتحال قد يكون بما فيه الطيب، وقد لا يكون. وما لم يكن فيه طيب فقد يكون بالسواد، وقد يكون بغيره. وعلى أيّ حال فتارة: يكون زينة عرفاً، وأخرى: لا يكون. وعلى أيّ حال فتارة: يقصد به الزينة، وأخرى: لا يقصد، وإنّما يكتحل لتقوية

الباصرة أو للعلاج مع الانحصار والاضطرار أو لا معه، وكل ذلك يختلف باختلاف الأعصار والدهور. فهذه هي الصور المتصورة في المسألة.

والروايات الواردة في الباب على طوائف:

الطائفة الأولى: ما تدلّ على المنع من الاكتحال مطلقاً في المرأة والرجل.

منها: رواية الكاهلي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله رجل ضرير وأنا حاضر،

فقال: اکتحل إذا أحرمت؟ قال: «لا...»<sup>١</sup>.

ومنها: رواية النضر بن سويد، عن أبي الحسن عليه السلام - في حديث - «أنّ المرأة

المحرمة ولا تکتحل إلا من علة»<sup>٢</sup>.

الطائفة الثانية: ما تدلّ على المنع من الاكتحال بالسواد مطلقاً من دون قيد.

منها: ما عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يکتحل الرجل

والمرأة المحرمان بالكحل الأسود إلا من علة»<sup>٣</sup>.

ومنها: ما عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الكحل للمحرم،

فقال: «أمّا بالسواد فلا ولكن بالصبر والحضض»<sup>٤</sup> (والحضض دواء قيل: أنّه

يعتقد من أبوال الإبل، وقيل: عصارة شجر، منه مكّي ومنه هندي)<sup>٥</sup>.

الطائفة الثالثة: ما تدلّ على النهي عن الاكتحال للزينة وعمّا فيه الطيب.

فمنها: ما عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن يکتحل

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ١٠.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧١، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ١١.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٩، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٧.

٥. مجمع البحرين ٤: ٢٠٠.

وهو محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه، فأما للزينة فلا<sup>١</sup> ومفهومه يشمل جواز الاكتحال بالأسود أيضاً إذا لم يكن للزينة ولا فيه طيب.

ومنها: ما عنه أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المحرم لا يكتحل إلا من وجع» وقال: «لا بأس بأن تكتحل وأنت محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه، فأما للزينة فلا»<sup>٢</sup>.

وظاهر صدره عدم جواز الاكتحال لغير العلاج مطلقاً، سواء كان بالأسود أو غيره، وسواء كان للزينة أم لا، لكنّ الذيل مناف للصدر، سواء قلنا بأنّ المجموع رواية واحدة صدرت في كلام واحد أو روايتان قد جمعهما الراوي في النقل فإنّ مفاد الذيل جواز الاكتحال، إذا لم يكن فيه طيب ولم يكن للزينة وحمل الصدر على الأسود والذيل على غيره كما قيل، بلا شاهد فلا بدّ من الاحتيال في رفع المنافاة فانتظر.

ومنها: ما عن الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة تكتحل وهي محرمة؟ قال: «لا تكتحل» قلت: بسواد ليس فيه طيب؟ قال: «فكرهه من أجل أنّه زينة» وقال: «إذا اضطرت إليه فلتكتحل»<sup>٣</sup>.

والظاهر منه أنّ ارتكاز الراوي كان على حرمة الاكتحال بما فيه الطيب، وحيث إنّ الإمام عليه السلام أجاب في الصدر بحرمة مطلقاً كرّر السؤال متأكّداً على أنّه ليس فيه الطيب فأجاب عليه السلام بنحو فهم الراوي الكراهة منه عليه السلام، وقال: «فكرهه...»

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٨.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧١، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ١٤.

أي كره الإمام ذلك، وهذا إمّا بأن قال عليه السلام: «أكره ذلك» أو استنبط الراوي ذلك من هيئته ولا شهادة للاستثناء على أنّ المراد الحرمة لصحة استثناء الاضطرار خصوصاً بالمعنى العرفي عن الكراهة المصطلحة أيضاً.

ومع ذلك يحتمل الحرمة وأنه عليه السلام بعد السؤال الثاني اشمئز وأجاب بأنّه: «زينة» يعني وإن لم يكن فيه طيب حرام لكونه كذلك، وعليه فلا شاهد في الذيل يوجب رفع اليد عن الصدر، فيبقى ظهور الصدر في المنع تحريماً على حاله لكن يقيّد بما إذا كان زينة عرفاً حتّى في الاكتحال بالأسود.

الطائفة الرابعة: ما يدلّ على النهي عن الكحلّ الأسود، لا مطلقاً، بل للزينة وجواز غيره.

منها: ما عن زرارة، عنه عليه السلام قال: «تكتحل المرأة بالكحلّ كلّه إلا الكحلّ الأسود للزينة»<sup>١</sup>.

وظاهرها الجواز في غير الأسود في جميع أقسام الكحلّ، وفي جميع أنحاء الاكتحال من العلاج المنحصر وغير المنحصر وغير العلاج ومن التزيّن وغيرها.

ومنها: ما عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تكتحل المرأة المحرمة بالسواد، إنّ السواد زينة»<sup>٢</sup> وظاهر التعليل أنّه بأمر ارتكازي فكان الأسود مصداقاً للزينة خارجاً لا أنّه في مقام التعبد، فالحكم معلل بأنّ حرمة لكونه زينة خارجاً، وأمّا رواية زرارة فيمكن أن يراد منه هذا المعنى كما يمكن أن يكون المراد

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٩، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٤.

التقييد بقصد الزينة وقصد الزينة يستلزم أن يكون زينة خارجياً، إذ لا معنى لقصد الزينة بما ليس بزينة عرفاً، فلو لم يكن زينة في شخص خاص، كما إذا كان رجلاً أسود أو في زمان خاص فهو خارج عن مدلول الرواية.

ومنها: ذيل رواية أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام: «... وتكتحل المرأة المحرمة بالكحل كله إلا كحل أسود لزينة»<sup>١</sup>.

الطائفة الخامسة: ما يدل على جواز الاكتحال بما ليس فيه طيب.

منها: ما عن هارون بن حمزة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يكحل المحرم عينيه بكحل فيه زعفران، وليكحل بكحل فارسي»<sup>٢</sup>.

ومنها: عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يكتحل المحرم عينيه إن شاء بصبر ليس فيه زعفران ولا ورس»<sup>٣</sup>. ومورده وإن كان هو الاكتحال بالبصبر إلا أن الظاهر كون الجواز لعدم كونهما فيه فليكن كذلك في الاكتحال بغيره، فإنه لو كان الاكتحال في نفسه ممنوعاً لما صح هذا التعليل.

الطائفة السادسة: ما يدل على جواز الاكتحال مطلقاً إن كان لعلّة.

منها: ما عن عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «يكتحل المحرم إن هو رمد بكحل ليس فيه زعفران»<sup>٤</sup>.

ومنها: مرسلّة أبان، عمّن أخبره، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا اشتكى المحرم

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧١، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ١٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٩، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧١، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ١٢.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٩، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٥.

عينه فليكتحل بكحل ليس فيه مسك ولا طيب<sup>١</sup>.

ومنها: ما عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس للمحرم أن يكتحل بكحل ليس فيه مسك ولا كافور إذا اشتكى عينه...»<sup>٢</sup> ويستفاد هذا المضمون من عدّة من الروايات السابقة أيضاً.

هذه هي الروايات التي رواها صاحب «الوسائل» في الباب، فلا بدّ من التأمل فيها والجمع بين شتاتها.

ولا ينبغي الإشكال في حرمة بما أنه مسّ الطيب، وقد كرّر في روايات الباب أيضاً، وقد يقال بالكراهة<sup>٣</sup> ولعلّ وجه اختلاف روايات المنع عمّا فيه الطيب ففي بعضها المنع عمّا فيه «زعفران» وفي بعضها عمّا فيه: «مسك وطيب» وفي بعضها عمّا فيه: «زعفران وورس»، وفي بعضها عمّا فيه «مسك وكافور» وفي بعضها عمّا فيه: «طيب يوجد ريحه» وفي بعضها عن: «السواد المخلوط بالطيب»، فتحمل تلك النصوص حينئذٍ على أمر غير إلزامي وهو الكراهة.

وفيه: أنّ اختلاف تلك النصوص إنّما هو بالاختصار على ذكر المثال والمناطق هو الممثل وهو الطيب مع تصريح بعضها به ومنه تقرير ارتكاز السائل على المنع عن الطيب في رواية «العلل».

نعم، يعتبر عدم كونه مسلوب الصفة لانصراف المانع إلى واجدها أولاً والخصوص روايتي ابن عمّار، إذ فيها طيب يوجد ريحه.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٠، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٩.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧١، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ١٣.

٣. الاقتصاد: ٥٧٩؛ الجمل والعقود، ضمن الرسائل العشر: ٢٢٩؛ الخلاف ٢: ٣١٣؛ غنية النزوع ١:



والظاهر أنه لا مشاحة في الطائفة الأخيرة بأن يكون حرمة الاكتحال - بما لها من السعة أو الضيق - مقيدة بما إذا لم يكن للحاجة والعلاج ولو لم يكن بحدّ الاضطرار الشرعي المجوّز للمحرّمات، لكن إذا لم يكن فيه طيب، فإنّ ذلك لا يجوز بمجرد الحاجة وإن كان يجوز بالاضطرار أيضاً، ومع ذلك ففيها توجيه آخر نشير إليه فيما يأتي.

وعلى أيّ حال فحرمة الاكتحال بما فيه طيب هو المتيقّن من الروايات بالطوائف الخمسة بل الستّة إلا الطائفة الثانية التي تخصّصه بالسواد فلا مشاحة فيه، فإنّه على فرض اختصاص الحرمة بالسواد لا ينافي حرمة ما فيه الطيب بما أنّه مسّ الطيب كما لا يخفى.

فالتعارض إنّما هو بين الطائفة الأولى الدالّة على الحرمة مطلقاً وبين الطائفة الخامسة الدالّة على جوازه بغير ما فيه طيب واختصاص الأولى بما فيه الطيب بقرينة الأخيرة يوجب حمل المطلق على الفرد النادر.

وكذلك تعارض الطائفة الأولى الدالّة على الحرمة مطلقاً الطائفة الثانية المخصّصة بالسواد بمفهومها والثالثة المخصّصة بما للزينة بمفهومها أيضاً والرابعة المخصّصة بالسواد للزينة وجواز غيره بمنطوقها.

والمتيقّن من الطوائف الأخيرة أيضاً حرمة الاكتحال بالسواد للزينة (بعد تخصيص الطائفة الثانية بالرابعة) فيخصّص بها عموم الجواز المدلول للطائفة السادسة.

لكن لسان الطائفة الرابعة المخصّصة بالسواد للزينة لسان التعليل بأنّه للزينة فيعمّم الحكم لكلّ كحلّ يكون زينة عرفاً فتساعد ويتّحد مع الطائفة الثالثة الدالّة على حرّمته إذا كان للزينة أو زينة عرفاً، وبذلك يجمع بين الطائفة الأولى

(مسألة ٢٠): لا تختصّ حرمة الاكتمال بالنساء، فيحرم على الرجال أيضاً<sup>[١]</sup>.

والخامسة، بل يمكن منع العموم في الطائفة الخامسة، فإنّه ليس فيها إلا جواز الاكتمال بالكحل الفارسي أو بصبر ولم نعلم ما هما ولعلّهما مادّتين يكتحل بهما لعلّة أو علاج.

ثم إنّ الظاهر أنّ الاكتمال لا يكون إلا عن علة أو للزينة وإلا فلا داعي عليه، فحينئذٍ فاستثناء ما كان لعلّة يرجع إلى التقييد بما كان للزينة فلا تنافي بينهما أيضاً. وفيه إشكال يأتي. وبذلك يجمع بين شتات الأخبار ويرجع كلّها إلى مضمون واحد وهو حرمة الاكتمال للزينة.

نعم، يبقى الكلام في أنّ الحرام ما كان زينة عرفاً أو ما كان بقصد الزينة، وقد مرّ اختلاف الروايات في ذلك في الجملة، لكنّه حيث لا يكون قصد الزينة إلا بما هو زينة عرفاً فالمتيقّن منهما أن يكون الممنوع ما هو زينة عرفاً، وأمّا التقييد بكونه بقصد التزيّن وإن كان يحتمل في بعض الروايات إلا أنّه غير ثابت فيبقى الإطلاقات محكمة، وعليه فجوازه للعلّة استثناء فلا يجوز للتقوية مثلاً لو فرض، فالأقوى حرمة الاكتمال بالسواد، بل مطلق الكحل الذي فيه الزينة وإن لم يقصدها ولو كان فيه الطيب، فالأقوى حرمة مع وجدان ريحه لا مطلقاً كما مرّ.

[١] لعموم بعض الروايات وورود بعضها في خصوص الرجال مع أنّ المتكل في الجمع بين الروايات هو التعليل المستفاد من الطائفة الرابعة وهو يقتضي تعميم الحكم لهما.

(مسألة ٢١): ليس في الاكتمال كفارة، لكن لو كان فيه الطيب فالأحوط التكفير [١].

(مسألة ٢٢): لو اضطرَّ إلى الاكتمال جاز [٢].

الثامن: النظر في المرأة؛ من غير فرق بين الرجل والمرأة، وليس فيه الكفارة، لكن يستحبُّ بعد النظر أن يُلبِّي. والأحوط الاجتناب عن النظر في المرأة ولو لم يكن للتزيين [٣].

---

[١] أمّا الأوّل فلعدم الدليل عليه، وأمّا الثاني فقد مرَّ أنّه الأحوط الأوّل.

[٢] بل يجوز لكلِّ علةٍ إذا احتاج إليه ولو لم يصل إلى حدِّ الاضطرار المجوّز

للمحرّمات كما مرَّ في الأخبار.

### حرمة النظر في المرأة

[٣] لا ينبغي الإشكال في حرمة النظر في المرأة في الجملة، للروايات التي تأتي من دون معارض وإن يحكي الكراهة عن جملة من كتب القدماء كـ«الجملة والعقود» و«الوسيلة» و«المهذب» و«الغنية» والمحقق في «النافع»، بل ربّما نسب إلى «الخلافة»<sup>١</sup>.

وإنّما الخلاف في أنّ الحرمة أو الكراهة، هل هي مطلقاً أو مختصّ بقصد التزيين؟ ظاهر كلمات المتقدمين هو الأوّل، لكنّ المحكيّ عن «الذخيرة» هو

---

١. الجملة و العقود، ضمن رسائل الشريف المرتضى: ٢٢٩؛ الوسيلة: ١٦٤؛ المهذب ١: ٢٢١؛ غنية

النزوع ١: ١٦٨؛ المختصر النافع: ١٥٦؛ الخلاف ٢: ٣١٩.

الثاني، ويستفاد ذلك من صاحب «الوسائل» أيضاً حيث قيّد عنوان الباب بذلك وإليك روايات الباب:

منها: صحيحة حمّاد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تنظر في المرأة وأنت محرم فأنت من الزينة»<sup>١</sup>.

ومنها: ما رواه حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تنظر في المرأة وأنت محرم، لأنه من الزينة»<sup>٢</sup>.

والمنهيّ عنه في الروايتين وإن كان مطلقاً إلا أنّهما معلّين بأنّه من الزينة ولا ينبغي احتمال أن يكون المراد كون النظر في المرأة زينة مطلقاً بأن يكون ذلك تعبداً من الشارع، وليس مرجع ضمير التعليل هو نفس المرأة حتّى يمكن ذلك التأويل فيه بوجه، بل مرجعه النظر المستفاد من الجملة الفعلية والتعليل ظاهر في أنّه بأمر ارتكازي لا تعبدّي، فالمراد أنّ النظر في المرأة حيث يكون للتزيين فهو ممنوع فيختصّ الحرمة بذلك.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تنظر المرأة المحرمة في المرأة للزينة»<sup>٣</sup>.

ومنها: صحيحة الأخرى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا ينظر المحرم في المرأة لزيينة، فإن نظر فليلب»<sup>٤</sup> والظاهر أنّ اللام للغاية فيقيّد الحكم بها بلا إشكال.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٢، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٤، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٢، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٤، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٢، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٤، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٤، الحديث ٤.

فالروايات كما ترى متّفقة على تضيّق دائرة الحكم واختصاصه بالنظر للزينة فما هو المحكيّ عن السبزواري في «الذخيرة» من أنّ ذلك مقتضى قاعدة حمل المطلق على المقيد<sup>١</sup>، وإيراد صاحب «الجواهر» عليه<sup>٢</sup> بما يرجع إلى أنّه حيث لا منافاة بين المطلق والمقيد هنا لا مجال للحمل المذكور، وتعبير بعض الأعظم عن ذلك بأنّه حيث يكونان مثبتين أو غير مختلفين في الإثبات والنفي لا تجري قاعدة الحمل المذكور<sup>٣</sup>، كلّ ذلك تمهل بلا موجب لعدم وجدان المطلق أصلاً. ثمّ إنّّه ظهر ممّا مرّ أيضاً أنّه لا مجال هنا للترديد في أنّ القيد هو كونه زينة عرفاً أو بقصد الزينة، لعدم تحقّق الأوّل أصلاً فينحصر في الثاني، سواء كانت الرواية: للزينة أو لزينة - مع اللام أو بدونه - وهذا بخلاف ما تقدّم في الاكتحال ولا بعد في الفرق بينهما في التشريع، فإنّ الاكتحال حيث يكون زينة فهو مبعوض إذا كان كذلك مطلقاً، سواء قصده أم لا بخلاف المقام، فتدبّر. فما في المتن من الاحتياط وإن كان أولى إلا أنّه غير واجب. ولا كفارة لذلك لعدم الدليل عليه.

نعم، ظاهر صحيحة معاوية بن عمّار هو الأمر بالتلبية بعد النظر، لكنّه محمول على الاستحباب، حيث إنّ المتسالم عدم الوجوب والتمتيع منه ما إذا كان النظر عمداً حيث إنّ قوله: «فإن نظر» متفرّع على النهي ومتعلّق النهي هو العمد فيكون الفرع أيضاً كذلك إلا أنّ الأمر في المستحبّ سهل.

١. ذخيرة المعاد ٢: ٥٩٣.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٣٤٩.

٣. كتاب الحجّ، الشاهرودي ٣: ١٦٣.

(مسألة ٢٣): لا بأس بالنظر إلى الأجسام الصقيلة والماء الصافي ممّا يُرى فيه الأشياء. ولا بأس بالمنظرة إن لم تكن زينة، وإلا فلا تجوز<sup>[١]</sup>.  
التاسع: لبس ما يستر جميع ظهر القدم؛ كالخُفّ والجورب وغيرهما، ويختصّ ذلك بالرجال، ولا يحرم على النساء، وليس في لبس ما ذكر كفّارة، ولو احتاج إلى لبسه فالأحوط شقّ ظهره<sup>[٢]</sup>.

[١] أمّا الأوّل فلأنّ النهي عنه هو النظر في المرأة، وهذه الموارد خارجة منها. ويناقش فيه بأنّه وإن كان كذلك إلا أنّ مقتضى التعليل في الروايتين هو العموم، فالأقوى هو الحرمة إذا كان النظر فيهما للتزيين كما في المرأة. وأمّا الثاني فلأنّ النظر فيه لا يقاس بالمرأة، إذ لا يرى به نفسه ولا للزينة، بل يتسهّل الرؤية. نعم، لو كان نصب المنظرة وحمله للزينة فيمكن القول بحرمة تعميمًا للتعليل المذكور هنا وفي الاكتحال. وظاهر المتن أيضاً هو ذلك حيث نفي البأس عن المنظرة لا عن النظر في المنظرة، فتدبر. ولعلّه كان الأولى إلحاقه بالمسألة الآتية.

### حرمة لبس ما يستر جميع ظهر القدم

[٢] كما تدلّ عليه روايات رواها في «الوسائل» باب ٥١ من أبواب تروك الإحرام<sup>١</sup>.  
الأولى: صحيحة معاوية: «ولا تلبس... ولا خفّين إلا أن لا يكون لك نعلان»

١. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٠، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٥١.

حرمة لبس ما يستر جميع ظهر القدم..... ٥٢٣

(رواها المشايخ الثلاثة بأسناد مختلفة، ورواها في «الوسائل» في باب (٣٥).<sup>١</sup>

الثانية: صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «وأيّ محرم هلكت نعلاه فلم يكن له نعلان، فله أن يلبس الخفّين إذا اضطرّ إلى ذلك، والجوربين يلبسهما إذا اضطرّ إلى لبسهما».<sup>٢</sup>

الثالثة: ما عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل هلكت نعلاه ولم يقدر على نعلين، قال: «له أن يلبس الخفّين إن اضطرّ إلى ذلك وليشقه عن ظهر القدم...».<sup>٣</sup>

الرابعة: ما عن رفاعه بن موسى، أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم يلبس الجوربين؟ قال: «نعم، والخفّين إذا اضطرّ إليهما».<sup>٤</sup>

والخامسة: ما عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في المحرم يلبس الخفّ إذا لم يكن له نعل؟ قال: «نعم، لكن يشقّ ظهر القدم».<sup>٥</sup>

والسادسة: ما عن حمران عن أبي جعفر عليه السلام قال: «... ويلبس الخفّين إذا لم يكن معه نعل».<sup>٦</sup>

وهذا الروايات كلّها مشتركة في الدلالة على عدم جواز لبس الخفّين اختياراً وإنّما يجوز ذلك عند الضرورة أو عدم وجدان النعل الأعمّ من

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٥، الحديث ١ و ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٠، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٥١، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠١، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٥١، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠١، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٥١، الحديث ٤.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠١، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٥١، الحديث ٥.

٦. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٩، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٥٠، الحديث ٣.

الضرورة، وسيأتي الكلام فيه.

كما أنّ الرواية الثانية دلّ على هذا المضمون في الجوربين أيضاً وكذلك الرابعة على إشكال لاحتمال رجوع ضمير التثنية إلى الخفّين بما أنّه أيضاً مثني.

وعلى أيّ حال لا كلام في المسألة في الجملة، وإنّما الكلام في أمور:

١ - مقتضى القاعدة حرمة لبس الجوربين بما أنّه يتدرّع الساقين أو أنّه يحرم ما يشبه القميص والقباء والسراويل، وأمّا الخفّين فإن كان مخيطاً وقلنا بعموم المنع عن المخيط، فكذلك وإن لم يكن كذلك أو لم نقل بذلك، وقلنا: إنّ الممنوع هو التدرّع فكذلك أيضاً لأنّه محيط بالرجلين فيدرّعهما.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الممنوع ليس عنوان الدرع مطلقاً، بل الوارد في الأدلّة هو ثوب يتدرّع به وفي صدق الثوب على الخفّ تأمّل، وإن لا تأمّل في صدق اللبس فإنّ اللبس أعمّ كما لا يخفى.

والظاهر من المتن أنّ المنع هناك ليس بملاك الخياطة ولا التدرّع، بل هو حكم مستقلّ والممنوع هو ستر ظهر القدم، وهذا أيضاً ظاهر كلام «الشرائع» حيث قال في عداد المحرّمات: ولبس الخفّين وما يستر ظهر القدم فإن اضطرّ جاز، وقيل: يشقّهما وهو متروك<sup>١</sup> وظاهرهما كما ترى هو التعديّ عن مورد الروايات من الخفّين والجوربين إلى كلّ شيء يستر ظهر القدم، ولعلّه أيضاً معقد الإجماع الذي ادّعاه صاحب «الغنية»، بل اتّفاق المسلمين<sup>٢</sup>.

١. شرائع الإسلام ١: ٢٢٥.

٢. غنية النزوع ١: ١٥٩.



لكنّ المحكيّ عن «المقنع» و«التهذيب» الاقتصار على الخفّ والجورب<sup>١</sup>، بل عن «كشف اللثام» و«النهاية» الاقتصار على الخفّ<sup>٢</sup>.

ولذلك فقد حكي عن بعض الأعاظم (على ما في تقارير بحثه) أنّه لا مجال لدعوى ظهور اللفظ في المثال وكون موضوع الحكم هو كلّ ما يستر ظهر القدم، ولا لإلغاء الخصوصية وإنّ العنوانين المذكورين من باب المثال، لأنّه لا سبيل لنا إلى إحراز ذلك ولم يحصل لنا القطع بعدم الخصوصية<sup>٣</sup>.

وأورد عليه بأنّه - مضافاً إلى الشهرة العظيمة الفتوائية على العموم - إنّ المتفاهم عند العرف - بعد ملاحظة كون الحكم الثابت في المقام حكماً واحداً واشتراكهما في الجهات المتعدّدة والخصوصيات المتكثّرة وهي ساتريته، لظاهر القدم ولباطنه ولمقدار من الساق - هو كون المتعلّق للحرمة هي تلك الخصوصية والجهات لا نفس العنوانين. نعم، نعلم من الخارج أنّ ساتريته باطن القدم غير دخيل في الحكم<sup>٤</sup>.

وفيه: أنّ الشهرة الفتوائية القدمائية غير ثابتة، لعدم تعرّض غير واحد منهم ﷺ فكيف بالإجماع، والثابت هو الشهرة بين المتأخّرين وهي لا يصلح للكشف عن شيء لكونها ناشئة عن الاجتهاد في الدلالة من تنقيح المناط أو إلغاء الخصوصية أو نحو ذلك.

وأما اشتراك العنوانين في ذلك فمسلم، إلا أنّه ليس هو القدر المشترك المتفرّد

١. المقنع: ٢٢٨؛ تهذيب الأحكام ٥: ٣٨٤ / ٢٥٣.

٢. كشف اللثام ٥: ٣٨٢؛ النهاية ونكتها ١: ٤٧٥.

٣. كتاب الحجّ، الشاهرودي ٣: ١٦٨.

٤. تفصيل الشريعة ١٤: ١١٠.

فيه، بل بينهما مشتركات أخرى من كونهما من المخيط أو شبه المخيط أو ممّا يتدرّع به كالفقّازين.

وبذلك ينقدح احتمال آخر وهو أن لا يكون ذلك عنوان خاصّ للحرمة، بل لا حرمة فيهما بالخصوص من جهة سترهما لظاهر القدم، بل كونهما محرمين بما أنّهما مصداق من اللباس الممنوع كالقميص والقباء والسراويل بعد ما كان بعمومه شاملاً لمثل الهميان، وقد استثنى، وقد تقدّم أنّ مقتضى تلك الروايات وما يستفاد من صحيحة زرارة وروايتي معاوية حرمتها أيضاً.

إن قلت: إنّ الظاهر من الأمر بشقّ الظهر في الروايات كون المنع لستر ظهر القدم وهذا دليل على أنّه حكم مستقلّ برأسه. مضافاً إلى أنّ ذكره في روايتي معاوية بن عمّار بعد المنع عن الثوب الذي تدرعه دليل على مغايرتهما في الحكم، ولعلّ هاتين القريبتين أوجب جعله عنواناً مستقلاً.

قلت: إنّ الأمر بشقّ الظهر فيحتمل أن يكون كما في الأمر بالنكس في القباء لخروجه عن التدرّع في الجملة، وأمّا ذكره مستقلاً فكما ذكر في روايتي معاوية ثوباً له أزرار والسراويل أيضاً قبل وبعد النهي عن ثوب تدرّعه، وقد ذكر أنّ ذلك لبيان الموارد الخفيّة أو المشتبهة فلا دلالة فيهما على المقصود.

ولو أبيت عمّا ذكر فغاياته أنّ لبس أحدهما يوجب تحقّق عنوانين محرّمين ولا بأس بالالتزام به وترتيب آثار كليهما من الكفّارة وغيرها وإن كان ذلك خلاف ظاهر الفتاوى وخصوصاً عدم تعرّضهم بكفّارة عليهما مع ثبوتها في لبس المخيط. هذا.

لكن يمكن دعوى عدم حرمتها بالخصوص من جهة ستر ظاهر القدم

وذلك. لما عن ابن ميمون، عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: «المحرمة لا تتنقب، لأنَّ إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه»<sup>١</sup>، والظاهر منه حصر حرمة الستر في الرجل بالنسبة إلى الرأس وفي المرأة بالنسبة إلى الوجه فلو حرم ستر ظهر القدم أيضاً يلزم أن يكون ذلك الحصر إضافياً خصوصاً بعد ما يأتي من عدم حرمة ذلك على النساء، فالحصر فيهن في الوجه حقيقي، وهو يقتضي أن يكون الحصر في الرجال أيضاً حقيقياً، بل ولو كان ستر ظهر القدم محرماً بما هو هو لزم لزوم اجتناب المحرم من ستر ظهر قدمه بأي نحو، كذليل إزاره أو ردائه إذا كان طويلاً ويراقب حال الجلوس وغيره أن لا يستر ظهرهما بشيء من ثوبي إحرامه ولا وجه لدعوى الانصراف في المقام، إذ لا إطلاق لفظي حتى يدعي الانصراف فيه فيرجع إلى دعوى الاختصاص وهو خروج عن المدعى من حرمة كل ما يستر ظهر القدم واختصاص الحكم بالجورب والخف من دون أي تعدي عنهما، ولا كشف عنوان آخر ويكون غايته حرمتها بما هما هما، فيرجع إلى احتمال كون حرمتها من جهة كونهما من اللباس الممنوع عنه، فتدبر.

٢ - هل الحكم مختص بالرجال كما في المتن أو يعم النساء أيضاً كما هو

ظاهر «الشرائع»<sup>٢</sup> وكثير من الفتاوى حيث لم يقع في كلامهم تقييد<sup>٣</sup>.

يستدل على العموم بأن الموضوع للحكم في الروايات هو عنوان المحرم

بنحو الإطلاق أو العموم وهو يعمهما. نعم، في بعض الروايات ذكر عنوان الرجل

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٥، كتاب الحج، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٥، الحديث ٢.

٢. شرائع الإسلام ١: ٢٢٥.

٣. النهاية ونكتها ١: ٤٧٥؛ المبسوط ١: ٣٢٠؛ الوسيلة: ١٦٢.

كما في رواية أبي بصير، ولكنّه ذكر بعض الأعظم أنّه لا يوجب التقييد في المقام لعدم التنافي الموجب للتقييد وكونهما مثبتين، وقد حكى ذلك عن «المبسوط» و«النهاية» و«الوسيلة». نعم، جزم بالاختصاص الشهيد حاكياً له عن الحسن<sup>١</sup>.

إلا أنّ التأمّل في الروايات يعطى أنّه لا يجري ذلك إلا في رواية واحدة، فإنّ الموضوع في الأولى هو المخاطب الرجل: «لا تلبس... ولا خفين...» مع عدّه في عداد ما يحرم على الرجل فقط كالسراويل والتدرّع والثالثة (أبي بصير) الموضوع فيها هو الرجل مع كونها مذيلاً بقوله: «وإن اضطرّ إلى قباء من برد ولا يجد ثوباً غيره، فليلبسه مقلوباً ولا يدخل يديه في يدي القباء»<sup>٢</sup> والتعدّي من عنوان الرجل إلى المرأة في مثل هذه المسألة المختلف لباس الرجل والمرأة مشكلة جداً.

ومثلها الخامسة (رواية محمد بن مسلم) فإنّها وإن ذكرها في «الوسائل» بلا إشارة إلى صدرها وذيلها، لكنّه روى ذيلها في باب ٤٤ هكذا: «ويلبس المحرم القباء إذا لم يكن له رداء، ويقلب ظهره لباطنه»<sup>٣</sup>.

فلا يبقى في البين إلا الثانية والرابعة المذكور فيهما الجوربين أيضاً، والظاهر الاتفاق على جواز لبسهنّ الجورب، ولعلّه لصحيحة عيص بن القاسم، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام «المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفّازين»<sup>٤</sup> فإنّ عمومها خصوصاً بعد استثناء القفّازين كالصريح في جواز

١. تفصيل الشريعة ١٤: ١١١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٤، الحديث ٧.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٨، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٩.

حرمة لبس ما يستر جميع ظهر القدم.....٥٢٩

الجوربين. فعَدَّ المنع من الخفِّ في عداد المنع من الجورب ولو كان بعنوان المحرم شاهد على اختصاصه بالرجال أيضاً.

بل لعلَّ نفس الرواية دالَّة على جواز لبسهنَّ الخفَّين أيضاً، فإنَّ الخفَّين للرجل كالفقازين لليدين، فحصر الاستثناء بها يدلُّ على جواز الخفَّين لهنَّ أيضاً، فالأقوى هو اختصاص التحريم بالرجال كما في المتن.

٣ - لا إشكال ظاهراً في جواز لبس الخفِّ والجورب للرجال في حال الضرورة للروايات المذكورة، مضافاً إلى العمومات، وإنَّما الكلام في جوازه بمجرد الحاجة وعدم وجدان النعل كما في رواية معاوية بن عمَّار ومحمَّد بن مسلم، لكن مقتضى الجمع بين الطائفتين هو التقييد بحال الضرورة لاعتبار المقيّد سنداً ودلالة مع ما يأتي من ضعف رواية محمَّد بن مسلم، وذلك واضح فاقْتصار المتن على مجرد الاحتياج لا يخلو عن إشكال.

وهذا بخلاف فقد الإزار فإنَّه يجوز للبس السراويل بلا تقيّد بالضرورة، والسرُّ هو فقد المقيّد هناك ووجوده هنا، فتدبّر.

٤ - هل يجب عند الاضطرار إلى لبس الخفَّين شقَّ ظهر القدم أم لا؟ فقد ذكر المحقِّق رحمته الله أنه متروك<sup>١</sup> وفي «الجواهر» أنه يشعر بالإجماع على العدم كما حكى التصريح به عن ابن إدريس. والمحكي عن عدَّة من القدماء القول بالوجوب<sup>٢</sup>، وقد احتاط في المتن وجوباً.

وأما الروايات فترى خلوة ثلاثة منها من ذلك، وإنَّما ورد الأمر به في روايتي أبي

١. شرائع الإسلام ١: ٢٢٥٠.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٣٥٢-٣٥٣.

بصير ومحمّد بن مسلم ولو تمّ الروايتين سنداً ودلالة لكان يوجب تقييد المطلقات. لكن استشكل فيهما بضعف السند، إذ الأولى مروية عن ابن أبي حمزة البطائني الكذاب المعروف والثاني رواها الصدوق بإسناده عن محمّد بن مسلم وسنده إليه ضعيف، وإن تمهل النوري رحمته الله في «المستدرک» لإثبات اعتبار سنده ببيان مستوفى، ولكنّه غير تامّ كما قرّر في محلّه، ولا جابر في اليبين لعدم الشهرة على وفاقهما، بل الشهرة على خلافهما، ولعلّ من قال بالوجوب أو احتياط وجوباً يخيّل صحّة رواية محمّد بن مسلم كما قد يعبر عنها كذلك<sup>١</sup>.

لكنّ الإشكال وإنّ نسلم في الثانية إلا أنّه ممنوع في الأولى على ما مرّ منّا مراراً في البطائني من ظهور كون ما يروي عنه فيما بأيدينا، فإنّما روى عنه قبل انحرافه وحين استقامته ووثاقته، فيكون رواياته معتبرة وهي تكفي في تقييد المطلقات.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المطلقات المتعدّدة الخالية عن الأمر بالشقّ ظاهرة في نفي الوجوب، لا أنّها مجرد إطلاقات، بل السكوت فيما كان محلّ بيانه دالّ على العدم فيوجب حمل الأمر على الندب.

أو يقال: إنّ الأمر به في لسان الصادق عليه السلام كان في مقام دفع توهم الحظر، حيث كان الشائع في تلك الزمان مستنداً إلى فتاوى فقهاء العامّة هو الحرمة، قال ابن رشد في «البداية»: وجمهور العلماء على إجازة لبس الخفّين مقطوعين لمن لم يجد النعلين. وقال أحمد: جائز لمن لم يجد النعلين أن يلبس الخفّين غير مقطوعين أخذاً بمطلق الحديث لابن عبّاس. وقال عطاء: في

١. تفصيل الشريعة ١٤: ١١٦.

حرمة لبس ما يستر جميع ظهر القدم..... ٥٣١

قطعهما فساد، والله لا يحب الفساد...<sup>١</sup>.

ولقد يروي في العامة عن علي عليه السلام عدم الشقّ، وأنه قال عليه السلام: «قطع الخفّين فساد يلبسهما كما هما»<sup>٢</sup>.

فيحتمل أن يكون الأمر به لدفع التوهّم، وأنّه يجوز ذلك، ولو لم يكن واجباً للنيل إلى بعض الأغراض العقلية كما هو المحتمل في المقام.

نعم، لا بدّ وأن يكون فعله قبل ذلك مستنداً إلى بعض الإرشادات من الرسول صلى الله عليه وآله أو الأئمة عليهم السلام وإن خالفه بعض العامة، ولكنها ليست بأيدينا حتى يتّضح لنا مدى دلالتها وأنه الوجوب أو الاستحباب ولا يثبت أكثر من الاستحباب.

ولعلّ ما ذكرنا أو بعضها هو الوجه في احتياط المتن، ومع ذلك فالاحتياط وإن كان حسناً إلا أنّ الظاهر عدم تامة الدليل على الوجوب فالاحتياط استحبابي.

٥ - إنّ المراد من الشقّ على ما له من الحكم حسب ما في الروايتين هو شقّ ظهر القدم، وهذا هو المأخوذ في عناوين الكلمات والفتاوى، فعن الشيخ في «المبسوط»: يشقّ ظهر قدميهما<sup>٣</sup>، لكن عنه عليه السلام في «الخلافة»: يقطعهما حتى يكون أسفل من الكعبين<sup>٤</sup>، ومثله ما عن ابن الجنيّد، قال: ليقطعهما إلى أسفل الكعبين<sup>٥</sup>.

وعن ابن حمزة: أنّه يشقّ ظهر القدمين وإن قطع الساقين كان أفضل...<sup>٦</sup>،

١. بداية المجتهد ١: ٣٣٩.

٢. المغني، ابن قدامة ٣: ٢٧٤.

٣. المبسوط ١: ٣٢٠.

٤. الخلافة ٢: ٢٩٥.

٥. نقله عنه في مختلف الشيعة ٤: ١٠٦.

٦. الوسيلة: ١٦٣.

وظاهره كما في «الجواهر»<sup>١</sup> ثبوت المغايرة بين العنوانين والتخيير بينهما. والمستند لهذا القول مرسلة «الدعائم»، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «لا بأس للمحرم إذا لم يجد نعلًا واحتاج إلى الخفّ أن يلبس خفًّا دون الكعبين»<sup>٢</sup>. وفي «الجعفریات» عن علي عليه السلام قال: «رخص رسول الله صلى الله عليه وآله للمحرم إذا لم يصب النعلين أن يحرم في خفّين ما دون الكعبين». وفي «الجعفریات» أيضًا، عن علي عليه السلام قال: «إذا احتاج المحرم إلى الخفّين فليلبسهما، وليقطعهما»<sup>٣</sup>. وفي النبوي العامي: «إذا لم يجد النعلين لبس الخفّين ويقطعهما حتّى يكونا أسفل من الكعبين»<sup>٤</sup>. وما رواه ابن رشد في «البدایة» عن ابن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ولا الخفاف إلا أحد لا يجد نعلين فيلبس خفّين، وليقطعهما أسفل من الكعبين»<sup>٥</sup>. فإن كان المراد من الكعبين هما ارتفاع ظهرهما يمكن تطابق العنوانين، لكنّه لا يساعد النبويّتين الأخيرتين خصوصاً الأخيرة. ولا يساعد أيضًا ظاهر كلام الشيخ في «الخلافة»: حتّى يكون أسفل من الكعبين ولا ما تقدّم عن ابن حمزة الظاهرة في التغيير. وعلى أيّ حال فحيث إنّ الدليل عليه - لو تمّ - الروايتين المتقدمتين الحاويتين

١. جواهر الكلام ١٨: ٣٥٤.

٢. مستدرک الوسائل ٩: ٢٢٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤١، الحديث ٢.

٣. مستدرک الوسائل ٩: ٢٢٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤١، الحديث ٤.

٤. السنن الكبرى، البيهقي ٥: ٥١.

٥. بدایة المجتهد ١: ٢٦٢.



حرمة لبس ما يستر جميع ظهر القدم..... ٥٣٣

على شقّ ظهر القدم ولا حجة فيما سردناه أخيراً، فالحكم وجوباً أو استحباباً هو ذلك. نعم لو قطع الساق وبعض الظهر لا يبقى إشكال ويكون أحوط.

هذا، ويمكن أن يكون المراد من المرسلتين هو وجوب الاقتصار في لبس الخفّ على الخفّ الذي لا يكون له ساق، وهو الحذاء ويسمى خفّاً أيضاً، لا أنّه لو لبس ما له الساق يجب قطعه، ولعلّه كان مراد علي عليه السلام وإن فهموا منه أمراً آخر، ولعلّ هذا مطابق للقاعدة أيضاً.

ثمّ إنّ لا فرق فيما ذكر بين القول بأنّ حرمة الجورب والخفّ أمر مستقلّ بما أنّهما يستران ظهر القدم أو أنّهما من مصاديق لبس المخيط أو ما يتدرّع به، فإنّه على الثاني أيضاً، فالروايات الثلاثة دالة على الجواز عند الاضطرار من دون تقييد بالشقّ وإن كان لو لا هذه الروايات لكان اللازم الاقتصار على ما يرتفع به الاضطرار من التدرّع أو المخيط، فتدبر.

٦ - في ثبوت الكفّارة في لبس ما يستر ظهر القدم وعدمه. وصريح المتن، وظاهر الفتاوى هو العدم باعتبار عدم التعرّض للكفّارة، كما أنّ ظاهر الروايات المتقدّمة الخالية عن ذكر الكفّارة أيضاً هو ذلك، ومع ذلك حكى عن جماعة القول بثبوت الكفّارة<sup>١</sup>.

والوجه فيه على ما احتملناه من كون المقام من مصاديق لبس المخيط أو ما يتدرّع به واضح، فإنّه يكون حينئذٍ عليه الكفّارة وهي دم شاة.

وعلى القول بالاستقلال أيضاً، فتقدّم أنّه يمكن حرمة فعل من جهتين

١. الخلاف ٢: ٢٩٥؛ تهذيب الأحكام ٥: ٣٨٤ / ١٣٤٠؛ الوسيلة: ١٦٣؛ تذكرة الفقهاء ٨: ٧؛ كشف

اللتام ٦: ٤٦١.

واجتماع جهة مع الأخرى لا يمنع عن ترتّب أحكامه.  
 وأمّا لو التزمنا بالاستقلال وأبينا عن شمول حرمة لبس المخيط له، فالروايات الخاصة وإن كانت خالية عن ذكر الكفّارة، وظاهرة بنحو في عدم ثبوتها إلا أنّه يكفي لثبوت الكفّارة ما دلّ على ذلك في لبس المخيط، وهو صحيحة زرارة 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 متعمداً فعليه دم شاة»<sup>١</sup>.

ومثلها صحيحة الأخرى عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه وهو محرم ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً فلا شيء عليه، ومن فعله متعمداً فعليه دم»<sup>٢</sup>.

ولا يبعد اتّحادهما خصوصاً مع نقلهما، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رثاب، عن زرارة وإطلاق قوله عليه السلام فيها: «لبس ثوباً لا ينبغي لبسه...» يشمل المقام والمناقشة في إطلاق الثوب على مثل الخفّ والجورب مدفوع بما تقدّم من أنّ استثناء القفّازين عنه مع ظهور الاستثناء في الاتّصال يدلّ على عموم المراد، إذ لا فرق بين لباس اليدين والرجلين من هذه الجهة، بل كثيراً ما يكون القفّازين مصنوعين من الجلود كما في الخفّ. فالأحوط وجوباً لو لم يكن أقوى هو ترتّب الكفّارة على ذلك وهي «دم شاة» كما في رواية، أو «دم»

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٧، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ٨، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٨، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ٨، الحديث ٤.

العاشر: الفسوق، ولا يختصّ بالكذب، بل يشمل السباب والمفاخرة أيضاً<sup>[١]</sup>.

كما في الأخرى، وأقله الشاة كما مرّ مراراً.

### حرمة الفسوق

[١] لا إشكال في حرمة الفسوق حال الإحرام في الجملة، سواء كان محرماً في نفسه أيضاً أو كان بمعنى أعمّ منه، لصراحة الآية الشريفة في تحريمه بقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ...﴾<sup>١</sup>.

وإنما الكلام في المراد منه فإنّ فيه أقوالاً كثيرة من كون المراد منه هو الكذب مطلقاً، أو إنّه هو الكذب على الله تعالى<sup>٢</sup>، أو إنّه الكذب على الله وعلى رسوله أو أحد الأئمة عليهم السلام كما في الصوم<sup>٣</sup> أو إنّه الكذب والسباب<sup>٤</sup>، أو إنّه الكذب والبذاء واللفظ القبيح<sup>٥</sup>، أو إنّه الكذب والسباب والمفاخرة كما اختاره صاحب «الجواهر»<sup>٦</sup> وفي المتن مثله، أو إنّه عبارة عن المفاخرة فقط كما حكى

١. البقرة (٢): ١٩٧.

٢. الحدائق الناضرة ١٥: ٤٦٠؛ مدارك الأحكام ٧: ٣٤١.

٣. الجمل والعقود، ضمن الرسائل العشر: ٢٢٨.

٤. غنية النزوع ١: ١٦٠.

٥. الدروس الشرعية ١: ٣٨٧.

٦. أنظر: مختلف الشيعة ٤: ١٠٩.

٧. جواهر الكلام ١٨: ٣٥٦.

عن بعض حواشي الشهيد<sup>١</sup> وعن «التيان» للشيخ و«فقه القرآن» للراوندي أنّ الأولى حملة على جميع المعاصي التي نهى المحرم عنها<sup>٢</sup> وإن ردّ بظهور الآية الشريفة في خلافه حيث عطف عليه الرفث والجدال<sup>٣</sup>. وعلى أيّ حال فمنشأ الخلاف اختلاف الروايات وتفاوت الاستظهار منها.

ففي رواية المفضّل بن صالح عن زيد الشحام - المضعّف بالمفضّل<sup>٤</sup> - وكذلك مرسله العياشي، عن معاوية بن عمّار تفسيره بالكذب<sup>٥</sup>. وفي صحيحة علي بن جعفر: «... الرفث: جماع النساء، والفسوق: الكذب والمفاخرة...»<sup>٦</sup>.

وفي صحيحة معاوية بن عمّار: «... والفسوق: الكذب والسباب...»<sup>٧</sup>. والتعارض بينهما بنفي منطوق كلّ منهما مفهوم الآخر مع التصديق في الكذب. فإمّا يقال بتساقطهما في مورد التعارض فيختصّ بالكذب كما هو ظاهر «الشرائع»<sup>٨</sup> أو يقال بتقديم المنطوق على المفهوم لأقوائية ظهوره فيعمّ الثلاثة كما في المتن أو يقال: إنّ السباب والمفاخرة أيضاً من مصاديق الكذب غالباً، فقد يذكر مستقلاً وقد لا يذكر فيختصّان بما هما كذباً.

١. جواهر الكلام ١٨: ٣٥٧.

٢. التيان ٢: ١٦٤؛ فقه القرآن ١: ٢٨٣.

٣. تفصيل الشريعة ١٤: ١٢٢.

٤. خلاصة الأقوال: ٢٥٨ / ٢؛ تعليقة الوحيد البهبهاني: ٣٥٢ ترجمة نصر بن الصباح.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٢، الحديث ٨ و ٩.

٦. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٢، الحديث ٤.

٧. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٢، الحديث ١.

٨. شرائع الإسلام ١: ٢٢٥.

وهنا احتمال آخر حكى عن ابن أبي عقيل رحمته الله وهو أن الفسوق كل كلام قبيح وهو الفسق اللساني<sup>١</sup>. ولا ينافيه الروايات السابقة بعد ضعف ظهور مفهومها. ولعله مستفاد من صحيحة معاوية بن عمّار التي رواها الشيخ رحمته الله بسندين صحيحين ورواها الكليني مع إضافة بسندين صحيحتين أيضاً، وروى الإضافة الصدوق رحمته الله بإسناده أيضاً.

قال: قال أبو عبد الله رحمته الله: «إذا أحرمت فعليك بتقوى الله وذكر الله وقلة الكلام إلا بخير، فإنّ تمام الحجّ والعمرة أن يحفظ المرء لسانه إلا من خير كما قال الله عزّ وجلّ، فإنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿مَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ فالرفث الجماع، والفسوق الكذب والسباب، والجidal قول الرجل: لا والله، وبلى والله»، هذا تمام ما رواه الشيخ رحمته الله<sup>٢</sup>.

وزاد الكليني: وقال: «أتق المفاخرة، وعليك بورع يحجزك عن معاصي الله، فإنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ وَيُطَوِّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ قال أبو عبد الله رحمته الله: «من التفت<sup>٣</sup> أن تتكلم في إحرامك بكلام قبيح، فإذا دخلت مكة وطفت بالبيت تكلمت بكلام طيب فكان ذلك كفارة». قال: وسألته عن الرجل يقول: لا لعمرى وبلى لعمرى، قال: «ليس هذا من الجدال وإنما الجدال لا والله وبلى والله»<sup>٤</sup>.

١. كتاب الحجّ (تقاريرات أبحاث السيّد المحقّق الداماد) الجوادى الآملى ٢: ٤٢١.
٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٢، الحديث ١.
٣. التفت: الوسخ يقال: قضى تفته أي ازال وسخه (المنجد: ٦٣). تفسير الآية بما في الرواية ناظرة بذيلها من كون ذلك كفارة لا من حيث صدرها وهو التكلم بالقبيح.
٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٢، الحديث ٥.

فالمستفاد من صدرها وجوب حفظ المرء لسانه إلا من خير والمتيقن منها وجوب حفظ اللسان عن أيّ كلام قبيح التي منها الكذب والسباب، وما ذكره في الذيل من المفاخرة المشتملة على الكذب أو التوهين بالغير والإيذاء لهم، ثمّ ذكر أنّ كفّارته أنّه كلّما تكلمت بكلام قبيح، فإذا فرغت من الطواف تكلم بكلام طيب من الذكر والدعاء حتّى تكون كفّارة له.

ويؤيد هذا المعنى عموم لفظ فسوق وإن اختصّ بالفسوق في الكلام فلا يرد عليه ما سبق من كونه مخالفاً لظهور عطف الرفث والجدال عليه الظاهر في المغايرة والتعدّد.

فالأقوى هو ما في المتن من عموم فسوق للكذب والسباب والمفاخرة لكن لا مطلقاً، بل إذا كانت مستلزمة لتتقيص الغير خطأً لشأنه.

وأما إذا لم يكن كذلك - ولو صدق عليه عنوانها - خارجة عن المحرم حال الإحرام فإنّ المفروض عدم حرمتها في نفسها، فليس من فسوق ولا ينطبق عليه هذا العنوان.

وما قيل: من أنّ الروايتان ظاهرتان في عدم كون المراد بالفسوق معناه اللغوي والعرفي الذي يرجع إلى الخروج من الجادة المستقيمة الإلهية، وعليه فلا مانع من أن تكون المفاخرة بهذا أيضاً داخلة في فسوق المحرمّ حال الإحرام وإن لم تكن محرّمة في نفسها<sup>١</sup>.

ففيه: أنّه لم يثبت الخروج عن المعنى اللغوي، وإنّما اختصّ بنوع منه وهو الكلام المحرمّ أو بعضها فيتمّ ما سبق من التقريب، فتدبر. بل الأحوط الاجتناب

١. تفصيل الشريعة ١٤: ١٢٦.

وليس في الفسوق كفارة، بل تجب التوبة عنه. ويستحب الكفارة بشيء،  
والأحسن ذبح بقرة<sup>[١]</sup>.

عن مطلق الكلام القبيح المحرّم.

[١] لصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «... رأيت من ابتلي بالفسوق ما عليه؟  
قال: «لم يجعل الله له حداً، يستغفر الله ويلبّي»<sup>١</sup> بعد العلم بعدم وجوب التلبية  
وإنما هي مندوبة، وأمّا الاستغفار والتوبة فهي واجبة كما هي كذلك في  
المحرّمات والمعاصي كلّها.

نعم، يعارضه صحيحة سليمان بن خالد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «...  
في الجدال شاة وفي السباب والفسوق بقرة، والرفث فساد الحجّ»<sup>٢</sup>.  
قال في «الوسائل» بعد نقل الرواية الأولى: هذا محمول على عدم التعمّد لما  
مرّ من عدم وجوب الكفارة على غير العامد إلا في الصيد<sup>٣</sup>.  
لكنّه مخدوش بظهور الرواية، بل صراحتها في عدم جعل الظاهر في جعل  
الأولى لا سقوطه عند الخطاء أو الجهل من الأعذار.  
وعن بعض الأعلام عليه السلام أنّ الصحيح حمل صحيحة ابن خالد على الاستحباب  
لصراحة صحيح الحلبي في عدم الوجوب وظهورها في وجوب البقرة.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٨، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ٢، الحديث ٢.

٢. الكافي ٤: ٣٣٩ / ٦؛ وسائل الشيعة ١٣: ١٤٨، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ٢،  
الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٩، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ٢، ذيل الحديث ٢.

كما تحمل لذلك صحيحة علي بن جعفر المروية عن «قرب الإسناد» أيضاً الدالة على التصدق بشيء على الاستحباب، فقد روى علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام: «وكفارة الفسوق شيء يتصدق به إذا فعله وهو محرم»، وفي نسخة أخرى: «وكفارة الفسوق يتصدق به إذا فعله وهو محرم»<sup>١</sup>.

أقول: بل نفس الرواية ظاهرة في الاستحباب، لأنّ الإبهام وعدم تعيين مقدار الصدقة المستلزم للصدق بأقل ما يتصور شاهد على عدم اللزوم، كما يؤيده أيضاً ما تقدّم في رواية ابن عمّار من قوله عليه السلام: «... فإذا دخلت مكّة وطفنت بالبيت تكلمت بكلام طيب فكان ذلك كفارة...»<sup>٢</sup> لدلالته على أنّ كفارة الكلام القبيح الشامل للفسوق هو التكلم بكلام طيب فلا كفارة مالية عليه.

والنقل الثاني مطابق لما في «الوسائل»<sup>٣</sup> المروي عن الشيخ، عن موسى بن القاسم، عن علي بن جعفر، وسنده صحيح، وأمّا ما عن «قرب الإسناد» ففيه: «... وكفارة الجدل والفسوق شيء...»، رواه في «الوسائل» أيضاً صدراً وذيلاً وأرجع في الذيل بعضها إلى بعض مع الخلط بينهما.

وعلى أيّ حال فقد أشكل عليه بعدم المجال لحمل صحيحة سليمان على الاستحباب بعد عدم كون التعبير فيها بصيغة «إفعل»، أو بالجملة الخبرية الواردة في مقام بيان التكليف وإفادة حكم إنشائي، وذلك لظهورها في ثبوت الاشتغال

١. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٤٣٤.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٢، الحديث ٥.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٣: ١٤٩، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ٢، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١١٥، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الاستمتاع، الباب ٣، الحديث ١٦.



## الحادي عشر: الجدل [١]

الذي هو حكم وضعي ولا معنى فيه للحمل على الاستحباب. فالحق أن يقال بثبوت المعارضة، وتقديم صحيحة الحلبي لموافقها للشهرة الفتوائية المحققة. نعم، لا مجال للشبهة في حسن الاحتياط وأن مقتضاه ذبح بقرة كما في المتن<sup>١</sup>، وأما استحباب التصدق بشيء فلما مرّ من رواية علي بن جعفر. أقول: وفيه أولاً: عدم ظهورها في الوضع لاحتمال كون الظرف متعلقاً بالوجوب المحذوف دالاً على الحكم التكليفي والاشتغال متفرّع على التكليف، بل لا معنى للوضع هنا، ولا يقاس بمثل في الغنم السائمة شاة<sup>٢</sup> مثلاً كما لا يخفى.

وثانياً: إنّ الوضع أيضاً لا ينافي الاستحباب، إذ الوضع هنا ليس بمعنى الصحة أو البطلان، بل بمعنى الاشتغال كما هو مدعى القائل، وهو كما يتصور في الواجب يتصور في المستحب أيضاً.

## حرمة الجدل

[١] ويكفي في إثبات حرمة الآية الشريفة: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾<sup>٣</sup> مع ما يأتي من الروايات.

١. تفصيل الشريعة ١٤: ١٢٩.

٢. سنن أبي داود ١: ٤٩٠ / ١٥٦٧.

٣. البقرة (٢): ١٩٧.

وهو قول: «لا والله» و«بلى والله»<sup>[١]</sup>، وكلّ ما هو مرادف لذلك في أيّ لغة كان؛ إذا كان في مقام إثبات أمر أو نفيه. ولو كان القسم بلفظ الجلالة أو مرادفه فهو جدال، والأحوط إلحاق سائر أسماء الله تعالى - كالرحمان والرحيم وخالق السماوات ونحوها - بالجلالة. وأمّا القسم بغيره تعالى من المقدمات فلا يلحق بالجدال.

[١] الجدل والمجادلة: المخاصمة؛ وجادله: خاصمه، بل المخاصمة بالشدة وجدل: اشتدّت خصومته والجدل شدة الخصومة أو المخاصمة بقوة فإنّ جدل: صلب وقوي، وجدل الحبّ قوي في سنبله، وجدل الولد: قوي وصلب عظمه<sup>١</sup> إلى غير ذلك من موارد استعمال هذه المادّة، والمستفاد من الروايات الواردة في الباب أنّ المحرّم في حال الإحرام ليس مطلق الجدال، بل بنحو خاصّ إمّا بمعنى جعله باصطلاح خاصّ أو بتخصّص الحكم به. فإنّ الوارد في عدّة منها أنّ الجدال قول الرجل: لا والله، وبلى والله مثل رواية معاوية بن عمّار<sup>٢</sup>، وروايته الأخرى<sup>٣</sup>، ورواية علي بن جعفر<sup>٤</sup>، ورواية ثالثة لمعاوية بن عمّار<sup>٥</sup> ورواية زيد الشحام<sup>٦</sup> ورواية رابعة لمعاوية بن عمّار<sup>٧</sup> إلى غير ذلك.

١. المنجد: ٨٢.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٢، الحديث ١.
٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٢، الحديث ٣.
٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٢، الحديث ٤.
٥. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٢، الحديث ٥.
٦. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٢، الحديث ٨.
٧. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٢، الحديث ٩.

فليس المراد من الجدل مطلق المخاصمة، بل المخاصمة المشددة كما لعله معناه اللغوي أيضاً إلا أنه ليس المراد هو التشديد مطلقاً بأيّ تشديد كان، بل التشديد بالحلف بل المصرح به في بعضها أنّ الحلف بقوله: لعمرى ليس من الجدل، ففي رواية معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يقول: لا لعمرى، وهو محرم، قال: «ليس بالجدال، إنّما الجدل قول الرجل: لا والله وبلى والله...».

وكذلك في روايته الأخرى قال: وسألته عن الرجل يقول: لا لعمرى، وبلى لعمرى، قال: «ليس هذا من الجدل وإنّما الجدل لا والله وبلى والله»<sup>١</sup>. وعلى أيّ حال فليس ذلك خروجاً عن معناه اللغوي وإنّما يوجب الانحصار بنوع خاصّ منه، إذ من الظاهر في الروايات الماضية أنّه ليس المراد حرمة قول لا والله وبلى والله وحده بلا ارتباط له إلى دعوى سابقة وخصومة متقدّمة بحيث يكون تعبداً بحتاً من الشرع، لعدم صدوره من العقلاء، إذا لم يسبق بنزاع ونفي وإثبات، فالمراد ما يكون مسبوقاً بجدال مصطلح أي خصومة ومنازعة لا الخصومة بالضرب والشتم، بل من حيث الكلام ونفي أحدهما ما يثبت الآخر حتى مثل المباحثة بالنفي والإثبات، سواء كانت في الأمور الشخصية أو العلوم وغيرها. فالمستفاد من الروايات هو المنع من المباحثة والمخاصمة مقرونة بالحلف، وهذا هو الذي قلنا إنّهُ مصداق خاصّ من الجدل اللغوي.

نعم، ظاهر الروايات الماضية اختصاص المراد من الجدل في المقام بالجملة المتقدّمة، أي الحلف باسم الجلالة وأنّه ليس من الجدل الحلف بقوله: لعمرى.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٢، الحديث ٣ و ٥.

وقد يتخيل عدم لزوم الخصوصية في كيفية الحلف ولا في المحلوف به، بل يتحقّق الجدل بالحلف بكلّ ما يسمّى حلفاً عدا ما استثني في الرواية من العمر وذلك لروايات:

منها: رواية معاوية بن عمّار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في حديث: «والجدال قول الرجل لا والله، وبلى والله، واعلم أنّ الرجل إذا حلف بثلاثة أيمان ولاءً في مقام واحد وهو محرم فقد جادل فعليه دم يهريقه، ويتصدّق به، وإذا حلف يميناً واحدة كاذبة فقد جادل وعليه دم يهريقه ويتصدّق به» قال: وسألته عن الرجل يقول: لا لعمرى وبلى لعمرى؟ قال: «ليس هذا من الجدال وإنّما الجدال قول الرجل: لا والله وبلى والله»<sup>١</sup>.

ومنها: ما عن أبي بصير، عن أحدهما عليهما السلام قال: «إذا حلف بثلاثة أيمان متتابعات صادقاً فقد جادل، وعليه دم، وإذا حلف بيمين واحدة كاذباً فقد جادل وعليه دم»<sup>٢</sup>.

ومنها: ما عن ابن عمّار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ الرجل إذا حلف بثلاثة أيمان في مقام ولاء وهو محرم فقد جادل، وعليه حدّ الجدال دم يهريقه ويتصدّق به»<sup>٣</sup>.

ومنها: ما عن أبي بصير أيضاً، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا حلف الرجل ثلاثة أيمان وهو صادق وهو محرم فعليه دم يهريقه، وإذا حلف يميناً واحدة

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٦، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ١، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٦، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ١، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٦، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ١، الحديث ٥.

كاذباً فقد جادل فعليه دم يهريقه»<sup>١</sup>.

فإن إطلاق الحلف واليمين في هذه الروايات بلا تعرّض لبيان الصيغة يدلّ على عدم اعتبارها بخصوصها، بل يتحقّق الجدل بآثاره وإن لم يكن الحلف بتلك الصيغة الخاصّة<sup>٢</sup>.

وردّ بأنّ هذه الروايات ليست في مقام بيان تحقّق الجدل بأيّ حلف و«إنّما» هي بصدد بيان ما يترتّب عليه الكفّارة، والفرق بين الصادق والكاذب والمرّة والتكرار، فلا يمكن التمسك بإطلاقها بحيث يوجب رفع اليد عن ما في الأولى من ظهورها في الاختصاص بالصيغة الخاصّة، وما في بعض الروايات الماضية من ظهور الحصر فيها المستفاد من «إنّما».

نعم، روى ابن مسكان، عن أبي بصير - يعني ليث بن البخترى - قال: سألته عن المحرم يريد أن يعمل العمل فيقول له صاحبه والله لا تعمله، فيقول: والله لأعملنه، فيخالفه مراراً، يلزمه ما يلزم الجدل؟ قال: «لا، إنّما أراد بهذا إكرام أخيه إنّما كان ذلك ما كان لله فيه معصية»<sup>٣</sup>.

والظاهر من الصدر أنّ القسم هذا إنّما كان هو للتعارف والإكرام كما هو الشائع بين الأحباء حيث يريد بعضهم عدم تحميل عمله على الغير، ويريد ذلك الآخر تحمّل عمل رفيقه إكراماً، وليس ذلك من الجدل على ما تقدّم من ظهوره في المسبوق بالمخاصمة فلا يكون حراماً.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٧، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ١، الحديث ٧.

٢. كتاب الحجّ (تقاريرات أبحاث السيّد المحقّق الداماد) الجوادي الأملي ٢: ٤٢٦.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٢، الحديث ٧.

إلا أنّ الظاهر من الذيل عدم حرمة لعدم كونه فيه معصية لله عزّ وجلّ وأنّ الحرمة يختصّ بما إذا كان معصية على ما يأتي من بيان المراد منه مع كون المفروض فيها في الصدر هو الحلف بلفظ الجلالة من دون ضميتها من قوله: «لا»، و«بلى»، ويتحصّل أنّ الجدل هو المخاصمة والمباحثة المشدّدة بالحلف بالله ولا مدخلة للفظي «لا» و«بلى».

فيتحصّل ممّا مرّ:

١- أنّ المستفاد من الروايات أنّه ليس المحرّم مطلق الجدل بمعناه اللغوي،

بل مع قول: «لا والله» و«بلى والله».

وليس المراد منها حرمة قول ذلك وصرف التلفّظ بها بما هي هذه الكلمة بأن يكون ذلك ذكراً محرّماً قبلاً للأذكار المستحبّة، ولو لم يكن في مقام إثبات أمر أو نفيه، وذلك لعدم فهم العرف من الروايات المفسّرة له بما ذكر ما يشمل هذه الصورة، مضافاً إلى أنّه قد وقع التعبير عن الجدل بالحلف في بعض الروايات المتقدّمة ومن الواضح أنّ الحلف أمر إنشائي يعتبر فيه القصد ولا يكفي مجرد اللفظ الخالي عن قصد معناه.

وأما إذا كان القول المزبور في غير مورد المخاصمة، بل كان في مقام الجواب عن السؤال لإثبات أمر أو نفيه فيذكره باليمين المزبورة فقد يدعى حرمتها أيضاً كما يظهر من السيّد في «الغنية»: وهو عندنا قول: لا والله، وبلى والله، بدليل إجماع الطائفة وطريقة الاحتياط. وقول المخالف: ليس في لغة العرب أنّ الجدل هو اليمين ليس بشيء، لأنّه ليس يمتنع أن يقتضي العرف الشرعي ما ليس في الوضع اللغوي كما تقوله في لفظ الغائط... ويؤيد بما سبق من الروايات

المفسرة للجدال بمطلق الحلف.

وفيه: أنه وإن لم يمتنع أن يقتضي العرف الشرعي ما ليس في الوضع اللغوي، إلا أن ثبوته يحتاج إلى الدليل ولا يكفي عدم الامتناع، ولا دليل على ذلك إلا دعوى إطلاق الروايات المتقدمة، وليس كذلك، إذ لو كان هناك رواية واردة في تحريم قول ذلك يمكن دعوى ذلك فيها، لكن الروايات الماضية كما عرفت في مقام بيان وتفسير الجدل الواردة في الآية الشريفة ويكفي ذلك لعدم ثبوت الإطلاق والظهور العرفي في عدم خروجه عن المعنى المصطلح.

وأما التأيد بالروايات المشار إليها فقد عرفت أنها ليست في مقام بيان معنى الجدل وتفسيره وإنما هي في مقام بيان الكفارة والميز بين الصادق والكاذب والمرّة والتكرار وغير ذلك فلا إطلاق فيها، ودالاتها على أن اليمين هو الركن الأساسي في معنى الجدل المحرم على المحرم لا يقتضي عدم دخالة أمر آخر فيه سيما ما يظهر من نفس اللفظ الخاص.

فينحصر المراد من الجدل بما إذا كان في مقام المخاصمة والمنازعة والمباحثة الذي هو مصداق خاص من الجدل، ولعلّ قوله: «لا والله» و«بلى والله» إشارة إلى ذلك، فإن المراد النفي من واحد والإثبات من آخر كما في «الجواهر»<sup>١</sup> لا صدورهما عن نفس المحرم معاً أو في قضيتين.

ومما مرّ تعرف الإشكال فيما هو ظاهر المتن من تعميم الحكم لما إذا كان في مقام إثبات أمر أو نفيه من دون اختصاصه بالمخاصمة.

٢ - المشهور اختصاص الجدل بالقول المذكور مع احتوائه على لفظتي «لا»

١. جواهر الكلام ١٨: ٣٦٤.

و«بلى»، ويدلّ عليه ظاهر الروايات الكثيرة المفسّرة للجدال بالقول المذكور، فإنّه لو لم يكن لهما مدخليّة في معنى الجدل لما كان وجه لذكرهما في تعريفه خصوصاً بعد مغايرة معناه الشرعي للمعنى اللغوي والعرفي المقتضية للاقتصار على خصوص ما له الدخّل في معناه، وعدم ذكر ما ليس له مدخلية.

لا يقال: إنّ الروايات المتقدّمة تدلّ على أنّ الجدل مجرد الحلف من دون مدخلية شيء من الكلمتين غايته تخصيصه بعدم وقوعه بالقسم بقوله: لعمرى. لأنّه يقال: قد عرفت أنّها ليست في مقام بيان معنى الجدل وتفسيره، وإنّما هي في مقام بيان الكفّارة والميز بين موارده خصوصاً صحيحة معاوية بن عمّار المروية، عن صفوان بن يحيى وابن أبي عمير<sup>١</sup> التي قد تقدّمت أولاً، لاحتوائها على الحصر مع ذكر مطلق الحلف، بل فيها ما يشهد على دخالة الكلمتين، حيث سئل الراوي في الذيل عن قول: لا لعمرى، وبلى لعمرى، فيشهد على أنّ ارتكازه دخالة «لا» و«بلى»، وإنّما سئل عن تغيير لفظ الجلالة بغيرها فأجاب عليه السلام بالنفي، ويظهر ذلك أيضاً من روايته الأخرى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يقول: لا لعمرى، وهو محرم، قال: «ليس بالجدال إنّما الجدل قول الرجل: لا والله، وبلى والله، وأمّا قوله: لاها، فإنّما طلب الاسم، وقوله: يا هناه، فلا بأس به، وأمّا قوله: لا، بل شانيك، فإنّه من قول الجاهليّة»<sup>٢</sup>.

لظهورها في كون المفروغ عنه عند السائل لزوم اشتمال الجدل على إحدى الكلمتين.

١. راجع: وسائل الشيعة ١٣: ١٤٦، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ١، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٢، الحديث ٣.



وقد تعرّض العلامة المجلسي رحمته لشرح ذيل الرواية في كتاب «ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار» فراجع<sup>١</sup> ولا مشاحة فيه في المقام. وأنكر ذلك صاحب «الجواهر» وقال: لا يعتبر لفظ: لا وبلى، نحو قوله عليه السلام: «إنما الطلاق أنت طالق»، فإن صيغة القسم هو قول: والله، وأمّا «لا» و«بلى»، فهو المقسوم عليه فلا يعتبر خصوص اللفظين في مؤداه ولو بشهادة الصحيح المزبور بل يكفي الفارسيّة ونحوها وإن لم تكف في لفظ الجلالة، فتأمل جيداً<sup>٢</sup>. ومراده عليه السلام أنه كما أنّ ظاهر قوله: الطلاق أنت طالق، ومع ذلك يصحّ بمثل زوجتي طالق أو زوجة موكلّي طالق، فذكر لفظة «أنت» لبيان المثال للمسند إليه، فكذلك في المقام لا وبلى، لبيان المقسوم عليه من دون اختصاص بهما. والشاهد عليه صحيح أبي بصير المتقدم حيث علّل عدم وقوع الجدل بما سئل في الرواية بقوله: «لا إنّما أراد بهذا إكرام أخيه إنّما كان ذلك ما كان لله عزّ وجلّ فيه معصية»<sup>٣</sup>.

حيث يظهر منه كفاية مجرد كلمة: «والله» في تحقّق الجدل، وإنّما لا يحرم ذلك لكونه لإكرام أخيه وعدم كونه معصية لله عزّ وجلّ ولم يعلّله بفقد الصيغتين.

وأورد عليه أولاً: بأنّ مجرد كون صيغة القسم قول: والله لا يقتضي كون الكلمتين هو المقسوم عليه، وعدم اعتبارهما بالخصوص إلا على القول بكون

١. ملاذ الأخيار ٨: ٢٦٠ / ٧٠.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٣٦٣.

٣. تقدّم في الصفحة ٥٤٥.

الجدال مطلق اليمين والحلف، لكنك عرفت أنّ الحلف وإن كان ركناً أساسياً في معنى الجدال إلا أنّ مقتضى الروايات هو الحلف المقرون بالجمليتين ولا يجوز التعدّي عنهما.

وأما في مثل الطلاق فالتوسعة لأجل قيام الدليل المفقود هنا.

وأما الصحيحة فلو تمّ الاستدلال به لكان مقتضاه أنّ الجدال مطلق الحلف بالله، وما يسمّى يميناً كما نقله صاحب «الرياض» عن «الدروس» وغيره<sup>١</sup>، لكن منعه صاحب «الجواهر» وقال: إنّ التعليل في الصحيح المزبور لا ينافي وجود علة أخرى<sup>٢</sup>، ومراده أنّه يكفي في جانب النفي عدم وجود شيء ممّا له دخل في الإثبات بخلاف الإثبات الذي يحتاج إلى تحقّق جميع ما له المدخلية، فتعليل النفي بنفي واحد من ذلك لا ينافي وجود علة أخرى.

وهذا الجواب بعينه يجري في المقام، وأنّ التعليل لا يقتضي ما استفاده من عدم اعتبار خصوص اللفظين في مؤداه.

أقول: إنّ الظاهر البدوي من الروايات وإن كان دخالة اللفظتين، وأنّ الجدال إنّما هو قول مجموع الكلمتين إلا أنّ هناك شاهد على خلاف هذا الظهور، حيث قد عرفت أنّ المراد تفسير الجدال، وأنّه ليس المراد تحريم نفس التلفّظ بالكلمتين ولا الحلف بالجلالة من دون مخالف وخصام، بل الحلف بالجلالة في مقام الخصام، فلا بدّ أن يكون في مقام النفي والإثبات فقد ذكر اللفظين لبيان، وتوضيح المقدّمة المطوية.

١. تفصيل الشريعة ١٤: ١٣٧.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٣٦٣.

وبالجملة: فالروايات في مقام بيان أن المراد من الجدل هو الحلف بالجلالة في مقام المخاصمة والمنازعة، لا مطلقاً فأتى باللفظتين إشارة وبياناً لذلك لا لخصوصية فيهما فلو أتى بالنفي والإثبات بأي نحو كفى، وليس هذا البيان مبنياً على القول بحرمة مطلق الحلف واليمين كما ادعى.

فالمقصود نفي الظهور وأما عبارة المستشكل من أن مقتضى الروايات هو الحلف المقرون بالجملتين، ولا يجوز التعدي عنهما ﷺ، مخدوش بأن المسلم من ما تقدم لزوم الحلف بالله باسم الجلالة وأما لزوم كونه مع «لا» و«بلى» فهو أول الكلام حتى يحتاج إلى دعوى التعدي، فلا دليل على تقييد الجدل بمفهومه اللغوي بأزيد من كونه مقروناً بالحلف بالله من كونه مع لفظتي لا وبلى بخصوصهما.

وأما الاستشهاد بالصحيح فالجواب عن صاحب «الجواهر» جدلاً وإن كان في محله إلا أنه في نفسه مخدوش، بأن الظاهر من التعليل انتفاء المعلل بهذه العلة وأنه لو لا هذه العلة لكان يترتب عليه حكم الجدل خصوصاً مع التعبير بآئنا، مع أن المفروض وقوع الصيغة مع فقد اللفظتين سيما في المقام، فإنه لو كان فقد اللفظتين مؤثراً في نفي حكم الجدل، وكان المذكور تعليلاً أحد العلل لكان التعليل بالنقص بالذات أولى من التعليل ببعض الخصوصيات والعوارض، فلا ينبغي إنكار ظهوره في كفاية القسم بقوله: والله لحصول الجدل إن لم يكن في مقام الإكرام، ولعله عبارة أخرى عن عدم كونه في مقام المخاصمة والمنازعة، وسيأتي الكلام في التعليل إن شاء الله تعالى.

٣ - قد عرفت ممّا مرّ عدم خصوصية في لفظي «لا» و«بلى»، ومع ذلك فحيث

إنّ المراد من الجدل هو القسم بالجلالة في مقام المخاصمة والمنازعة كما هو مقتضى مفهوم الجدل لغوياً فلا محالة لا بدّ من نفي وإثبات، ولكنّه يكفي ذلك بأيّ لفظة وبأيّ لغة ولو كان بالفارسيّة كقول: «نه والله» و«آري والله» ولا يحتاج ذلك إلى مزيد بيان.

٤ - ظاهر الروايات المتقدّمة تفسير الجدل بالحلف وباسم الجلالة، وأمّا الحلف بسائر أسماء الله تعالى كالرحمن، والرحيم، وخالق السماوات ونحوها، وكذا ما يرادفها فعدها من الجدل متوقّف على القطع بتنقيح المناط والتسوية بينها وهو لا يخلو عن إشكال، ومقتضى الأصل البراءة وإن كان الأحوط هو الإلحاق. لا يقال: إنّ ذلك يوجب اختصاص حرمة الجدل بمن يتكلّم على اللغة العربية وعدم جريانها في أصحاب سائر اللغات.

لأنّه يقال: إنّ لفظة الجلالة والقسم بها ممّا هي درجّة على جميع الألسن ويتعارف الحلف بها بينهم كما يرى ذلك بالوجدان. نعم، لو كنّا قائلاً بلزوم احتوائه على لفظي: «لا» و«بلى»، لكان لهذه الشبهة مجال.

٥ - هل المعتبر في تحقّق الجدل المحرّم شرعاً هو تحقّق الصيغتين معاً أو كفاية تحقّق واحدة منها؟ قد يقال بتحقيقه بواحدة منهما، لأنّ ذلك هو الظاهر من الروايات الواردة في تفسيره بدون الإشارة في شيء منها أنّه لا يتحقّق إلا بتحقيق كلتا الصيغتين معاً. هذا مضافاً إلى أنّ اجتماعهما في مورد واحد غير ممكن باعتبار أنّ مدلول إحداهما تصديق ثبوت شيء ومدلول الأخرى تصديق بنفي شيء آخر<sup>١</sup>.

١. مناسك الحجّ، الفيّاض: ٢٢٣.

وأنت خبير بأنّ ظاهر الروايات هو الجمع كما هو مقتضى العطف بأو، ومقتضى الجمود على تلك الصيغة هو لزوم الاجتماع وعدم كفاية كل واحد منهما من دون ضمّ الآخر ومطالبة الإشارة بأزيد من ذلك كما ترى.

نعم، لا يمكن الجمع بينهما في مورد واحد إلاّ أنّه يتصوّر ذلك تارة بأنّ يحلف أولاً على إثبات مدّعه ويحلف ثانياً على نفي دعوى الخصم، فيكون كلا الحلفين صادراً عن شخص واحد مع نوع من التفريق، لكنّه غير متعارف غالباً. وأخرى: بأن يكون الإثبات من المحرم مثلاً والنفي من خصمه، فلا يكون قول أحدهما قول المحرم، وهو خلاف ظاهر الروايات، فإنّ ظاهرهما كونهما قول الرجل المحرم فيبقى المشكلة.

نعم، لو قلنا بأنّ الجدل هو اليمين بالله في مقام المخاصمة، وقد ذكر «لا» و«بلى» توطئة لبيان ذلك، كما سبق فالقول بكفاية كل واحد موجه ولا يخلو من قوّة.

٦ - قال بعض الأعاظم رحمته إنّ الجدل يختصّ بالحلف في الإخبار لا ما كان في الجملة الإنشائية لما ورد في الروايات في مقام بيان الكفارة من التفصيل بين الصادق والكاذب، والتقسيم ظاهر في الحصر ولا يجري في الإنشاء، وعليه يحمل معتبرة أبي بصير، فإنّ الحلف التكريمي الذي هو مجرد وعد لمؤمن فلا معصية فيه... ومنه يظهر أنّه لا بأس بالحلف في التعارف الدارجة بين الناس لعدم كونه إخباراً عن شيء، وليس ذلك من الاستثناء المتّصل، بل لم يكن داخلياً في الحكم<sup>١</sup>.

١. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٤٣٨.

أقول: نفس القسم إنشاء مطلقاً، وإنّما التفاوت في المقسوم عليه، وقد قسّموه بما يقع تأكيداً وتحقيقاً للإخبار بوقوع شيء ماضياً أو حالاً أو استقبالاً ويمين المناشدة ويمين العقد، وهي ما يقع تأكيداً وتحقيقاً لما بني عليه والتزم به من إيقاع أمر أو تركه في الآتي كقوله: والله لأصومنّ كذا أو لأتركنّ شرب الدخان مثلاً. وقد تعرّضوا الفقهاء في القسم الثالث لوجوب العمل بها وانجازها وترتب الكفارة على حثها بعد وقوعها بشرائطها.

لكن المراد من القسم الثالث هو إنشاء الالتزام بالمقسوم عليه وكأنّه يقول: عليّ أن أفعل ذلك. والقسم في الوعد لغيره ليس من هذا القبيل، بل هو قسم على أمر مستقبل بأنّه يقع كذا، وإنّما يصحّ ذلك إذا كان يترتب ذلك عادياً، وأمّا مع العلم بعدمه أو عدم تهيأ مقدّماته فهو وعد مكذوب، ويطلق عليه الكذب عرفاً وإن تردّد فيه الشيخ عليه السلام. فكانّه يحلف على إرادته لذلك العمل جازماً، ولا يرى شيئاً مانعاً منه كما يعرب بنحو هذه الجملات الواردة في مقام الإنشاء.

نعم، لو كان ذلك من إرادته حين القسم أو الوعد، ثمّ لم يعمل به فهو ليس من الكذب في الإخبار وإن عبّر عنه في بعض الروايات بجعل الوعد كذباً ونهيه عنه، وأنّه: «لا أن يعد أحدكم صبيّه ثمّ لا يفِي به»<sup>٢</sup>.

فتحصّل: أنّ الذي لا يجري فيه الصدق والكذب هو يمين العهد ويمين المناشدة، فما في كلامه عليه السلام من حمل معتبرة أبي بصير على ذلك من جهة أنّ الحلف التكريمي الذي هو مجرد وعد للمؤمن فلا معصية فيه<sup>٣</sup> ممنوع.

١. المكاسب، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢: ١٥.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٢٥٠، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٤٠، الحديث ٣.

٣. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٤٣٨.

نعم، ليس ذلك من الجدل لما تقدّم من انحفاظ كون الجدل في المخاصمة. ومنه يظهر النظر فيما تعرّض له ﷺ في «المناسك» من أنه يستثنى من حرمة الجدل ما إن لا يقصد بذلك الحلف، بل يقصد به أمراً آخر كإظهار المحبة والتعظيم كقول القائل: لا والله لا تفعل ذلك<sup>١</sup>.

وقد علّله في الشرح بما عرفت أنّ الجدل يتحقّق في موارد الجملة الخبرية، وأمّا ما كان من قبيل الإنشاء كالتعظيم والتكريم لأخيه فلا بأس به كما يدلّ عليه صحيح أبي بصير أيضاً<sup>٢</sup>.

أمّا المتن فلائنه لا يصحّ فيه القول بعدم قصد الحلف، بل بقصد أمر آخر، بل هو حلف من قسم يمين المناشدة. نعم، هو خارج عن الجدل على ما قرّبناه من لزوم كونه في المخاصمة وعلى مبناه ﷺ من كونه قابلاً للصدق والكذب، وقد صرح ﷺ بأنه ليس من الاستثناء.

وأمّا الشرح فلائنّ المفروض فيها أنّ الصادر من المحرم قوله: والله لأعملنه - لا قوله: والله لا تعملنه فإنه قول صاحبه - وهو ليس من الإنشاء، بل وعد وإخبار عن عمل نفسه في المستقبل ولا وجه لخروجه عن الجدل على مبناه ﷺ لجريان الصدق والكذب فيها على ما مرّ، ولعلّه لذلك لم يكتف الإمام عليه السلام بالتعليل بأنه أراد إكرام أخيه، بل علّل ذلك أيضاً بقوله: إنّما.... نعم، هو خارج عنه على ما مرّ منّا لعدم كونه في المخاصمة.

نعم، هنا استثناء آخر وهو أن يكون ذلك لضرورة تقتضيه من إحقاق حقّ أو

١. مناسك الحجّ، الخوئي: ١١٠.

٢. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٤٣٨.

(مسألة ٢٤): لو كان في الجدل صادقاً فليس عليه كفارة إذا كرّر مرتين، وفي الثالث كفارة وهي شاة. ولو كان كاذباً فالأحوط التكفير في المرّة بشاة، وفي المرّتين ببقرة، وفي ثلاث مرّات ببدنة، بل لا يخلو من قوّة [١].

---

إبطال باطل، وقد علّله عليه السلام في الشرح بأنّه: لا لخصوص حديث نفي الضرر، بل يدلّنا على جواز ذلك أيضاً صحيحة أبي بصير المتقدّمة، فإنّ الاستفادة منها ما كان فيه معصية لله عزّ وجلّ محرّم، وما كان فيه إحقاق حقّ أو إبطال باطل لا معصية فيه<sup>١</sup>.

وقال في المتن فيما يأتي<sup>٢</sup>:

### تكرّر الكفارة بتكرّر الجدل

[١] كما هو المشهور بين الأصحاب، وقد اختلف فيه الأخبار واضطرب كلماتهم في الجمع بينها:

فمنها: ما يدلّ على عدم الكفارة في الجدل إذا كان صادقاً مطلقاً، وهو صحيحة يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يقول: لا والله وبلى والله، وهو صادق عليه شيء؟ قال: «لا»<sup>٣</sup> وهي تشمل المرّة والمرّات.

---

١. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٤٤٠.

٢. يعني المسألة ٢٧.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٧، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ١، الحديث ٨.



ومنها: ما يدلّ على أنّ كفّارته في المرّة الأولى إطعام ستّة مساكين صادقاً كان أو كاذباً وهو صدر مرسلّة العياشي، عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «من جادل في الحجّ فعليه إطعام ستّة مساكين، لكلّ مسكين نصف صاع إن كان صادقاً أو كاذباً، فإن عاد...»<sup>١</sup>.

ومنها: ما دلّ على أنّ كفّارة الجدل مطلقاً - صادقاً أو كاذباً - شاة كما في صحيحة سليمان بن خالد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «في الجدل شاة...»<sup>٢</sup>.

ومنها: ما يدلّ على وجوب الكفّارة في المرّة الثالثة صادقاً أو كاذباً، وهي صحيحة معاوية بن عمّار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ الرجل إذا حلف بثلاثة أيّمان في مقام ولاء وهو محرم فقد جادل، وعليه حدّ الجدل دم يهريقه ويتصدّق به»<sup>٣</sup> وظاهرها عدم الفرق بين الصادق والكاذب كما أنّ ظاهرها عدم الكفّارة في ما دون الثلاث.

ومنها: روايات مفصّلة مع اختلاف وتغاير بينها وهي:

صحيحة الحلبي: فمن ابتلى بالجدال ما عليه؟ قال: «إذا جادل فوق مرتّين فعلى المصيب دم يهريقه، وعلى المخطئ بقرة»<sup>٤</sup>.

ومثلها صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الجدل في الحجّ، فقال: «من زاد على مرتّين فقد وقع عليه الدم»، فقيل له: الذي يجادل

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٨، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ١، الحديث ١٠.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٥، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ١، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٦، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ١، الحديث ٥.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٥، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ١، الحديث ٢.

وهو صادق؟ قال: «عليه شاة، والكاذب عليه بقرة»<sup>١</sup>.

ومثلهما ذيل مرسله العياشي: «فإن عاد مرتين فعلى الصادق شاة وعلى الكاذب بقرة...»<sup>٢</sup>.

وصحيحة معاوية بن عمّار: «... واعلم، أن الرجل إذا حلف بثلاثة أيمان ولأه في مقام واحد وهو محرم فقد جادل فعليه دم يهريقه، ويتصدّق به، وإذا حلف يميناً واحدة كاذبة فقد جادل وعليه دم يهريقه ويتصدّق به...»<sup>٣</sup>.

وصحيحة أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام قال: «إذا حلف بثلاثة أيمان متممداً متتابعات صادقاً فقد جادل، وعليه دم، وإذا حلف يميناً واحدة كاذباً فقد جادل وعليه دم»<sup>٤</sup>.

وصحيحته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا حلف الرجل ثلاثة أيمان وهو صادق وهو محرم فعليه دم يهريقه، وإذا حلف يميناً واحدة كاذباً فقد جادل فعليه دم يهريقه»<sup>٥</sup>.

ويحتمل قوياً اتحادهما لوحدة مفادهما إلا بالتقيّد بالتعمّد والتتابع في السابقة دون الأخيرة ولا غرو في التعمّد للتقيّد به في الكفّارات عموماً إلا في الصيد، بل هو غير موجود في «الكافي» الموجود عندنا الذي هو مصدره وبعض نسخ «الوسائل» فيبقى التفاوت بالتتابع فقط، ومع ذلك فيبعد سماع أبي بصير ذلك

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٧، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١، الحديث ٦.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٨، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١، ذيل الحديث ١٠.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٦، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٦، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١، الحديث ٤.

٥. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٧، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١، الحديث ٧.

مرتين، خصوصاً مع كون الراوي عنه في الروایتين هو أبان بن عثمان إلا أن الأولى رواها الكليني بسند عنه، والثانية رواها الشيخ عن موسى بن القاسم.

وآخر رواية في الباب ما رواه الشيخ عن العباس بن معروف، عن علي، عن فضالة، عن أبي المغراء، عن أبي بصير - أيضاً - ، عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا جادل الرجل وهو محرم فكذب متعمداً فعليه جزور»<sup>١</sup>.

هذه هي الروايات الواردة في الباب، ويقع الكلام فيها تارة في الجدل صادقاً وأخرى فيه كاذباً، أما الجدل صادقاً فمقتضى الرواية الأولى أن لا شيء عليه، وفي الثانية وجوب التصديق، والثالثة أن فيه شاة، ودلالة الأخيرة وإن كانت بالإطلاق الشامل للصادق والكاذب والمرّة والتكرار، ويمكن تقييدها بما يأتي من المفصلات إلا أن الثانية صريحة في الواحدة، ولكنها مع ضعف سندها قابلة للحمل على الاستحباب. ويؤيدها، بل يدل عليها أيضاً الروايات المفصلة من جهة اختصاص الكفارة بالثالثة فتدل على عدمها في الأولين.

نعم، لا بد من تقييد الروايات المذكورة بالروايات الأخيرة في الثالثة وأن عليه شاة أو دم يهريقه كما اتفق عليه سائر الروايات، ولا شبهة في ذلك ويساعدها صحيحة معاوية بن عمّار المتقدمة رابعاً<sup>٢</sup>.

وأما إذا كان كاذباً فلا بد أيضاً من تقييد الروايات الأربعة الأولى بالمفصلات، بل الرابعة ليست من المطلقات لما يحتمل فيها قوياً كونها صدر الرواية السابقة المفصلة بين الصادق والكاذب، وإنما روى صدرها الذي هو حكم الصادق دون

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٧، كتاب الحج، أبواب بقیة كفارات الإحرام، الباب ١، الحديث ٩.

٢. تقدّمت في الصفحة ٥٥٧.

ذيلها فراجع وتأمل. إلا أنّ فيها أيضاً اختلاف، ففي الثلاثة الأخيرة أنّ عليه دم إذا حلف واحدة كاذبة والدم يمثل بالشاة، وليس المراد من الواحدة هي المرّة الأولى ساكتة عن حكم الثانية والثالثة، بل الواحدة في قبال الثلاث المتواليات، فكلّ مرّة واحدة فيكون مفاد الروايات الثلاث أنّ لكلّ مرّة من الحلف الكاذبة شاة، وهذا أيضاً مقتضى الرواية الثالثة (سليمان بن خالد) لدلالاتها على ثبوت الشاة عند تحقّق طبيعة الجدل والمرّة الثانية جدال كالأولى، وليس المقام ممّا يحتمل فيه التداخل - لا لكونه من الوضع لعموم البحث بل - لظهور مثل هذه الأحكام الواردة في الجزاء في عدم التداخل كما قرّر في محلّه.

لكن مقتضى صحيحتي الحلبي ومحمّد بن مسلم - الخامسة والسادسة - أنّ في المرّة الثالثة عليه بقرة، وليس معنى ذلك أنّ في ثلاث مرّات بقرة، بل في المرّة الثالثة فيبقى مفاد الروايات المتقدّمة حجّة في المرّة الأولى والثانية، فيكون في الثالثة بقرة، مضافاً إلى الشاتين للمرتّين اللتين قبلها، وليكن على ذكر منك خلافاً لظاهر المتن حيث حكم بالبقرة في الثانية لمجموع المرتّين والبدنة لمجموع الثلاثة.

نعم، قد يستدلّ على ثبوت البقرة في المرّة الثانية بمرسلة العياشي المتقدّمة بتقريب أنّها وإن كانت مرسلة من حيث السند ومعرضاً عنها من حيث المفاد من جهات مختلفة إلا أنّه يمكن أن يقال بأنّ قوله: وعلى الكاذب بقرة... أي في المرّة الثانية مجبور باستناد المشهور إليه وموافقته للشهرة الفتوائية، كما في «الجواهر»<sup>١</sup>.

١. تفصيل الشريعة ١٤: ١٤٢.

وفيه: أولاً: أنه ليست في الرواية ما يكون معرضاً عنه عند الأصحاب (كما هو ظاهر تقرير حجّ الوالد أيضاً)<sup>١</sup> فإنّ عدم العمل بها في المرّة الأولى إنّما هو للروايات الكثيرة المعارضة الصحيحة سنداً، وليس ذلك من الأعراض.

وثانياً: أنه ليس مورد الحكم بالبقرة في الرواية هو المرّة الثانية كما ادّعي واشتبه على جمع كثير، بل قوله: فإن عاد مرتين ليس معناه فإن عاد مرّة أخرى، بل هي كالصريح في فرض العود مرتين ولا ينطبق ذلك إلا على المرّة الثالثة، وإلا ففي المرّة الثانية ليس العود إلا مرّة واحدة وعوداً واحداً، فالرواية تساعد روايتي الحلبي ومحمّد بن مسلم.

وقوله عليه السلام من زاد على مرتين أو جادل فوق مرتين ولا تعارض بينها أصلاً فلا وجه للقول بوجوب البقرة في المرّة الثانية.

ويبقى الكلام في رواية أبي بصير الثالثة: «إذا جادل الرجل وهو محرم فكذب متعمداً فعليه جزور»<sup>٢</sup> وهي وإن كانت قابلة للتقييد بالنسبة إلى المرّة الأولى والثانية إلا أنّ المتيقن منها هو المرّة الثالثة فتعارض الصحيحين المتقدمين.

وأورد عليها بضعف السند لضعف إسناد الشيخ عليه السلام إلى العباس بن معروف، لأنّ فيه أبا المفضل عن ابن بطّة وهما ضعيفان عن أحمد بن أبي عبد الله فالتعبير عنها بالصحيح، كما في «دليل الناسك» للسيد الحكيم في غير محلّه.

وأجيب بانجبارها مع ذلك بعمل المشهور، فقد عرفت قولهم بوجوب البدنة في الثالثة الكاذبة، وليس مستندهم ظاهراً إلا هذه الرواية وإن اختلف تعبيرهم

١. أنظر: كتاب الحجّ (تقاريرات أبحاث السيّد المحقّق الداماد) الجوادى الآملى ٣٤: ٨٠٨.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٤٧، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١، الحديث ٩.

بتبديل الجزور بالبدنة<sup>١</sup> وبينهما تفاوت من جهة أنّ البدنة هي الناقة السمينة والجزور ما يجر من النوق.

ومع ذلك فالاعتماد عليها بحيث تقدّم على الروايتين الصحيحتين المستلزمة لطحها بالمرّة مشكل جداً. هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّ الرواية ليس بإسناد الشيخ عن عبّاس كما هو ظاهر «الوسائل»، بل في «التهذيب»: روى عبّاس<sup>٢</sup> وظاهره أنّ رواية الشيخ عن كتابه وكاشف عن اطمئنان الشيخ بأنّه كتابه، مضافاً إلى أنّ للصدوق سند صحيح إلى كتابه فكتاب عبّاس كان معتبراً عندهم، ولذلك يوصف الرواية بالصحة.

مع أنّ الجزور لغة أعمّ من الإبل والبقرة والغنم وإن اشتهر استعماله في الإبل، فإنّ الجزور هو ما يجر أي يذبح ومنه الجزورة للمكان الخاصّ الواقع<sup>٣</sup> بين المسجد وبئر زمزم الذي كان معدّاً لذبح الكفّارات الواجبة في العمرة كما أنّ البدنة أيضاً يطلق على الغنم والبقرة السمينة أيضاً أي من

١. تفصيل الشريعة ١٤: ١٤٣.

٢. تهذيب الأحكام ٥: ٣٣٥ / ١١٥٥.

٣. في رواية معاوية بن عمّار: «ومن ساق هدياً وهو مقمر نحر هديه في النحر وهو بين الصفا والمروة وهي بالجزورة...».

وفي الذيل عن «الفروع»: «الخرورة» وعن «الفتاوى» أيضاً، وفيه: «الجزورة»، وفي «روضّة المتّقين»: «الجزورة»، وهو الآن مذبح القصّابين، وهو قريب من باب السلام، والباب الذي يسمّى باب الجزورة الآن محاز لبوت الشرفاء ليس عنده مذبح ولا منحور.

في «المنجد»: الجزور والجزور ج حزاورة: الغلام إذا اشتدّ وقوي.

وفيه: الجزر: جزر الشاة: نحرها... الجزور: ما يجر من النوق أو الغنم.

وفيه أيضاً: المجزر: موضع الجزر المعروف بالمسلخ... .

سمن بدنة فلا صراحة فيها في المعارضة.  
ويمكن الجمع أيضاً بحملهما على الكذب الغير المتعمد فيه بخلاف الأخيرة  
لتقيدها بالتعمد في الكذب بخلافهما فإنّ موردتهما المخطئ.  
مع أنّ غايته - حتى بعد تسليم اعتبارها - هو الجمع بالتخير لا قبول ما هو  
اجتهادهم عنها.

وعليه: فالأحوط هو البدنة في المرّة الثالثة كما أنّ الأحوط في المرّة الثانية هو  
البقرة لما أفتى به المشهور موافقاً لـ«الفقه الرضوي» لأنّه يجتزى بالبدنة عن البقرة  
وبالبقرة عن الشاة، فإنّ المستفاد من مجموع روايات أبواب الكفّارات أنّ وجوب  
الشاة أو البقرة ليس بمعنى تعينها، بل بمعنى أنّه أقلّ ما يمثّل به الواجب، فلا  
ينافي الأكثر<sup>١</sup>. وممّا ذكرنا يظهر الكلام في بعض المناقشات الموجودة في  
كلمات الأعلام، فراجع.

تنبيه: إنّ المستفاد من صحيحتي معاوية بن عمّار وأبي بصير هو اشتراط التابع  
في الثلاث في الحلف صادقاً في لزوم الكفّارة وقاعدة تقييد المطلق بالمقيّد  
تقتضي رفع اليد عن إطلاق ما عداهما بهما.

قال في «الجواهر» بعد نقل الميل إلى الأوّل عن بعض متأخري المتأخريين،  
وأنّه حكاه عن العمّاني: إلا أنّه نادر يمكن دعوى اتّفاق الأصحاب على خلافه  
خصوصاً بعد أن كان المحكيّ عنه يعمّ الصادق والكاذب، قال: «من حلف ثلاث

---

١. وأحوط منه اختصاص ما ذكر بما إذا لم يكن الكذب متعمداً وإلا فيكفّر في كلّ من المرّات  
بجزور. (منه غفر الله له)

أيمان بلا فصل في مقام واحد فقد جادل وعليه دم» ولم يفصل...<sup>١</sup>.  
ثمّ قال: إنّ قاعدة الجمع بين المطلق والمقيّد وإن كان ذلك إلا أنّ قوّة  
المطلقات توجب الأخذ بها وحمل المقيّدات على إرادة كونها أحد الأفراد أو  
على إرادة بيان اتّحاد الجدل وتعدّده بالنسبة إلى المجادل فيه ونحو ذلك.  
وأورد عليه بأنّ المطلق والمقيّد ليسا من المتعارضين لثبوت الجمع الدلالي  
بينهما<sup>٢</sup>.

وفيه: أنّ قوّة المطلقات منشأها تعدّدها وصحّتها سنداً وتقدّم المقيّد على  
المطلق بالجمع الدلالي تابع لقوّة الظهور، فقد يكون كثرة المطلقات موجبة لقوّة  
الظهور بحيث لا يقاومه المقيّد.

وقد يقال بأنّ التقيّد في المقام مبنيّ على المفهوم ولا مفهوم للقضية الشرطية.  
وعلى فرض التسليم فليس منه روايات المقام، إذ الشرط قد يكون متعدّداً  
ويدلّ كلّ منهما على المفهوم إذا كان الشرطين مستقلّين، وأمّا إذا كان أحدهما  
مقيّداً بالآخر فالمفهوم بانتفائهما لا بانتفاء القيد. نعم، لا بدّ وأن يكون للقيد فائدة،  
ولعلّ الفائدة في المقام هو التعرّض للفرد الخفي<sup>٣</sup>.

ويمكن الذبّ عن الأوّل بأنّ المقيّدات روايتين معتبرتين والمطلقات ليست  
إلا روايات ثلاث، بل روايتين لما مرّ من احتمال كون الثالثة متّحدة مع الرواية  
الثانية من المقيّدات، ومثل ذلك لا يوجب استظهار المطلقات، بل لا مطلقة

١. جواهر الكلام ٢٠: ٤٢٣ - ٤٢٤.

٢. تفصيل الشريعة ١٤: ١٤٦.

٣. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٤٤٤.



(مسألة ٢٥): لو جادل بكذب فكفر ثم جادل ثانياً فلا يبعد وجوب شاة لا بقرة، ولو جادل مرتين فكفر ببقرة ثم جادل مرة أخرى، فالظاهر أن كفارته شاة، ولو جادل في الفرض مرتين فالظاهر أنها بقرة لا بدنة.

بعد تقييد المطلقات بالثلاث.

وأما إنكار مفهوم الشرط ففيه ما قرّر في الأصول من دلالة الشرط على المفهوم بالوضع للتعليق وإن لم يناف الشرط الآخر فإنه ينافي إطلاقه لا وضعه، والعجب من المستشكل حيث أفتى بعدم الكفارة في الصادق إلا في ثلاث، وليس ذلك إلا من باب مفهوم الشرط.

وأما عدم دلالة على المفهوم في المقام بالبيان الذي عرفت فيرجع إلى أن الشرط هنا سيقى لبيان الموضوع وانتفائه بانتفاء الموضوع، فلا مفهوم له كما هو كذلك في آية النبأ، «ومفهوم قوله: إذا حلف ولاءً فعليه كذا أنه إن لم يحلف ولاءً ليس عليه كذا لا ما إذا حلف غير ولاء»<sup>١</sup> ففيه: أن المقام ليس من هذا القبيل، فقد ورد في الروايتين في الحلف ثلاثاً في قبيل الحلف واحدة فقد فرض الحلف على أي حال، وإنما فصل بين الثلاث والواحدة فهي في قوة أن يقول: إذا حلف وكان الحلف ثلاثة متتابعة فقيده الحلف بما إذا كان ثلاثاً ومتتابعة، فالمقام من قبيل مفهوم القيد لا الشرط أصلاً، فالقاعدة تقتضي تقييد الحكم عملاً بظاهر المقيدات، وهو الأقوى، وإن كان خلاف ظاهر إطلاق فتاوى الأصحاب الموافق للاحتياط.

١. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٤٤٤.

(مسألة ٢٦): لو جادل صادقاً زائداً على ثلاث مرّات فعليه شاة. نعم، لو كفر بعد الثلاث ثمّ جادل ثلاثاً فما فوقها يجب عليه كفّارة أخرى. ولو جادل كاذباً عشر مرّات أو أزيد فالكفّارة بدنة. نعم، لو كفر بعد الثلاثة أو أزيد ثمّ جادل تكرّرت على الترتيب المتقدّم<sup>[١]</sup>.

[١] المسألتان مبيّتان على المسألة السابقة، وقد ظهر ممّا مرّ أمور:

١ - إنّ الكفّارة في الجدل الصادق إنّما يترتب على ما إذا حلف ثلاثاً، وهل المراد هو الثلاث بحده أو الثلاث فما زاد؟ ظاهر المتن هو الثاني، ولكنّ الأظهر أنّ الموضوع هو الثلاث من دون دلالة له بالنسبة إلى الزائد، وإنّما هي في قبال الواحدة المذكورة في الكاذب فالحكم في المرتبة الرابعة وبعدها يبقى تحت العمومات الدالّة على أنّ في الجدل شاة. نعم، قد مرّ أنّ ظاهر تلك الروايات أنّ الحلف صادقاً لا يكون جدالاً إلا إذا كان ثلاثة ولأء، وهذه لسانها لسان الحكومة فلا تصير مصداقاً للجدال إلا إذا صار ثلاثة.

والحاصل: وجوب شاة في كلّ ثلاث، وأمّا الفرق بين ما إذا كان كفر عن الأولى أم لم يكفر فسيأتي.

٢ - مقتضى صحيحة سليمان بن خالد أنّ لطبيعة الجدل شاة وهو مقتضى الروايات المفصّلة أيضاً حيث أكّد على أنّ في الحلف كاذباً يمين واحدة دم، وليس الظاهر منها هو الوحدة بشرط لا، بل في قبال اشتراطها بالثانية والثالثة كما في الصادق، ولذا كان مقتضاها وجوب الشاة في كلّ مرّة ولو كان ثانية. نعم، خرجنا عنه في الثالثة بمقتضى صحيحتي الحلبي ومحمّد بن مسلم فلا يمكن

الاكتفاء في المرّتين بشاة أو ببقرة كما هو المشهور.

٣ - ظاهر الصحيحين أنّه إذا زاد على مرّتين كاذباً فعليه بقرة أنّه في المرّة الثالثة يشتدّ الكفّارة بتبديلها بالبقرة، لا أن يكون ذلك كفّارة للمرّات الثلاثة معاً، وإلا كان دالاً على عدم الكفّارة في المرّة الأولى والثانية كما في الصادق، وقد دلّ الروايات المفصّلة على خلافه وأنّ في المرّة الأولى أيضاً كفّارة فتلك الروايات قرينة على كون المراد ممّن زاد على مرّتين هو المرّة الثالثة مع قطع النظر عن المرتبة الأولى والثانية وما لهما من الحكم.

ثمّ إنّ إطلاق من زاد على مرّتين يشمل كلّ مرّة كان زائداً على مرّتين فكلّ مصداق من المرّات التي كانت زائدة على مرّتين مشمولة لها، وتكون كفّارتها بقرة أو جزور على ما تقدّم.

ثمّ إنّ لا فرق فيما ذكر بين ما إذا كان التكرار قبل التكفير عن الأولى أو بعدها فإنّ منشأ الفرق هو البناء على التداخل أو احتمال إجراء البراءة، وقد ذكر في محلّه أنّ التداخل وإن قيل به، فإنّما هو فيما لم يكن الشرط في مقام بيان الثواب أو العقاب والجزاء بمعناه اللغوي على شيء، فإنّ الظاهر عرفاً في تلك الموارد بتناسب الحكم والموضوع هو تعدّد الجزاء بتعدّد الشرط.

وهذا هو الذي يظهر من بعض الروايات في محرّمات الإحرام فيما ورد في تكرارها، ففي كفّارات الصيد فيمن أصاب فراخ: أنّ عليه في كلّ فرخة بدنة<sup>١</sup>، «عليه أن يتصدّق عن كلّ فرخ قد تحرك بشاة»<sup>٢</sup>، «وعن كلّ طير

١. راجع: وسائل الشيعة ١٣: ١٢، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ٢، الحديث ١١.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ٢٤، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ٩، الحديث ٨.

شاة<sup>١</sup>، «وإنّ عليه لكلّ طائر شاة، ولكلّ فرخ حملاً<sup>٢</sup>، وظاهرها بل صريحها عدم التكفير عن السابق، فإنّ ظاهرها ارتكاب المحرم بمصاديقه المتعدّدة معاً ومرة واحدة فكيف بالتكفير بينها.

وورد أيضاً في باب ٤٧ من كفّارات الصيد: عليه الكفّارة في كلّ ما أصاب وأنّ عليه كلّما عاد كفّارة<sup>٣</sup>. نعم، استثنى التكرار تعمّداً فينتقم الله منه كما في باب ٤٨<sup>٤</sup>.

وورد في الثياب أيضاً أنّه: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المحرم إذا احتاج إلى ضروب من الثياب يلبسها، قال: «عليه لكلّ صنف منها فداء»<sup>٥</sup>.

وورد أيضاً في قلم الأظفار الكفّارة لقلم كلّ ظفر على تفصيل خاص<sup>٦</sup>. فلا وجه لرفع اليد عن القاعدة والظواهر إلا إذا دلّ الدليل على خلافه كما في الاستتلال أو بين عدم تحقّق الموضوع كما في الجدال صادقاً أو كان كذلك عرفاً كما في أكل الطيب.

فكلّما تعرّض للتكرار في محرّمات الإحرام حكم فيها بتكرار الكفّارة أو تشديدها وهو المطابق للاعتبار ولا يساعد الارتكاز على أنّه لو كفر عاجلاً كان عليه في الثانية كفّارة أخرى دون ما إذا تهاون وأخّر!

١. وسائل الشيعة ١٣: ٢٤، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ٩، الحديث ١٠.
٢. وسائل الشيعة ١٣: ٢٤، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ٩، الحديث ١١.
٣. راجع: وسائل الشيعة ١٣: ٩٢، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ٤٧.
٤. راجع: وسائل الشيعة ١٣: ٩٣، كتاب الحجّ، أبواب كفّارات الصيد، الباب ٤٨.
٥. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٩، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ٩، الحديث ١.
٦. راجع: وسائل الشيعة ١٣: ١٥٩، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ١٠.

(مسألة ٢٧): يجوز في مقام الضرورة لإثبات حقّ أو إبطال باطل القسم بالجلالة وغيرها<sup>[١]</sup>.

ويتحصّل ممّا مضى تبديل المسألتين بقولنا:

مسألة ٢٥: لو جادل بكذب فعليه شاة، ولو جادل ثانياً فعليه شاة أخرى، سواء كفر عن الأوّل أم لا، ولو جادل ثالثة فعليه بقرة أو جزور، مضافاً إلى الشاتين سواء أذاهما أم لا، ولو جادل رابعة أو خامسة، فالظاهر أنّ في كلّ منها بقرة أو جزور مضافاً إلى ما مضى وهكذا.

مسألة ٢٦: لو جادل صادقاً زائداً على ثلاث مرّات متواليات في مقام واحد فعليه شاة، ولو جادل ثلاث مرّات متواليات أخرى في مقام واحد يجب عليه كفارة أخرى.

ولا حاجة إلى ذيل المسألة الأخيرة لتبيّن حكمها عمّا ذكر في سابقتها، فتدبّر.

### لو اضطرّ إلى اليمين لإثبات حقّ أو نفي باطل

[١] وقال بعض الأعلام في الشرح بعد استظهار عدم كون المراد من الحقّ هو الحقوق الدنيوية، بل المراد ما يرتبط بالشرع من الأمور الاعتقادية والأحكام العملية وأشباههما والدليل على الجواز انصراف الحرمة عن مثل هذا....

وأما رواية أبي بصير فلا دلالة لها على الجواز في المقام بلحاظ التعليل الأخير، بناءً على المعنى الذي ذكرنا للذيل - وهو أنّ الظاهر منه هو الجدل المشتمل على إحدى الكلمتين الذي يكون محرّماً - نعم، لو كان المراد منه

تخصيص الجدل المحرّم بما كان فيه معصية كالكذب والغيبة ونحوهما يمكن الاستدلال بها حينئذٍ، لكن لازمه عدم حرمة الجدل مطلقاً على المحرم، مع أنّ المفروض ثبوتها وترتب الكفّارة في مطلقه...<sup>١</sup>.

أقول: الظاهر أنّ مراد العلمين من الضرورة في متنها - كما في «الدروس» وغيره - ليس هو الاضطرار المصطلح، فإنّها إنّما يتفق إذا اضطرّ إلى إثبات الحقّ أولاً وانحصار طريقه في الحلف ثانياً، ولا يتفق ذلك متعارفاً وإلا كان الأنسب الاستدلال بقاعدة الاضطرار لا الضرر ولا الانصراف، وحينئذٍ فدعوى الانصراف ممّا لا وجه له، فإنّ في المخاصمة في هذه الموارد أيضاً نوع غفلة واغترار، ولعلّ الشارع لم يرض بذلك للمحرم.

وحينئذٍ فليس في البين إلا صحيحة أبي بصير وحصر المحرّم من الجدل بما كان فيه معصية الله عزّ وجلّ، والمراد منها إن كان ما احتمله بنيته وهو ما اشتمل على الكلمتين المحرّم من حيث الجدل يلزم فيه الدور لأنّه بصدد بيان ما هو المحرّم ولا حرمة قبله، فإذا أخذت حرمة موضوعه لبيان التحريم فهو دور. ويحتمل أن يكون المراد هو الحلف الذي في نفسه حرام كما إذا لم يكن لأمر ديني، لأنّه ورد أنّ الحلف كذبه كفر وصدقه إثم، وورد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾<sup>٢</sup>. نعم، خرج منه الحلف لأمر ديني لما يرى من حلف الرسول صلّى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام بالله ونحوه في الأمور الدينية.

١. تفصيل الشريعة ١٤: ١٥٥.

٢. البقرة (٢): ٢٢٤.

ولكنه أيضاً مضعف لما يدعي الاتفاق على جواز الحلف الصادق ولو في الأمور الدنيوية، وإن كان مكروهاً ولا يلتزم الأصحاب بحرمة في نفسه أصلاً فالنهي تنزيهي لا تحريمي مع أنّ المعرضية في الآية الشريفة لا يصدق بالحلف مرة، بل الظاهر منها الدوام والعادة على ذلك.

فيبقى أن يكون المراد هو حصره في الجدل الذي يكون في أمر هو في نفسه حرام ولو كان صادقاً كالمشتمل على الغيبة أو كشف عورة المؤمن أو التهمة عليه، ولعله فرد شائع إذ غلب الجدل المتداول بين الحجاج عند الركوب والهبوط يكون فيه المعصية.

ومنه يظهر ضعف ما ذكره بعض الأعلام أخيراً من أنّ لازمه عدم حرمة الجدل مطلقاً على المحرم... فإنّ مراده عليه السلام أنّ لازم نفي إطلاق حرمة الجدل لعدم حرمة، إذا كان صادقاً مع أنّ المفروض ثبوتها وترتب الكفارة في مطلقه يعني حتى إذا كان صادقاً.

حيث عرفت أنّ الصدق لا يلازم الجواز وعدم الحرمة فإنّ الحلف الصادق أيضاً قد يحتوي على الغيبة أو كشف عورة المؤمن وغيرهما من المعاصي. نعم، مقتضى هذا البيان هو جواز الحلف عند المخاصمة إذا لم يكن فيه معصية لله عزّ وجلّ في نفسه مطلقاً، سواء ما هو مفروض المسألة أو غيره، ولم يتعرّض لهذا العموم إلا في «المستند»، وقيد به الرواية، وهو خلاف ظاهر كلمات الأصحاب، حيث إنّ ظاهرهم العموم ولا غرو في ذلك بعد صحّة السند وتامية الظهور، ولسانها الحكومة على الأخبار المتقدمة فتدبر.

الثاني عشر: قتل هوامّ الجسد من القملة والبرغوث ونحوهما، وكذا هوامّ جسد سائر الحيوانات. ولا يجوز إلقاؤها من الجسد ولا نقلها من مكانها إلى محلّ تسقط منه، بل الأحوط عدم نقلها إلى محلّ يكون معرض السقوط، بل الأحوط الأولى أن لا ينقلها إلى مكان يكون الأوّل أحفظ منه. ولا يبعد عدم الكفّارة في قتلها، لكن الأحوط الصدقة بكفّ من الطعام<sup>[١]</sup>.

### حرمة قتل هوامّ الجسد

[١] الهوامّ جمعه هامة وهو ما كان له سمّ كالحية، وقد تطلق الهوامّ على ما لا يقتل من الحشرات، وهذا هو المراد في المقام، فإنّ المراد الحشرات التي تسكن وتتعلّق ببدن الإنسان أو الحيوانات.

والمسألة كما ترى محتوية على أحكام متعدّدة أفتى الماتن ببعضها واحتاط في بعضها الآخر، ولا بدّ من التعرّض لكلّ منها مستقلاً.

فمنها: قتل القملة - بفتح القاف وسكون الميم، جمعه القمل (دويبة طفيلية عديمة الأجنحة ولها ثلاثة أنواع وهي قملة الرأس وقملة الجسد وقملة العانة وهناك أنواع تتركب الحيوان تنقل قملة الجسد مرضاً خطيراً هو التيفوس) والقمل الواحدة قملة: دوابّ صغار كالقردان (كنه) تتركب البعير عند الهزال. صغار الذرّ (مورچه)<sup>١</sup>.



والمنسوب إلى المشهور حرمة قتله واستدلّ له بعدة من الروايات<sup>١</sup>:  
ومنها: معتبرة أبي الجارود: عن رجل قتل قملة وهو محرم؟ قال: «بئس ما صنع»، قلت: فما فداؤها قال: «لا فداء لها»<sup>٢</sup>.  
ومنها: معتبرة معاوية بن عمّار عن أحدهما: ما تقول في محرم قتل قملة؟ قال: «لا شيء عليه في القمل، ولا ينبغي أن يتعمّد قتلها»<sup>٣</sup> وفي الآخر: ما تقول في محرم قتل قملة؟ قال: «لا شيء عليه في القملة، ولا ينبغي أن يتعمّد قتلها»<sup>٤</sup>.  
بدعوى ظهور لا ينبغي في الحرمة وإن كان لا يأبى عن الحمل على الكراهة، بل السؤال عن الكفّارة يؤذن بكون الحرمة كان مفروغاً عنه عند السائل.  
ومنها صحيحة زرارة: هل يحكّ المحرم رأسه أو يغتسل بالماء؟ قال: «يحكّ رأسه ما لم يتعمّد قتل دابة»<sup>٥</sup>.  
ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتق قتل الدوابّ كلّها...»<sup>٦</sup>.  
لكن من المظنون اتّحادها مع ما رواها الشيخ بنفس السند، وفيها: «... إلا الأفعى والعقرب والفأرة...»<sup>٧</sup> فتصرف عن المقام.

١. راجع: موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٤٤٧؛ تفصيل الشريعة ١٤: ١٥٦.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٧٠، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١٥، الحديث ٨.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٩، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٧٨، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٩، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١٥، الحديث ٦.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٧٣، الحديث ٤.

٦. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٩.

٧. وسائل الشيعة ١٢: ٥٤٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٨١، الحديث ٢.

ومنّها: النصوص المعتبرة الناهية عن إلقاء القملة الدالّ على المطلوب بالأولوية القطعية.

وأما رواية مرّة مولى خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يلقى القملة، فقال: «ألقوها أبعدها الله غير محمودة ولا مفقودة»<sup>١</sup>. فضعيفة بمرّة مولى خالد فإنّه مجهول<sup>٢</sup> ولكنّ الراوي عنه صفوان الذي لا يروي إلا عن الثقة.

وأما رواية ابن عمّار: «لا بأس بقتل النمل والبقّ في الحرم، ولا بأس بقتل القملة في الحرم»<sup>٣</sup>.

ومرسلة ابن فضالّ، عن بعض أصابنا، عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بقتل البرغوث والقملة والبقة في الحرم»<sup>٤</sup>.

فموردهما الحرم والفرق بينه وبين المحرم ممّا لا يخفى فلا ينافي جوازه في الحرم وحرمة على المحرم فلا تعارض.

إن قلت: إنّ الروايتين الأخيرتين بإطلاقهما يشمل المحرم وغير المحرم كما أنّ الروايات المانعة يعمّ الحرم وغيره، فيتعارضان بالعموم من وجه فيتساقطان. قلت: إنّ الروايات المانعة غير قابلة للتخصيص، فكيف يمكن أن يقال بالحرم على المحرم في الحلّ وعدمها في الحرم فيقدّم على عموم الروايات المجوّزة.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٤٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٧٨، الحديث ٦.

٢. راجع: تنقيح المقال ٣: ٢١٠ / السطر ٢٣ (باب الميم).

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥١، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٨٤، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥١، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٨٤، الحديث ٤.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الروايات المجوّزة أيضاً ناظرة إلى بيان حكم المحرم لا صرف كونه في الحرم خصوصاً على نقل الصدوق لرواية معاوية بن عمّار: ولا بأس بقتل القملة في الحرم وغيره<sup>١</sup>. فإنّه من البعيد جداً كونها في مقام بيان جواز قتل مثل هذا الحيوان المضرّ الموزي لعموم الناس أو مثل أهل مكّة وغيرهم طيال الأيام والشهور، ولم يكن هذا الحكم معلوماً عندهم إلى هذا الزمان مع كثرة الابتلاء به!

والذي يحتمل قوياً صدور الروايات المانعة مع نوع من التقيّة لاتّفاق العامّة على المنع، ففي البداية ادّعى الإجماع على حرمة قتل القمل<sup>٢</sup>. وفي «الفقه على المذاهب الأربعة»: يباح للمحرم غسل رأسه وبدنه بشرط أن لا يغتسل بما يقتل الهوامّ، فيجوز الاغتسال بالصابون ونحوه من المنظّفات التي لا تقتل الهوامّ... وكذا يباح له حكّ الجلد والشعر إذا لم يترتّب على ذلك سقوط الشعر أو الهوامّ باتّفاق ثلاثة من الأئمّة، وقال الشافعيّة: يكره للمحرم حكّ جلده وشعره ما لم يترتّب عليه سقوط الشعر وإلا كان حراماً...<sup>٣</sup>.

ولذلك جرى المنع على لسان الأئمّة عليهم السلام مع نوع إشعار بالجواز في نفسها أو التصريح به في بعضها.

ولعلّه بذلك يظهر معنى رواية معاوية بن عمّار، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المحرم يحكّ رأسه فتسقط منه القملة والثنتان، قال: «لا شيء عليه ولا يعود» قلت: كيف

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥١، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٤، الحديث ٣.

٢. بداية المجتهد ١: ٢٦٤.

٣. الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٦٥٠.

يحكّ رأسه؟ قال: «بأظفيره ما لم يدم، ولا يقطع الشعر»<sup>١</sup>.  
حيث نهى أولاً عن العود في الحكّ الموجب لإسقاط القملة... ثمّ إذا سأله  
عن كيفية الحكّ غياه بعدم الإدماء وقطع الشعر ولم يذكر إلقاء أو قتل القملة!  
حيث إنّ إطلاقها يقتضي جواز الحكّ ولو استلزم ذلك.

ومنه يظهر جواز الاستدلال للجواز في المقام بالروايات الواردة في «الوسائل»  
في باب ٧٣ دالة على جواز حكّ الجسد في الإحرام والسواك ما لم يخرج دم أو  
يسقط شعر وفيه خمسة أحاديث إلا الرواية الرابعة منه<sup>٢</sup>، وما في باب ٧٥ من  
الروايات الدالة على جواز اغتسال المحرم من غير أن يدلّك جسده فقد نهى عن  
الدلك حذراً من سقوط الشعر من دون إشارة إلى سقوط الهوامّ والقمل<sup>٣</sup> وما في  
باب ٧٦ ممّا تدلّ على جواز دخول المحرم الحّمّام من غير أن يدلّك جسده على  
كراهية<sup>٤</sup>.

كلّ ذلك يؤيّد جواز إلقاء القمل وقتله مع ما كان من الإجماع على المنع بين  
العامة.

ولعلّ لما ذكرنا يظهر الكلام في إلقاء القملة ونقلها من مكان إلى آخر وأنّه لا  
يبعد جواز ذلك كلّ وإن كان ما في المتن هو الأحوط فيما يرتبط بالقملة.  
والأحوط الأولى في غيرها، ولعلّ الأحسن حذف هذه من المحرّمات، خصوصاً  
مع خروج الموضوع عن محلّ الابتلاء في زماننا هذا.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٩، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ١٥، الحديث ٥.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٧٣.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٧٥.

٤. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٧٦.

الثالث عشر: لبس الخاتم للزينة<sup>[١]</sup>، فلو كان للاستحباب أو الخاصية فيه - لا للزينة - لا إشكال فيه.

## حرمة لبس الخاتم للزينة

[١] كما هو المشهور شهرة عظيمة وإن كان المحكيّ عن «النافع» و«الجامع» هي الكراهة وعدم الحرمة.

ويدلّ عليها رواية مسمع، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: وسألته ألبس المحرم الخاتم؟ قال: «لا يلبسه للزينة»<sup>١</sup> وسندها وإن كان مخدوشاً في الجملة بصالح بن سندی الذي لم يوثق بالخصوص إلا أنه موثّق بالتوثيق العام، وهو وقوعه في أسناد «كامل الزيارات»، مضافاً إلى أنّ هذه الرواية مجبورة بعمل الأصحاب لاستناد المشهور إليها.

وأما من حيث الدلالة فلا ريب في ظهور النهي في الحرمة، وظاهر اللام هو الغاية لا التعليل، وذلك للاختلاف بين أنواع الخاتم فقد لا يكون زينة، وليست الرواية في مقام التعبد بذلك، فيختصّ الحرمة بما كان زينة والتميّق ما إذا كان بقصد التزيّن أيضاً لاختلاف معنى اللام فيهما.

وفي مقابلها رواية ابن أبي نصر، عن نجیح عن أبي الحسن عليه السلام قال: «لا بأس بلبس الخاتم للمحرم»<sup>٢</sup> ونوقش فيها بضعف السند بنجیح فإنه لم يوثق بوجه، إلا

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٠، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٦، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٠، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٦، الحديث ١.

أن يقال بأنّه يكفي في اعتبار السند كون الراوي عنه ابن أبي نصر البزنطي.  
ورواية محمد بن إسماعيل قال: رأيت العبد الصالح عليه السلام وهو محرم وعليه  
خاتم وهو يطوف طواف الفريضة<sup>١</sup>.  
ومثله روايته الأخرى قال: رأيت على أبي الحسن الرضا عليه السلام وهو محرم  
خاتماً<sup>٢</sup>.

وقد يناقش في الأولى باستبعاد كون طواف موسى بن جعفر عليه السلام في زمان  
إمامته في الحجّ الواجب ولا مجال لحمل طواف الفريضة على الطواف الواجب  
بالشروع وإن كان أصل العمل مستحباً، فإنّ قوله: «وهو محرم» يكفي في الدلالة  
على ذلك<sup>٣</sup>.

وفيه ما لا يخفى: إذ التعبير بطواف الواجب أو الفريضة بهذا المعنى كثيرة في  
الروايات في قبال الطواف المندوب، وقد فصلّ في كثير من الأحكام بينهما منها  
كون صلاته خلف المقام أم لا، وكذا من أحدث في الطواف، وغير ذلك من  
الأحكام، وقد استند الأصحاب - قدس الله أسرارهم - حتّى المستشكل - بهذه  
الروايات في الطواف الواجب ولو بالإحرام والشروع فيه، هذا. مضافاً إلى أنّ هذا  
التعبير يقع كثيراً في قبال طواف النساء، ومن المعلوم في محلّه عدم حرمة هذه  
المحرّمات - إلا النساء والطيب - على من لم يأت بطواف النساء، ولذلك قيده  
بطواف الفريضة فلا مناقشة من هذه الجهة.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٦، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩١، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٦، الحديث ٦.

٣. تفصيل الشريعة ١٤: ١٦٩ - ١٧٠.

والأحوط ترك استعمال الحنّاء للزينة<sup>[١]</sup>، بل لو كان فيه الزينة فالأحوط تركه وإن لم يقصدها،

إلا أنّ الفعل مجمل يمكن حمله على كونه لا يقصد الزينة، بل لم يكن زينة أصلاً، والرواية الأولى بعد فرض قبول سندها تكون هي الأصل في المسألة إلا أنّها تقيّد برواية مسمع وعلى فرض ضعف الرواية، فالأصل هو البراءة فيكون المحرم على حسب هذه الرواية هو لبس الخاتم بقصد التزيّن.

وأما إذا كان زينة عرفاً ولبسها من دون قصدتها فلا دلالة لهذه الرواية على حرمة وإن لا تدلّ على جوازه أيضاً بجريان الاحتمالين في معنى اللام، وحينئذٍ فيمكن القول بعموم الحرمة لما يستفاد من عموم التعليل الوارد في بعض روايات الاكتحال بالسواد المتقدّمة، مثل قول أبي عبد الله عليه السلام في صحيحة حريز: «لا تكتحل المرأة المحرمة بالسواد إنّ السواد زينة»<sup>١</sup> وكذا بعض ما ورد في النظر في المرأة مثل قوله عليه السلام في صحيحة حمّاد المتقدّمة: «لا تنظر في المرأة وأنت محرمة فإنّه من الزينة»<sup>٢</sup> وإن كان الثاني لا يخلو عن مناقشة كما سبق، وعليه فما احتاطه الماتن في الحنّاء في الصورتين، بل وجهه من الحرمة يأتي في المقام أيضاً.

[١] فقد ذكره المحقّق عليه السلام في «الشرائع» في عداد المكروهات<sup>٣</sup> ومقتضى ما

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٩، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٢، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٤، الحديث ١.

٣. شرائع الإسلام ١: ٢٢٦.

تقدّم من العموم المستفاد من التعليقات في الاكتحال هو الحرمة إذا كان زينة، سواء قصدتها أم لا، لكن في الباب روايتين يستفاد منهما عدم الحرمة. أحدهما: رواية صحيحة رواها المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الحنّاء، فقال: «إنّ المحرم ليمسّه ويداوي به بغيره، وما هو بطيب وما به بأس»<sup>١</sup>.

ومورد السؤال وإن لم يكن فيه إشارة إلى المحرم، لكنّ الجواب يكشف عن مورد السؤال وكثيراً ما يقتصر على خصوصية السؤال بما يظهر من الجواب ولا يحتاج إلى تمهل أن يقال حيث إنّ استعمال الحنّاء في غير حال الإحرام حلال قطعاً بل كان استحباب الخضاب ظاهراً لدى المتشرّعة، فاللازم حمل السؤال على مورد يحتمل فيه الحرمة وهو الإحرام.

ثمّ إنّ مفاد قوله: «إنّ المحرم ليمسّه» هو جواز مسّه مطلقاً، سواء للزينة أو غيرها وليس عطف قوله: «ويداوي به بغيره» دليلاً على اختصاصه بما إذا كان مقدّمة للتداوي وإن كان يحتمل خصوصاً مع عطفه بالواو.

ثمّ إنّ استعمال الحنّاء ليس يستلزم الزينة، بل قد يكون زينة وقد لا يكون، كما إذا يوجب اسوداد يده بمقدار الظاهر من الكم ظاهراً وباطناً فليس بزينة. نعم، إطلاق الرواية يشمله ويقتضي الجواز فيهما، بل مقتضاها عدم الكراهة أيضاً وإن كان لا ينافيها أيضاً فإنّ نفي البأس في مقام نفي الحرمة بما هو ليس بطيب.

الثانية: رواية أبي الصباح الكناني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن امرأة

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥١، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٢٣، الحديث ١.



خافت الشقاق فأرادت أن تحرم، هل تخضب يدها بالحناء قبل ذلك؟ قال: «ما يعجبني أن تفعل»<sup>١</sup>.

ومورد السؤال وإن كان هو المرأة، إلا أن الظاهر عدم الاختصاص بها سيما بما أن مورد السؤال ليس لما يختصّ بالمرأة. كما أن الظاهر هو استعمال الحناء بنحو يبقى أثره إلى ما بعد الإحرام، وإلا لم يكن لذكر الإحرام وجه ونفي الإعجاب يدلّ على الكراهة، فإذا كان مبغوضاً ومكروهاً قبل الإحرام بما أن أثره يبقى إلى ما بعد الإحرام، فلا يمكن القول بعدم الكراهة والاباحة بعد الإحرام. وإطلاقه يقتضي ذلك، سواء كان للزينة أو لغيرها، بل المورد يلزم التزيّن غالباً فإنّه من تخضيب اليد والكفّ، وقد عبّر عنه بلفظ التخضيب لا مطلق الاستعمال. وما قد يقال: من أن الغالب هو شقاق ظهر اليد للبرد لا البطن والكفّ واستعمال الحناء فيه بمجرد ليس زينة<sup>٢</sup> ممنوع كما لا يخفى.

وبالجملة: فمقتضى الرواية هو الكراهة وإن كان زينة، سواء قصدها أم لا. ولعلّه لذلك أفتى المحقّق بالكراهة.

لكن الدقّة في الروايتين يعطي أنّهما لا ينافيان ما تقدّم من عموم التعليل، أمّا الأولى فإنّه وإن كان بإطلاقها تدلّ على الجواز إلا أن الظاهر من قوله عليه السلام إنّهُ ليمسّه وإنّه ليس بطيب أن الإمام عليه السلام إنّما كان في مقام نفي ترتّب حكم الطيب عليه حيث كان مسّه محرماً مطلقاً لا في مقام جوازه من أيّ جهة فلا إطلاق لها من جهة التزيّن أو أن المسّ منصرفاً عن التخضيب، فإنّه استعمال خاصّ ولا أقلّ

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥١، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٣، الحديث ٢.

٢. كتاب الحجّ (تقاريرات أبحاث السيّد المحقّق الداماد) الجوادى الأملى ٢: ٦٠١.

بل الحرمة في الصورتين لا تخلو من وجه، ولو استعمله قبل الإحرام للزينة أو لغيرها، لا إشكال فيه ولو بقي أثره حال الإحرام. وليس في لبس الخاتم واستعمال الحنّاء كفّارة وإن فعل حراماً<sup>[١]</sup>.

من الإجمال، وعلى فرض الإصرار على ذلك فالإطلاق يقيّد بدلالة التعليل ولا مشكلة في ذلك.

وأما الثانية: فداليتها على كراهة التخضّب بالحنّاء قبل الإحرام واضحة ولا بدّ أن يحمل على ما إذا كان أثره يبقى إلى ما بعد الإحرام كما مرّ - والعجب من الماتن رَبَّنَا حيث لم يتعرّض لهذا الحكم - سواء كان الأثر الباقي هو اللون أو الرائحة إلا أنه لا ينافي حرمة ذلك بعد الإحرام، فإنّه لا يمكن القول بإباحته للأولوية، لكن لا منع من الحرمة فكم من موارد هي محرّمة عند الإحرام مكروهة قبله، بل الكراهة قبل الإحرام تساعد الحرمة بعده، ولعلّها كانت مرتكزة عند الراوي، حيث سئل عن حكم قبله.

فتحصّل: أنّ الروايتين لا تعارضان عموم التعليل بوجهه، فالأقوى هو حرمة التخضّب واستعمال الحنّاء حين الإحرام إذا كان زينة، سواء قصدتها أم لا.

[١] لا كفّارة في لبس الخاتم ولا استعمال الحنّاء، لعدم الدليل عليها والله

العالم.

الرابع عشر: لبس المرأة الحلي للزينة، فلو كان زينة فالأحوط تركه وإن لم يقصدها، بل الحرمة لا تخلو عن قوة. ولا بأس بما كانت معتادة به قبل الإحرام، ولا يجب إخراجه، لكن يحرم عليها إظهاره للرجال حتى زوجها<sup>[١]</sup>. وليس في لبس الحلي كفارة وإن فعلت حراماً.

### حرمة لبس المرأة الحلي للزينة

[١] الظاهر أنه لا إشكال في حرمة لبس المرأة الحلي للزينة في حال الإحرام. وفي «الجواهر» كما صرح به غير واحد، بل لعلة المشهور، بل في «المدارك» نفي الإشكال فيه<sup>١</sup>، والمستفاد من الكبرى الكلية المطوية في التعليل الوارد في الاكتحال بالسواد بقوله عليه السلام: «فإنه زينة» حرمة لبس المرأة للحلي الذي يكون زينة بنفسه مطلقاً، سواء قصد به التزيين أم لا، لكن وردت في الباب روايات مختلفة اللسان لظهور بعضها في المنع عن لبس المحرمة للحلي مطلقاً. ودلالة بعضها الآخر على الجواز في الذهب والحريير والتعددي والأولوية بالنسبة إلى الفضة ونحوها على الجواز مطلقاً، وظهور بعضها الآخر في التفصيل، وتلك الروايات على كثرتها على طوائف:

منها: ما يدل على المنع مطلقاً وهي ما عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:  
- في حديث - «المحرمة لا تلبس الحلي ولا المصبغات إلا صبغاً لا يردع»<sup>٢</sup>.

١. جواهر الكلام ١٨: ٣٧١ - ٣٧٢.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٦، كتاب الحج، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٩، الحديث ٢.

وظاهرها المنع عن لبسه وإن لم يقصد به الزينة، بل لا تكون زينة - على ما يأتي من فرضه - وكان معتاداً أم لا.

ورواية النضر بن سويد، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن المرأة المحرمة، أي شيء تلبس من الثياب؟ قال: «تلبس الثياب كلها إلا المصبوغة بالزعفران والورس، ولا تلبس القفازين، ولا حلياً تتزيّن به لزوجها، ولا تكتحل إلا من علة ولا تمسّ طيباً، ولا تلبس حلياً ولا فرنداً، ولا بأس بالعلم في الثوب»<sup>١</sup>.

والمراد من الصدر إمّا خصوص ما تقصد به الزينة بالفعل وفي حال الإحرام أو الأعمّ منه بحيث يراد ما شأنه التزيّن به لا ما هو كذلك بالفعل، فعليه يحرم ما شأنه التزيّن به وإن لم يقصد به ذلك في حال الإحرام.

وعلى أيّ حال يدلّ الذيل على حرمة لبس الحلّيّ مطلقاً، سواء كان زينة أم لا، وسواء قصد بها التزيّن أم لا، وسواء كان معتاداً أم لا، وسواء أظهره لزوجها أم لا.

ولعلّ الجمع بين الصدر والذيل أن يراد من الصدر النهي عن الفرد الأخصى بحيث يكون مؤيداً لإطلاق الدليل لا مقيداً له كما هو المترائي بدواً بأن يكون المراد حرمة لبس الحلّيّ مطلقاً حتّى الحلّيّ المتعارف لها لبسه لزوجها! ولا بأس بوقوع سهل بن زياد في سنده فإنّ الأمر في السهل سهل.

ومنها: ما يدلّ على الجواز مطلقاً وهي رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن تحرم المرأة في الذهب والخز»<sup>٢</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٩، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٩، الحديث ١٠.

ومن جواز الإحداث يعلم جواز البقاء لبعده لزوم النزاع فوراً مع عدم التنبه مع استلزامه كونها معه وقتاً.

والظاهر عدم التفاوت بين إحداثه حين الإحرام وإبقائه بعده وبين إحداثه بعد الإحرام المبحوث عنه في المقام لمساعدة فهم العرف على ذلك.

ومورده وإن كان تجويز لبس الذهب إلا أنه الفرد الواضح من الحلي، إذ لا يتعارف لبس الذهب إلا بشكل الحلي، فتدل على جواز لبس الحلي مطلقاً بالتعدي. وفي رواية عن يعقوب بن شعيب، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، «... وتلبس الخلخالين والمسك»<sup>١</sup>.

وفي رواية أخرى عنه قال عليه السلام: «لا بأس أن تلبس المرأة الخلخالين والمسك»<sup>٢</sup>.

ومثلها ما رواه عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تلبس المحرمة الخاتم من ذهب»<sup>٣</sup>.

ومنها: ما فيه التفصيل بين لبس الحلي للزينة فلا يجوز وبين غيره فيجوز، وهي رواية محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المحرمة تلبس الحلي كله إلا حلياً مشهوراً للزينة»<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٦، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ١، و: ٤٩٨، الباب ٤٩، الحديث ٧.

٢. المسك: الاسورة والخلخال. المنجد: ٧٦١؛ أقرب الموارد ٢: ١٢١١.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٨، كتاب الحج، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٩، الحديث ٨.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٧، كتاب الحج، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٩، الحديث ٥.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٧، كتاب الحج، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٩، الحديث ٤.

الظاهر أنّ قوله: «للزينة» متعلّقة بلا تلبس المستفاد من الاستثناء لا بقوله: «مشهوراً»، فالمعنى أنّه لا تلبس للزينة وبقصدّها لا أنّها لا تلبس الحلّي المشهور للزينة أي الذي يكون معدّاً لها، وإن لم تقصد به ذلك، بل لو كان متعلّقاً به أيضاً يكون معناه أنّ الممنوع ما يشهر للزينة، فيكون مقيداً بالقصد أيضاً.

وأما الشهرة فليست قيداً زائداً ثانياً، بل لا تتحقّق التزيّن إلا به، إذ كما لا تزيّن بوضع الحلّي في خرقة محمولة كذلك لا يصدق بمجرد لبسه الأذن أو العنق مع ستره بخرقة.

ويحتمل أن يكون التقيّد بالشهرة لحصول التزيّن، وقوله: «للزينة» علّة للمنع والإيراد عليه بأنّه يلزم منه الحكم بعموم الحرمة لجميع موارد المستثنى منه، لأنّ مطلق الحلّي زينة فلا يبقى مورد للجواز<sup>١</sup> ممنوع لما عرفت من عدم كون الحلّي المستور زينة، بل من الحلّي ما صار متعارفاً بحيث يخرج عن كونه زينة، فليكن على ذكرك لعلّه ينفعك فيما يأتي.

ومن هذا القبيل صحيحة الكاهلي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «تلبس المرأة المحرمة الحلّي كلّه إلا القرط المشهور والقلادة المشهورة»<sup>٢</sup>.

فإنّ موردها وإن كان القرط والقلادة، لكنّ الواضح أنّ ذكرهما بما هما الحلّي المتعارف ومن أفرادها، ولم يقل أحد بالتفصيل بينهما وبين غيرهما من أنواع الحلّي كما هو كذلك في رواية يعقوب بن شعيب المجوّزة للخلخالين والمسك.

١. تفصيل الشريعة ١٤: ١٧٩.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٩، الحديث ٦.

لكنّ المنع مقيّد بالشهرة، وهي كما سبق قيد محقّق لموضوع الزينة، فتدلّ على حرمة ما كان زينة، لكنّها مطلقة غير مقيّدة بالقصد، فإن قلنا بأنّ مفاد رواية محمّد بن مسلم هو التقيّد بقصد التزيّن بأن كان اللام للغاية فتخالف ظاهر هذه الصحيحة ولا بدّ من تقييدها، وإن قلنا بما احتملناه أخيراً من الحمل على التعليل فتساعدها من دون تخالف.

وصحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة يكون عليها الحليّ والخلخال والمسكة والقرطان من الذهب والورق تحرم فيه وهو عليها، وقد كانت تلبسه في بيتها قبل حجّها، أتزرعه إذا أحرمت أو تتركه على حاله؟ قال: «تحرم فيه وتلبسه من غير أن تظهره للرجال في مركبها ومسيرها»<sup>١</sup>. وقد استفيد منها الجواز في الحليّ المعتاد والمنع عن إظهاره للرجال، والمقصود من الرجال والمتيقّن منه هو زوجها، وإلا فإظهاره لغيره من الرجال حرام في نفسه لا يحتاج إلى الذكر.

ويشابهها في المضمون ما عن حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كان للمرأة حليّ لم تحدّثه للإحرام لم تنزع حليّها»<sup>٢</sup>.

ولعلّ المستفاد من الصحيحة أنّ حرمة لبس الحليّ للمرأة في الجملة كانت مرتكزة عند السائل وإّما سئل عمّا إذا كانت معتادة لها بقريضة قوله: «كانت» الظاهر في الاستمرار بعد فرض كون الحليّ عليها، فهي من روايات المنع، وإنّما دلّت على جواز المعتاد والمنع عن إظهارها.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٩، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٩، الحديث ٩.

ولعل هذه الصحيحة مقيدة لروايات المنع، ولذلك قال في «الشرائع»: وليس المرأة الحلبيّ للزينة وما لم تعتدّ لبسه منه على الأولى، ولا بأس بما كان معتاداً لها، لكن يحرم عليها إظهاره لزوجها، ومثله في المتن.

والذي يقتضيه النظر التلائم بين الروايات بالتفصيل المستفاد من صحيحة محمد بن مسلم بعد حمل قوله: «للزينة» على التعليل لا الغاية، وقد عرفت مساعدة صحيحة الكاهلي له حينئذٍ، ولو قيل بالإجمال من هذه الجهة يكفي للدلالة على الحرمة في الزينة ولو مع عدم القصد صحيحة الكاهلي، وإطلاق صحيحة الحلبي الأولى بعد تقييد رواية الجواز بهما.

وأما صحيحة ابن الحجّاج فالمنع عن الإظهار مانع عن تحقّق التزيّن بها فتساعد ما مضى، وهي غير دالة على التفصيل بين المعتاد وغيره بوجه، إذ ذلك ممّا أخذ في سؤال السائل دون جواب الإمام عليه السلام. وبعبارة أخرى: إنّ مفروض السائل في السؤال وإن كان كذلك إلا أنه لا يوجب تقييد المطلقات، لعدم دلالة السؤال على التقييد، بل الصحيحة يؤيد حرمة لبس الحلبيّ الذي يكون زينة وإن لم يقصد بها التزيّن، بتقريب أنّ مراد السائل فرض أنواع الحلبيّ المعتاد بمعنى أنّ لبسها ليس بقصد التزيّن، فإنها بعد الاعتياد والتكرّر والتعارف تخرج عن كونها زينة، فأجاب الإمام عليه السلام بالجواز مع المنع عن إظهارها للرجال، حيث إنّها وإن تعوّدت بين النساء وصارت خارجة عن كونها زينة عندهم إلا أنّها بالنسبة إلى الرجال زينة فيحرم إظهارها للرجال، سواء كان بقصد التزيّن أم لا، فالمدار في الحرمة هو حصول التزيّن.



الخامس عشر: التدهين وإن لم يكن فيه طيب، بل لا يجوز التدهين بالمطيّب قبل الإحرام لو بقي طيبه إلى حين الإحرام، ولا بأس بالتدهين مع الاضطرار، ولا بأكل الدهن إن لم يكن فيه طيب، ولو كان في الدهن طيب فكفّارته شاة حتّى للمضطرّ به، وإلا فلا شيء عليه<sup>[١]</sup>.

---

والحاصل: أن لا منع من لبس الحلّي بما هو هو، وإنّما الحرام لبسه إذا كان للزينة، سواء قصد بها الزينة أم لا، فلا تعارض بين الروايات أصلاً. وبما ذكرنا تعرف أنّ هذه الروايات أيضاً تؤيد ما مرّ من القاعدة المستفادة من التعليل في الاكتحال بالسواد وأنّ المحرّمات المذكورة من التدهين والاكتحال والنظر في المرأة ولبس الخاتم واستعمال الحنّاء ولبس المرأة الحلّي كلّها ترجع إلى ملاك واحد وهو حرمة التلبّس والالتباس في حال الإحرام بما يكون زينة.

وبما ذكرنا أيضاً تعرف أنّ الحرمة لا تختصّ بلبس الحلّي من الذهب أو الفضة، بل يحرم لبس ما كان زينة عرفاً ولو من غير جنسهما، ولا فرق في ذلك بين الرجال والنساء وإن كان لبس بعضها حراماً للرجال في نفسه ولم يذكر في الروايات، فتدبّر.

### حرمة التدهين

[١] وظاهر المتن أنّ التدهين عنوان محرّم مستقلّ في قبال التطيّب، ولذلك لا يناسبه تعقيبه بقوله: بل لا يجوز التدهين بالطيب... وأنّ ذلك إنّما كان يناسب

مبحث الطيب بأن يقول: يحرم استعمال الطيب أو مسّه قبل الإحرام أيضاً إذا كان يبقى أثره إلى حال الإحرام، وعلى أيّ حال فبين المسألتين خلط، حيث إنّ النسبة بينهما العموم من وجه، فالدهن قد يكون طيباً - بناءً على عموم الطيب أو فيه بعض الأقسام المصرّحة - وقد لا يكون كما أنّ استعمال الطيب قد يكون بنحو التدهين، وقد لا يكون كأن يكون صبغاً أو بخوراً أو أكلاً.

وتحقيق المرام فيه على ذمّة التعرّض لروايات الباب.

منها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تدهن حين تريد أن تحرم بدهن فيه مسك ولا عنبر من أجل أنّ رائحته تبقى في رأسك بعد ما تحرم، وادهن بما شئت من الدهن حين تريد أن تحرم، فإذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتّى تحلّ»<sup>١</sup> هذا على ما رواه في «الكافي» و«التهذيب»<sup>٢</sup>.

وروى في «الكافي» مثله أيضاً عن علي بن أبي حمزة، قال: سألته عن الرجل يدهن بدهن فيه طيب وهو يريد أن يحرم قال: «لا تدهن حين تريد أن تحرم بدهن فيه مسك ولا عنبر تبقى رائحته في رأسك بعد ما تحرم، وادهن بما شئت من الدهن حين تريد أن تحرم قبل الغسل وبعده، فإذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتّى تحلّ»<sup>٣</sup>.

والفرق بينهما كما ترى زيادة السؤال في الثاني، وكذا زيادة قوله: «قبل الغسل وبعده»، وليس فيه قوله: «من أجل أنّ» بل جيء به بجملة وصفية

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٩، الحديث ١.

٢. الكافي ٤: ٣٢٩ / ٢؛ تهذيب الأحكام ٥: ٣٠٣ / ١٠٣٢.

٣. الكافي ٤: ٣٢٩ / ١؛ وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٩، ذيل

الحديث ١.

ولتوضيح الرواية لا بدّ من بسط الكلام ونقول:

إنّ هناك ثلاثة مسائل:

- ١- استعمال دهن فيه طيب بعد الإحرام.
- ٢- استعمال ذلك قبل الإحرام إذا كان ريحه يبقى إلى الإحرام.
- ٣- استعمال الدهن بعد الإحرام من دون خلطه أو مزجه بطيب أصلاً.

أمّا المسألة الأولى: فالمشهور هو المنع، وفي «الحدائق» عن الشيخ رحمته الله الكراهة<sup>١</sup>، ويدلّ على الحرمة عمومات المنع عن مسّ الطيب، فإنّ استعمال الدهن المخلوط به أيضاً مسّ له بلا ريب ولا يجدي الخلط بغيره من الأدهان في نفيها بالأولية لو قلنا بحرمة استعمال ذلك قبل الإحرام إذا كان يبقى أثره بعد الإحرام، إذ لو يجز ذلك قبل الإحرام بملاحظة بقاء أثره بعده، فعدم جواز إحدائه بعده أولى.

مضافاً إلى رواية إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المحرم يمسّ الطيب وهو نائم لا يعلم؟ قال: «يغسله وليس عليه شيء» وعن المحرم يدهنه الحلال بالدهن الطيب والمحرم لا يعلم ما عليه؟ قال: «يغسله أيضاً وليحذر»<sup>٢</sup>.

ورواية أبي الحسن الأحمسيّ قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام سعيد بن يسار عن المحرم تكون به القرحة أو البثرة أو الدم، فقال: «اجعل عليه البنفسج وأشباهه ممّا ليس فيه الريح الطيبة»<sup>٣</sup> هذا بناءً على كون المراد فيهما من الدهن الطيب ما

١. الحدائق الناضرة ١٥: ٥٠٢.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٠، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٢٢، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣١، الحديث ٣.

فيه الطيب عموماً أو خصوص ما مرّ من المذكورات في الروايات، كما أنّ المذكور في روايتي المقام أيضاً هو المسك أو العنبر، وأمّا لو كان المراد كلّ دهن له رائحة طيّبة، فلا بدّ من حملها على الكراهة كما مرّ، فيبقى الدليل هو الأمرين الأوّلين.

وأما المسألة الثانية: فيدلّ على الحرمة فيها أيضاً ما تقدّم من روايتي الحلبي وابن أبي حمزة<sup>١</sup>، ولعلّ المستفاد منهما أنّ المحرّم هو التطيّب حال الإحرام لا أن يكون الإدهان بالمتطيّب قبل الإحرام حراماً في نفسه أو الإحرام حين بقاء أثره كان كذلك، فالمبغوض هو المسبّب، وحيث إنّ القدرة عليه بالقدرة على سببه فقد نهى عن سببه.

والمذكور فيهما كما ترى هو المسك والعنبر ويتعدّى إلى غيرهما من الطيب بتنقيح المناط أو التعليل المذكور في رواية الحلبي، لكن المتيقّن من تنقيح المناط هو التعديّ إلى سائر الموارد المنصوصة، وهو زعفران والورس وغيرهما، وأمّا عموم الطيب فلا، وأمّا التعليل وإن كان ظاهره كون المناط بقاء الرائحة إلا أنّ هذا التعليل ليس في النقل الثاني ففي ثبوته تردّد، مضافاً إلى أنّ التعليل ببقاء رائحته لا بقاء أيّ رائحة طيّبة.

وإلى هذا يرجع ما عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الرجل يدهن بأيّ دهن شاء إذا لم يكن فيه مسك ولا عنبر ولا زعفران ولا ورس قبل أن يغتسل للإحرام، قال: «ولا تجمّر ثوباً لإحرامك»<sup>٢</sup> فإنّ مفهومه الباس بما فيه

١. تقدّم في الصفحة ٥٩٠.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٠، الحديث ١.

الأربعة، وكذا التجمير لبقاء أثره.

ورواية الحسين بن أبي العلاء، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل المحرم يدهن بعد الغسل؟ قال: «نعم، فادهنَّا عنده بسليخة بان»<sup>١</sup>، وذكر أن أباه كان يدهن بعد ما يغتسل للإحرام، وأنه يدهن بالدهن ما لم يكن (فيه خ - ل) غالية<sup>٢</sup> أو دهنًا فيه مسك أو عنبر<sup>٣</sup>، فإنها ظاهر في التفصيل، وإن ليس فيهما دلالة على لزوم بقاء الأثر في المنع إلا أنَّهما يقيدان بالتعليل أو القيد المذكورين في الأولين وأنَّ المنطوق هو بقاء الرائحة.

ومثله أيضاً ما عن هشام بن سالم قال: قال له ابن أبي يعفور: ما تقول في دهنه بعد الغسل للإحرام؟ فقال: «قبل وبعد ومع ليس به بأس»، قال: «ثم دعا بقارورة بان سليخة ليس فيها شيء فأمرنا فادهنَّا منها...»<sup>٤</sup>.  
أي ليس فيها شيء من الطيب.

وما رواه محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا بأس بأن يدهن الرجل قبل أن يغتسل للإحرام وبعده، وكان يكره الدهن الخاثر<sup>٥</sup> الذي يبقى»<sup>٦</sup>.  
ومما ذكر أيضاً يعلم الكلام فيما رواه الحلبي أنه سأله عن دهن الحناء والبنفسج، أندهن به إذا أردنا أن نحرم؟ فقال: «نعم»<sup>٧</sup>.

١. البان: شجر يستخرج منه نوع من الزيت.

٢. إخلاط من الطيب.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٠، كتاب الحج، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٠، الحديث ٤.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦١، كتاب الحج، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٠، الحديث ٦.

٥. الخاثر: الغليظ ضد الرقيق.

٦. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٠، كتاب الحج، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٠، الحديث ٣.

٧. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦١، كتاب الحج، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٠، الحديث ٧.

ويؤيد المنع أيضاً ما عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله وفضيل ومحمّد بن مسلم كلهم، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن الطيب عند الإحرام والدهن، فقال: «كان عليّ عليه السلام لا يزيد عن السليخة»<sup>١</sup>.

فإنّ مجرد فعل عليّ عليه السلام وإن لا يدلّ على عدم جواز الزيادة منها إلا أنّ اكتفاء أبي عبدالله عليه السلام في مقام الجواب عن سؤال الطيب على عدم زيادته عليه السلام مع اشتهاه الترديد في المسألة من الجواز والمنع عند الناس يشهد على المنع.

وأما المسألة الثالثة: وهي الإدهان بعد الإحرام فيدلّ على المنع منه روايتي المتقدّمتين: «فإذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتّى تحلّ...»<sup>٢</sup> وظاهرهما المنع عن أيّ دهن كان ولو لم تكن فيه طيب، بل هما كالصريحين فيه حيث رتب هذا الحكم على الإحرام، وأمّا ما فيه الطيب فكان محرّماً قبل الإحرام أيضاً.

وكذلك رواية معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تمسّ شيئاً من الطيب ولا من الدهن في إحرامك»<sup>٣</sup> فإنّ عطف الدهن على الطيب الظاهرة في المغايرة يقتضي الحكم بحرمة مسّ الدهن وإن لم يكن فيه طيب.

ومثلها روايته الأخرى (ولعلّهما متّحداً) عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أتقّ قتل الدوابّ كلّها، ولا تمسّ شيئاً من الطيب ولا من الدهن في إحرامك...»<sup>٤</sup> وظاهر المنع فيها الحرمة ولا ينافيه ما في ذيله من قوله: فإنّه لا ينبغي للمحرّم أن يتلذّد

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦١، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٠، الحديث ٥.

٢. أراد مدّ ظله روايتي الحلبي وعلي بن أبي حمزة المتقدّمتان في الصفحة ٥٩٠.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٥.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٩.

بريح طيبة... لتعدد الموضوعين وتفارقهما على ما عرفت تفصيلاً.  
 نعم، ينافيها ما في ذيل نفس الروایتين على نقل ثالث: «... وإنما يحرم عليك  
 من الطيب أربعة أشياء: المسك والعنبر والورس والزعفران، غير أنه يكره  
 للمحرم الأدهان الطيبة إلا المضطرّ إلى الزيت أو شبهه يتداوي به»<sup>١</sup>.

فإنّ ظاهر صدرها وإن كان المنع عن مسّ الدهن مطلقاً إلا أنّ ذيلها ظاهر في  
 الكراهة وعدم الحرمة إذ الكراهة في لسان الأخبار لو سلّم عدم ظهورها في  
 المعنى المصطلح، ولكن وقوعها في المقام في قبال الحرمة يوجب الظهور فيها  
 البتّة، إذ لو كان الأدهان حراماً أيضاً كالطيب لم يكن وجه للقول بأنّه إنّما يحرم.  
 نعم، لا ينافي ذلك ما تقدّم من حرمة الأدهان بما فيه طيب فإنّ المراد من  
 الأدهان الطيبة هي الطيبة الريح لا ما فيه الطيب لظهور التقابل ولرواية أخرى عن  
 معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّما يحرم عليك من الطيب أربعة  
 أشياء... غير أنّه يكره للمحرم الأدهان الطيبة الريح»<sup>٢</sup>.

وأما استثناء الزيت وشبهه عند الاضطرار فمنتقطع، لأنّ الظاهر أن لا ریح طيبة  
 له لكنّه دالّ على ثبوت الكراهة في غير الطيبة أيضاً وإن لم تبلغ حدّ كراهة  
 الطيبة.

وعلى أيّ حال فالروایتين تامّة الدلالة على الكراهة الاصطلاحية وعدم  
 الحرمة بقرينة التقابل للحرمة، وإذا لم يحرم ولو كان طيبة الريح ففي غيرها  
 بطريق أولى لدالّتها على عدم حرمة الأدهان بما هو أدهان. وحيثنذ يقع

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٨.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ١٤.

التعارض بينهما وبين ما تقدّم من أدلّة المنع.  
وكذا مرسله الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «يكره من الطيب أربعة أشياء للمحرم... وكان يكره من الأدهان الطيبة الريح»<sup>١</sup>.  
فإنّ التعبير في الصدر والذيل وإن كان بالكراهة إلا أن تغيّر مساق التعبير حيث إنّ في الأولى قال عليه السلام: «يكره»، وفي الثاني: «كان يكره» الظاهر في كراهة الإمام عليه السلام بنفسه يشعر بعدم حرمة الثاني وأنها الكراهة بالمعنى المصطلح.  
ويدلّ على الجواز أيضاً رواية هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا خرج بالمحرم الخراج أو الدم فليبطّه وليداوه بسمن أو زيت»<sup>٢</sup>، إذ لو كان الدهن حراماً مطلقاً للزم تقييد جوازه بحال الضرورة والانحصار لا مطلق التداوي مع إمكان حصوله بغير الحرام.  
وفي بعض النسخ: «الجراح»<sup>٣</sup> مكان «الخراج» كما أنّ المحكيّ عن «الكافي» «فليبطّه»<sup>٤</sup> مكان «فليبطّه» والخراج كما في «مجمع البحرين» بضمّ المعجمة وكسرهما وخفة الراء ما يخرج في البدن من القروح والورم والواحدة خراجة<sup>٥</sup> كما أنّ البط بمعنى الشقّ<sup>٦</sup>، وأمّا المربط فواضح (وأظنّ أنّ الخراج معرّب خراش).

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٤٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٨، الحديث ١٩.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣١، الحديث ١.

٣. راجع: ذخيرة المعاد ٢: ٥٩٤؛ جواهر الكلام ١٨: ٣٧٦.

٤. الكافي ٤: ٣٥٩ / ٦.

٥. مجمع البحرين ٢: ٢٩٤.

٦. مجمع البحرين ٤: ٢٣٩.



ومثلها رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: سألته عن محرم تشققت يده؟ قال: فقال: «يدهنهما بزيت أو سمن أو إهالة»<sup>١</sup>.  
فما في «الجواهر» من كون موردهما الضرورة بعيد عن موردهما كما لا يخفى.

ومثلها رواية الأحمسي: عن المحرم تكون به القرحة أو البثرة أو الدم، فقال: «اجعل عليه البنفسج وأشباهه ممّا ليس فيه الريح الطيبة»<sup>٢</sup>.  
وقد احتمل في «الوافي» كون المراد من بنفسج فيها هو ورقه لا دهنه كما هو ظاهره<sup>٣</sup>.

وردّ بأنّ في السياق شهادة على الدهن، إذ فيها على نقل «التهذيب»: اجعل عليه البنفسج أو الشرج وأشباهه... والشرج بالفارسية «كنجد»، والظاهر أنّ المراد دهنه لا ورقه ولا حبوبه.

وأشكل عليه بأنّ التعبير هو الجعل لا التدهين بخلاف ما تقدّم من رواية محمد بن مسلم من قوله عليه السلام بأنّه: «يدهنها...»، أضف إليه أنّ المسؤول عنه هو القرحة أو البثرة أو الدم المحتاج ذلك إلى الانفتاح المتوقّف على وضع أوراق النباتات أقوى شاهد على أنّ المراد هو الورق لا الدهن، فيكون خارجاً عن المسألة حينئذٍ لعدم ارتباطها بالدهن<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣١، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣١، الحديث ٣.

٣. الوافي ١٢: ٦٢٩.

٤. كتاب الحجّ (تقاريرات أبحاث السيّد المحقّق الداماد) الجوادى الأملى ٢: ٤٦٥.

ومع ذلك كلّه لو أغمضنا عن تجويز جعل البنفسج يكفي للاستدلال لجواز التدهين هو تجويز جعل الشرج بما تقدّم من معناه، إذ لا يحتمل فيه أن يكون المراد جعل ورقه أو حبوبه، بل الشرج هو الشيرج وهو في اللغة دهن السمسم والعامّة تقول سيرج (فارسية)<sup>١</sup>.

فإنّ المدعى جواز الادّهان، سواء كان ذلك بدهن البنفسج أو السمسم كما لا يخفى، والظاهر أنّ موردها ليس من الضرورة، حيث كأنه عللّ بعدم كونها ذات رائحة طيّبة ولو كان موردها الاضطرار لما كان فرق بينهما، فتدلّ على عدم الحرمة لو قلنا بحرمة التدهين بما له رائحة طيّبة وعدم الكراهة بذلك المرتبة لو قلنا بكراهته واختصاص الحرمة بما فيه الطيب.

وبالجملة: فالروايات الثلاثة الظاهرة في الحرمة معارضة بهذه الروايات الدالة على الجواز أو على الكراهة. نعم، لا وجه لتعارضها بما تدلّ على جواز الادّهان بعد غسل الإحرام كما في بعض الروايات، فإنّها خارجة عن البحث كما لا يخفى. وقد عرفت عدم إمكان حملها على الضرورة كما رامه صاحب «الجواهر» وتبعه بعض الأعلام على ما حكاه بعض<sup>٢</sup>.

وقد يقال بما هو المشهور من الحرمة بعد قبول التعارض، لأنّ الشهرة الفتوائية هي أوّل المرجّحات في الخبرين المتعارضين على ما قد يستند إلى مثل مقبولة ابن حنظلة المعروفة<sup>٣</sup>.

١. مجمع البحرين ٢: ٣١٢.

٢. تفصيل الشريعة ١٤: ١٨٦.

٣. تفصيل الشريعة ١٤: ١٨٧.

وأنت خير بأنّ الجمع بالكراهة من الجمع الدلالي الذي مع إمكانه لا تصل النوبة إلى الجمع السندي حتّى يقدّم المشهور ولو أغمضنا عن المبني.

ولذلك فقد التزم جمع بالكراهة خلافاً للمشهور الذي ظاهر الخلاف الإجماع عليه<sup>١</sup> كما نسب الكراهة إلى ظاهر المحكيّ عن «الجمل والعقود» و«المراسم» و«الكافي» بل صريح المحكيّ عن المفيد عدم الحرمة<sup>٢</sup>.

والذي يقوى في النظر في الجمع بين الروايات أنّ الممنوع في الروايات الثلاثة الأولى هو التدهين والأدهان، كما يستفاد من صدرها وذيلها، والمراد منها هو تدهين الرأس والوجه ببعض الأدهان الخاصة الذي فيه نوع تزيّن وتجمّل كما ورد في ما ينسب إلى مولانا الحسين عليه السلام من قوله: «أأدهن رأسي أم أطيب محاسني»<sup>٣</sup> وهذا هو المراد من مسّ الدهن في الروايات الناهية، لكن للدهن بما هو دهن استعمال آخر أشهر وأعمّ وهو أكله، بل هو جزء من الطعام معمولاً فإن كان فيه الطيب فيحرم أيضاً لما عرفت من حرمة أكل الطيب وترتب الكفارة عليه، سواء قلنا بالعموم أو خصوص المذكورات في الروايات، وأمّا إن لم تكن فيه طيب فيكره إن كان له رائحة طيبة وإلا فلا إشكال فيه، واستثناء الزيت وشبهه عند الاضطرار - المراد به مطلق الحاجة - استثناء منقطع كما سبق أو لعلّه كان له رائحة طيبة، ولكن المفروض أنّ مسّه على البدن وموضع التداوي، ليس من التدهين للتزيّن والتجمّل فهو استثناء عن الكراهة أيضاً.

١. الخلاف ٢: ٣٠٣.

٢. تفصيل الشريعة ١٤: ١٨٥.

٣. أنظر: بحار الأنوار ٤٤: ١٦٠.

ومنه يظهر الوجه في بعض الروايات الدالة على جواز التدهين ببعض الأدهان، إذ ليس موردّها التدهين للتجمّل بل في عضو من الأعضاء للتداوي فهو خارج عن الحرام على ما مرّ.

والحاصل: أنّ المحرّم على المحرم التدهين والأدهان للتجمّل والتزيّن لا أن يكون بقصد التجمّل بل بما هو متعارف للتزيّن والتجمّل دون سائر استعمالات الدهن كالأكل والتداوي فلا تعارض بين الروايات أصلاً، فتدبرّ.

بقي الكلام في كفّارة الأدهان، والظاهر أنّه لا خلاف ولا إشكال في عدم ثبوت الكفّارة في الأدهان بدهن لا طيب فيه.

وأما الأدهان بما فيه طيب فالمشهور أنّ كفّارته دم شاة وأفتى به المشهور حتّى في صورة الاضطرار والعجب من الماتن حيث إنّ تبعهم في المقام وأفتى بذلك مع أنّه لم يفت بالكفّارة في استعمال الطيب مطلقاً واكتفى بالاحتياط الوجوبي.

والظاهر أنّ مستنده ما استدلّ به صاحب «الجواهر»<sup>١</sup> من رواية معاوية بن عمّار المتقدّمة<sup>٢</sup>، وقد تقدّم الكلام فيها ذيل مبحث كفّارة التّطيب وأنّ دهن البنفسج لا طيب فيه، بل ليس له رائحة طيبة مع معارضتها برواية الأحمسي<sup>٣</sup> والحلي<sup>٤</sup>. نعم، المفروض في المتن ما فيه الطيب، وقد مرّ أنّه الأحوط الأولى، وأمّا من حيث نفس الأدهان فقد عرفت عدم حرمة مثل ذلك فكيف بالكفّارة.

١. جواهر الكلام ١٨: ٣٧٧.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٥١، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ٤، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣١، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٦١، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٠، الحديث ٧.

السادس عشر: إزالة الشعر كثيره وقليله حتّى شعرة واحدة عن الرأس والليحية وسائر البدن بحلق أو نتف أو غيرهما؛ بأيّ نحو كان ولو باستعمال النورة؛ سواء كانت الإزالة عن نفسه أو غيره ولو كان محلاً [١].

(مسألة ٢٨): لا بأس بإزالة الشعر للضرورة، كدفع القملة وإيدائه العين مثلاً [٢].

### حرمة إزالة الشعر

[١] بلا خلاف بين الفقهاء في جميع ذلك بل في «الجواهر» الإجماع بقسميه عليه، بل في «التذكرة» و«المنتهى» إجماع العلماء<sup>١</sup>.  
والمستند في ذلك عدّة روايات يستفاد المطلوب من مجموعها وإن لم ينهض واحد منها على حرمة هذا العنوان بالإطلاق حتّى في حرمة إزالة المحرم عن شعر الحلال فيدلّ على حرمة في المحرم بالأولوية.  
وحيث إنّ ظهورها بمجموعها في المطلوب تامّ ولا معارض لها لا حاجة إلى ذكرها وإن كان نتعرض لبعضها في تعيين كفارتها فانتظر.

### لا بأس بإزالة الشعر للضرورة وحال الوضوء والغسل

[٢] وليس المراد من الضرورة هو الضرورة الاصطلاحية المجوّز لكلّ حرام،

وإلا كان قضيّة قياساتها معها، بل المراد هو الحاجة لدفع ضرر أو حرج أو أذية.

وقد فصل ذلك السيّد الخوئي رحمته بأقسام ثلاثة، لأنّه تارة يتضرر من وجود الشعر ونباته في مكان خاصّ كنبات الشعر في الأجنان (أو الأنف) فإنّ المحرم يتألّم بذلك، وأخرى يتوقّف العلاج والتداوي على إزالة الشعر بينما أنّ وجوده في نفسه غير ضروري كما إذا أوجبت كثرة الشعر الصداع أو يحتاج إلى تبريد الرأس وثالثة ما إذا توقّف دفع ضرر على إزالة الشعر كما إذا تكاثر القمل على رأسه ولحيته فيزيل الشعر دفعاً للقمل الذي يتأذي منه.

قال رحمته ففي جميع هذه الموارد تجوز إزالة الشعر وحلقه للآية الشريفة ولقاعدة نفي الضرر<sup>١</sup>.

أمّا إذا كان الضرر بحدّ يوجب تحمّله الحرج على المحرم شخصياً فلا إشكال في جوازه لقاعدة نفي الحرج، وإلا فالتمسك بقاعدة نفي الضرر غير تامّ على ما اخترناه من عدم شمول القاعدة للأحكام الضرورية لنفس المكلف.

نعم، لا إشكال في دلالة الآية الشريفة وهو قوله تعالى: ﴿وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾<sup>٢</sup>.

ومورد الآية الشريفة وإن كان هو الإحصار، لكنّ الظاهر أنّ حرمة حلق

١. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٤٦٤.

٢. البقرة (٢): ١٩٦.

ولا بأس بسقوط الشعر حال الوضوء أو الغسل بلا قصد الإزالة<sup>[١]</sup>.

الرأس ليس حادثة بالإحصار، بل هي من أحكام الإحرام الذي لا يرتفع بالإحصار حتّى يبلغ الهدى محلّه.

وعلى أيّ حال تدلّ على الجواز للمريض أو من به أذى من رأسه ولو كان مع الفدية، ولو جاز حلق الرأس لذلك وهو المصداق الكامل لإزالة الشعر ففي سائر الموارد يكون بطريق أولى.

وقد علّق الجواز على صرف الأذية في الرأس أو المرض - وإن كان ينصرف إلى فرض للشعر تأثير في حدوثه أو عدم برئه فتعمّ الموارد الثلاثة ويكفي للدلالة على المدّعي.

ويؤيّدونها رواية حريز الحاكبة عن أمر النبي بحلق رأس محرم تؤذيه هوأمه والقمل يتناثر من رأسه وإن كان في سندها كلام من حيث ترددها بين المعتبرة الصحيحة وبين المرسلة.

[١] ويدلّ عليه مضافاً إلى عموم قاعدة نفي الحرج خصوص موثقة الهيثم بن العروة التميمي قال: سألت رجلاً 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>١</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٧٢، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ١٦، الحديث ٦.

(مسألة ٢٩): كَفَّارة حلق الرأس إن كان لغير ضرورة شاة على الأحوط، بل لا يبعد ذلك<sup>[١]</sup>، ولو كان للضرورة اثنا عشر مُدًّا من الطعام لستة مساكين لكلّ منهم مُدّان، أو دم شاة أو صيام ثلاثة أيّام، والأحوط في إزالة شعر الرأس بغير حلق كَفَّارة الحلق.

### كَفَّارة حلق الرأس

[١] نتكلّم أولاً عن كَفَّارة حلق الرأس للضرورة، وما في المتن مطابق للآية الشريفة، وفي مقدار الصدقة، لرواية زرارة المرويّة في «الكافي» و«التهذيب»<sup>١</sup> ومثلها أيضاً مسندة أو مرسلّة حريز الواردة في قضية كعب بن عجرة الأنصاري<sup>٢</sup>. لكن في ما رواه الشيخ عن محمّد بن عمر بن يزيد، عن محمّد بن عذافر، عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام: «... والصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام، والنسك: شاة يذبحها فيأكل ويطعم...»<sup>٣</sup>.

وصحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نتف المحرم من شعر لحيته وغيرها شيئاً فعليه أن يطعم مسكيناً في يده»<sup>٤</sup>.

وفي قبال ما ذكر رواية الهيثم بن عروة التميمي قال: سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يريد إسباغ الوضوء فتسقط من لحيته الشعرة أو الشعرتان، فقال:

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٧، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١٤، الحديث ٣.
٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٥، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١٤، الحديث ١.
٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٦، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١٤، الحديث ٢.
٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٧٣، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١٦، الحديث ٩.



«ليس بشيء، ما جعل عليكم في الدين من حرج»<sup>١</sup>.

وما عن جعفر بن بشير والمفضل بن عمر قال: دخل النباجي (الساجي) على أبي عبدالله عليه السلام فقال: ما تقول في محرم مسّ لحيته فسقط منها شعرتان؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: «لو مسست لحيتي فسقط منها عشر شعرات ما كان عليّ شيء»<sup>٢</sup>.

والأظهر وثاقة المفضل فالرواية معتبرة، سواء كان الصحيح ابن بشير والمفضل أو ابن بشير عن المفضل كما في «التهذيب».

ورواية ليث المرادي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل يتناول لحيته وهو محرم يعبث بها فيتلف منها الطاقات ييقين في يده خطأ أو عمدًا، فقال: «لا يضره»<sup>٣</sup>.

والذي يتحصّل من الروايات على ما أظنّ أنّ ما يسقط من الشعر عند الوضوء والغسل الذين من الأفعال الواجبة أو المستحبة من دون تعمّد إسقاط الشعر، فلا كفارة فيه أصلاً كما يدلّ عليه رواية الهيثم، ولا معارض لها بل لا يحرم ذلك في نفسه دليل من ارتكاب الحرام للضرورة حتّى يكون فيه الجزاء كما يشهد به التعليل في نفي الحرج، فإنّ الظاهر أنّ جعل الحرمة بمثل ذلك وإيجاب التحفظه حرجي. ولعلّه يتعدّى من موردها إلى كلّ ما يسقط بواسطة عمل عادي يحتاج إليه في حركاته من دون عبث كما إذا يلزم ذلك من لبس ردائه أو إزاره.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٧٢، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١٦، الحديث ٦.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٧٢، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١٦، الحديث ٧.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٧٢، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١٦، الحديث ٨.

كما أنّه لو نتف من شعره عمدًا - كما هو ظاهر إسناد التنف في صحيحة الحلبي فيجب عليه أن يطعم مسكيناً في يده، وأمّا ما يسقط بالعبث باللحية أو الرأس فلا شيء عليه أيضاً، كما هو مقتضى رواية المفضّل وإن كان يستحبّ عليه التصدّق بشيء من كفّ أو كفّين من طعام أو درهم تمرّة أو كفّ من سوق لزوم حمل هذه الروايات على الاستحباب بعناية رواية المفضّل، بل نفس لسان الروايات قاصر عن إثبات الوجوب لإبهام الشيء وللتردّد بين الأقلّ والأكثر.

وأما رواية ليث المرادي فضعيفة بمفضّل بن صالح أولاً، مع أنّ ظاهرها جواز إسقاط الشعر عمدًا، وأنّه لا يضرّه ولا يمكن القول به إلا أن تحمل على التعمّد في العبث لا التنف فتكون كرواية المفضّل ولا مشكلة فيها حينئذٍ ثانياً مع احتمال كون المراد عدم الإضرار بحجّه وإحرامه وإن كان يجب عليه الكفّارة فلا صراحة فيها في عدم وجوب الكفّارة.

ثمّ إنّ مورد هذه الروايات أيضاً هو إسقاط الشعر، ولعلّه يتعدّد منه إلى الحلق أو التنف، بل الموضوع في صحيحة الحلبي هو التنف، وأمّا قطع الشعر وتقصيره فلا يشملها فلا يكون فيه كفّارة وإن كان حراماً.

وكذلك لا دليل على الكفّارة في أخذ شعر الغير فلا تجب.

وقد أفتى به في «الشرائع» وأشار إلى الأوّل بما قيل<sup>١</sup> وحمله الشيخ رحمته على التخيير في كمّية الإطعام<sup>٢</sup> وهو مقتضى القاعدة، مضافاً إلى سعة مدلوله، إذ فيه:

١. شرائع الإسلام ١: ٢٧١.

٢. راجع: تهذيب الأحكام ٥: ٣٣٤، ذيل الحديث ١١٤٨.

«فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم إذا كان صحيحاً»<sup>١</sup>، فلا يختصّ بحلق الرأس بخلاف رواية حريز، حيث إنّ الموضوع فيها هو حلق الرأس فقط وهي ظاهر صحيحة زرارة أيضاً حيث فرض فيها «فأذاه رأسه...» من دون تعيين الحلق.

لكنّ الذي يسهّل الخطب ضعف رواية عمر بن يزيد بمحمّد بن عمر بن يزيد في صدر السند مع عدم عمل المشهور بها أيضاً فلا بدّ من طرحها خصوصاً إنّ فيه أنّه يأكل منه، والظاهر عدم جوازه.

وفي مرسلة الصدوق: «... والصدقة على ستّة مساكين لكلّ مسكين صاع من تمر»<sup>٢</sup>.

ولم يعمل بها أحد من الأصحاب فلا بدّ من طرحها وإن كان لا يضرّها الإرسال على المشهور، فالأقوى ما في المتن كما قوّاه في «الجواهر»<sup>٣</sup>.

هذا كلّه في حلق الرأس في حال الضرورة، والمشهور بل ربما يستظهر من «المنتهى» الإجماع على عدم الفرق في الفدية المذكورة التي هي مفاد الآية بين الضرورة وغيرها وفي كلام المحقّق إطلاق الحكم حيث قال: الخامس: حلق الشعر، وفيه شاة أو...<sup>٤</sup>.

مع أنّ مورد الآية الشريفة المريض أو المعذور كما أنّ مورد رواية زرارة

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٦، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ١٤، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٧، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ١٤، الحديث ٤.

٣. جواهر الكلام ٢٠: ٤٠٨.

٤. منتهى المطلب ١٢: ٢٤٦.

٥. شرائع الإسلام ١: ٢٧١.

أيضاً كذلك حيث فرض فيها أن آذاه رأسه (وإن لم يرد في تفسير الآية كما يرى في كلام السيّد الخوئي رحمته الله، نعم، هو كذلك في رواية حريز).

وثبوت الكفّارة في حال العذر والضرورة وإن كان تدلّ على ثبوتها في المختار بطريق أولى لكن لا ينافي أشدّيّتها في المختار، وقد دلّ صحيحة زرارة على وجوب الشاة تعييناً حيث قال: «من حلق رأسه... جاهلاً فلا شيء عليه، ومن فعله متعمداً فعليه دم»<sup>٢</sup>، ومثله روايته الأخرى<sup>٣</sup>، وحملهما على بيان أحد أفراد التخير بعيداً جداً فما في المتن هو الأقوى.

ثمّ إنّ المفروض في الروايات في الصورتين وإن كان هو الحلق إلا أنّ ظاهر المحكيّ عن «التذكرة» أنّ المراد مطلق الإزالة وقد علّل ذلك بأنّ العرف لا يرى لعنوان الحلق خصوصية، وإنّ العبرة بإزالة الشعر بأيّ وجه كانت حلقاً كانت أو نتفاً، وإنّما ذكر الحلق للتعرف الخارجي، فإنّ الغالب في إزالة شعر الرأس بالحلق<sup>٥</sup>.

ولكنّ القطع بالتساوي مشكل جداً لما يرى من الفرق بينهما في تقصير العمرة حيث يجوز بل يجب التقصير، ولا يجوز الحلق، مع أنّ الحرام أعمّ منه ومن القطع كما في رواية حريز. اللهمّ إلا أن يكون المراد ما يكون الإزالة كالحلق كالنتف أو الإزالة بالنورة ونحوها فالتوسعة في محلّه ولا أقلّ من

١. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٤٦٦ - ٤٦٧.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٩، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ١٠، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٧، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ٨، الحديث ١.

٤. تذكرة الفقهاء ٧: ٣٤٦.

٥. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٤٧١.

الاحتياط الوجوبي كما في المتن. إلا أن يستند في تكفيره أيضاً بعموم روايتي حريز وزرارة إلا أنّهما إنّما يتمان في المقدور.

ثم إنّ مورد الروايات في الكفارة المذكورة هو حلق الرأس، والمتيقن في ذلك ما إذا حلق تمام رأسه، فلو حلق بعض رأسه وبقي البعض فإن كان الباقي جزءاً يسيراً بحيث يصدق عليه عرفاً أنه حلق رأسه فيكفي في تحقّق موضوع الحرمة والكفارة، وأمّا إذا حلق نصفه أو أقلّ مثلاً ففي «الجواهر» أمكن القول بوجوب دم عليه إذا كان مساوياً لتنف الإبط أو أزيد وإن كان لا يخلو من نظر. ثمّ حكى عن «المنتهى» أنّه قال: والكفارة عندنا تتعلّق بحلق جميع الرأس أو بعضه قليلاً كان أو كثيراً، لكن يختلف، ففي حلق الرأس دم، وكذا فيما يسمّى حلق الرأس وفي حلق ثلاث شعرات صدقة بمهما كان<sup>١</sup>.

فيتحصّل: أنّ كفارة الشاة يختصّ بحلق تمام الرأس أو ما يصدق عليه ذلك وإن كان في إزالة الأقلّ أيضاً كفارة إلا أنّه ليس كفارته الدم، بل ما يأتي في المسألة الآتية إن شاء الله، والظاهر عدم صدقه إلا بحلق تمام الرأس أو ما يقاربه، فتدبّر.

إلا أن يستند بمعتبرة زرارة حيث إنّ فيها: «فأذاه رأسه قبل أن ينحر هديه...»<sup>٢</sup> وهي مطلقة من حيث إيذاء الرأس وأنّه بأيّ مقدار من الحلق مثلاً يرتفع الأذى إلا أن يحمل على الغالب المتعارف من حلق تمام الرأس.

١. جواهر الكلام ٢٠: ٤١٠.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٧، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ١٤، الحديث ٣.

(مسألة ٣٠): كفارة نتف الإبطين شاة، والأحوط ذلك في نتف  
إحدهما<sup>[١]</sup>،

## كفارة نتف الإبطين

[١] وفي «الجواهر»<sup>١</sup> عدم الخلاف في الأوّل، وأمّا الثاني فالمعروف أنّ كفارته  
إطعام ثلاثة مساكين.

ففي صحيحة زرارة التي رواها الكليني عن العدة، عن سهل وأحمد بن محمّد  
جميعاً عن ابن محبوب والشيخ، عن موسى بن القاسم، عن الحسن، عن علي بن  
رثاب، عن زرارة، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام (أو عن أبي جعفر عليه السلام) يقول: «من  
حلق رأسه أو نتف إبطه ناسياً أو ساهياً أو جاهلاً فلا شيء عليه، ومن فعله  
متعمداً فعليه دم»<sup>٢</sup>.

وبعارضها رواية عبدالله بن جبلة، عن أبي عبدالله عليه السلام في محرم نتف إبطه،  
قال: «يطعم ثلاثة مساكين»<sup>٣</sup> وابن جبلة هذا وإن لم يرد فيه توثيق ولا قدح إلا أنّ  
ضعفه منجبر بعمل المشهور على طبق روايته، مضافاً إلى وقوعه في أسناد تفسير  
علي بن إبراهيم، وكذلك في أسناد «كامل الزيارات» فالخبر معتبر.

وهناك رواية ثالثة رواها الشيخ عليه السلام عن حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا

١. جواهر الكلام ٢٠: ٤١٣.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٩، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفارات الإحرام، الباب ١٠، الحديث ١ و٦.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٦١، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفارات الإحرام، الباب ١١، الحديث ٢.

نتف الرجل إبطينه بعد الإحرام فعليه دم»<sup>١</sup>.

لكن رواها الصدوق بإسناده عن حريز مثله إلا أنه قال: «إبطه...»<sup>٢</sup> بغير تشنية.

وقد اختلف الأنظار في الجمع بين هذه الروايات، والمعروف كما عرفت العمل برواية حريز في نتف الإبطين وحمل صحيحة أو صحيحتي زرارة أيضاً على ذلك بادعاء انصرافها إلى نتف الإبطين أيضاً للغلبة، والعمل برواية ابن جبلة في الإبط الواحد وتقييدها بتلك الروايات.

لكن يشكل ذلك أولاً بأن الغلبة الوجودية لا تؤثر في انصراف ظهور اللفظ، بل الظاهر من الإبط هو الجنس الصادق على الواحد والاثنين.

وثانياً: لو قيل بالانصراف للزم القول به في رواية ابن جبلة أيضاً ولا يقول به

المشهور.

والذي يقتضيه القواعد أن صحيحتي زرارة ومعتبرة ابن جبلة متعارضتان فلا بد من رفع اليد عن ظهور كل منهما في التعيين بصراحة الأخرى في الأجزاء ومحصلهما التخيير بينهما، وحيث إن النسبة بينهما هو الأقل والأكثر يحمل الأكثر على الاستحباب كما حمله صاحب «الوسائل». نعم تقييد الروايتين برواية حريز - على تقدير ثبوت التشنية - فتعين الدم في نتف الإبطين. ولو أنكروا ثبوتها، وقلنا إن الصدوق أضبط كما يقال، فلا فرق بين الواحد والاثنين، فالأقوى هو التخيير مطلقاً وإن كان الأفضل، بل الأحوط هو الشاة.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٦١، كتاب الحج، أبواب بقیة كفارات الإحرام، الباب ١١، الحديث ١.

٢. الفقيه ٢: ٢٢٨ / ١٠٧٩؛ وسائل الشيعة ١٣: ١٦١، كتاب الحج، أبواب بقیة كفارات الإحرام، الباب

١١، ذیل الحديث ١.

وإذا مسّ شعره فسقط شعرة أو أكثر فالأحوط كفّ طعام يتصدّق به [١].

والكلام في نتف بعض الإبط والإزالة بغير النتف هو مثل ما مضى في حلق الرأس فيلحق بالنتف ما كان مثله في الإزالة دون التقصير، ويختصّ بنتف جميع الإبط ولا يشمل نتف البعض كما مرّ.

[١] كما يدلّ عليه صحيحة منصور، عن أبي عبد الله عليه السلام في المحرم إذا مسّ لحيته فوقع منها شعرة، قال: «يطعم كفاً من طعام أو كفين»<sup>١</sup>.  
وصحيحة معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام المحرم يعبث بلحيته فتسقط منها الشعرة والثنتان، قال: «يطعم شيئاً»<sup>٢</sup>.

وقال الصدوق في خبر آخر: «مدّ من طعام أو كفين»<sup>٣</sup>.  
ورواية الحسن بن هارون قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني أولع بلحيتي وأنا محرم فتسقط الشعرات، قال: «إذا فرغت من إحرامك فاشتر بدرهم تمرّاً وتصدّق به، فإنّ تمرّة خير من شعرة»<sup>٤</sup>.

وعن هشام بن سالم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا وضع أحدكم يده على رأسه أو لحيته وهو محرم فسقط شيء من الشعر فليتصدّق بكفّ من طعام أو كفّ من سويق»<sup>٥</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٧٠، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١٦، الحديث ١.
٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٧١، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١٦، الحديث ٢.
٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٧١، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١٦، الحديث ٣.
٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٧١، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١٦، الحديث ٤.
٥. وسائل الشيعة ١٣: ١٧١، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١٦، الحديث ٥.



## السابع عشر: تغطية الرجل رأسه بكل ما يغطيه<sup>[١]</sup>؛

### حرمة تغطية الرجل رأسه

[١] في «الشرائع» في عداد المحرّمات: وتغطية الرأس...<sup>١</sup> وفي «الجواهر» بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل عن «التذكرة» و«المنتهى» إجماع العلماء عليه، بل النصوص فيه مستفيضة حدّ الاستفاضة إن لم تكن متواترة...<sup>٢</sup>.

فالأساس في المسألة الروايات:

منها: صحيحة حريز، قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن محرم غطّي رأسه ناسياً، قال: «يلقى القناع عن رأسه ويلبّي ولا شيء عليه»<sup>٣</sup>.  
والسؤال فيها يدلّ على مفروغية المنع عند السائل، وإنّما سئل عن مورد النسيان وقرّره الإمام عليه السلام على ارتكازه أولاً، وأمره برفع الساتر ثانياً، وتكرار التلبية ثالثاً، وإن نفى عنه الكفّارة.  
ومنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن الحلبي أنّه سأله أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم يغطّي رأسه ناسياً أو نائماً، فقال: «يلبّي إذا ذكر»<sup>٤</sup>.

١. شرائع الإسلام: ١: ٢٦٦.

٢. جواهر الكلام: ١٨: ٣٨٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٥، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٥، الحديث ٦.

ودلالته على المطلوب كسابقته إلا أنه ليس فيه الأمر برفع الساتر، وكأنه مفروض حيث كان السؤال عن النسيان والنوم فلا يغطيه ذاكراً، وإنما أمر بالتلبية لتجديد الإحرام.

ومنها: ما رواه الحسن بن محبوب، عن ابن رثاب، عن زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: الرجل المحرم يريد أن ينام يغطّي وجهه من الذباب؟ قال: «نعم، ولا يخمّر رأسه، والمرأة لا بأس أن تغطّي وجهها كلّها»<sup>١</sup>.

فإنه تدلّ على النهي عن ستر الرأس حتى حال النوم والاجتناب من الذباب، ولعله لأنّ الرأس محفوف بالشعر النابت عليه فلا يتألم من الذباب بخلاف الوجه. نعم، الرواية تدلّ بتقرير ارتكاز السائل على المنع من ستر الوجه للرجل أيضاً بخلاف المرأة، وسيأتي أنّ مقتضى النصّ والفتوى حرمة ستر الوجه عليها، فلا بدّ من حملها على مورد الضرورة أو على محامل آخر يأتي الكلام فيه في محله.

ومنها: صحيحة ابن ميمون، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام قال: «المحرمة لا تتنقّب لأنّ إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه»<sup>٢</sup>.

ودلالتها على المطلوب واضحة، وإن كان في تفسير كون إحرامهما في الوجه أو الرأس خفاء، حيث يعلم أنّ الإحرام هو الأمر الاعتباري الحاصل بالتلبية والتلبية، ولعلّ المراد هنا غير الإحرام بمعناه الاصطلاحي، بل بمعنى ما يحرم من الستر ويجب عليه الاجتناب من هذه الجهة.

ومنها: صحيحة عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول لأبي وشكا

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٥، الحديث ٥.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٥، الحديث ٢.

## حَتَّى الحَشِيشِ والحَنَاءِ والطينِ ونحوها على الأحوط فيها<sup>[١]</sup>.

إليه حرّ الشمس وهو محرم وهو يتأذى به، فقال: «تري أن استتر بطرف ثوبي» قال: «لا بأس بذلك ما لم يصبك رأسك»<sup>١</sup>، ومفادها حرمة إصابة الرأس ولو بعضه فضلاً عن الجميع.

[١] قال في «المدارك»: صرّح العلامة وغيره بأنه لا فرق في التحريم بين أن يغطّي رأسه بالمعتاد كالعمامة والقلنسوة أو غيره حتى الطين والحناء وحمل متاع يستره؟ وهو غير واضح، لأنّ النهي عنه في الروايات المعتبرة تخمير الرأس ووضع القناع عليه والستر بالثوب لا مطلق الستر، مع أنّ النهي لو تعلّق به لوجب حمله على ما هو المتعارف منه وهو الستر بالمعتاد، إلا أن المصير إلى ما ذكره أحوط<sup>٢</sup>.

وأورد عليه في «الجواهر» بقوله: وفيه مضافاً إلى قوله عليه السلام: «إحرام الرجل في رأسه» وغيره من الإطلاقات واستثناء عصام القرية وغير ذلك، أنّ النهي عن الارتماس في الماء وإدخال الرأس فيه - بناءً على أنّه من التغطية أو بمعناها، ولذا لا يختصّ ذلك بالماء - ظاهر في عدم اعتبار المتعارف من الساتر. وكذا ما تسمعه من منع المحرمة تغطية وجهها بالمروحة، بناءً على أنّها من غير المتعارف وعلى تساويهما في ذلك وإن اختلف محلّ إحرامهما بالوجه والرأس وغير ذلك، ولعلّه

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٧، الحديث ٤.

٢. مدارك الأحكام ٧: ٣٥٤.

لذا ونحوه كان الحكم مفروغاً عنه عند الأصحاب، بل ظاهر بعضهم الإجماع عليه بيننا<sup>١</sup>.

وأورد عليه أولاً: بعدم الإطلاق في قوله: «وإحرام الرجل في رأسه»، إذ مفادها في نفسه مجمل وبالإضافة إلى وقوعه في مقام التعليل لقوله ﷺ: «المرأة لا تتنقب»، والنقاب ستر متعارف لا يبقى له إطلاق، وإن يتعدى من النقاب بمقتضى التعليل لكل ما يكون الستر به متعارفاً كالنقاب.

وثانياً: إنّ جواز جعل عصام القربة على الرأس، وإن دلّ عليه الرواية كما يأتي إلا أنّ كونه استثناءً من عموم الحرمة باستثناء متصل غير معلوم، ولعلّه في مقام جوازه قبلاً لتوهم الحرمة.

وثالثاً: أنّ الارتماس في الماء، وإن دلّ على حرمة روايات يأتي إلا أنّ الاستدلال به في المقام مبنيّ على حرمة الارتماس بعموم المايعات وعدم اختصاصها بالماء أولاً وكون حرمة لأنّه من مصاديق التغطية ثانياً، وكلاهما محلّ إشكال بل منع خصوصاً الثاني، إذ لم يتضح كون النهي عن الارتماس لانطباق عنوان التغطية عليه لاحتمال كونه عنواناً برأسه، ويشهد عليه أنّه لو كانت من باب التغطية فكما أنّ تغطية الرأس محرّمة على الرجل كذلك ستر الوجه على المرأة ولازمه حرمة الارتماس على المرأة أيضاً لاستلزامه ستر الوجه لها، والظاهر منهم عدم حرمة ارتماس الوجه على المرأة وإن يحتمل حرمة ارتماس رأسها كما يأتي.

أضف إلى ذلك أنّ المحرّم هو رمس تمام الرأس كما هو كذلك في الصائم

وقد قرن الروايات بينهما فلو كان من باب التغطية لزم عدم الفرق بين الكلّ والبعض كما مرّ.

نعم، ظاهر المتن وكذا «الشرائع» كون الارتماس من التغطية وإن عبّر بقوله: وفي معناه<sup>١</sup>.

ورابعاً: أنّ حرمة ستر المرأة وجهها بالمروحة لا يدلّ على حرمة الستر بغير المتعارف أيضاً، إذ لعلّ المروحة كانت ساتراً متعارفاً لوجه المرأة ولو في بعض الأحيان، حيث كانت المرأة في الحجّ مع غير واحد من الأجانب كما يشاهد، وحيث إنّها آلة للترويح والتبريد وكانت موجودة في أيدي النساء المحرمات كنّ يلذن بها عند الحاجة من الاجتجاب عن الأجنبيّ وكانت المروحة منقوباً بالنقب الصغار الموجبة للراحة في التنفّس، بخلاف مثل الثوب والخمار، فكانت المروحة كالنقاب المتداول بيننا اليوم، فلم تكن التغطية بها سترّاً بغير المتعارف، ولذا قال في «الجواهر» أيضاً بناءً على أنّها من غير المتعارف.

فتحصّل أنّه لم يتمّ ما استشهد به صاحب «الجواهر».

بل قد يستشهد لعدم العموم بما حكى عن «التحرير» و«المتهى» من جواز التبلد بأن يطلي رأسه بعسل أو صمغ ليجتمع الشعر ويتلبّد فلا يتخلّله الغبار ولا يصيبه الشعث ولا يقع فيه الذيب وقال: روى ابن عمر قال: رأيت رسول الله ﷺ يهلهلّ ملبّداً، وحكاه في محكيّ «التذكرة» عن الحنابلة بل في بعض رواياتنا الصحيحة إشعار بل دلالة على ذلك، وأنّه كان معروفاً في السابق ففي رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: سألته هل يغتسل المحرم بالماء؟ قال: «لا

١. شرائع الإسلام ١: ٢٢٦.

بأس أن يغتسل بالماء، ويصبّ على رأسه ما لم يكن ملبّداً، فإن كان ملبّداً فلا يفيض على رأسه الماء إلا من الاحتلام<sup>١</sup> وقد أفتى بها الصدوق عليه السلام في «المقنع»<sup>٢</sup>.  
ومن الواضح أنّ التلبيد المذكور موجب لغطاء الرأس كلاً أو جلاً<sup>٣</sup>.

وفيه: أنّه لم يتّضح لنا بعد كيفية التلبيد في تلك الأعصار السابقة، فإن كان بنحو يطلّي فوق الرأس ويستر الشعر به كالحنّاء، فجوازه يكون شاهداً على جواز الستر والتغطية بغير المتعارف، ومن المحتمل أن يكون صرف إلصاق بعض الشعور بالبعض وسدّ الفرج بينها من دون أن يصدق عليه التغطية وستر الرأس، فلا استشهاد به لا يفيد شيئاً.

فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى روايات الباب.

وأقول: إنّ لا إطلاق في الأولين لأنّهما في مقام بيان حكم الناسي وإن فرض فيه حرمة التغطية، فلا يصل إلى البحث عن شمول التغطية لغير المتعارف أو انصرافه عنه أو عدم شموله، بل في الأوّل قرينة على أنّ التغطية كانت بالمتعارف، وهو القناع فأمر بالقائه، ومعها كيف يمكن دعوى الإطلاق فيها.

وأما الثالثة، فالنهي عن التخمير، ظاهر في جعل الخمار عليه الذي هو ستر متعارف وليس فيها كلمة يدّعي إطلاقها.

والقول بأنّ المراد من «التخمير» هو معناه اللغوي بمعنى الخمر والستر مطلقاً ومنه يطلق على المسكر المعهود عنوان الخمر لكونه موجباً لستر العقل، وليس

---

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٦، كتاب الحج، أبواب ترك الإحرام، الباب ٧٥، الحديث ٣.

٢. المقنع: ٢٤٠.

٣. تفصيل الشريعة ١٤: ٢٢١ - ٢٢٣.

بمعنى خصوص وضع الخمار<sup>١</sup>.

ممنوع، بل الظاهر اشتقاقه من الخمار لا من أصل اللغة، ولا أقلّ من الاحتمال المتساوي فلا يتم الاستدلال.

وأما الخامسة فمورده النهي عن إصابة الثوب بالرأس، وليس فيها ما يحتمل إطلاقه أيضاً فأين المطلقات التي أشار إليها صاحب «الجواهر»<sup>٢</sup>. فتحصل أنه لم ينهض دليل على عموم الحكم.

اللهم إلا أن يستشهد لذلك، أولاً: بقوله عليه السلام: «... وإحرام الرجل في رأسه»<sup>٣</sup> بتقريب أنه في قبال إحرام المرأة في وجهها، ويستفاد فيها المنع بسترها بأي ساتر، فقد روى الحلبي بسند صحيح عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «مرّ أبو جعفر عليه السلام بامرأة متنّبة وهي محرمة، فقال: أحرمي وأسفري وأرخي ثوبك من فوق رأسك، فإنك إن تنّبت لم يتغير لونك...»<sup>٤</sup> فمعنى كون إحرامها في وجهها مطلوبة أسفارها بحيث يصيبها شعاع الشمس، فلا يجوز سترها بأي شيء، ولو كان بغير المتعارف، فيكون كذلك في إحرام الرجل في رأسه أيضاً. وثانياً: ما يأتي من روايات النهي عن التظليل من قوله عليه السلام: «أضح لمن أحرمت له»<sup>٥</sup>، كما في رواية عبدالله بن المغيرة<sup>٦</sup>.

١. كتاب الحجّ، (تقاريرات أبحاث السيّد المحقّق الداماد) الجوادى الآملى ٢: ٤٩٠.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٣٨٤.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٥٥، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٣.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦١، الحديث ٢.

٦. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٥١٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ١١.

## بل الأحوط أن لا يضع على رأسه شيئاً يغطّي به رأسه<sup>[١]</sup>.

وقوله عليه السلام: «وأما أنت فاضح لمن أحرمت له» كما في رواية عثمان بن عيسى<sup>١</sup> لظهورهما وأمثالهما.

وبالجملة: إنّ المستفاد من مذاق الشرع الأنور هو عدم التفاوت بين أن يكون الستر والتغطية بالمعتاد وغيره، فما ذكره المشهور هو الأحوط ولا يترك.  
[١] وقد ذكر صاحب «الجواهر» حمل المتاع أو الطبق ونحوه في عداد الطين والدواء والحناء<sup>٢</sup>.

وفصلّ بعض الأعلام بين ما إذا استلزم ستر الكلّ وستر بعض الرأس، وذكر في وجهه ما ملخصه أنّه لو كان مستلزماً لستر الجميع كحمل الحشيش ونحوه فلا كلام في المنع لشمول الإطلاقات، وأمّا في البعض كحمل الكتاب والطبق فلا دليل على المنع، لأنّ ما دلّ على المنع إنّما يدلّ عليه في خصوص ما إذا كان ستر الرأس مقصوداً ولو ببعضه، ولا يشمل ما إذا كان المقصود أمر آخر يستلزم الستر.

وبعبارة أخرى: إنّ المطلقات يختصّ بستر الجميع، ورواية عبدالله بن سنان بما إذا كان قاصداً للستر<sup>٣</sup>.

وأورد عليه بإطلاق الجواب فيها وإن كان السؤال مختصاً بمورد القصد<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٩، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ١٣.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٣٨٤.

٣. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٤٧٥.

٤. تفصيل الشريعة ١٤: ٢٢٥.



## وفي حكم الرأس بعضه [١]،

والأظهر على ما مضى من عدم الدليل على التعميم، إلا من جهة كون إحرام الرجل في رأسه والأمر بالإضحاء لمن أحرمت له، فلا فرق في ذلك بين الستر بشيء وبين حمل شيء يستلزم ذلك فلو التزمنا بالاحتياط في الفرع الثاني فكذلك في المقام، ولا يبقى مجال لإطاله في نقل كلام القوم وتحليله.

[١] يقع الكلام فيه تارة من حيث القاعدة، وأخرى من حيث الروايات، أما من الجهة الأولى فإما أن يقال: إن الرأس اسم يطلق على الكلّ والبعض كالقرآن يختلف الحكم في الأمر والنهي إذا تعلّق به؛ مثلاً إذا أمر بحلق الرأس يكفيه حلق البعض، وكذا في الأمر بالتقصير للصدق على البعض أيضاً وحصول المأمور به بالمسمى بخلاف ما إذا تعلّق به النهي، إذ لا يكفي حينئذٍ إلا التحرّز عن التمام مثلاً إذا نهى عن الحلق يلزم الاجتناب عن الجميع وإلا لزم العصيان بمجرد حلق البعض.

وأما لو كان اسماً لخصوص الكلّ فحكم الأمر لزوم التحصيل بالنسبة إلى الجميع، فلو أمر بحلق الرأس لزم حلق تمامه، وأما حكم النهي هو جواز الارتكاب ما لم يؤدّ إلى حصول الجميع، فلو نهى عن حلقه لكان له أن يحلق بعض رأسه لعدم الصدق.

نعم، لا يجوز حلق تمامه للصدق حينئذٍ هذا.  
والظاهر وإن كان هو الثاني إلا أنه يختلف عليه أيضاً مقتضى الظهور

في الأفعال التي نسب إليه فإنّ إصابة الرأس أو شيء له يصدق بإصابة البعض وأن لا يصدق تغطيته بتغطية البعض.

وحينئذٍ نبحث عن الجهة الثانية: فظاهر صدر الرواية الأولى النهي عن التغطية وهو ظاهر في تغطية الجميع، كما مرّ إلا أن في ذيله الأمر بإلقاء القناع عن رأسه ولا يحصل ذلك إلا بإلقائه عن جميع الرأس، لكنّه هل لحرمة تغطية الأجزاء أيضاً، أو حيث إنّ الفرض حصول التغطية بالقناع أمر بإلقائه مقدّمة لرفع تغطية الكلّ عرفاً؟ ومع الاحتمال الأخير لا يبقى محلّ للدلالة على المنع عن البعض.

وظاهر الثانية كصدر الأولى فلا تدلّ إلا على حرمة تغطية الجميع.

وأما الثالثة، وفيه النهي عن تخمير رأسه وهو أيضاً ظاهر في الجميع.

والرابعة، فإنّما تدلّ على للإحرام حكم في الرأس، وأما هل هو حرمة ستر

جميعه أو أبعاضه فلا دلالة فيها.

ولكنّ الخامسة ظاهرة في حرمة ستر البعض أيضاً إذ المنهيّ عنه إصابة الساتر

للرأس، ولا ريب أنّ الإصابة أعمّ من تغطية الكلّ كما في صحيحة زرارة: أصاب

ثوبي دم رعاف<sup>١</sup>.

وهي مقدّمة على ما تقدّم فإنّ الطائفة الأولى وإن لا يدلّ إلا على حرمة تغطية

الكلّ إلا أنّه لا مفهوم لها، ولا تدلّ على الجواز في البعض.

١. وسائل الشيعة ٣: ٤٠٢، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٧، الحديث ٢.

والأذن من الرأس ظاهراً فلا يجوز تغطيته<sup>[١]</sup>.

## حكم تغطية الأذنين

[١] قال في «المنتهى»: هل يحرم سترهما أم لا؟ نصّ الشافعي على تسويغه ومنع أحمد منه لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «الأذنان من الرأس»<sup>١</sup> وظاهره التردّد والتوقف في المسألة.

وذكر الشهيد<sup>٢</sup> في «المسالك» أنّ الرأس الذي نهى عن تغطيته عبارة عن منابت الشعر حقيقة أو حكماً وفرّع عليه عدم حرمة تغطية الأذنين<sup>٢</sup>. وحكاه في «المدارك» عن جمع من الأصحاب<sup>٣</sup>.

ومقتضى القاعدة ما ذكره الشهيد لعدم صدق الرأس على الأذنين خصوصاً فيما وقع قبلاً للوجه ولو شكّ فهو مقتضى الأصل أيضاً.

لكن مقتضى النصوص الخاصة بخلافه ففي ما رواه صفوان عن عبد الرحمن -الظاهر كونه ابن الحجّاج الثقة- قال: سألت أبا الحسن<sup>٤</sup> عن المحرم يجد البرد في أذنيه يغطّيهما؟ قال: «لا»<sup>٤</sup>.

ولابدّ من حملها على ما إذا لم يكن البرد بحدّ يوجب الحرج البتّة ودلالاتها

١. منتهى المطلب ١٢: ٦٤.

٢. مسالك الأفهام ٢: ٢٦٣.

٣. مدارك الأحكام ٧: ٣٥٥.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٥، الحديث ١.

على المنع واضحة، لكنّه هل ليكون الأذن جزءاً من الرأس أو لأنّ ستره يستلزم ستر مقدار من الرأس معمولاً، فيجوز لو احتيل لستره بما لا يستلزم أو لأجل ممنوعيته في نفسه؟ يحتمل كلّ منها فلا دلالة لها على المنع إذا لم يستلزم ستر منابت الشعر من الرأس.

وعلى فرض دوران الأمر بين كونه جزءاً من الرأس أو عنواناً مستقلاً فلا شاهد على الأوّل حتّى يوجب التّعبد بذلك فيكون الحرمة مختصاً بستر تمام الأذن كما هو ظاهر الرواية ولا يشمل ستر بعضهما بخلاف ما لو قلنا بالأوّل فيحرم ستر بعضهما أيضاً.

وفي رواية سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن المحرم يصيب أذنه الريح فيخاف أن يمرض، هل يصلح له أن يسدّ أذنيه بالقطن؟ قال: «نعم، لا بأس بذلك إذا خاف ذلك، وإلا فلا». وظهرها تقرير ارتكاز السائل على المنع اختياراً، وحيث إنّ احتمال كون سدّ الأذن ممنوعاً برأسه بعيد جداً، فلا وجه للمنع إلا كون السدّ مستلزماً لستر شيء من ظاهره، فتدلّ على عدم جواز ستر الأذن كلاً أو بعضاً، والسؤال وإن كان عن الصلاح والجواب بنفيه، لكنّه عبارة عن الحرمة لدلالته على أنّه غير صالح لحال الإحرام أي ينافيه.

وعلى هذه فيكون ستر الأذن في حكم ستر الرأس من دون الحكم بكون الأذنين من الرأس ولو تعبداً، ولكنّ الكلام في سندها، إذ فيه محمّد بن ناجية ومحمّد بن علي والأوّل مجهول والثاني ضعيف فلا يعتمد عليها.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣١، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٧٠، الحديث ٨.

## ويستثنى من الحكم عصام القرية وعصابة الرأس للصداع<sup>[١]</sup>.

[١] قد استثنى من حرمة ستر الرأس عصام القرية، فقد روى الصدوق بإسناده عن محمد بن مسلم أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يضع عصام القرية على رأسه إذا استسقى؟ فقال: «نعم»<sup>١</sup>.  
وليس في الرواية قيد الاضطرار، فبالإطلاق تدلّ على جوازه اختياراً فتدلّ على الاستثناء.

اللهمّ إلا أن يقال: إنه وإن لم يقيد بحال الضرورة، إلا أنه لا إطلاق لها يشمل جميع الحالات حتّى ما إذا لم يكن فيه أيّ حاجة ويكون من الاختيار الصرف. هذا مع أنّ غاية مدلولها جواز ذلك، لكنّه هل بما أنه استثناء من عموم منع تغطية الرأس أو لأنّ حرمة تغطية الرأس لا يشمل المورد أصلاً، وأنّ مورد السؤال كان ذلك من دون دلالة على المفهوم، فلا دلالة فيها على ذلك ولا يبعد الثاني، فإنّ الدليل المهمّ على حرمة تغطية بعض الرأس ما تقدّم من النهي عن إصابة الثوب، وهي لا تشمل مثل ما يصيب بعض سداه الرقيق أو لحمته الرقيقة الرأس، بلا فرق بين عصام القرية وغيرها من الحبال الرقيقة.

ومنه يظهر أنّه لو نوقش في الرواية بضعف سند الصدوق إلى محمد بن مسلم كما مرّ في بحث لزوم شقّ ظهر القدم في الخفّين نلتزم بجواز حمل عصام القرية أيضاً.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٧، الحديث ١.

(مسألة ٣١): لا يجوز ارتماسه في الماء ولا غيره من المائعات، بل لا يجوز ارتماس بعض رأسه حتّى أذنه فيما يغطّيه<sup>[١]</sup>.

نعم، لا بدّ من الالتزام بالاستثناء في عصابة الصداق ففي صحيحة معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يعصب المحرم رأسه من الصداق»<sup>١</sup>. اللهمّ إلا أن يقال: إنّه ظاهر في الضرورة ولا يختصّ بالصداق وهو من الحكم الثانوي لا استثناء من الحكم الأوّلي.

### لا يجوز رمس الرأس في الماء

[١] كما يدلّ عليه رواية حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ولا يرتمس المحرم في الماء»<sup>٢</sup>، ومثله مرسلته أيضاً<sup>٣</sup>.

ورواية الأخرى في حديث، قال: «لا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم»<sup>٤</sup>. ولا يبعد اتّحاد الروايات الثلاث كلّها عن حمّاد، عن حريز، وحيث إنّ حريز روى في إحداها عمّن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام تسقط الرواية عن الحجّية رأساً. وصحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «لا تمسّ الرياحان وأنت محرم... ولا ترتمس في ماء تدخل فيه رأسك»<sup>٥</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٦، الحديث ١.
٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٨، الحديث ٢.
٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٩، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٨، الحديث ٣.
٤. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٩، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٨، الحديث ٤.
٥. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٨، الحديث ١.

وصحيحة يعقوب بن شعيب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يرمس المحرم في الماء ولا الصائم»<sup>١</sup>.

ورواية إسماعيل بن عبد الخالق: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يدخل (الرجل) الصائم رأسه في الماء؟ قال: «لا، ولا المحرم»، وقال: «مررت ببركة بني فلان وفيها قوم محرمون يترامسون، فوقف عليهم فقلت لهم: إنكم تصنعون ما لا يحل لكم»<sup>٢</sup>.

ثم إن مفاد الروايات الثلاث لحريز ليس إلا المنع عن الارتماس في الماء وظاهره ارتماس جميع الجسد واختصاص المنع في الصائم بالرأس فلدليل خارج فهي أجنبي عمّا فيه، فلو رمس رأسه فقط لم يندرج تحت المنع حينئذٍ، إلا أن يقال: إن ضمّ الصائم مع ماله من الدليل شاهد على المطلوب.

وأما صحيحة عبد الله بن سنان فظاهرها أيضاً المنع عن الرمس في ماء يوجب رمس الرأس قهراً أو يدخل رأسه قهراً، فالممنوع نفس الارتماس الكذائي وهو غير رمس الرأس، إلا أن يقال: بأن أخذ قيد إدخال الرأس يشير إلى أنّ المنوع هو ذلك، ومع ذلك فلا يكون مدلوله إلا حرمة رمس تمام الرأس دون بعضه لعدم الصدق.

نعم، الرواية الأخيرة لها ظهور تامّ في المطلوب بحمل الموضوع رمس الرأس بما هو هو، ولكنه لا يصدق إلا برمس الجميع، فلو رمس بعضه دون بعض فلا. والظاهر منها أيضاً عموم الحكم للرجل والمرأة لتعلقه بالمحرم المراد

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٩، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٨، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٩، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٨، الحديث ٦.

منه الجنس ولا دليل على اختصاصه بالرجال كما أنّ الظاهر منها اختصاص حرمة الارتماس بالماء كما هو كذلك في الصائم، لأنّ مورد الروايات كلّها في الماء والتعدّي منه إلى غيره من المايعات مشكل. نعم، احتاطوا في الصائم في الماء المضاف، ولعلّه لصدق الماء عليه وإنّ يحتمل انصراف الماء المطلق إلى المطلق.

لكن ظاهر المتن تبعاً لصاحب «الجواهر» أنّ حرمة الارتماس في الماء إنّما هو لأجل كونه من مصاديق تغطية الرأس، وربما يظهر ذلك من «الشرائع» أيضاً حيث جعل الارتماس في معنى تغطية الرأس<sup>١</sup>.

وهذا أيضاً ظاهر «المنتهى» حيث قال: والارتماس في الماء بحيث يعلو الماء على رأسه محرّم وبه قال مالك، خلافاً للجمهور لأنه في حكم تغطية الرأس<sup>٢</sup>. وعلى هذا المبنى يكون الحكم مختصاً بالرجال أولاً ويعمّ رمس البعض أيضاً كما يعمّ الرمس في سائر المايعات أيضاً.

والظاهر هو الأوّل، إذ لا دلالة ولا إشعار في شيء من الروايات على ارتباط مسألة الارتماس بموضوع التغطية بوجه. نعم، لا ينافي استقلال عنوانه لحرمة التغطية أيضاً فيما لو تصادقا، فيكون محرماً من جهتين، فإنّ المراد من تغطية الرأس ليس هو ستره بنحو لا يرى ويصير مخفياً حتّى يلزم منه عدم شموله للارتماس في الماء الصافي أو بالثوب الرقيق، بل مقتضى رواياتها خصوصاً قوله: «لا تخمر» بناءً على كون المراد منه النهي عن جعل الخمار الأعمّ من الخمار

١. شرائع الإسلام ١: ٢٢٦؛ جواهر الكلام ١٨: ٣٨٦.

٢. منتهى المطلب ١٢: ٦٦.



الرقيق والضخيم، وقوله عليه السلام: «ولا يصبك رأسك» المفروض في الثوب الذي يستفاد منه لدفع الذباب الأعم من الرقيق، بل الظاهر فيه هو الأعم من التغطية التي يمنع عن المشاهدة وعدمها، فيشمل الارتماس في الماء ولو كان صافياً خصوصاً إذا كان لا يعلو عن الرأس إلا سطح رقيق من ذلك الماء.

ومنه يظهر أنه لا يمكن الاستدلال بل التأيد في المقام بجواز غسل الرأس بإفاضة الماء عليه مع استلزامه للتغطية، إذ عدم تحقق الارتماس لا يوجب غمض العين عن تحقق التغطية فيستلزم الحرمة أيضاً على أي حال.

فيتحصل: أن ما في المتن من أنه لا يجوز ارتماسه في الماء ولا غيره من المايعات، بل لا يجوز ارتماس بعض رأسه حتى أذنه فيما يغطيه تمام من باب حرمة التغطية ومصاديقها مع اختصاصه بالرجال إلا أنه يحرم على النساء أيضاً الارتماس في الماء بتمام الرأس وإن لا يحرم عليها ارتماسها في غير الماء من المايعات.

وأما إفاضة الماء وصبه عليه فمقتضى النصوص المتعددة والفتاوى جوازه، بل في «الجواهر» نفي الإشكال والخلاف فيه، بل عن «التذكرة» دعوى الإجماع عليه<sup>١</sup>.

ومقتضى القاعدة أنه إن كان الماء كثيراً بحيث يكون في حكم الرمس، كما إذا كان تحت نهر كبير جار من فوق حتى يقال فيه بصحة الغسل الارتماسي فيصدق عليه الارتماس والتغطية كلاهما، فيلزم الحرمة من جهتين وهو قليل في الخارج.

وإن كان بالنحو المتعارف، فلا يصدق الارتماس قطعاً. وأمّا التغطية فإمّا يقطع بعدم صدقها فهو، وإمّا أن يشكّ فالأصل هو الجواز وعدم الحرمة. وأمّا من حيث الروايات، ففيه روايات متعدّدة مختلفة لا بدّ من التأمل فيها. منها: ما عن يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يغتسل؟ فقال: «نعم، يفيض الماء على رأسه ولا يدلّكه»<sup>١</sup>.

وظاهر السؤال هو احتمال منع المحرم عن الاغتسال، ولعلّ منشأ ارتكاز المنع عن الارتماس، وظاهر الجواب هو جواز الغسل بنحو الصبّ الظاهر في المنع عن الرمس وتقرير ارتكاز السائل في ذلك، وعلى أيّ حال يدلّ على جواز الصبّ، ولكنّ للاغتسال كما هو مورده وهو مطلق من حيث الواجب والمندوب والمنع عن ذلك لعلّه تنزيهيّ إن لم يرجع إلى التغطية.

ومنها: ما عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا اغتسل المحرم من الجنابة صبّ على رأسه الماء يميّز الشعر بأنامله بعضه عن بعض»<sup>٢</sup>.

وهو في الدلالة على جواز الصبّ وإفاضة الماء كسابقه إلا أنّه في مورد الجنابة وغايته التعديّ منها إلى غيرها من الأغسال الواجبة، وأمّا المندوبة فلا. واحتمال عدم دخل قيد الجنابة أصلاً خلاف الظاهر وقد ذكر في كلام الإمام عليه السلام.

فهي مختصّة بالغسل الواجب بخلاف الأولى المطلق فتقيّد الأولى، ولا يدلّ شيء من الروايتين على جواز الصبّ للتبريد وغيره من الدواعي النفسانية.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٧٥، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٧٥، الحديث ٢.

وأما الأمر بتمييز الشعر بالأنامل، فهو لوصول الماء تحت الشعور، فإنّ في كلّ شعرة جنابة من دون الدلك.

ومنها: ما عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: سألته هل يغتسل المحرم بالماء؟ قال: «لا بأس أن يغتسل بالماء، ويصبّ على رأسه ما لم يكن ملبّداً، فإن كان ملبّداً فلا يفيض على رأسه الماء إلا من الاحتلام»<sup>١</sup>.

وظاهر السؤال كأولى، والجواب هو الترخيص بالاعتسال بلا قيد بالواجب، بل استثناء الاحتلام في الملبّد كالصریح في عموم الصدر للغسل المستحبّ أيضاً، وأما قوله: «ويصبّ»، فيحتمل فيه وجهين: أحدهما: كونه بياناً للاغتسال وتتمّة له، فيدلّ على أنّه لا يجوز الاعتسال إلا بإفاضة الماء، والثاني: أن يكون جملة مستقلّة في مقام بيان جواز إفاضة الماء مطلقاً لأيّ غرض كان حتّى التبريد وغيره من الدواعي النفسانية، والظاهر هو الأوّل وإلا يلزم إطلاق قوله: «يغتسل» للرّمس أيضاً، وأما المنع في الملبّد فلعلّه إرشادي لما فيه من الحرج بإزالة التلبّد، وإن احتمل صاحب «الجواهر» أنّه للاحتراز عن سقوط الشعر<sup>٢</sup>، لكنّه لا يخلو عن بعد، وجعله في «المقنع» تعبّداً صرفاً<sup>٣</sup>.

ثمّ إذا جاز إفاضة الماء للغسل المندوب فلا فرق بينه وبين سائر الدواعي، فيدلّ على الجواز مطلقاً.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٧٥، الحديث ٣.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٣٨٥.

٣. المقنع: ٢٤٠؛ أنظر: كتاب الحجّ (تقاريرات أبحاث السيّد المحقّق الداماد) الجواديّ الآملي ٢: ٤٩٢.

ولا يجوز تغطية رأسه عند النوم<sup>[١]</sup>،

## حكم تغطية الرأس عند النوم

[١] كما تدلّ عليه مضافاً إلى إطلاق الأدلّة المتقدّمة خصوص صحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: الرجل المحرم يريد أن ينام يغطّي وجهه من الذباب؟ قال: «نعم، ولا يخمّر رأسه...»<sup>١</sup>.

وصحيحة الحلبي التي رواها الصدوق بإسناده عنه أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يغطّي رأسه ناسياً أو نائماً، فقال: «يلبّي إذا ذكر»<sup>٢</sup>.

ولا ريب أنّ ظاهر الأولى هو المنع عن التغطية اختياراً عند إرادة النوم، ولا دلالة لها على ما إذا غطيه في حال النوم لا عن شعور وإرادة، وأمّا الثاني فيحتمل فيها وجهين: أحدهما: أنّها كالأولى، فقوله عليه السلام: «إذا ذكر» قرينة على أنّه فعل ذلك نسياناً، والثاني: أن يكون ذلك في حال النوم وبلا شعور. وعلى التقديرين، تدلّ على الحرمة إلا أنّ الظاهر هو الثاني لعطف النوم على النسيان الدالّ على التغير.

ويعارضها ما رواه الشيخ بإسناده عن سعد بن عبد الله، عن موسى بن الحسن (الحسين خ - ل) والحسن بن علي، عن أحمد بن هلال ومحمّد بن أبي عمير، وأمّية بن علي القيسي، عن علي بن عطية، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام في

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٥، الحديث ٥.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٥، الحديث ٦.

المحرم؟ قال: «له أن يغطّي رأسه ووجهه إذا أراد أن ينام»<sup>١</sup>.  
ولا إشكال في دلالتها على جواز تغطية الرأس عند إرادة النوم بحيث - لو لا المعارضة - كان اللازم تقييد المطلقات بها.  
وحملها الشيخ رحمته على الضرورة<sup>٢</sup> فيغطّي وتلزمه الكفارة.  
وفي «الجواهر» بعد أن عبّر عنه بالخبر، ووصفه بأنه لا يكون جامعاً لشرائط الحجية ذكر أن ما فيه مطروح أو محمول على حال التضرّر بالتكشّف أو على التغطية التي هي تظليل أو غير ذلك<sup>٣</sup>.  
وأورد عليه بأن الظاهر صحّة سند الرواية فإنّ موسى بن الحسن - بن عامر بن عمران الأشعري - ثقة وموسى بن الحسن وإن كان مجهولاً إلا أنّ الراوي في هذه الطبقة اثنان، والراوي الآخر الحسن بن علي بن الفضال ثقة لا يقدر ضمّ المجهول إليه في اعتبار الرواية وحجيتها كما أنّ الطبقة السابقة مشتركة بين روات ثلاث: أحدهم محمّد بن أبي عمير الذي هو ثقة بلا ريب، وأمّا علي بن عطية فهو الحنّاط الكوفي الثقة أيضاً فلا ضعف في سند الرواية، لكن يرجح عليه معارضاته لموافقته للشهرة الفتوائية وعدم إمكان الجمع الدلالي فلا إشكال في الحكم<sup>٤</sup>.  
أقول: كيف لا يمكن الجمع بينهما دلالة وهو صريح في الجواز والأولين ظاهرتان في المنع فيقتضي الجمع الدلالي بالحمل على الكراهة.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٥٦، الحديث ٢.

٢. تهذيب الأحكام ٥: ٣٠٨ / ١٠٥٢.

٣. جواهر الكلام ١٨: ٣٨٩.

٤. تفصيل الشريعة ١٤: ٢٣٥ - ٢٣٦.

## فلو فعل غفلة أو نسياناً أزاله فوراً<sup>[١]</sup>.

ولعلّه يؤيده ما يأتي من جواز وضع الرأس عند النوم على المخدّة ونحوها ممّا يستلزم تغطية بعض الرأس قطعاً.

اللهمّ إلا أن يضعّف الرواية بعدم عمل المشهور بها في نفسها.

واحتمل فيها أمر آخر وهو أنّ فيها نوع سهو في النقل، حيث إنّه روى في هذا المجال روايات ثلاث عن زرارة، هذه إحداها، والأخرى: هي الرواية الأولى والثالثة ما عنه أيضاً أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام عن المحرم يقع الذباب على وجهه حين يريد النوم فيمنعه من النوم أيغطي وجهه إذا أراد أن ينام؟ قال: «نعم»<sup>١</sup> ويبعد جداً سؤال مثل زرارة عن ذلك مكرراً، فيقوي اتحاد الروايات والسؤال والجواب عن الإمام عليه السلام وزيادة كلمة: «رأسه» في هذا النقل من بعض الروايات فالمتفق عليه بين الروايات هو تجويز تغطية الوجه، وأمّا الرأس فلا. فيبقى عموم المنع وخصوص صحیحة الحلبي محكّماً، فالأقوى هو عدم الجواز كما في المتن.

[١] فإنّه مقتضى القاعدة، حيث إنّما كما تحرم ابتداءً تحرم استدامة، فيجب إزالتها فوراً مضافاً إلى ما في صحیحة حرير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن محرم غطّى رأسه ناسياً؟ قال: «يلقي القناع عن رأسه ويلبّي ولا شيء عليه»<sup>٢</sup>.  
ومن المعلوم أنّ المراد من إلقاء القناع هو إزالة التغطية كما لا يخفى.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٥٥، الحديث ٧.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٥٥، الحديث ٣.

ويستحب التلبية حينئذ بل هي الأحوط<sup>[١]</sup>.

[١] كما تدلّ عليه الرواية الأخيرة، ومثلها ما في صحيحة الحلبي المتقدمة:  
«يلبّي إذا ذكر»<sup>١</sup>.

لكن المحكيّ عن «المدارك» وغيره أنّه لا قائل بالوجوب<sup>٢</sup>. وأورد عليه في «الجواهر» بأنّ الوجوب محكيّ عن ظاهر الشيخ وابني حمزة وسعيد<sup>٣</sup> ولذلك يقال: إنّهُ لم يثبت إعراض المشهور عمّا يدلّ على الوجوب وعدم فهمهم الوجوب منه لا يكون حجّة<sup>٤</sup>.

أقول: إنّ المذكور في كلام الثلاثة أيضاً ليس صريحاً في الوجوب، وإنّما هو ظاهر الأمر، ولعلّه من الأحكام الاستحبابية للمحرم بعد ارتكابه ما لا يجوز حال الإحرام، حيث يناسب تكرار شعار الإحرام وهو التلبية، بل قد يؤمر بإعادة الغسل أيضاً كما في صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن لبست ثوباً في إحرامك لا يصلح لك لبسه قلباً وأعد غسلك...»<sup>٥</sup> ولا يلتزم أحد بوجوب إعادة الغسل في ذلك، وفي رواية أخرى عنه: عن رجل مسّ الطيب ناسياً وهو محرم، قال: «يغسل يده ويلبّي»<sup>٦</sup>.

١. تقدّمت في الصفحة ٦٣٢.

٢. مدارك الأحكام ٧: ٣٥٩.

٣. جواهر الكلام ١٨: ٣٨٩.

٤. تفصيل الشريعة ١٤: ٢٣٦.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٩، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ٥.

٦. وسائل الشيعة ١٣: ١٥١، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ٤، الحديث ٢.

نعم، لا بأس بوضع الرأس عند النوم على المخدّة ونحوها<sup>[١]</sup>.

وقد ورد أيضاً: «لا ينظر المحرم في المرأة لزينته، فإن نظر فليلب»<sup>١</sup> وقد أفتى في المتن بالاستحباب وذلك لتسالم الأصحاب على عدم الوجوب.  
بل في رواية عمر بن يزيد: «... واجهر بها كلّما ركبت، وكلّما نزلت، وكلّما هبطت وادياً أو علوت أكمة، أو لقيت راكباً، وبالأسحار»<sup>٢</sup>.  
ولعلّ مجموع ذلك يوجب ضعف ظهور الأمر في الوجوب في المقام، ولا ريب أنّه الأحوط الأولى.

[١] كما صرّح به جماعة<sup>٣</sup>، ولا دليل عليه بالخصوص، وإنّما الوجه فيه:

أولاً: عدم صدق التغطية والستر.

وثانياً: انصراف الأدلّة الناهية عن ستر الرأس عن هذا النوع من الستر، ولعلّه المراد من الوجه الأوّل أيضاً.

ويدلّ عليه أيضاً السيرة المستمرة القطعيّة عند المتشرّعة على النوم بالنحو الطبيعي المستلزم عادة لوضع الرأس على شيء وإن كان هو الأرض الخالية، ففي «الجواهر» أنّ التوسّد من لوازم النوم الذي هو من الضروريات<sup>٤</sup>، ومنه يعلم أنّه لا وجه لتوهم اختصاص الجواز بصورة كون النوم بغير النحو الطبيعي موجباً

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣٤، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٣، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٠، الحديث ٣.

٣. تذكرة الفقهاء ٧: ٣٣١؛ الدروس الشرعيّة ١: ٣٧٩؛ كشف اللثام ٥: ٣٩٣.

٤. جواهر الكلام ١٨: ٣٨٥.



للحرج والمشقة، بل يجوز مطلقاً ولو مع عدم المشقة في ذلك. نعم، يقع الكلام في الزائد عن المقدار المتعارف كأن تكون المخدّة لينة غايته، بحيث يوجب وضع الرأس عليها انحدارها إلى الأذنين وستر الرأس بارتفاع جانبيها أكثر من المتعارف وإثبات جوازه مشكّل، لعدم كون مثله من ضروريات النوم، ولا من المقدار المستقرّ عليه السيرة والمنع عن صدق التغطية حينئذٍ كما ترى.

### فرع في ستر المحرم رأسه ببعض جسده

المحكيّ عن «المبسوط» و«المنتهى» و«التذكرة» جواز الستر باليد<sup>١</sup>، وعن «الدروس» أنّ الأولى المنع<sup>٢</sup>، ويتمسك للجواز بأمور يكون ذلك على تماميتها استثناءً من التغطية.

الأول: أنّ الستر بما هو متّصل لا يثبت له حكم الستر، ولهذا لو وضع يده على فرجه لم يجزئه في الصلاة كما في «المنتهى»<sup>٣</sup>.

وأورد عليه بأنّ الدليل مصادرة بالمطلوب، وعدم كفايته في الصلاة لا دلالة له على المقام إلا بالقياس، ولذا يكفي التستر باليد في الستر الواجب النفسي<sup>٤</sup>. والتحقيق: أنّ المطلوب أو المبعوض قد يكون هو الستر بأيّ سائر كما في ستر العورة، ولو وقع الكلام في كفاية سترها بالنورة، فإنّما هو لظهور حجمه،

١. المبسوط ١: ٣٥١؛ منتهى المطلب ١٢: ٦٩؛ تذكرة الفقهاء ٧: ٣٣١.

٢. الدروس الشرعية ١: ٣٧٩.

٣. منتهى المطلب ١٢: ٧٠.

٤. تفصيل الشريعة ١٤: ٢٣٧.

وقد يكون ستره بنحو خاصّ كما في الستر الصلّاتي فلا تكفي باليد، والظاهر أنّ المقام من قبيل القسم الأوّل، فإنّ المطلوب كما مرّ الإضحاء وانكشاف الرأس وعدم ستره من دون خصوصية للساتر فيقتضي المنع عن الستر باليد أيضاً.

الثاني: أنّ المحرم مأمور بمسح رأسه في الوضوء وهو يستلزم ستر بعض الرأس وهو كستر الكلّ في المنع فلو كان ممنوعاً لما أمر به.

وأورد عليه بأنّه من باب التزاحم، فيمكن ترجيح جانب الوضوء لكونه أهمّ. وفيه: أنّه لو كان كذلك للزم الاقتصار على مسمّى المسح بأقلّ ما يمكن، وليس كذلك، بل يجوز المسح بالزائد أيضاً حيث لم يقع في الروايات منع ذلك فيتمّ الاستدلال به في المقام. اللهمّ إلا أن يكون استثناء للحاجة، فلا يدلّ على الجواز مطلقاً، وما يقال: إنّهُ ليس الجواز بنحو الاستثناء يكشف عن عدم شمول الستر الممنوع لمثل ذلك وأنّه من باب التخصّص<sup>١</sup> دعوى بلا دليل.

الثالث: ما ورد من جواز حكّ الرأس ما لم يقطع الشعر كرواية زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يحكّ المحرم رأسه ويغتسل بالماء؟ قال: «يحكّ رأسه ما لم يتعمّد قتل دابة»<sup>٢</sup>، وكذا صحيحة معاوية بن عمّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم كيف يحكّ رأسه؟ قال: «بأظفيره ما لم يدم أو يقطع الشعر»<sup>٣</sup> والظاهر منهما هو جواز الحكّ باليد مطلقاً وذكر الأظفير إنّما هو لتحقيق الحكّ بها نوعاً.

١. تفصيل الشريعة ١٤: ٢٣٨.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٧٣، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٧٣، الحديث ١.

نعم، لا ريب أنّ الحكّ حاجة معمولاً وإن لم يبلغ حدّ الضرورة فالتعدّي عنه إلى مطلق الستر ولو كان بلا حاجة مشكل.

الرابع: صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن يضع المحرم ذراعه على وجهه من حرّ الشمس ولا بأس أن يستر بعض جسده ببعض»<sup>١</sup>، فإنّ ذيله مسوق لبيان ضابطة كلىة ومن الواضح أنّ مورده ما إذا كان الستر بغير الجسد محرماً على المحرم، فيشمل تغطية الرجل رأسه والمرأة وجهها، ويدلّ على جوازها إذا كان ببعض الجسد كاليد مثلاً.

وعن «الدروس» عدم صراحتها في الجواز فالأولى المنع، وأورد عليه بعدم الحاجة إلى الصراحة لكفاية الظهور كما في «الجواهر»<sup>٢</sup>.

وقد يشكل أيضاً بأنّ الرواية ناظرة إلى جواز الستر من الشمس وتجويز الاستئصال منها الممنوع في نفسه بالذراع، كما هو صريح صدرها، والذيل لبيان قاعدة كلىة في ذلك الحكم، ويؤيد ذلك نقل صاحب «الوسائل» هذه الرواية في باب التظليل بحسب فهمه الروائي مع شهادة غيرها على ذلك أيضاً، وهو ما رواه المعلّى بن خنيس، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يستر المحرم من الشمس بثوب، ولا بأس أن يستر بعضه ببعض»<sup>٣</sup> فلا دلالة لهذه على الجواز في المقام، إذ لا إطلاق لها من جهة التغطية أيضاً. وبالجملة الجواز من جهة التظليل غير ناظر إلى جوازه من حيث التغطية<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٧، الحديث ٣.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٣٨٦.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٧، الحديث ٢.

٤. كتاب الحجّ، (تقاريرات أبحاث السيّد المحقّق الداماد) الجوادى الأملى ٢: ٤٩٥.

## ولا بأس بتغطية وجهه مطلقاً<sup>[١]</sup>.

وفيه: أنّها وإن كانت بصدد بيان الجواز من حيث التظليل إلا أنّ وضع الذراع على الوجه مستلزم لتغطية الوجه الممنوع في المرأة، ثمّ القاعدة الكلّية المذكورة في الذيل تصير صريحة في الستر المستلزم للتغطية أيضاً، وحيث إنّها بإطلاقها يشمل الرأس فيتمّ دلالتها على المطلوب.

هذا كلّ مع إمكان أن يقال: إنّ الإشكال في إطلاق أدلّة المنع فإنّها عموم أو إطلاق اصطيادي من المنع المرتكز في ارتكاز السائل حين السؤال عن وقوعه ناسياً أو نائماً والمنع عن تخمير الرأس والاستتار بطرف الثوب، فلا يشمل مثل ستر بعض الجسد بالبعض ولا سبيل إلى تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية مع الخلاف الكثير مضافاً إلى وقوعه وتحقّقه عادة كثيراً ولو كان ممنوعاً لا فتقر إلى تنبيهه وبيان زائد بيّن.

فالأقوى هو جواز تغطية المحرم رأسه ببعض جسده كاليد والله العالم.

## تغطية الوجه

[١] كما هو المنسوب إلى المشهور<sup>١</sup>، بل عن «التذكرة» أنّه قول علمائنا أجمع<sup>٢</sup>، وكذا عن «الخلاف» و«المنتهى»<sup>٣</sup> خلافاً لابن أبي عقيل المحكيّ عنه الحرمة وأنّ

١. مدارك الأحكام ٧: ٣٥٦؛ كشف اللثام ٥: ٣٩٥؛ مستند الشيعة ١٢: ٢١.

٢. تذكرة الفقهاء ٧: ٣٣٥.

٣. الخلاف ٢: ٢٩٨؛ منتهى المطلب ١٢: ٧٠.

فيه كفارة إطعام مسكين<sup>١</sup>، وعن الشيخ في «التهذيب» الجواز مع الاختيار، لكن مع ترتب الكفارة عليه، بل قال: ومتى لم ينو الكفارة لم يجز له ذلك<sup>٢</sup>.  
والدليل على الجواز روايات: منها: ما تقدم من أن إحرام الرجل في رأسه<sup>٣</sup>  
الدال على جواز ستر وجهه بقرينة التقابل. اللهم إلا أن يحتمل فيها أن يكون  
المراد من الرأس ما يعم الوجه والتفصيل في اختصاص الإضمار بالوجه في  
المرأة وبعموم الرأس في الرجل.

ومنها: رواية منصور بن حازم قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام وقد توضأ وهو محرم  
ثم أخذ مندبلاً فمسح به وجهه<sup>٤</sup>.  
ومنها: رواية عبد الملك القمي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يتوضأ ثم  
يخلل وجهه بالمندبل يخمره كله؟ قال: «لا بأس»<sup>٥</sup>، واستظهر أن يكون يجلل  
بالجيم ومعناه التغطية<sup>٦</sup>.

ولا يتوهم الفرق بين التغطية المستقرّة وغير المستقرّة وأن مورد الروايتين هو  
غير المستقرّة فيبقى المستقرّة على المنع، لأنّ الدليل المهم في حرمة ستر البعض  
هو المنع عن الإصابة فيشمل المستقرّة وغيرها بنحو واحد.

ومنها: رواية أبي البخترى، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام قال: «المحرم

١. راجع: مختلف الشيعة ٤: ١٨٨.

٢. تهذيب الأحكام ٥: ٣٠٨ / ١٠٥٢.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٥، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٢، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦١، الحديث ٣.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٩، الحديث ٢.

٦. تفصيل الشريعة ١٤: ٢٣٩ - ٢٤٠.

يغطي وجهه عند النوم والغبار إلى طرار شعره<sup>١</sup> (طرر، طرف كل شيء)<sup>٢</sup>.  
وقد تقدّم في رواية زرارة: الرجل المحرم يريد أن ينام يغطي وجهه من  
الذباب؟ قال: «نعم»<sup>٣</sup>.

وروايته الأخرى: ... أغطي وجهه إذا أراد أن ينام؟ قال: «نعم»<sup>٤</sup>.  
ورواية الثالثة: قال: «له أن يغطي رأسه ووجهه إذا أراد أن ينام»، وقد تقدّم  
احتمال زيادة الرأس.

ولا يتوهم أنّ كل ذلك عند الحاجة فلا يعمّ، لأنّ فرض الذباب والنوم والغبار  
إنّما هو لبيان الداعي في الجملة وإلا فتغطية الوجه خلاف المتعارف، وهذا  
بخلاف الرأس كما لا يخفى. وبالجملة فلا يبقى الإشكال في كفاية الروايات  
الماضية حجّة على الجواز كما هو مقتضى الأصل أيضاً.

لكن ظاهر بعض الروايات الكراهة مثل صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي  
عبدالله عليه السلام قال: «يكره للمحرم أن يجوز بثوبه فوق أنفه، ولا بأس أن يمدّ  
المحرم ثوبه حتّى يبلغ أنفه» قال الصدوق: يعني من أسفل<sup>٥</sup>.

ومثلها رواية حفص بن البختري وهشام بن الحكم جميعاً، عن أبي  
عبدالله عليه السلام أنّه قال: «يكره للمحرم أن يجوز ثوبه من أسفل» وقال:

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٥، الحديث ٨.

٢. المنجد: ٤٦٢؛ تاج العروس ٧: ١٤٠.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٥، الحديث ٥.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٥، الحديث ٧.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٦، الحديث ٢.

٦. وسائل الشيعة ١٢: ٥١١، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦١، الحديث ١.

«أضح لمن أحرمت له»<sup>١</sup>.

فإن كان المراد من الكراهة معناها المصطلح لدى الفقهاء فتدلّ على كراهة تغطية ما فوق الأنف فيوافق ما سبق في ما دون الأنف، وكذا فوق الأنف مع الكراهة ولا معارضة بين الكراهة والجواز، وأمّا إن كان المراد منها الحرمة فلا تنافي أيضاً فيما دون الأنف، وإثماً يوجب تخصيص ما سبق فيما فوق الأنف، ومع الإجمال والتردد بينهما فلا تعارض.

وربما يستشهد لابن أبي عقيل برواية رواها الشيخ عليه السلام عن موسى بن القاسم عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المحرم إذا غطّى وجهه فليطعم مسكيناً في يده» قال: «ولا بأس أن ينام المحرم على وجهه على راحلته»<sup>٢</sup>.

واستشكل في الرواية بوجهين: إحداهما: أنّ المنقول في «الوسائل» وإن كان بصورة الإسناد لكن المحكيّ عن «التهذيب» الذي هو مصدر الرواية أنّها مضمرة، وقد وصفها بذلك صاحب «الجواهر» أيضاً إلا أنّ الإضمار من مثل الحلبي لا يقدر في اعتبار الرواية وحجّيتها وإن لم يبلغ مرتبة الإضمار من مثل زرارة<sup>٣</sup>.

وقد وقع في ذلك خلط واشتباه حيث إنّ الموجود في «التهذيب» ليس بنحو

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦١، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٥٥، الحديث ٤، و: ٥١١، الباب ٦٠، الحديث ١.

٣. تفصيل الشريعة ١٤: ٢٤٠.

الإضمار، بل لم يعلم إسناده إلى غير الحلبي، حيث إنّ الموجود أنّه: عن الحلبي قال: المحرم... كما هو كذلك في «الوسائل» في باب ٦١ وحينئذٍ فيحتمل أن يكون من فتوى الحلبي لا نقله عن المعصوم عليه السلام. اللهم إلا أن يقال: إنّ مثل ابن أبي عمير وحمّاد عنه يكشف عن كونه رواية عن الإمام عليه السلام بتشخيصهم وإلا لم يكن في شأنهم نقل فتواه.

ثانيتها: أنّ صاحب «الوسائل» نقل نفس هذه الرواية بهذا السند في أبواب بقية الكفّارات مع تفاوت، حيث ذكر بدل الوجه في صدر الرواية الرأس، حيث روي قال: «المحرم إذا غطّى رأسه فليطعم»<sup>١</sup>، وعلى هذا يكون خارجاً عن المقام وإن لم يقل أحد بهذه الكفّارة في تغطية الرأس، بل الكفّارة فيها على تقدير بوتها هو دم شاة إلا أنّه يكفي لحصول التردد في الرواية والإجمال فيها<sup>٢</sup>.

أقول: إنّ الذي يسهّل الخطب أنّ الموجود في المصدر وهو «التهذيب» هو الوجه مع أنّه المناسب للذيل، وهذا بانضمام نقله عليه السلام هكذا في باب ٥٥ يوجب الاطمئنان بحصول نوع سهو منه عليه السلام أو من النسخ في الباب الأخير، وعليه فيتمّ قوائم حجّة الرواية ولا وجه لغمض العين عنها، وبعد ما تقدّم من كراهة التغطية ما فوق الأنف، فلا يبعد أن يكون كفّارته - على نحو الاستحباب - إطعام مسكيناً في يده، ومورد الرواية أيضاً كما ترى تغطية الوجه الظاهر في تغطيته تمامه المشتمل على ما فوق الأنف، فتدبر.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٣، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ٥، الحديث ١.

٢. تفصيل الشريعة ١٤: ٢٤١.



(مسألة ٣٢): كَفَّارة تغطية الرأس بأيِّ نحو شاة، والأحوط ذلك في تغطية بعضه، والأحوط تكرُّرها في تكرُّر التغطية؛ وإن لا يبعد عدم وجوبه حتَّى إذا تخلَّلت الكفَّارة؛ وإن كان الاحتياط مطلوباً فيه جدّاً<sup>[١]</sup>.

### كفَّارة تغطية الرأس

[١] وفي «الشرائع»: وفي التظليل سائراً شاة، وكذا لو غطى رأسه بثوب أو طينة بطين يستره أو ارتمس في الماء أو حمل ما يستره<sup>١</sup>.

وفي «الجواهر»: بلا خلاف أجده في شيء من ذلك، كما عن «المتهى» و«المبسوط» و«التذكرة» الاعتراف به، بل في «المدارك» وغيرها هو مقطوع به في كلام الأصحاب، بل عن «الغنية» الإجماع عليه صريحاً<sup>٢</sup>.  
واستدلَّ له صاحب «الجواهر» أيضاً بروايات ثلاث:

إحداها: صحيحة زرارة التي رواها الكليني والصدوق والشيخ عليه السلام بأسناد مختلفة عن زرارة رواها في «الوسائل» باب ١٠ من أبواب بقیة الكفَّارات تحت أرقام ١ و٢ و٥ و٦، ولذلك يحتمل اتِّحاد الروايات خصوصاً، مع نقل الكليني والشيخ ثلاثة منها عن الحسن بن محبوب، عن ابن رثاب، عن زرارة مع اختلاف يسير بينها، لكنَّ المستند في المقام ما رواه الشيخ بنقل آخر، وأورده صاحب «الوسائل» في باب ٨ حديث ١ ولم يردّها هنا، وفيها: «من نتف إبطه أو قلّم ظفره

١. شرائع الإسلام ١: ٢٧١.

٢. جواهر الكلام ٢٠: ٤١٨.

أو حلق رأسه أو لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه أو أكل طعاماً لا ينبغي له أكله، وهو محرم، ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً فليس عليه شيء، ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة<sup>١</sup> وفي ذيل «الوسائل»: أورده أيضاً في الحديث ٦ من الباب ١٠، وليس فيه جملة «أو لبس ثوباً...»<sup>٢</sup> ولم يشر صاحب «الوسائل» إلى أنه في حديث ونحو ذلك.

ومثله أيضاً روايته الأخرى: عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه وهو محرم ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً فلا شيء عليه، ومن فعله متعمداً فعليه دم»<sup>٣</sup>.

فإنّ عموم لبس ما لا ينبغي يشمل ستر الرأس بثوب وإن كان ليس التغطية مساوفاً لللبس، بل بينهما عموم من وجه إلا أنه بعد تمامية الكلام في اللبس يتم في غيره بضميمة عدم القول بالفصل كما في «الجواهر».

وأورد عليه بأنّ محطّ النظر في هذه الجملة فيها إلى لبس ما يكون منشأ المنع فيه كون الملبوس مشتملاً على خصوصية لا يصلح لأن يلبسه المحرم، وهذا العنوان لا ينطبق على المقام بوجه، فإنّ الساتر للرأس ولو كان هو الثوب لا يشمل على هذه الخصوصية، لأنّ المحرّم هو الستر به ولا يرتبط ذلك بالساتر...<sup>٤</sup>. وبيان أوفى وأقرب أنّ ظاهر الرواية ما لبس ما لا ينبغي لبسه، فالنظر إلى الساتر وهنا المنع عن الستر من دون نظر إلى الساتر، بل إلى المستور كما هو ظاهر.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٧، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ٨، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٠، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١٠، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٨، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ٨، الحديث ٤.

٤. تفصيل الشريعة ١٤: ٢٤٤.

ثانيتها: رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «لكل شيء خرجت من حجك (جرحت) فعليه (فعليك خ - ل) فيه دم يهريقه (تهريقه خ - ل) حيث شئت»<sup>١</sup>.

وأورد عليه بضعف السند لما في أصل الكتاب من الكلام إلا ما خرج، مضافاً إلى أنّ فيه جواز الإهراق حيث شاء مع أنّه لم يقل به أحد، بل له مكان خاصّ كما قرّر في محلّه، وكذا مخالفة هذا العموم لغالب نصوص الباب، فلا بدّ من طرحها عند التعارض.

ثالثتها: مرسلة «الخلافة» حيث قال: (على ما حكى) إذا حمل مكتلاً أو غيره لزمه الفداء، دليلنا: عموم ما روي فيمن غطّى رأسه أنّ عليه الفدية...<sup>٢</sup> وينجبر ضعف إرساله بعمل المشهور.

وأورد على الاستدلال بها أولاً: بعدم نقلها في شيء من الكتب الفقهية والروائية حتّى إنّ الشيخ عليه السلام بنفسه لم يذكره في كتابي «التهذيب» و«الاستبصار» فلم يحرز وجود رواية حتّى يكون استناد المشهور إليها جابراً لضعفها بالإرسال<sup>٣</sup>.

وثانياً: أنّ الفداء أعمّ من الشاة الشامل لإطعام المسكين كما هو ظاهر فتوى صاحب «الوسائل»<sup>٤</sup> كما نشير إليه.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٨، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ٨، الحديث ٥.

٢. حكاة في تفصيل الشريعة ١٤: ٢٤٥؛ راجع: الخلافة ٢: ٢٩٩.

٣. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٤٨٣.

٤. تفصيل الشريعة ١٤: ٢٤٥.

رابعتهما: صحيحة الحلبي التي رواها صاحب «الوسائل» في باب ٥ قال: «المحرم إذا غطى رأسه فليطعم مسكيناً في يده...»<sup>١</sup> وقد أفتى به عليه السلام حيث عنون الباب بقوله: إنّ المحرم إذا غطى رأسه عمداً لزمه طرح الغطاء وطعام مسكين....

وفيه ما تقدّم من مخالفة هذا النقل للمصدر، فإنّ فيه: إذا غطى وجهه... مضافاً إلى أنّها لا يوافق خيرة الأصحاب.

وقد انقذ أنّ لم ينهض دليل على ثبوت كفارة دم الشاة في تغطية الرأس وبقى المستند الوحيد هو الإجماع الكاشف عن تسلّم الأصحاب لأصل الحكم، وإن كان قد يناقش فيه أيضاً بعدم تماميته، لعدم تعرّض جملة معتنى بها من المتون الأصلية الفقهية لثبوت الكفارة في التغطية كـ«المقنع» و«النهاية» و«جمل العلم والعمل» و«المقنعة» و«المراسم» و«المهذّب» و«السرائر» و«الجامع» فيكشف عن عدم الثبوت عندهم، ولا أقلّ من الاحتمال القادح في تحقّق الإجماع، هذا مع احتمال استناد القائلين إلى ما تقدّم ممّا يستدلّ به لها، ومع ذلك كلّه فمخالفة تسالم الأصحاب أشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط.

وحيث إنّ الإجماع دليل لبي لا إطلاق له فالمتيقّن منه هو ثبوته في تغطية الكلّ، وأمّا تغطية البعض فلا، وإن كان الاحتياط فيها أيضاً أولى، وأمّا تكرّرها سواء قبل تخلّل الكفارة أو بعدها فهو مقتضى القاعدة بعد القول بها في الأصل، فلا ينبغي ترك الاحتياط فيها أيضاً.

---

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٣، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ٥، الحديث ١.

حرمة تغطية المرأة وجهها بنقاب وبرقع ..... ٦٤٩

(مسألة ٣٣٣): تجب الكفارة إذا خالف عن علم وعمد، فلا تجب على الجاهل بالحكم ولا على الغافل والساهي والناسي [١].  
الثامن عشر: تغطية المرأة وجهها بنقاب وبرقع ونحوهما حتى المروحة [٢].

## عدم وجوب الكفارة على الجاهل

[١] كما هو مقتضى القاعدة أولاً، ومقتضى روايات صريحة في ذلك خصوصاً ما تقدّم من روايات زرارة ثانياً، ولا كلام فيه.

## حرمة تغطية المرأة وجهها بنقاب وبرقع

[٢] وفي «الجواهر» نفي وجدان الخلاف فيه في الجملة، بل الإجماع بقسميه عليه بل عن «المنتهى» أنه قول علماء الأمصار<sup>١</sup>، ويدلّ عليه نصوص متعدّدة:  
منها: صحيحة عبدالله بن ميمون المتقدّمة مراراً: «المحرمة لا تتنقب، لأنّ إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه»<sup>٢</sup> ومقتضى التعليل عدم اختصاص الحكم بخصوص النقاب.

ومنها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: مرّ أبو جعفر عليه السلام بامرأة متنقبة وهي محرمة، فقال: «أحرمي واسفري وأرخي ثوبك من فوق رأسك

١. جواهر الكلام ١٨: ٣٨٩.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ١.

فإنك إن تنقبت لم يتغير لونك، فقال رجل: إلى أين ترخيه؟ قال: تغطي عينيها.  
قال: قلت: تبلغ فمها؟ قال: نعم»<sup>١</sup>.

وظاهر الصدر لو لا التعليل هو الأمر بالإسفار الظاهر في الوجوب، وأمّا بملاحظة التعليل فيبعد أن يكون هذا الحكم إلزامياً إذ ليس الإغبرار ولا تغيير اللون واجباً ولا المنع عنه حراماً، وكذا ما نقل من محبوبة كون الحاجّ أشعث وأغبر فمعه لا يكون للرواية ظهور في حكم إلزامي.

ومنها: رواية أحمد بن محمد (بن أبي نصرخ - ل) عن أبي الحسن عليه السلام قال: «مرّ أبو جعفر عليه السلام بامرأة محرمة قد استترت بمروحة، فأماط المروحة بنفسه عن وجهها» ورواه الصدوق مرسلًا إلا أنه قال: «فأماط المروحة بقضيبه»<sup>٢</sup>.

ومنها: ما عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تطوف المرأة بالبيت وهي متنقبة»<sup>٣</sup> بناءً على كون المراد من الطواف هو الواجب حال الإحرام، وحيث إنّها مظنة النقاب للازدحام الموجب للالتجاء به صوتاً عن الأجنبيّ منع عنه وإن لم يكن هو الطواف الواجب فلا ارتباط له بالمقام.

ومنها: رواية أبي عيينة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته ما يحلّ للمرأة أن تلبس وهي محرمة؟ فقال: «الثياب كلّها ما خلا القفّازين والبرقع والحريير...»<sup>٤</sup>. (القفّاز كرمّان: شيء يعمل لليدين يحشى بقطن تلبسها المرأة للبرد)<sup>٥</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٥.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٧، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٣.

٥. تاج العروس ٨: ١٢٩.

فظاهر ما تقدّم حرمة التنقب والبرقع إلا أنّ في رواية يحيى بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه كره للمحرمات البرقع والقفازين»<sup>١</sup> ويحيى هذا مجهول غير موثّق.

وفي صحيحة عيص بن القاسم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في حديث: «وكره النقاب (يعني للمرأة المحرمة)» وقال: «تسدل الثوب على وجهها»، قلت: حدّ ذلك إلى أين؟ قال: «إلى طرف الأنف قدر ما تبصر»<sup>٢</sup>.

والظاهر أنّ جملة يعني... من صاحب «الوسائل» ووجه تفسيره بذلك ظهور صدرها فيه المنقول في باب آخر: «المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين»<sup>٣</sup>.

وعلى أيّ حال فقد حمل الكراهة في الروايتين على الحرمة لا معناها الاصطلاحي حيث لا مجال للعكس. وحمل قوله: المرأة لا تتنقب على الكراهة لأنّه لا يلائم مع التعليل الوارد فيها أنّ إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه مع ما ثبت من حرمة تغطية الرأس على الرجل. وكذلك إمالة الإمام بنفسه المروحة عن وجهها، وكذلك حرمة لبس القفازين المعطوف عليه البرقع وإن كان في حمل الكراهة في الرواية الأخيرة أيضاً على الحرمة مشكلة، حيث إنّ لو كان المراد الحرمة لكان الأولى أن يعطف النقاب على الحرير والقفازين من دون تغيير في التعبير.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٩.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٩.

والأحوط عدم التغطية بما لا يتعارف كالحشيش والطين<sup>[١]</sup>. وبعض الوجه في حكم تمامه<sup>[٢]</sup>.

[١] قد تقدّم الكلام في مثل ذلك في تغطية الرجل رأسه، وقد عرفت ما استدللّ به صاحب «الجواهر» وضعفه وإنّما انتهى الكلام فيها بالاستظهار ممّا ورد في المرأة من قوله عليه السلام: «... فإنك إن تنقبت لم يتغير لونك...»<sup>١</sup> والتعدّي إلى الرجل في رأسه بقريئة التقابل، وممّا ورد من قولهم عليه السلام: «أضح لمن أحرمت له»<sup>٢</sup> إلا أنّ استفادة الوجوب وحرمة التغطية كذلك عنهما محلّ إشكال مرّ الإشارة إليه، فالحكم مبنيّ على الاحتياط كما في المتن.

[٢] قد تقدّم أنّه يحرم على الرجل ستر بعض الرأس أيضاً للنهي عن الإصابة في بعض الروايات.

وأما في المقام فإنّما ورد النهي عن البرقع والنقاب والبرقع ساتر لجميع الوجه والنقاب وإن كان لا يستر - ظاهراً - إلا ما دون مارن الأنف وهو بعض الوجه إلا أنّ التعدّي منه إلى أيّ بعض مشكل، وأمّا إماطة الإمام عليه السلام المروحة فلعلّها كانت تستر تمام الوجه، فلا دليل على التعميم. نعم، لا يجوز ستر البعض الذي هو محلّ النقاب لا أيّ بعض كما التزم به بعض الأعلام على ما حكى<sup>٣</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٢، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦١، الحديث ٢.

٣. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٤٦٨.



نعم، يجوز وضع يديها على وجهها<sup>[١]</sup>. ولا مانع من وضعه على المخدّة ونحوها للنوم<sup>[٢]</sup>.

لكن يكفي دليلاً على الحكم تقابل إحرام المرأة في وجهها لرأس الرجل بعد ما ثبت عموميّة الحكم للبعض فيه فما في المتن هو الأظهر.

[١] قد تقدّم جواز ذلك في ستر الرجل رأسه ببعض جسده استناداً إلى ما في رواية معلّى بن خنيس: «... ولا بأس أن يستر بعضه ببعض»<sup>١</sup> مضافاً إلى منع إطلاق أدلّة المنع وإن ناقشنا في سائر ما استدللّ بها له.

ويتمّ الوجهين في المقام أيضاً لإطلاق الرواية بالنسبة إلى المحرم والمحرمة، وكذلك عدم إطلاق أدلّة المنع، فإنّها ليس إلا النهي عن النقاب والبرقع والتعدّي منهما إلى أجزاء البدن كما ترى.

نعم، في رواية سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأله عن المحرمة، فقال: «إن مرّ بها رجل استترت منه بثوبها، ولا تستتر بيدها من الشمس...»<sup>٢</sup> لكنّها كما في «الجواهر»<sup>٣</sup> محمولة على ضرب من الكراهة، وذلك لأنّ ظاهرها كون المنع من حيث الاستتار عن الشمس وهو التظليل لا من حيث التغطية، ومن المسلم جوازه للمرأة فلا بدّ من الحمل على الكراهة.

[٢] لصحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت: المحرم يؤذيه الذباب حين

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٧، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ١٠.

٣. جواهر الكلام ١٨: ٢٤٤.

يريد النوم يغطّي وجهه؟ قال: «نعم، ولا يخمر رأسه، والمرأة المحرمة لا بأس بأن تغطّي وجهها كلّه عند النوم»<sup>١</sup>.

هذا على ما رواه الكليني رحمته الله وأما الشيخ رحمته الله فقد رواها خالية عن قوله: «عند النوم»<sup>٢</sup> وإن قال في «الوسائل» بعد نقل الرواية هكذا عن الكليني: ورواها الشيخ مثله.

كما أنّه رواها في باب آخر عن الشيخ خالية عن الكلمة، ثمّ قال: ورواها الكليني كما يأتي<sup>٣</sup>.

وليس فيه إشارة إلى اختلاف النقلين. نعم، أضاف في ذيله أن: فيه (التهديب) قلت لأبي جعفر رحمته الله: الرجل المحرم يريد أن ينام يغطّي وجهه من الذباب؟ قال: «نعم».

وهذه كما ترى مشتملة على زيادة قوله: «الرجل» كما هو كذلك، في نقل الشيخ في المقام، ولكنّها خالية عن جملة الذيل بالمرّة. وعلى أيّ حال فقد رواها الكليني رحمته الله كما عرفت، وكذا الشيخ مع كلمة «الرجل» فاقدة كلمة «عند النوم».

وما في ذيل بعض الكتب الفقهية<sup>٤</sup> من أنّه: قد حكى عن «تهديب» الشيخ رحمته الله أيضاً الاشتمال على الزيادة... خطأ، إذ الموجود في بعض نسخ «التهديب» في

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٠، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٥٩، الحديث ١.

٢. تهذيب الأحكام ٥: ٣٠٧ / ١٠٥١.

٣. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٥٥، الحديث ٥.

٤. تفصيل الشريعة ٤: ٢١١، الطبعة السابقة.

الهامش كلمة «عند النوم» مع علامة في «في»، وقد أوضح ذلك بقوله: وزاد في «الكافي»... فتخيّل أنّه نسخة بدل، وليس كذلك.

وأما ما أرجع إليه ذيل «الوسائل» فهو رواية أخرى في «التهذيب» رواها بسند أخرى عن ابن مسكان عن زرارة... والروایتين الأوليين عن ابن رثاب، عن زرارة ولا يقاس إحداهما بالأخرى.

وبالجملة: فرواية الكليني واجدة لحدّ الاعتبار، ولا يضرّ بها فقدان رواية الشيخ عليه السلام له فإنّ الكليني عليه السلام أضبط مع اعتضاد نقله بأصالة عدم الزيادة، فاللازم الاتكال عليه وهي تصير قرينة على تصحيح نقل الشيخ عليه السلام فإنّها بإطلاقها معارضة للروايات الماضية المانعة عن تغطية المرأة رأسها. ولا مانع من ثبوت الاستثناء في حال النوم، ولعلّه للخروج عن المعرضة للنظر لعدم قدرتها حال النوم على التستر بغير التغطية.

والرواية كما ترى غير مقيدة بخصوص وضع الوجه على المخدّة ونحوها كما في المتن، بل مفادها جواز التغطية ولو بالثوب حال إرادة النوم وإن استوحش من ذلك صاحب «الجواهر» حيث قال بعد نقل الرواية: ولم أقف على رادّ له كما أنّي لم أقف على من استثناءه من حكم التغطية، ويمكن إرادة التغطية بما يرجع إلى السدل أو ما يقرب منه...<sup>١</sup>.

فالأظهر أنّه لا يبعد الجواز بأيّ نحو في حال النوم، والله أعلم.

---

١. جواهر الكلام ١٨: ٣٩٣ - ٣٩٤.

(مسألة ٣٤): يجب ستر الرأس عليها للصلاة، ووجب ستر مقدار من أطراف الوجه مقدّمة، لكن إذا فرغت من الصلاة يجب رفعه عن وجهها فوراً<sup>[١]</sup>.

### وجوب ستر مقدار من الوجه في الصلاة

[١] المفروض في المسألة توقّف العلم بتحقّق ستر الرأس الواجب في الصلاة على ستر جزء من الوجه، والمفروض أيضاً حرمة تغطية أيّ جزء من وجهه كالكلّ كما تقدّم فيقع التزاحم بين حرمة تغطية الجزء من الوجه وبين وجوب الستر من باب المقدّمة العلمية.

فقد يتراءى أنّه يجب الستر لأهميّة الصلاة من سائر الواجبات والمحرمات، ولكنّه لو تمّ فإنّما هو في أصل الصلاة، ولا دليل على أهميّة رعاية شرطها والوجوب الشرطي المتعلّق به على الحرمة الإحرامية الثابتة عليها، فلا بدّ من التماس طريق آخر غير ما هو مقتضى قواعد باب التزاحم.

والذي يسهّل الخطب ملاحظة السيرة المستمرة من المسلمات المؤمنات على إقامة الصلاة أيام الإحرام من دون تشويش واضطراب من حيث صلاتهنّ، بل كنّ يصلين على عادتهنّ غير حال الإحرام ولم يقع منهنّ سؤال، ولا من الأئمة عليهم السلام بيان، وتنبيه على تفاوت حالتي الإحرام وغيرها حال الصلاة، وأنّه لا يجب مراعاة المقدّمة العلمية، فيكشف عن جواز ذلك، بل وجوبه كما في غير حال الإحرام وبه يتمّ المطلوب.

نعم، هنا فروع آخر لم يتعرّض له الماتن:  
منها: أنه يجب كشف بعض الرأس للعلم بحصول كشف الوجه في غير حال الصلاة، فهل يجب ذلك مع عدم الأجنبي؟  
ومنها: أن ستر الرأس عن الأجنبي واجب عليها، والعلم بالامتثال متوقّف على ستر بعض الوجه، فهل يجوز ذلك أم لا؟ فالتزاحم لا يختصّ بحال الصلاة.  
ومنها: أنه لو تردّد بعض الأجزاء بين أن يكون من الرأس أو من الوجه فما هو حكمه؟

والذي يسهّل الأمر في كلّ ذلك أن وجوب ستر الرأس على النساء من باب ستر العورة، وكذلك حرمة تغطية الوجه وإن كانتا يعمان الأجزاء كالكلّ إلا أنه ليس من باب العموم المجموعي حتّى ينقدح فيه لزوم تحصيل العلم بستر الكلّ أو الإسفار عن الكلّ وإنما هو من قبيل العموم الاستغراقي، فإنما يتعلّق الحكم بما يعلم أنه من مصاديقه دون المشكوك، ففي المشكوك لا يجب إسفاره ولا يجب ستره ولا ينقدح فيه حكم من باب المقدّمة العلمية، وإنما يتشكّل هذه العويصة في المسألة المفروضة في المتن فقط من التزاحم بين وجوب انكشاف أجزاء الوجه المعلوم كونه من الوجه وبين وجوب ستره مقدّمة لحصول الستر الشرطي الصلّاتي يقيناً، فإنّ وجوبه من قبل العموم المجموعي، وقد عرفت الحكم فيه. والمسألة طويلة الذيل تعرّض لها صاحب «الجواهر» مستوفاً، ومحصل ما ينبغي أن يقال فيها ما ذكرنا، فراجع وتدبّر.

(مسألة ٣٥): يجوز إسدال الثوب وإرساله من رأسها إلى وجهها إلى أنفها، بل إلى نحرها للستر عن الأجنبيّ، والأولى الأحوط أن تُسدله بوجهه لا يلصق بوجهها ولو بأخذه بيدها<sup>[١]</sup>.

### جواز إسدال الثوب إلى الوجه

[١] قد عرفت أنّ المذكور في المتن أنّ من المحرّمات تغطية المرأة وجهها...، ولكن في «الشرائع» أنّ: عليها أن تسفر عن وجهها... وإن عطف عليه أنه: لو أسدلت قناعها على رأسها إلى طرف أنفها جاز. والفرق بين التعبيرين ما لا يخفى فعلى الأوّل يحرم التغطية بخلاف الثاني، فإنّه يجب الإسفار فعلى الأوّل يكون جواز الإسدال موافقاً للقاعدة من دون كونه استثناءً أمّا بالقول بكون الحرام تغطية الكلّ لا كلّ جزء أو بحمل الإسدال على ما إذا لم يكن ملتصقاً بوجهها بحيث يصدق التغطية بخلاف الثاني، فإنّه عليه يكون جواز الإسدال مخالفاً للعموم ومحتاجاً إلى دليل، وهو بعض الروايات الدالة على ذلك، فلا بدّ من ملاحظة مجموع الروايات مستأنفاً حتّى يستفاد منها ما هو الحكم أوّلاً، وما استثنى منه ثانياً.

قال في «الشرائع»: ولو أسدلت قناعها على رأسها إلى طرف أنفها جاز...! فهل الجواز مخصوص بالقناع أو هو من باب المثال فيعمّ أيّ ثوب كما في المتن؟ وما المراد من طرف الأنف، هل طرفه الأعلى أو الأسفل؟ وهل يختصّ

بهذا الحدّ كما في بعض الروايات أو يجوز إلى نحرها كما في المتن؟ وهل الجواز مخصوص بحال الضرورة، ومنها الستر عن الأجنبيّ كما في المتن أو يعمّ حال الاختيار أو لا هذا ولا ذاك، بل في مورد الحاجة في الجملة وإن لم تبلغ إلى حدّ الضرورة؟ وغير ذلك من الجهات متوقّفة على نقل الروايات والنظر فيها:

فمنها: صحيحة عيص بن القاسم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في حديث: «كره النقاب» (يعني للمرأة المحرمة) وقال: «تسدل الثوب على وجهها»، قلت: حدّ ذلك إلى أين؟ قال: «إلى طرف الأنف قدر ما تبصر»<sup>١</sup>. وقد عرفت أنّ المراد من الكراهة في الصدر هو الحرمة، وأمّا قوله: «تسدل» فغاياته الدلالة على الجواز لا الوجوب لوقوعه بعد النهي والكراهة.

ولعلّ الظاهر منها في نفسها هو جواز الإسدال على بعض الوجه بعد كراهته التنبّ، وكذلك فهم منه السائل ثمّ سئل عن حدّه وقوله عليه السلام: «إلى طرف الأنف قدر ما تبصر» ظاهر في الطرف الأعلى بحيث لا يمنع عن البصر.

واحتمال كون المراد هو الطرف الأسفل بحيث لا يمنع عن البصر عمودياً فخلافاً للظاهر جدّاً، إذ عليه لا يختصّ حدّ البصر بذلك، بل يمكن البصر حينئذٍ ولو كان إلى تمام الوجه، مضافاً إلى أنّ البصر كذلك خلافاً للمتعارف كما لا يخفى، وما قد يستبعد ذلك بتجويز الإسدال على الوجه أولاً فيبعد اختصاصه بالحاجب وما فوقه... هيّن لا بعد فيه، حيث لم يكن الصدر في مقام التحديد، بل لبيان أصل الجواز في الجملة، ولذلك سئل السائل عن حدّه.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٢.

ومنها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مرّ أبو جعفر عليه السلام بامرأة متنتّبة وهي محرمة، فقال: أحرمي واسفري وأرخي ثوبك من فوق رأسك، فإنّك إن تنقّبت لم يتغيّر لونك، قال رجل: إلى أين ترخيه؟ قال تغطّي عينيها، قال: قلت: تبلغ فمها؟ قال: نعم»<sup>١</sup>.

قوله عليه السلام: «أحرمي» بعد فرض كونها محرمة قيل بمعنى أنه بعد ما صرت محرمة واتّصفت بذلك يجب عليك الإسفار<sup>٢</sup>. وتعبير أحسن أنه في مقام بيان وجوب الإسفار حال الإحرام فكرّر عليها فرض الإحرام.

ومدلولها وإن كان وجوب الإسفار لا حرمة التغطية إلا أنه بقرينة الترخيص في الإرخاء يفهم عدم وجوب الكشف بما هو كشف بل يحرم التغطية.

ولا ينافي جواز الإرخاء التعليل لمنع التنقّب بعدم تغيّر اللون للفرق بينهما المحسوس المعلوم، فإنّ النقاب المتّصل بالوجه يمنع عن الشمس وعن الهواء، وأمّا الإرخاء فلا يمنع عن الهواء وإن يمنع عن الشمس فيحصل تغيّر اللون أيضاً. نعم، قد مرّ أنّ ذلك التعليل يوجب ضعف دلالة الرواية على الوجوب.

وأما الحدّ المذكور فيه فقد ذكر أولاً عينيها، وحيث إنّ في جواب السؤال عن الحدّ يكون ظاهراً في عدم جواز الأزيد، ثمّ سئل عن الفم وأجاب بالجواز فيقع التعارض بينهما، ولا بدّ من التصرّف في الأوّل بأن لم يكن في مقام بيان الحدّ، بل جواز الإرخاء من فوق خلافاً للنقاب، وحينئذٍ فيدلّ على جوازه إلى الفم ولا يمنع عن الأكثر حينئذٍ بحيث يمكن أنّه لو سئل عن الذقن أيضاً يجاب بالجواز.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٣.

٢. تفصيل الشريعة ١٤: ٢٦٣.



ومنها: صحيحة حريز، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «المحرمة تسدل الثوب على وجهها إلى الذقن»<sup>١</sup>.

وظاهرها الترخيص إلى تمام الوجه والإطلاق من جهة الحاجة أو الضرورة أو غيرها، فيشمل حال الاختيار أيضاً. اللهم إلا أن يدعى الانصراف إلى مورد الحاجة، حيث لا داعي إلى ذلك عقلاً مع ما يوجب من الحصر والزحمة من دون حاجة.

ومنها: صحيحة زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ المحرمة تسدل ثوبها إلى نحرها»<sup>٢</sup>، وهي كسابقتها، وسيأتي الكلام في المراد من النحر عاجلاً.  
ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «تسدل المرأة الثوب على وجهها من أعلاها إلى النحر إذا كانت راكبة»<sup>٣</sup>.

والمراد من النحر إن كان ما يحاذي الذقن فلا منافاة بين الروایتين وما سبقتهما وإن كان بأكثر منه، فلعله يختص بحال الركوب للحاجة إليه للمستتر عن الأجنبي، لأنّ الراكبة إذا لم تسدل إلى النحر أمكن لمن يمشي مع الركب أن ينظر وجهها من تحت. ومن هنا ينقدح أنه لا إطلاق لهذه بالنسبة إلى الاختيار، بل هو ترخيص في مورد الحاجة في الجملة وإن لم تبلغ حدّ الضرورة.  
ومنها: رواية سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأله عن المحرمة، فقال: «إن مرّ بها رجل استترت منه بثوبها، ولا تستتر بيدها من الشمس...»<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٦.
٢. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٧.
٣. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٨.
٤. وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ١٠.

وهي تدلّ على جواز الاستتار بالثوب عند الحاجة من دون اختصاص بالسدل والإرخاء وتقييدها بالحاجة تدلّ على عدم جوازها من دونها.

لا يقال - كما في «الجواهر» - : إنّ المنع عن الاستتار باليد من الشمس لأبدٍ وأن يحمل على الكراهة لجواز الاستتال للنساء إجماعاً، فإذا كان هذا حكماً غير إلزامي كان ما قبله كذلك.

لأنّه يقال: إنّ الستر عن الشمس بالحاجب المنفصل جائز، ولا ينافي ذلك حرمة تغطية الوجه بالحاجب المماسّ المتّصل، فلا وجه لحمله على الكراهة، مضافاً إلى أنّ ظهور جملة في الكراهة لا يوجب صرف غيرها عن ظاهرها<sup>١</sup>. مع أنّ الرواية بصدرها وذيلها تعطي أنّها في مقام بيان ما يجوز وما لا يجوز، فراجع.

ومنها: ما عن طريق العامّة روي عن عائشة قالت: كان الركب يمرّون بنا، ونحن محرمات مع رسول الله ﷺ فإذا جاوزنا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها فإذا جاوزنا كشفناه<sup>٢</sup>.

هذه هي روايات الباب، وقد وقع الكلام في الجمع بينها وبين الروايات المتقدّمة الظاهرة في حرمة تغطية المرأة وجهها. وفي «الجواهر» أنّه يمكن ذلك بوجهين:

الوجه الأوّل: بما حكى عن «المبسوط» و«الجامع» و«القواعد»، بل في «الدروس» أنّه المشهور من عدم جواز الإسدال بنحو يكون الثوب مماساً للوجه

١. جواهر الكلام ١٨: ٣٩١.

٢. السنن الكبرى، البيهقي ٥: ٤٨.

ومصيباً له، بل لا بدّ أن تمنعه بيدها أو بخشبة من غير أن يباشر وجهها، وذلك مقتضى الجمع بحمل المجوزة على غير المصيبة للبشرة بخلاف المانعة، بل لعلّ المرتفعة ليست من التغطية.

ثمّ أورد عليه بقوله: إنّ الدليل خالٍ عن ذكر التغطية، وإنّما فيه الإحرام بالوجه والأمر بالإسفار عن الوجه، مع أنّ السدل تغطية عرفاً وإنّها غير سافرة الوجه معه...

الوجه الثاني: ما جعله صاحب «الجواهر» أولى من وجوهه، وأنّه مقتضى التحقيق من أنّ مقتضى الجمع إخراج السدل بقسميه عن ذلك كما كاد يكون صريح النصوص المزبورة والفتوى، ولا يقتضي اختصاص الحرمة حينئذٍ بالنقاب كما في «المدارك» و«الذخيرة» وغيرهما، بل في الأوّل لا يستفاد من الأخبار أزيد من ذلك، ضرورة تعدّد أفراد التغطية بغير السدل كالشدّ ونحوه وخصوصاً مع ملاحظة اللطوخ ونحوه.... فالتحقيق استثناء السدل من ذلك بقسميه (الإسدال والإرخاء) وإن كان الاحتياط لا ينبغي تركه...<sup>١</sup>.

وهنا وجه ثالث: وهو حمل ما دلّ على حرمة تغطية الوجه على صورة عدم وجود الناظر الأجنبيّ، وما دلّ على جواز الإسدال على صورة وجوده. وأورد عليه بأنّ الشاهد على هذا الجمع إنّما هو حديث عائشة، روى عن طريق العامّة عنها، وقد تقدّم، وحيث إنّه ضعيف من حيث السند فلا يمكن أن يصار إلى هذا الجمع، لأنّه بلا شاهد<sup>٢</sup>.

١. جواهر الكلام ١٨: ٣٩٣.

٢. كتاب الحجّ، الشاهرودي ٣: ٢٣٥.

وأجيب بأنّه يشهد له أيضاً رواية سماعة المتقدمة وينطبق عليه أيضاً صحيحة معاوية بن عمّار، ولعلّه إليه يرجع ما في المتن حيث قيّد جواز الإرسال بالستر عن الأجنبيّ، وإن احتاط بما يرجع إلى الوجه الأوّل.

ورابع - كما عن بعض الأعلام<sup>١</sup> - بالجمع بالجواز إلى الجانب الأعلى من الأنف والمنع في تغطية ما دون الأنف وطرح الروايات الدالّة على الجواز إلى الذقن أو إلى النحر أو إلى الفم بالمعارضة أو حملها على صورة وجود الناظر الأجنبيّ.

وخامس - كما عن بعض الأعاظم<sup>٢</sup>: بأنّ الحرام تغطية جميع الوجه والجائز تغطية بعضها، فإنّ أدلّة التحريم لا يدلّ إلا على حرمة تغطية الكلّ. وقوله: «أسفري» أمر بالإسفار في الجملة، وروايات الإرخاء دالّة على جواز السدل بحيث يستر بعض الوجه، فلا معارضة أصلاً، وأمّا ما دلّ على جواز الإسدال إلى الذقن أو إلى النحر فيمكن أن يقال: إنّ المراد منه أنّها تجعل الثوب الذي وضعت على رأسها بحيثية يستر جانبي وجهها أو أحد جانبيه به مع بقاء مقدار من وسط الوجه مكشوفاً أو مع الجانب الآخر كذلك.

وسادس: وهو ما جعله التحقيق في المقام بعض أعلام العصر مبنياً على أمور: واستفاد منها أنّه:

أولاً: جواز تغطيتها لبعض الوجه الخارج عمّا يستره النقاب والبرقع، وإن كان مقتضى الاحتياط الوجوبي تركه.

١. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨ : ٤٨٨.

٢. كتاب الحجّ، الشاهرودي ٣ : ٢٣٦ - ٢٣٧.

وثانياً: أنّ ما دلّ على جواز الإسدال لم يتعرّض فيها في نفسها للحدّ، وإنّما ذكر ذلك بعد السؤال، فمقتضى إطلاق الجواب جواز الإسدال بأيّ نحو حتّى ما يشمل جميع الوجه.

وثالثاً: إنّ في بعض الروايات تقييد جواز الإسدال بما مرّ إليها ناظر أجنبيّ، وكونها في معرض النظر كالراكبة.

ورابعاً: قد جمع في بعض الروايات بين وجوب الإسفار وجواز الإسدال. وحيث إنّ الرواية الجامعة لجميع هذه الخصوصيات هي صحيحة الحلبي المتقدّمة فهي مفتاح حلّ أعضال الجمع بين الروايات فنقول:

إنّ مفادها حرمة التنقّب، وقد عرفت سابقاً أنّ في النقاب خصوصيتين: إحداهما كونه ساتراً لبعض الوجه، والأخرى كونه ساتراً للبعض المعين دائماً، وله خصوصية ثالثة وهي كونه ساتراً بنحو الشدّ على ذلك البعض لا مجرد وضعه عليه.

وأما قوله: «أسفري... وأرخى» شاهد على كون المرأة واقعة في معرض نظر الأجنبيّ.

وأما قوله: «أحرمي» فقد مرّ أنّ معناه أنّه بعد ما صرت محرمة وأتصفت بذلك يجب عليك الإسفار.

وأما قوله: «أسفري» فالظاهر أنّه في قبال التنقّب ولزوم الإسفار في موضع النقاب والتعليل يؤيد، بل يدلّ على عدم كون المراد إسفار تمام الوجه وكشفه، بل الإسفار بالنسبة إلى المحدودة المذكورة.

وأما قوله: «وأرخي ثوبك» فالظاهر أنّ المراد هو وجوب الإرخاء بملاحظة كونها في معرض نظر الأجنبيّ ولو التزمنا بعدم وجوب ستر الوجه على المرأة فلا بدّ من حملها على مجرد المشروعية لا الوجوب.

ثمّ إنّّه لم يقع التحديد في الجواب أولاً، ثمّ بعد السؤال عن حدّه حدّه بقوله: «تغطّي عنها» وينطبق على ما في صحيحة عيص بقدر ما تبصر، ولكن بعد السؤال ثانياً أجاز الإسدال إلى الفم، كما أنّه في بعض الروايات الأخرى إلى الذقن أو إلى النحر.

فمن نفس الرواية يعلم أنّه لا تنافي بين حرمة التغطية وجواز الإسدال بكلّ حدّ فلا بدّ من القول بأنّ مورد الإسدال ما إذا كان في معرض نظر الأجنبيّ ومورد الحرمة غيره كما يشهد عليه موثقة سماعة وصحيحة معاوية بن عمّار<sup>١</sup>.

ومحصّل هذا البيان يرجع إلى التفصيل المذكور في الوجه الثالث ببيان أوفى إلا في الستر إلى ما فوق الأنف فيجوز مطلقاً وهو الوجه الرابع.

ويمكن أن نقول بيان آخر أنّه يحرم التغطية إلا عند الحاجة لمرور الرجال ونحوه، وأما في الاختيار الصرف فلا، وذلك لعدم الإطلاق في روايات المنع إلا في رواية حريز المنصرفة إلى مورد الحاجة أيضاً خلافاً لـ«الجواهر» المدّعي إطلاقها<sup>٢</sup>.

والأظهر أن يقال: إنّّه لا دليل على المنع إلا من النقاب والبرقع ولا إطلاق فيها لكلّ ستر حتّى في قوله عليه السلام: «أسفري» فإنّه في قبال المنع عن التتّب، مضافاً إلى

١. تفصيل الشريعة ١٤: ٢٦٧ - ٢٦٩.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٣٩٢.

ظهورها في الاستحباب، إذ ليس تغيير اللون مطلوباً وجوباً قطعاً. وأما ما ورد في إمطة المروحة، فهل هو بمعنى إلقائها بالمرّة الموجب لكشف وجه المرأة الظاهرة في كونها امرأة أجنبية الموجب لنظر الإمام عليه السلام إليها؟ فإنّ ذلك بعيد جداً، بل لا يجوز، ولو قلنا بعدم وجوب ستر الوجه والكفين فإنّ جواز الكشف أمر وجواز النظر أمر آخر.

فالمراد هو فصل المروحة عن وجهها لا إلقائها.

فحصّل: أنّ المحرّم هو النقاب والبرقع، وقد كان النقاب مصنوعاً بنحو يشدّ على الوجه، ولعلّ مثله البرقع، إذ لا نعلم كيف كان كفيّته، بل قد يفسّر في اللغة بالنقاب، فلا دليل على حرمة غير ذلك، وما هو مثلهما ممّا يشدّ على الوجه، وأما إسدال الثوب من رأس بحيث لم يكن له شدّ على الوجه، فلا دليل على حرمة من أصل. وقد ورد روايات الإسدال في بيان جوازه لا بنحو التخصيص ولا بيان الحكم الاضطراري أو للحاجة وإن كان لا داعي إلى ذلك إلا مع نوع من الحاجة، ولا فرق في جواز الإسدال بين ما ينفصل عن الوجه أو يتّصل به بالنحو العادي المتعارف وإيجاد الفصل لو كان واجباً لوجب التنبيه عليه، وليس كذلك وإن كان يمكن الاستظهار من رواية سماعة الأخيرة جواز الاستتار بالثوب عند الستر عن الأجنبيّ بأيّ نحو يمكن ولو بالشدّ وإن كان أولى من دون شبهة مراعاة لقول من تقدّم من الاحتياط لاحتمال التعدي من النقاب إلى هذا المقدار من الاتّصال، فتدبّر.

(مسألة ٣٦): لا كفّارة على تغطية الوجه، ولا على عدم الفصل بين الثوب والوجه؛ وإن كانت أحوط في صورتين<sup>[١]</sup>.  
التاسع عشر: التظليل فوق الرأس<sup>[٢]</sup>

### لا كفّارة على تغطية الوجه

[١] لعدم الدليل على وجوب الكفّارة فيها بالخصوص وغاية ما سبق من رواية علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام من وجوب الكفّارة في كلّ ما جرحت أو خرجت... فقد سبق ضعفه سنداً أولاً واختصاص الخروج بغير مثل هذا وعدم ثبوت «جرحت» لاختلاف النسخ. ومنشأ الاحتياط هو فتوى الشيخ بوجوب الدم في الإسدال المتّصل<sup>١</sup>، وقد استظهر منه صاحب «الجواهر» وجوبه في التنقّب بالأولوية<sup>٢</sup>، ولا مشاحة في الاحتياط لذلك.

### حرمة التظليل فوق الرأس

[٢] على المشهور كما حكى عن «الدروس» وغيرها<sup>٣</sup>، بل عن «الانتصار» و«الخلاف» و«المنتهى» و«التذكرة» الإجماع عليه<sup>٤</sup> ولم يحك الخلاف إلا عن

١. المبسوط ١: ٣٢٠.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٣٩٣.

٣. الدروس الشرعية ١: ٣٧٧؛ مدارك الأحكام ٧: ٣٦٢.

٤. الانتصار: ٢٤٥؛ الخلاف ٢: ٣١٨؛ منتهى المطلب ١٢: ٧٨؛ تذكرة الفقهاء ٧: ٣٤٠.



ابن الجنيّد الإسكافي<sup>١</sup>، إلا أنّ عبارته المحكيّة غير صريحة في ذلك. نعم، وقع الكلام بينهم في عموم المنع أو خصوصه من حيث:  
هل الممنوع هو ما يوجد المحرم بالمباشرة أو التسبب أو الأعمّ منه وممّا هيّاه الغير فيستظلّ هو منه؟

وهل الممنوع كون المظلة فوق الرأس أو الأعمّ منه، وممّا يقع ظلّه على رأسه وإن كان المظلة على طرفه من اليمين أو اليسار؟  
وهل الممنوع هو جعل الرأس وحده في الظلّ أو جعل أيّ جزء من البدن فيه؟

وأخيراً هل الممنوع هو ما له شأنية الاستتلال به وإن لم يكن كذلك بالفعل كأن يكون في الليل أو النهار مع السحاب الغليظ أو خصوص ما هو بالفعل كذلك؟

إلى غير ذلك من الفروع والخصوصيات التي حلّها والجواب عنها على ذمّة روايات الباب وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما تدلّ بظاها على النهي عن عنوان التظليل مثل:  
صحيحه ابن المغيرة قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: أظلل وأنا محرّم؟ قال: «لا»، قلت: أفأظلل وأكفر؟ قال: «لا». قلت: فإن مرضت؟ قال: «ظلل وكفر» ثمّ قال: «أما علمت أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ما من حاجّ يضحى ملبيّاً حتّى تغيب الشمس إلا غابت ذنوبه معها»<sup>٢</sup>.

١. حكاه عنه في مختلف الشيعة ٤: ١٠٨، المسألة ٧١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٣.

لا مناقشة في دلالة صدر الرواية على حرمة التظليل بعنوانه، وإنّما الكلام فيها في الاستشهاد بقول الرسول ﷺ مع أنّه غير ظاهر في نفسه في وجوب الإضحاء وعدم جواز التظليل، لأنّ غاية مفاده ترتّب غيبوبة الذنوب على الإضحاء لا مطلقاً بل مع ضمّ التلبية، وذلك لا يدلّ على الوجوب وإنّما يستلزم حرمان تارك الإضحاء عن هذه العطيّة.

ويمكن أن يكون الاستشهاد مرتبطاً بالجملة الأخيرة الدالّة على جواز التظليل مع الكفّارة في حال المرض نظراً إلى أنّ المرض وإن كان رافعاً للحرمة وموجباً لجواز التظليل حينئذٍ إلا أنّ ذلك يوجب عدم ترتّب الأثر الكثير المترتّب على عدم التظليل.

أو يكون الاستشهاد مرتبطاً بالصدر، لكن لا لنفس ما هو حرام، بل لبيان حكم استحبابي فوق ذلك، فإنّ مدلول الذيل مطلوبية الإضحاء ملتبساً بمعنى جعل البدن معرضاً للشمس مادامت طالعة فلا تفاوت فيه بين كون المظلة فوق الرأس أم لا ولا بين ما أوجدها هو أو هيأها الغير أو كان الظلّ ثابتاً ومستقرّاً كالجسر ونحوه مع جواز بعض ذلك، لكنّه حكم استحبابي لاشتماله على التلبية كما لا يخفى.

ومنها: موقّعة إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن المحرم يظلّ عليه وهو محرم، قال: «لا إلا مريض أو من به علّة، والذي لا يطيق حرّ الشمس»<sup>١</sup>.

ومنها: رواية محمّد بن منصور عنه (مضمرة على نقل الشيخ<sup>٢</sup>) وعن أبي

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٧.

٢. تهذيب الأحكام ٥: ٣٠٩ / ١٠٦٠.

الحسن عليه السلام (على نقل الكيني)<sup>١</sup> قال: سألته عن الظلال للمحرم، فقال: «لا يظلل إلا من علة أو مرض»<sup>٢</sup>. ودلالاتها واضحة على المنع من الظل بأي نحو كان، وفي الرأس وغيره.

ومنها: مرسله عثمان بن عيسى، عن بعض أصحابه، قال: قال أبو يوسف للمهديّ وعنده موسى بن جعفر عليه السلام، أتأذن لي أن أسأله عن مسائل ليس عنده فيها شيء؟ فقال له: نعم، فقال لموسى بن جعفر عليه السلام أسألك؟ قال عليه السلام: «نعم»، قال: ما تقول في التظليل للمحرم؟ قال عليه السلام: «لا يصلح»، قال: فيضرب الخباء في الأرض ويدخل البيت؟ قال: «نعم»، قال: فما الفرق بين هذين؟ قال أبو الحسن عليه السلام: ما تقول في الطامث؟ أتقضي الصلاة؟ قال: «لا»، قال فتقضي الصوم؟ قال: «نعم»، قال: ولم؟ قال: «هكذا جاء» فقال أبو الحسن عليه السلام: «وهكذا جاء هذا»، فقال المهديّ لأبي يوسف: ما أراك صنعت شيئاً قال: رمانى بحجر دامغ<sup>٣</sup>.

ومثلها رواية محمد بن فضيل، قال: كنا في دهليز يحيى بن خالد بمكة، وكان هناك أبو الحسن موسى عليه السلام وأبو يوسف، فقام إليه أبو يوسف وتربّع بين يديه، فقال: يا أبا الحسن، جعلت فداك، المحرم يظلل؟ قال: «لا» قال: فيستظلّ بالجدار والمحمل ويدخل البيت والخباء؟ قال: «نعم» قال: فضحك أبو يوسف شبه المستهزئ، فقال له أبو الحسن عليه السلام: «يا أبا يوسف إن الدين ليس بقياس كقياسك وقياس أصحابك، إن الله عزّ وجلّ أمر في كتابه بالطلاق، وأكد فيه شاهدين

١. الكافي ٤: ٦٠٣٥١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٨.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٦، الحديث ٤.

ولم يرض بهما إلا عدلين، وأمر في كتابه بالتزويج وأهمله بلا شهود، فأتيتم بشاهدين فيما أبطل الله، وأبطلتم شاهدين فيما أكد الله عزّ وجلّ، وأجزتم طلاق المجنون والسكران، حجّ رسول الله ﷺ فأحرم ولم يظلل، ودخل البيت والخباء واستظلّ بالمحمل والجدار، فقلنا (فقلنا) كما فعل رسول الله ﷺ فسكت<sup>١</sup>.

ومثلهما أيضاً رواية الطبرسي في «الاحتجاج»، قال: سألت محمّد بن الحسن أبا الحسن موسى الكليّ بمحضر من الرشيد وهم بمكة، فقال له: أيجوز للمحرم أن يظللّ عليه محمله؟ فقال له موسى: «لا يجوز له ذلك مع الاختيار»، فقال له محمّد بن الحسن: أفيجوز أن يمشي تحت الظلال مختاراً؟ فقال له: «نعم»، فتضاحك محمّد بن الحسن من ذلك، فقال له أبو الحسن الكليّ: «أتعجب من سنة النبي ﷺ وتستهزئ بها؟ إن رسول الله ﷺ كشف ظلاله في إحرامه، ومشى تحت الظلال وهو محرم إن أحكام الله يا محمّد لا تقاس، فمن قاس بعضها على بعض فقد ضلّ سواء السبيل، فسكت محمّد بن الحسن لا يرجع جواباً<sup>٢</sup>.

ومثلها أيضاً رواية جعفر بن محمّد المثنيّ الخطيب، عن محمّد بن الفضيل، وبشير (بشر) بن إسماعيل قال: قال لي محمّد: ألا أسرك (أبشرك) يا بن مثنى؟ فقلت: بلى، فقامت إليه، فقال لي: دخل هذا الفاسق آنفاً فجلس قبالة أبي الحسن الكليّ ثمّ أقبل عليه، فقال: يا أبا الحسن: ما تقول في المحرم يستظلّ على المحمل؟ فقال له: «لا»، قال: فيستظلّ في الخباء؟ فقال له: «نعم». فأعاد عليه القول

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢١، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٦، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٦، الحديث ٦.

شبه المستهزئ يضحك يا أبا الحسن فما فرق بين هذا؟ فقال: «يا أبا يوسف، إن الدين ليس بقياس كقياسكم، أنتم تلعبون إننا صنعنا كما صنع رسول الله ﷺ، وقلنا كما قال رسول الله ﷺ كان رسول الله ﷺ يركب راحلته فلا يستظلّ عليها، وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض، وربما يستر وجهه بيده، وإذا نزل استظلّ بالخباء وفي البيت وبالجدار»<sup>١</sup>.

خبأه: ستره واختبأ منه: استتر. الخباء ج: أخبية: ما يعمل من وبر أو صوف أو شعر للسكن<sup>٢</sup>.

وأبو يوسف تلميذ أبي حنيفة وهو أول من لقب بقاضي القضاة، بل قيل: إنه أول من صنّف في أصول الفقه على مبنّى أستاذه. والمهديّ هو المهديّ العبّاسي أبو هارون الرشيد وتولّى أبو يوسف القضاء له وللهادي وللرشيد (م - ١٨٢ هـ).

والظاهر أنّ المراد من محمّد بن الحسن هو الشيباني (م - ١٨٩ هـ) تلميذ آخر لأبي حنيفة وكانت فقيه العراق ووليّ القضاء في عهد الرشيد ومات بالري. ويحتمل وحدة القضية وإن رويت باختلاف وكلّها مشتركة في الدلالة على حرمة التظليل والاستظلال للمحرم مطلقاً بأيّ نحو كان وفي الرأس وغيره وإن كان يختلف مفادها في بعض الفروع كما سيحيى.

ومثلها في الدلالة على المطلوب والاحتواء على مثل السؤال المذكور فيها معتبرة البنزطي، عن الرضا عليه السلام قال: قال أبو حنيفة: أيش (أي شيء) فرق ما بين ظلال المحرم والخباء؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ السنّة لا تقاس»<sup>٣</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٦، الحديث ١.

٢. المنجد: ١٦٦.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٦، الحديث ٥.

وفي «البحار»: قال أبو حنيفة للصادق...<sup>١</sup>.

والظاهر أنّ المنقول عن الرضا عليه السلام ما نقله عليه السلام من سؤال أبي حنيفة عن الصادق عليه السلام وجوابه عليه السلام وإن كان في صدر الرواية نقص.

ومثله أيضاً ما رواه الصدوق، بإسناده عن الحسين بن مسلم، عن أبي جعفر الثاني عليه السلام أنّه سئل ما فرق بين الفسطاط وبين ظلّ المحمل؟ فقال عليه السلام: «لا ينبغي أن يستظلّ في المحمل، والفرق بينهما أنّ المرأة تطمّث في شهر رمضان فتقضي الصيام ولا تقضي الصلاة» قال: صدقت جعلت فداك. قال الصدوق: يعني أنّ السنّة لا تقاس<sup>٢</sup>.

ومنها: رواية الطبرسي في «الاحتجاج» عن الحميري أنّه سئل (يعني صاحب الزمان عجل الله فرجه) عن المحرم يستظلّ من المطر بنطح أو غيره حذراً على ثيابه وما في محمله أن يتلّ، فهل يجوز ذلك؟ الجواب: «إذا فعل ذلك في المحمل في طريقه فعليه دم»<sup>٣</sup>.

وظاهرها الحرمة في صورة الاختيار على ما يستفاد من الحكم بوجوب الكفارة عليه.

ومنها: مرسلّة العباس بن معروف، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام (الرضا) قال: سألته عن المحرم له زميل فاعتل فظلّ على رأسه، أله أن يستظلّ؟ فقال: «نعم»<sup>٤</sup>، والظاهر أنّ مورد السؤال والجواب هو الزميل المعتل لا المحرم

١. بحار الأنوار ٩٦: ١٧٨ / ٦.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٢، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٦، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٧، الحديث ٧.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٨، الحديث ٢.

غيره فالسؤال يكشف بنفسه عن مفروغية المنع مع عدم الاعتلال ووجود الاختيار.

ومنها: رواية عبدالرحمن بن الحجّاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل المحرم، وكان إذا أصابته الشمس شقّ عليه وصدع فيستتر منها، فقال: «هو أعلم بنفسه، إذا علم أنّه لا يستطيع أن تصيبه الشمس فليستظلّ منها»<sup>١</sup>.

وظاهرها المنع عن الظلّ بما هو من دون تفاوت بين أن يوجد هو المظلة بنفسه أو غيره وعلى أيّ نحو كان الحاجب ذو الظلّ من الفوق أو أحد الجوانب لكنّها لا يشمل غير الرأس، إذ الصداق ظاهر فيه فقط لا أقول بدلالاتها على الجواز في غيره، بل أقول بعدم دلالتها في غيره وأنّه لا عموم لها، فتدبّر. الطائفة الثانية: ما ظاهره النهي عن عنوان الاستتار عن الشمس.

منها: رواية إسماعيل بن عبد الخالق، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: هل يستتر المحرم من الشمس؟ فقال: «لا، إلا أن يكون شيخاً كبيراً» أو قال: «ذا علة»<sup>٢</sup> فالممنوع هو الاستتار عن الشمس بأيّ نحو كان.

ومنها: رواية سعيد الأعرج أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم يستتر من الشمس بعود ويده؟ قال: «لا إلا من علة»<sup>٣</sup> قال في «الوسائل»: هذا محمول على الكراهة في اليد.

وعليه: فلا دلالة لها على التحريم في العود أيضاً، ويحتمل بقاءه على المنع

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٦.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٩.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٧، الحديث ٥.

التحريمي وكون المنع باعتبار الجمع بين العود واليد، إذ ليس فيها التريديد بـ «أو» بل أتى بالواو.

ومنها: رواية المعلّى بن خنيس، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يستتر المحرم من الشمس بثوب، ولا بأس أن يستر بعضه ببعض»<sup>١</sup>، والمنع فيها وإن كان عن الاستتار بالثوب إلا أنّ الظاهر - بقريضة المقابلة - أن لا يكون له خصوصية، والمقصود هو المنع عن الاستتار بأيّ ساتر غير أعضاء البدن.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يضع المحرم ذراعه على وجهه من حرّ الشمس ولا بأس أن يستر بعض جسده ببعض»<sup>٢</sup> فإنّ المتفاهم العرفي منها عدم الجواز بغير ذلك. الطائفة الثالثة: ما يدلّ بظاهره على وجوب الإضحاء.

ومنها: رواية عثمان بن عيسى الكلابي، قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام أنّ علي بن شهاب يشكو رأسه والبرد شديد ويريد أن يحرم، فقال: «إن كان كما زعم فليظلل، وأما أنت فاضح لمن أحرمت له»<sup>٣</sup>.

قال في «الوافي»: «فاضح لمن أحرمت له، في «الصحاح»: يرويه المحدثون بفتح الألف وكسر الحاء، وقال الأصمعي: إنّما هو بكسر الألف وفتح الحاء من ضحيت أضحي، لأنّه إنّما أمره بالبروز للشمس، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى﴾<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٧، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٧، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٩، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ١٣.

٤. الوافي ١٢: ٦٠٣.



ومنها: رواية عبد الله بن المغيرة قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الظلال للمحرم فقال: «اضح لمن أحرمت له»، قلت: إنني محرور وإن الحر يشتد عليّ، فقال: «أما علمت أن الشمس تغرب بذنوب المجرمين»<sup>١</sup> وهذه الرواية مؤيدة للاحتمال الأول المذكور في توجيه روايته الأخرى وقد تقدّم.

ومنها: صحيحة حفص بن البختري وهشام بن الحكم جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «يكره للمحرم أن يجوز ثوبه أنفه من أسفل» وقال: «اضح لمن أحرمت له»<sup>٢</sup>.

الطائفة الرابعة: ما ظاهره النهي عن الركوب في القبّة أو الكنيسة:

منها: صحيحة محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن المحرم يركب القبّة؟ فقال: «لا» قلت: فالمرأة المحرمة؟ قال: «نعم»<sup>٣</sup>.

ومنها: صحيحة هشام بن سالم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يركب في الكنيسة؟ فقال: «لا، وهو في النساء جائزة»<sup>٤</sup>.

ومنها: رواية قاسم بن الصيقل، قال: ما رأيت أحداً كان أشدّ تشديداً في الظلّ من أبي جعفر عليه السلام كان يأمر بقلع القبّة والحاجبين إذا أحرم<sup>٥</sup>.

ومورد الشدّة قلع الحاجبين اللذين يحجبان عن أحد الجانبين حين سير

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ١١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦١، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ٩: ١٤٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٤، الطبعة الإسلامية.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ١٢.

المحمل وظاهرها مفروغية ثبوت المنع عن ظلّ القبة للرجل.  
ومنها: صحيحة حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بالقبة على النساء  
والصبيان وهم محرمون»<sup>١</sup> وظهورها في الحرمة على الرجال المحرمين ممّا لا  
ينكر.

والمستفاد من مجموع الروايات على طوائفها الأربعة هو حرمة التظليل في  
الجملة.

ومع ذلك فقد يتوهم دلالة بعض الروايات على الجواز مطلقاً، ويستشهد به  
لمقالة ابن الجنيد.

ومنها: صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم يركب في  
القبة؟ فقال: «ما يعجبني ذلك إلا أن يكون مريضاً»<sup>٢</sup>.

رواه الشيخ تارة عن موسى بن قاسم، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن  
الحلبي وعنه أيضاً عن ابن سنان، عن ابن مسكان، عن الحلبي<sup>٣</sup>. وأخرى عن  
الحسين بن سعيد، عن ابن سنان، عن ابن مسكان، عن الحلبي وفي ذيل الثاني:  
قلت: فالنساء؟ قال: «نعم»<sup>٤</sup>.

بناءً على أنّ نفي الإعجاب إنّما هو بما لا يكون موجباً للابتهاج لا البغض  
والغضب فإنّ الإعجاب هو إيجاد السرور والبهجة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٩، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٥، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٥.

٣. راجع: الاستبصار ٢: ١٨٥ / ٢.

٤. تهذيب الأحكام ٥: ٣١٢ / ١٠٧٣؛ وسائل الشيعة ١٢: ٥١٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام،

الباب ٦٤، الحديث ٢.

أَعْجَبْتُمْ<sup>١</sup> فتدلّ على عدم الإلزام في الترك وغايته الكراهة.

العجب جمعه أعجاب: انفعال نفسانيّ يعتري الإنسان عند استعظامه أو استطرفه أو إنكاره ما يرد عليه. العجباء: التي يتعجب من حسنها أو من قبحها<sup>٢</sup> - «عجبت لمن أيقن بالموت كيف يفرح»<sup>٣</sup> - «عجبت لمصقول علاك فرنده...»<sup>٤</sup>.

وفيه أولاً: احتمال كون «ما» موصولة، وأنّ هذا الفعل ممّا يعجبني بمعنى أنّه يوقيني في التعجب، إذ المسلم لا يرتكب مثل هذا الحرام. وثانياً: أنّ غايته عدم دلالتها على الحرمة لا الظهور في الكراهة، بحيث يعارض ما سبق.

ومنها: صحيحة جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالظلال للنساء، وقد رخص فيه للرجال»<sup>٥</sup>.

وقد حملها الشيخ عليه السلام على الضرورة وجهه أنّه لو كان جائزاً للرجال اختياراً كما في النساء لم يكن وجه لمثل هذا التعبير، إذ حينئذٍ يقال: لا بأس به مطلقاً، أو لا بأس به للرجال والنساء، أضف إلى ذلك أنّ في لفظة الترخيص إشارة إلى سبق المنع فتدلّ على أنّ ذلك ممنوع للرجال، ولكن يرخّص لهم بما يوجب رفع الحرمة وهو الضرورة، واحتمال كون هذا التعبير مبنيّاً على وجود المقتضي للحرمة في

١. البقرة (٢): ٢٢١.

٢. المنجد: ٤٨٨.

٣. وسائل الشيعة ١٥: ٢٠٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الباب ٧، الحديث ٨.

٤. مستدرک الوسائل ١٠: ٣٨٦، كتاب الحجّ، أبواب المزار وما يناسبه، الباب ٨٣، الحديث ٣.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ١٠.

الرجال دون النساء، ومع ذلك رخص لهم تسهياً بعيد عن سوق التعبير.  
ولكن يشكل ذلك كله بأنه يستلزم حمل المطلق على الفرد النادر، ومن البعيد أن يرد دليل مجوّز لأمر ممنوع ذاتاً باعتبار حال الضرورة.  
اللهمّ إلا أن يقال بعدم الإطلاق فيه من باب حمل كلمة «قد» على التبويض كما في المضارع وإن ورد على الماضي هنا.  
أو يحمل على أنّ الترخيص ناظر إلى موارد أعمّ من الضرورة من موارد المشقّة والعسر الغير البالغين إلى حدّ نفي التكليف ويكون حكماً خاصاً في هذه المسألة كما في ما يقال في الإفطار للشيخ والشيخة، فلا يكون من الحمل على الفرد النادر، وسيأتي الكلام فيه.  
وعلى أيّ حال فمع الإجمال في الرواية لا يصلح لتعارض الروايات الماضية ورفع اليد عن ظهورها في الحرمة.  
ومنها: صحيحة علي بن جعفر: سألت أخي عليه السلام أظلل وأنا محرم؟ فقال: «نعم وعليك الكفارة، قال: فرأيت علياً إذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل»<sup>١</sup>.  
قال في «الوسائل»: جواز التظليل محمول على الضرورة ونحر البدنة محمول على الأفضلية، فإنّ الشاة تجزي<sup>٢</sup>.  
أقول: حملها على الضرورة بعيد في نفسه، لكنّه سهل بملاحظة ما أشرنا إليه من توسعة دائرة الجواز في المقام لكلّ ما يستلزم المشقّة وإن لم يبلغ حدّ الضرورة وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٤، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ٦، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٤، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ٦، ذيل الحديث ٢.

للرجال دون النساء، فيجوز لهنّ بأية كيفية، وكذا جاز للأطفال<sup>[١]</sup>. ولا فرق في التظليل بين كونه في المحمل المغطّى فوقه بما يوجبه،

---

هذا مضافاً إلى أنّ مورد السؤال هو تظليل نفس السائل الذي هو علي بن جعفر ولعلّ القضية خارجية شخصية ورأي الإمام عليه السلام جواز ذلك له لما علم من حاله.

والذي يشهد على ذلك إيجاب الكفّارة ولو كان جائزاً في نفسه مطلقاً لما كان وجه في التكفير، فتدلّ بنفسها على حرمة التظليل في نفسه. نعم، نحر البدنة محمول على الأفضلية قطعاً.

فظهر بحمد الله أنّه لا ينبغي الإشكال في أصل الحكم في الجملة، وإنّما الكلام في مقدار نطاق الأدلّة المانعة، وما يمكن الاستدلال بها لتقييدها أو تخصيصها، وسيّضح ذلك ضمن الفروع الآتية نتعرّض لها على وفق المتن.

[١] كما هو المتسالم عند القوم، وقد يدّعي الاتفاق عليه وقد وقع التصريح بذلك في جملة من الروايات المتقدمة كصححة محمد بن مسلم وهشام بن سالم وصححة حريز من الطائفة الرابعة<sup>١</sup>، وكذلك صححة الحلبي المذكورة في المعارضات<sup>٢</sup>.

لكنّ النصوص المذكورة جلّها، بل كلّها راجعة إلى جواز ركوب القبة وناصّة فيه وغاية مدلولها جواز ذلك وجواز الاستتار من الشمس بهذا النحو وأمّا جواز

---

١. تقدّم تخريجهنّ في الصفحة ٦٧٧.

٢. تقدّمت في الصفحة ٦٧٨.

أيّ نحو من الظلال وجواز الاستتار من الشمس بالشمسيّة ونحوها من الثوب وغيره، فلا يمكن استفادته من هذه الروايات.

نعم، في رواية أبي بصير المتقدّمة: عن المرأة يضرب عليها الظلال وهي محرمة؟ قال: «نعم»<sup>١</sup>، لكنّ المتعارف من ضرب الظلال أيضاً هو الهودج ونحوه فيلحق بالروايات الماضية، فيبقى الحكم بجواز غير القبّة والهودج بلا دليل.

اللهمّ إلا أن يستند في ذلك برواية جميل بن درّاج المتقدّمة ضمن المعارضات قال: «لا بأس بالظلال للنساء وقد رخص فيه للرجال»<sup>٢</sup> بناءً على أن يكون المراد هو الظلّ لا ما يظلّ به وإلا لكان المنصرف منه هو المعهود من القبّة والهودج ونحو ذلك، إلا أن ينكر الانصراف ويدّعي الإطلاق وأنّ المراد مطلق المظلة وإن كانت للسترة من الشمس لا خصوص القبّة ونحوها.

ولعلّ الذي يسهّل الأمر هو أنّ الروايات المانعة عن التظليل والاستظلال والاستتار من الشمس كلّها، قد ورد بلفظ «المحرم»، وكذلك الحاجّ بصيغة المذكّر، والمراد من صيغة المذكّر في غير مورد وإن كان هو الأعمّ من المذكّر والمؤنث إلا أنّه فيما لم يرد تفصيل بينهما، وأمّا في المقام يشكل رفع اليد عن الظهور الأوّلي، والحمل على الجنس الشامل لهما بعد ما ورد من التفصيل في الروايات المشار إليها، فيبقى حكم التظليل في النساء بلا دليل على المنع والأصل هو الجواز، وإن لم يتمّ الدليل على الجواز، فتدبّر.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٠، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٥، الحديث ٢.

٢. تقدّمت في الصفحة ٦٧٩.

أو في السيّارة والقطار والطائرة والسفينة ونحوها المسقّفة بما يوجبه [١].  
والأحوط عدم الاستظلال بما لا يكون فوق رأسه، كالسير على جنب  
المحمل أو الجلوس عند جدار السفينة والاستظلال بهما؛ وإن كان الجواز  
لا يخلو من قوة [٢].

---

[١] للتصريح في الروايات الماضية بالمنع من ركوب القبّة والكنيسة، ومن  
المعلوم أنّهما من باب المثال من دون اختصاص بهما فيلحق بهما ما ذكر في  
المتن وغيرها ممّا يتصوّر، مضافاً إلى أنّ كلّ أمثال ذلك يوجب الاستتار من  
الشمس والظلال والتظليل والاستظلال وترك الإضحاء ممّا هو مذكور ومنه في  
سائر الروايات.

[٢] فإنّ الطائفة الرابعة من الروايات المتقدّمة وإن كانت تختصّ بالستر من  
فوق الرأس ولا دلالة لها للمنع عن الستر عن أحد الجانبين فقط، فإنّ القدر  
المتيقّن منه، بل لعلّ تلك الطائفة قاصرة الدلالة على المنع من التظليل فوق  
الرأس بغير القبّة والكنيسة أيضاً كالشمسة ونحوها لعدم القطع بالتساوي لما  
فيهما من الرفة والراحة.

إلا أنّ في إطلاق سائر الطوائف من حرمة التظليل والاستتار من الشمس  
ووجوب الإضحاء غنىً وكفاية، لمنافاة التسترّ من أحد الجانبين عن الشمس لها  
كما يظهر ذلك بمراجعة الروايات السابقة. ويؤيد الإطلاق، بل يدلّ على  
المطلوب أمور:

الف: إنّ كثيراً ما لا يتحقّق الاستظلال إلا بأخذ المظلّ من أحد الجانبين كما

في ابتداء طلوع الشمس قبل ارتفاعها أو في حالة انخفاضها في العصر.  
 ب: لو كان التظليل بهذا النحو جائزاً لكان الناس في فسحة من  
 التظليل المشروع ولا يحتاج إلى جعل المظلة فوقه أبداً حتى يتوجّه إليه خطاب  
 التكفير.

ج: كل ما يدلّ على الجواز حال المشقة والعدر بلا استفصال بين إمكان رفع  
 العذر بما يلي بعض الجوانب أصدق شاهد على عدم الفرق وإلا لزم القول  
 والتنبيه بأنّه مع إمكان رفع الحاجة بالجائز ذاتاً لا وجه لارتكاب الحرام.

د: ما في رواية المحاجة بين أبي الحسن عليه السلام وأبي يوسف: «كان رسول  
 الله ﷺ يركب راحلته، فلا يستظلّ عليها وتؤذبه الشمس فيستر بعض جسده  
 ببعض وربما يستر وجهه بيده»<sup>١</sup>.

فإنّها تدلّ على عدم جواز الاستتار بغير اليد أو بعض جسده من ثوب ونحوه  
 مع أنّ تستر الوجه باليد ليس إلا من الجانب.

هـ: ما في رواية معلّى بن خنيس وفيها: «لا يستر المحرم من الشمس بثوب  
 ولا بأس أن يستر بعضه ببعض»<sup>٢</sup> لمثل ما تقدّم من التقريب في سابقه، ومثلها  
 رواية معاوية بن عمّار<sup>٣</sup>.

و- قد يؤيد أيضاً - خصوص الروايات التي ورد فيها التعليل بأنّ «الشمس  
 يغرب بذنوب المجرمين»<sup>٤</sup>. الظاهرة في لزوم الإضحاء إلى غروب الشمس، مع

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٦، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٧، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٧، الحديث ٣.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ١١.



أنها لا تكون فوق الرأس إلى الغروب، بل في أحد الجانبين<sup>١</sup>.  
وفيه نظر، لأنّ عدم الارتفاع أو انخفاض الشمس لا يوجب عدم إصابة شعاع الشمس من فوق الرأس لارتفاعها بالنسبة إلى رأس الإنسان على أيّ حال.  
ز: خلوّ أخبار التكفير مع التظليل للضرورة عمّا لا يكون فوق الرأس، لأنّه لو كان جائزاً اختياراً وجب الاقتصار عليه إذا اندفعت به الضرورة.  
وقد يدفع ذلك كما في «الجواهر» بأنّ محطّ النظر في أخبار التكفير إنّما هو بيان ثبوت الكفّارة في التظليل المحرّم الذي يجب أن يجتنبه المحرم في حال الاختيار، وأمّا في أيّ محلّ يكون محرماً ومع أيّة كفيّة فلا دلالة لهذه الأخبار عليه أصلاً<sup>٢</sup>.

أقول: هذا إنّما يتمّ لو كان السؤال عمّن استظلّ بالظلال المحرّم، أي كان المفروض في السؤال أو الجواب هو الظلال المحرّم، كما في ما ورد في غير المقام من رواية زرارة: «من لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه وهو محرّم...»<sup>٣</sup>.  
وأما في المقام ممّا سئل عن المحرم الذي يتأذّي من الشمس مثلاً فيجيبه بالجواز والتكفير فليس في مقام بيان الكفّارة بعد فرض الحرمة، بل إطلاق بيان الجواز يدلّ على عدم الفرق وإلا لكان عليه التفصيل التفصيل، وبهذا البيان يرجع إلى ما تقدّم في (ج).

وبالجملة: فمع تلك الإطلاقات وهذه المؤيّدات بل الدلالات فمن الصعب

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٤٢.

٢. راجع: جواهر الكلام ١٨: ٤٠١.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٨، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ٨، الحديث ٤.

جداً غصّ العين عن جميعها بدعوى أنّ التفاهم العرفي من الروايات الناهية عن التظليل بظلّ والآمرة بالإضحاء بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية هو منع المحرم عن التظليل بظلّ فوق رأسه بأن يكون رأسه مكشوفاً وبارزاً تحت السماء، وأمّا التظليل بالظلّ الجانبي مع كون رأسه مكشوفاً فلا يكون مشمولاً لتلك الروايات. وبكلمة: إنّ روايات الباب لا تشمل تظليل المحرم الجانبي ولا يوجد دليل آخر يدلّ على المنع عنه<sup>١</sup>.

نعم، ربّما يستدلّ للجواز بأمر تكون - على تقدير تماميتها - معارضة للمؤيّدات ومقيّدة للإطلاقات الماضية:

منها: صحيحة عبدالله بن سنان، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول لأبي وشكى إليه حرّ الشمس وهو محرم وهو يتأذى به، فقال: ترى أن أستتر بطرف ثوبي؟ قال: «لا بأس بذلك ما لم يصبك رأسك»<sup>٢</sup>.

بناءً على أنّ المراد من الإصابة هو المحاذاة، فتدلّ على جواز التظليل بما لا يكون فوق الرأس ولا وجه لحملها على مورد الضرورة، كما في «الوسائل» وغيرها، إذ ليس مطلق التأذي ضرورة ولا وجه لحمل المطلق على خصوص الضرورة.

لكنّ فيه أولاً: أنّ الظاهر أنّ المراد من الإصابة هو اللصوق، وهي تدلّ على حرمة إصابة الثوب لبعض الرأس المستلزم لحرمة ستر البعض الذي هو محرّم آخر على الرجل غير التظليل المحرّم عليه.

١. مناسك الحجّ، الفيّاض: ٢٥٦.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٧، الحديث ٤.

وثانياً: على فرض التسليم تدلّ على المنع عن محاذاة المظلة للرأس أيّ جزء كان بلا اختصاص بالفوق، فالاستئطال بما يحاذيه ويظلّ على الرأس من أيّ جانب حرام، وإن لم تكن المظلة فوقه فهي على المنع أدلّ.

ومنها: رواية قاسم الصيقل المتقدمة قال: ما رأيت أحداً كان أشدّ تشديداً في الظلّ من أبي جعفر عليه السلام كان يأمر بقلع القبّة والحاجبين إذا أحرم<sup>١</sup>، فإنّ الأشدية ظاهرة في فعله عليه السلام ما لا يجب، وأنّه كان المفروغ عنه الراوي عدم وجوب قلع الحاجبين المراد بهما الساتران من جانبي المحمل.

وأورد عليها بضعف السند، إذ قاسم الصيقل - أو قاسم بن الصيقل - لم يقع مورداً للتوثيق الخاصّ ولا العامّ فلا تكفي للاعتماد عليها في رفع اليد عمّا سبق<sup>٢</sup>.

ويمكن الخدشة في دلالتها أيضاً بأنّ المذكور فيها قلعه عليه السلام القبّة والحاجبين، وذلك غير رفع الساتر عنهما، فالمراد هو قلع أخشاب القبّة والحاجبين، مع أنّه غير لازم لا لصرف عدم صدق الاستئطال بها كما ادّعاه صاحب «الجواهر»<sup>٣</sup> فإنّ الأخشاب ليست أقلّ من اليد الخارجة بالدليل، بل لقيام الدليل الخاصّ وهو أمور:

الأول: رواية الحميري<sup>٤</sup> وفيها: كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام يسأله عن المحرم

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ١٢.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٤٤.

٣. جواهر الكلام ١٨: ٢٠٦.

٤. وهذه الرواية وما بعدها وإن رواهما في الاحتجاج مرسلًا [الاحتجاج: ٤٨٤] إلا أنّه رواهما الشيخ عليه السلام

يرفع الظلال، هل يرفع خشب العمارية أو الكنيسة ويرفع الجناحين أم لا؟ فكتب إليه: «لا شيء عليه في تركه رفع الخشب»<sup>١</sup>.

الثاني: رواية «الاحتجاج» المتقدمة عن المحرم يستظلّ من المطر بنطع أو غيره حذراً على ثيابه وما في محمله أن يتلّ، فهل يجوز ذلك؟ الجواب: «إذا فعل ذلك في المحمل في طريقه فعليه دم»<sup>٢</sup>، حيث يستأنس منها أنه كان في المحمل بلا ظلال مع بقاء الأخشاب حتّى يتمكّن من ستره بالنطع، والظاهر أنه كان جائزاً لديهم اختياراً والممنوع جعل الساتر عليها، إذ من الظاهر أنه ليس المراد هو وضع النطع كالثوب على رأسه وبدنه وأمتعته التي كانت معه.

الثالث: رواية بكر بن صالح: إنّ عمّتي معي وهي زميلتي ويشتدّ عليها الحرّ إذا أحرمت، فترى لي أن أظللّ عليّ وعليها؟ فكتب: «ظللّ عليها وحدها»<sup>٣</sup>.



[الغيبة: ٢٣٤] مع سائر مسائل الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام في كتاب الغيبة عن جماعة عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن داود قال: وجدت بخطّ أحمد بن إبراهيم النوبختي وإملاء أبي القاسم الحسين بن روح وذكر المسائل كما رواه الطبرسي... [وسائل الشيعة ٣٠: ١٤٣].

محمد بن أحمد بن داود قال النجاشي: أبو الحسن شيخ هذه الطائفة وعالمها وشيخ القميين في وقته وفقههم، حكى أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله أنه لم ير أحداً أحفظ منه ولا أفقه ولا أعرف بالحديث. وصنّف كتاباً... مات سنة ٣٦٨ هـ [رجال النجاشي: ٣٨٤، ١٠٤٥].

وأحمد بن إبراهيم النوبختي وإن ليس له ذكر في الرجال ولا رواية لنفسه إلا رواية واحدة في المستدرک إلا أنّ الظاهر اطمئنان محمد بن أحمد بأن ما كتبه إملاء الحسين بن روح عليه السلام ويكفي ذلك في اعتبار الروايتين وسائر ما رواه الشيخ عليه السلام عن الحميري. [منه غفر الله له]

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٧، الحديث ٦.
٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٧، الحديث ٧.
٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٨، الحديث ١.

فإنّ الظاهر أنّ عدلي المحمل كانا بنحو يمكن أن يظلل عليهما، وإنّما أجاز تظليل جانب عمّته دون نفسه وهو لا يكون إلا مع بقاء الأخشاب وجواز ركوب المحمل معها فتأمل.

والرابع: نفس هذه الرواية بالتقريب الذي قدّمناه، فلا تدلّ على المدعي في المقام وإن كان ظهر منه فرع آخر استطراداً، فتدبّر ولنرجع إلى ما كنّا فيه. ومنها: صحيحة سعيد الأعرج المتقدمة أيضاً، وفيها: عن المحرم يستتر من الشمس بعود ويده قال: «لا إلا من علّة»<sup>١</sup> وقد تقدّم عن صاحب «الوسائل» حملها على الكراهة بقرينة جواز الاستتار باليد كما تقدّم، فتدلّ على جواز الاستتار بالعود أيضاً.

وفيه: أولاً: أنّ حمل الرواية على الكراهة بالإضافة إلى اليد لا يصير قرينة على حملها عليها بالنسبة إلى العود أيضاً، بل الظاهر حفظ ظهور النهي في الحرمة فيه.

وثانياً: أنّه لا وجه لحملها على الكراهة أصلاً لظهور السؤال عن الستر بهما للعطف بالـ«واو» لا بـ«أو» والذي ورد الدليل على جوازه الستر باليد فقط. وثالثاً: على التسليم لا ظهور لها في الستر الجانبي، بل ظاهرها الجواز بأيّ كيفية.

ورابعاً: بأنّ الذي يستفاد من بعض الروايات هو جواز ستر الوجه باليد ولا ربط

١. قال في المنجد: ٣٠٦: زمّل الرفيق: أركبه ورائه على الدابة - زامل الرفيق: عادله على البعير، أي ركب هو في جانب من المحمل ورفيقه في الآخر - الزميل: الرديف. وعلى هذا ففيما استشهدنا بهذه الرواية تأمل.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٧، الحديث ٥.

له بحرمة التظليل، إذ كان ذلك جائزاً باليد وبالثوب في الرجال - وإن كان لا يجوز في النساء وأنّ إحرامهنّ في وجههنّ - فستر الوجه جائز للرجال كستر بدنهم بثوب الإحرام وغيره.

نعم، لا يجوز لهم ستر رأسهم من حيث الستر حتّى في المنزل والخباء، وأمّا الاستتار من الشمس والتظليل الذي هو عنوان مستقلّ، سواء قلنا باختصاصه بالرأس أو كان أعمّ منه والبدن، وإنّما الكلام في جوازه من أحد الجانبين أو الجوانب. وهذه الرواية تدلّ على عدم جواز الستر من الشمس إلا من علّة وهو كذلك من حيث الاستتار من الشمس فلا وجه لحمله على الكراهة أصلاً.

وأما في رواية جعفر بن محمّد المثنّى: «... كان رسول الله ﷺ يركب راحلته فلا يستظلّ عليها، وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض، وربما يستر وجهه بيده...»<sup>١</sup>.

فليس المقصود استثناء الذيل من الحرام بل المقصود بيان كثرة الحرّ وتصويره ومع ذلك كان رسول الله ﷺ يجتنب من الاستتال.

فتلخص أنّه لا دليل على جواز التظليل والاستتار من أحد الجوانب وتقييد الإطلاقات من هذه الجهة، ولذلك فقد يلتجأ إلى الإجماع المدعى في المقام، وأنّ الإجماع المنقول وإن لم يكن حجّة على ما قرّر في علم الأصول إلا أنّ دعوته من مثل العلامة خصوصاً مع إضافة الحكم بذلك إلى جميع أهل العلم الظاهر في علماء المسلمين بأجمعهم، وكذا الشيخ في «الخلافة» على ما حكى

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٠، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٦، الحديث ١.

تبعد أن تكون خالية عن المستند، فاللازم أن يقال: مع ملاحظة ما أفاده صاحب «جامع المقاصد» من أن نقل الشيخ والمصنّف - يعني العلامة - الإجماع على الجواز لا سبيل إلى ردّه، ومع ملاحظة جعل الإجماع قرينة على تقييد الإطلاقات النهائية كما في «الجواهر» - بأن مقتضى الاحتياط وإن كان هو الاجتناب إلا أن الجواز غير خالٍ عن القوّة كما أُفيد في المتن<sup>١</sup>.

أقول: قال الشيخ في «الخلافة»: للمحرم أن يستظلّ بثبوت ينصبه ما لم يكن فوق رأسه بلا خلاف، وإذا كان فوق رأسه مثل الكنيسة والعمارية والهودج، فلا يجوز له ذلك سائراً، فأما إذا كان نازلاً فلا بأس أن يقعد تحت الخيمة والخباء والبيوت... دليلنا: إجماع الفرقة وطريقة الاحتياط... وروي عن ابن عمر أنه قال: «أضح لمن أحرمت له فأمره بالظهور للشمس...»<sup>٢</sup>.

وهذا يحتوي أولاً: على دعوى عدم الخلاف ثم ادّعى الإجماع، وقد اشتهر الإشكال في إجماعات «الخلافة».

وثانياً: المحتمل جداً أن المراد من اختصاص الحرمة بالاستظلال فوق الرأس دون ما لم يكن كذلك هو استظلال الرأس قبلاً للوجه والبدن، كما يشهد عليه احتجاجه بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أضح لمن أحرمت له» وتفسيره بأنه أمره بالظهور للشمس، ومن المعلوم منافاته للاستتار عن الشمس ولو من أحد الجوانب.

وثالثاً: فقد ذكر قبل دعوى الإجماع جواز الاستتار الجانبي وحرمة الاستظلال فوق الرأس وجوازه في البيت والخباء، فالظاهر جداً كون الإجماع على حرمة

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٤٥-٣٤٦.

٢. الخلافة ٢: ٣١٨-٣١٩.

الاستظلال كما يساعده عطف الاحتياط عليه، وإلا فالحكّمين الآخرين لا يناسبان الاحتياط كما لا يخفى، ولا استشهاده بأمر النبي ﷺ وفي «المنتهى»: «جاز... وإن يستظلّ بثوب ينصبه إذا كان سائراً ونازلاً، لكن لا يجعله فوق رأسه سائراً خاصّةً لضرورة أو غير ضرورة عند جميع أهل العلم<sup>١</sup>. وليس فيه دعوى الإجماع وإن نسبه إلى جميع أهل العلم - مع عدم كون المراد جميع علماء المسلمين قطعاً لخلافهم الظاهر - وهو ليس من دعوى الإجماع كما لا يخفى، مضافاً إلى ظهور كون هذا الجملة الأخيرة من متعلّقات قوله: «لكن لا يجعله فوق رأسه» لا لقوله: «جاز»، هذا مع جريان الاحتمال الأخير فيه أيضاً.

فالأتكال على مثل ذلك لتقييد الإطلاقات مشكل جداً.

وبعد اللتيا والتي هناك أمر آخر يلزم العناية إليه، وهو أنّ سير الحجّاج المحرمين لم يكن بنحو الانفراد، بل المتعارف سير القوافل مع الجمال والبغال والحمير مع القبّة والكنيسة تارة وماشياً أخرى، ومن المتعارف الكثير وقوع ظلّ بعضهم على البعض أو وقوع ظلّ القبّة والمحمل والهودج على المشاة الذين يمشون في جنبه ولم يعهد نقل اجتنابهم عن ذلك، ولا تنبيه من الأئمّة عليهم السلام على لزومه.

وكذلك كان سير القوافل في الطرق المتعارفة صباحاً ومساءً في البرّ أو البلدان التي لجدرانها وبيوتها وأبنيتها ظلال تقع على المارّ جنبها قهراً، بل وقد يكون الطريق على يم الأشجار والجبال والأتلال بحيث يقع ظلّاتها على المارّ

١. منتهى المطلب ١٢: ٨٢.



خصوصاً عند طلوع الشمس أو عند انخفاضها ولم يعهد ابتعاد المحرم واجتنابه عن ظلّ الجدران والأشجار ونحو ذلك.

وبالنظر إلى هذه السيرة القطعية يطمئن النفس بانصراف اطلاقات حرمة الاستئصال والاستتار ووجوب الإضحاء إلى ما يكون بإيجاد المظلة وتهيتها والتعمد إلى الاستفادة من الظلّ، وأمّا بالنسبة إلى من يمرّ بنحو العادة في ظلّ الجبل والتلّ والأشجار، فلا تدلّ على حرمة ومنعه.

ونتيجة البحث بعد ضمّ الروايات الماضية إلى السيرة القطعية أنّ هناك عنوانان مستقلان: أحدهما: التظليل بالقبة والكنيسة. والثاني: الاستتار من الشمس بإيجاد ما يظلّ به أو التعمد والتسبّب في الاستئصال وإن لم يكن إيجاد المظلة بيده لا مطلق الانتفاع بالظلّ الموجود، وهو المراد أيضاً من الإضحاء لا لزوم جعل البدن أو الرأس معرضاً لشرق الشمس لا محالة ولا بعد في الفرق بينهما والتفصيل أصلاً.

ويمكن أن يستدلّ لذلك - مضافاً إلى منع الإطلاق - بصحيفة ابن بزيع السابقة قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: هل يجوز للمحرم أن يمشي تحت ظلّ المحمل؟ فكتب: «نعم»<sup>١</sup>.

ولا ريب أن ليس المراد من المشي تحت ظلّ المحمل هو المشي راكباً في المحمل، بل المشي إنّما هو في قبال الركوب فتدلّ بظاهرها على جواز الانتفاع بالظلّ الموجود، بل ولو كان المحمل ممّا أعدّه عمداً، لكن لا للانتفاع بظله، بل لركوب زوجته مثلاً. والمشي تحت ظلّ المحمل قد يكون بجعل المحمل على

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٧، الحديث ١.

فوق رأسه وإن لا يتفق إلا نادراً أو بالمشي على حياله وفي جنبه أو يعمّهما، ولكنّ المتعارف هو الثاني والمتيقّن منها أيضاً ذلك، فإنّه لو كان المراد هو الأعمّ فيعمّه وإن كان الفرض الأوّل يتعدّى إلى الثاني بالأولوية.

والمستفاد منها وإن كان جواز الانتفاع بالظلّ الموجود المنتقل معه في السير نحو ظلّ المحمل فلا يشمل الظلّ الموجود الذي لا ينتقل كالجدران والأشجار والجسور، إلا أنّه يتعدّى إليه بدعوى القطع بالملاك، بل الأولوية.

ويمكن أن يستدلّ لذلك أيضاً برواية «الاحتجاج»: أفيجوز أن يمشي تحت الظلال مختاراً؟ فقال له: «نعم،... إن رسول الله ﷺ كشف ظلاله في إحرامه، ومشى تحت الظلال وهو محرم»<sup>١</sup> إلا أنّ الرواية ضعيفة السند وإن كان للروايات الأربعة نوع تواتر إجمالي، إلا أنّه لا يتمّ الاستدلال بها إلا في المدلول المشترك بينها وليس ذلك منه، وسيأتي البحث في هذه الجملة من جهة أخرى إن شاء الله تعالى.

وعلى أيّ حال ففي السيرة القطعية مع صحيحة ابن بزيع غنى وكفاية، فلا مناص من أن يقال: إنّ الأقوى وإن كان عدم جواز الاستظلال بما لا يكون فوق الرأس أيضاً كالجلوس عند جدار السفينة، إذا استلزم ستر رأسه من الشمس، إلا أنّ الاستظلال بالظلّ الموجود مستقلاً كالسير في جانب المحمل أو في ظلّ الجدار والأشجار والجبال حتّى ما يظلّ على فوق الرأس كالجسور والطاقت، فالأقوى جوازه.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٦، الحديث ٦.

(مسألة ٣٧): حرمة الاستظلال مخصوصة بحال السير وطى المنازل<sup>[١]</sup>؛  
من غير فرق بين الراكب وغيره<sup>[٢]</sup>.

### اختصاص حرمة الاستظلال بحال السير

[١] كما ادعى الشهيد<sup>قده</sup> في «الروضة» الإجماع عليه<sup>١</sup>، ويدل عليه استمرار السيرة العملية على الوقوف في عرفات تحت الخيم والأخبية، وكذا في منى قبل الخروج عن الإحرام بالحلق أو التقصير، وهذا هو الذي صار موجباً لاعتراض فقهاء أهل السنة عليهم كما يشهد عليه روايات المحاجّة، وتكفي دليلاً على المقصود لتواترها عليه إجمالاً، بل يكفي في ذلك صحيحة البنظي، عن الرضا<sup>عليه السلام</sup> قال: قال أبو حنيفة: أيش (أي شيء) فرق ما بين ظلال المحرم والخباء؟ فقال أبو عبد الله<sup>عليه السلام</sup>: «إنّ السنّة لا تقاس»<sup>٢</sup>.

[٢] هل الحكم بحرمة الاستظلال يختص بالراكب أو يعمّ الماشي أيضاً؟ لا إشكال في اختصاص روايات المنع عن ركوب القبة بالأوّل إلا أنّ إطلاقات النهي عن الاستظلال والاستتار عن الشمس ووجوب الإضحاء يعمّ الماشي أيضاً، فلا بدّ لمن يدعى الجواز للماشي كالشهيد الثاني في «المسالك» و«الروضة»<sup>٣</sup> من إقامة دليل على التخصيص.

١. الروضة البهيّة ١: ٤٩٧.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٦، الحديث ٥.

٣. مسالك الأفهام ٢: ٢٦٤ - ٢٦٥؛ الروضة البهيّة ١: ٢٩٧.

وما يمكن أن يكون مستنداً له أمران:

أحدهما: ما تقدّم من صحيحة ابن بزيغ: هل يجوز للمحرم أن يمشي تحت ظلّ المحمل؟ فكتب: «نعم»<sup>١</sup>، وقد تقدّم أنّ المتيقّن من المراد منها ما إذا مشى جنب المحمل تحت ظلّه لعدم تعارف المشي تحت المحمل ولما يلزم منه من المحاذير.

لكنّ الجواب بالجواز، هل هو من حيث كون المحرم ماشياً؟ أو من جهة جواز الاستئلال بالظلّ الموجود ولو كان راكباً؟ وحيث إنّ المتيقّن منها هو الاستئلال بالظلّ الموجود، ولا يمكن التعديّ عنها إلى الاستئلال بالشمسة والمظلة الاختيارية العمدية يبقى مختصاً بالظلّ الموجود، ولا يلزم من العمل به تخصيصاً أو تقييداً في الروايات الماضية لما عرفت من انصراف الإطلاقات عنه. ثانيهما: رواية «الاحتجاج»: أفيجوز أن يمشي تحت الظلال مختاراً؟ فقال له: «نعم... إنّ رسول الله ﷺ كشف ظلاله في إحرامه ومشى تحت الظلال وهو محرم...»<sup>٢</sup>.

ولو تمّ الاستئلال بها لدلّت على جواز التظليل ماشياً بالمشي تحت الظلال وبإطلاقه يشمل ما لو كان بإيجاده وتهيئة المظلة أيضاً. إلاّ أنّه تقدّم عدم إمكان الاعتماد عليها لضعف سندها وعدم اشتراكها في هذا المفاد، مع سائر الروايات الأربعة حتّى يمكن أن يتكل على تواترها الإجمالي، فتدبر. فالأقوى عدم الفرق بين الراكب وغيره كما في المتن.

١. تقدّم تخريجها في الصفحة ٦٩٣.

٢. تقدّم تخريجها في الصفحة ٦٩٤.

وأما لو نزل في منزل كمنى أو عرفات أو غيرهما، فيجوز الاستظلال تحت السقف والخيمة وأخذ المظلة حال المشي<sup>[١]</sup>، فيجوز لمن كان في منى أن يذهب مع المظلة إلى المذبح أو إلى محل رمي الجمرات؛ وإن كان الاحتياط في الترك.

[١] قالوا: لأن منى بأجمعها منزل، وكذا عرفات. فإذا كان الاستظلال في المنزل جائزاً لا مانع من الاستفادة منها في الذهاب والإياب.<sup>١</sup>  
ومن المعلوم أن لا يختص الكلام بمنى وعرفات، بل يعم أي منزل من منازل المحرم حين إحرامه كمكة أو منازل الطريق، كما قال في المتن أو غيرهما.  
وكان مرادهم أنه يجوز التظليل للمحرم سائراً في المنزل وهو يعم البلد أو المنطقة التي نزل فيه، بل إذا وصل إليه وأراد النزول فيه، كما إذا وصل إلى مكة وإن كان لم يتخذ بيتاً بعد.<sup>٢</sup>  
والذي يخطر بالبال أن إقامة الدليل على ذلك صعب جداً.

أما دعوى الإجماع من الشهيد في «الروضة» فهو قوله: فلا يحرم نازلاً إجماعاً ولا ماشياً إذا مرّ تحت المحمل ونحوه<sup>٣</sup>، فالظاهر أن النزول في قبال المشي وليس فيه استثناء المنزل حتى يقال بعمومه. نعم، غاية ما يمكن أن ينسب إليه جواز الاستظلال في حال النزول ولو بمثل المشمسمة وأن لا يختص بالخيمة

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٥١.

٢. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٤٩٨.

٣. الروضة البهية ٢: ٢٤٤.

والخباء فلتكن على ذكر منه.

وأما روايات المحاجّة فالمشترك بينها تجويز الاستظلال بالخباء أو دخول البيت والخباء والفسطاط، وكلّ ذلك يختصّ بحال الجلوس والاستراحة والبيتوتة.

وفي بعضها «وإذا نزل استظلّ بالخباء وفي البيت والجدار»<sup>١</sup>، والظاهر منه الاستظلال بالجدار بما هو ظلّ موجود حين النزول حيث كان عَلَيْهِ السَّلَامُ يجلس في ظلّ الجدار.

فالمستفاد منها ليس إلا جواز الاستظلال بالظلّ الموجود بنفسه أو بالتسبيب بنصب الخباء. نعم، لازمه العرفي جواز المشي تحت الخباء بما له من السعة أو البيت كما في بعضها الأخرى، بل بإطلاقها يدلّ على جواز ذلك حتّى إذا كان راكباً بأن يدخل في البيت المسقّف بمركبه.

وعلى أيّ حال فليس في الروايات استثناء المنزل بما هو منزل حتّى يبحث في عموم مدلوله وعدمه، فإذا نزل في مكّة في بيت وأراد الخروج والسير إلى المسجد الحرام للطواف أو كان في عرفات وأراد السير إلى جبل الرحمة أو التفرّج في ساحة عرفات أو أراد المشي من خيمته في منى إلى رمي الجمرات أو المذبح، فما الدليل على جواز ذلك بالمشمسة ونحوها، وقد عرفت أنّه لا فرق بين الراكب والماشي.

وقد يستدلّ لذلك برواية «الاحتجاج»: سئل عن المحرم يستظلّ من المطر بنطح أو غيره حذراً على ثيابه، وما في محمله أن يبتلّ، فهل يجوز ذلك؟ الجواب:

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٠، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٦، الحديث ١.

(مسألة ٣٨): جلوس المحرم حال طي المنزل في المحمل وغيره ممّا هو مسقّف إذا كان السير في الليل خلاف الاحتياط؛ وإن كان الجواز لا يخلو من قوة، فيجوز السير محرماً مع الطائفة السائرة في الليل [١].

«إذا فعل ذلك في المحمل في طريقه فعليه دم»<sup>١</sup>.  
فإنّ تقييد الكفّارة بكونه في طريقه يدلّ على عدم المنع في غير الطريق، ومن الظاهر أنّ الطريق لا يشمل عرفاً مثل المشي في شوارع وطرق البلد أو المنزل الذي نزل فيه.

إلا أنّ الرواية ضعيفة السند بالإرسال أولاً، فلا يمكن أن يتكل عليها وحدها. ولكن تقدّم اعتباره برواية الشيخ.

وثانياً: عدم تمامية دلالتها أيضاً، إذ مورد السؤال الستر على المحمل والمتعارف هو الاستفادة منه في الطريق أو في المنزل بلا مشي، فتدلّ على جواز ذلك إذا كان متوقّفاً في منزل ولم يكن له خباء يريد الاستئلال بستر على محمله، وأين هو من مشي المحرم في شوارع البلد في سيره بالمشمة ونحوها؟! فالمحصّل أنّ الأقوى عدم جواز ذلك، فتدبر.

### استئلال المحرم في الليل

[١] ظاهر إطلاق كلمات الأصحاب عموماً هو عدم الفرق في المحرّم على المحرم في المسألة بين الليل والنهار، وليس لهذا التفصيل في كلماتهم عين ولا

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٧، الحديث ٧.

أثر، وإنّما يرى ذلك أوّل ما يرى في كلمات الماتن عليه السلام كما أنّ هناك تفصيل آخر في كلمات السيّد الخوئي عليه السلام مستحدث منه حيث قال: المراد من الاستظلال التستّر من الشمس أو البرد أو الحرّ أو الريح ونحو ذلك، فإذا لم يكن شيء من ذلك بحيث كان وجود المظلة كعدمها، فلا بأس بها، ولا فرق فيما ذكر بين الليل والنهار<sup>١</sup>.

ومنشأ التفصيلين أنّه لا ينبغي إنكار اختصاص روايات حرمة الاستتار عن الشمس ووجوب الإضحاء بالنهار، وهو الظاهر أيضاً من روايات التظليل والاستظلال حيث لا ظلّ في الليل، وروايات المنع عن الركوب في القبّة منزلة على المتعارف من السير في النهار فلا نظر لها إلى السير في الليل، وهذا يعني هو التفصيل الأوّل المذكور في المتن.

وللقائل الثاني أن يقول: إنّ ذلك يوجب تخصيص المنع والحرمة بما إذا كانت الشمس بارزة، ولا يشمل يوم الغيم، فإنّه ليس فيها أيضاً ستر عن الشمس ولا مخالفة للإضحاء ولا يصدق التظليل والاستظلال أيضاً، وعليه يحمل أيضاً روايات ركوب القبّة. نعم، حيث ورد في بعض الروايات النهي عن الاستظلال من المطر يستفاد منها التوسعة في معنى التظليل للساتر والحاجز عن أيّ عارض من الشمس والمطر والريح والبرد والحرّ من دون فرق بين الليل والنهار، فهذا يعني هو التفصيل الثاني.

وتحقيق المقال يقتضي إمعان النظر وإعادته في الروايات، وما قيل أو يمكن

---

١. مناسك الحجّ، الخوئي: ١١٧؛ موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٤٩٧ - ٤٩٨.



أن يقال في تقريب التفصيلين بعونه تعالى خصوصاً ما أتعب نفسه بعض تلاميذ الماتن في الاستدلال للمتن، وذلك في ضمن أمور فنقول:

١ - قد تقدّم أنّ روايات الباب على أربعة طوائف: فطائفة تدلّ على تحريم الاستتار عن الشمس، ومن الواضح اختصاص هذه الطائفة بالنهار ولا مجال لها بالإضافة إلى الليل، لكن لا دلالة لها على اختصاص التحريم بذلك، وإن كان موردها سؤالاً أو جواباً هو هذا المقدار.

٢ - وطائفة تدلّ على الأمر بالإضحاء، وقد قالوا: إنّ معناه هو البروز والظهور للشمس، فإنّ الضحى من شؤون الشمس قال الله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا﴾<sup>١</sup> ويظهر من بعض الروايات المتقدمة أيضاً المشتملة على قوله عليه السلام: «ما من حاجّ يضحى ملبياً حتى تغيب الشمس...»<sup>٢</sup> حيث إنّ ظاهره انتهاء الإضحاء بغيوبة الشمس وغروبها، وعليه فهذه الطائفة أيضاً لا تشمل الليل<sup>٣</sup>.

ويمكن أن يقال: إنّ معنى الإضحاء هو مطلق البروز وعدم التستر وفي أيّ مورد بحسبه لا خصوص البروز للشمس وإن كان أغلب موارد استعماله ومشتقاته هو البروز للشمس، لكن جار في اللغة أيضاً: ضحت الليلة: لم يكن فيها غيم. وليلة أضحائه وأحضيته: مضيئة والضحاحية: الناحية البارزة من كلّ شيء<sup>٤</sup>. ويشهد على ذلك رواية عثمان بن عيسى الكلابي، قال: قلت لأبي الحسن

١. الشمس (٩١) : ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٦، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٣.

٣. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٥٢.

٤. المنجد: ٤٤٧.

الأول عليه السلام، إنّ عليّ بن شهاب يشكو رأسه والبرد شديد ويريد أن يحرم، فقال: «إن كان كما زعم فليظلل، وأما أنت فاضح لمن أحرمت له»<sup>١</sup> فقد أريد من الإضحاء ما هو في قبال التظليل عن البرد وإن لم يكن في اليوم.

واحتمال كون الأمر بالإضحاء قرينة على كون مورد السؤال هو البرد الشديد المتحقّق في النهار والتعبير بالتظليل بلحاظ ملازمته، مع التحفّظ عن البرد فالإضحاء باقية على معناها، وهو البروز للشمس، مضعّف بأنّه لو فرض النهار بلا غيم، ومع بروز الشمس فالستر عنها حذراً عن البرد خلاف المتعارف، إذ الإضحاء للشمس أقرب إلى ذلك غالباً خصوصاً في الحجاز، وما هو طريق المحرم. وإن كان بدون بروز الشمس وفرض الكلام في النهار مع الغيم، فلا يصدق الإضحاء للشمس أيضاً بل لا بدّ من كون المراد هو مطلق البروز فيرجع إلى ما هو المطلوب.

وأما قوله: «ما من حاج...»، فيدلّ على ترتّب الثواب الخاصّ على الإضحاء إلى غروب الشمس، ولا دلالة فيه على محدودية الإضحاء بذلك، كما أنّ قوله تعالى: «وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا» لا يدلّ إلا على كونها مصداقاً للفظ لا الانحصار به وكان الأولى الاستشهاد بقوله تعالى: «وَالضُّحَىٰ \* وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ»<sup>٢</sup> ومع ذلك فاستعمال اللفظ العامّ في بعض مصاديقه كثير.

٣- والطائفة الثالثة ما تدلّ على حرمة التظليل أو الاستظلّال وقد يتراءى اختصاصها بالنهار، لأنّه لا ظلّ في الليل، ولكن يقال: إنّ الكلمتين مأخوذتان من

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٩، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ١٣.

٢. الضحى (٩٣): ١ - ٢.

المظلة وهي شيء يستتر به من دون فرق بين ما إذا كان ما يستتر منه شمساً أو حرّاً أو برداً أو مطراً أو ريحاً أو مثلها، ولا يختصّ بالشمس، بل ربما يقال: إنّ الشمس مستظّلة أي في السحاب مستترة<sup>١</sup>.

ويدلّ على ذلك مضافاً إلى اللغة جملة من الروايات التي ورد فيها الاستظلال من غير الشمس، مثل ما رواه «الاحتجاج» عن الحميري عن المحرم يستظلّ من المطر بنطع أو غيره حذراً على ثيابه، وما في محمله أن يتبلّ، فهل يجوز ذلك؟ الجواب: «إذا فعل ذلك في المحمل في طريقه فعليه دم»<sup>٢</sup> ورواية عثمان بن عيسى الكلابي المتقدمة أخيراً فقد أطلق التظليل في الستر والتحفّظ عن البرد. وما عن عليّ بن محمّد قال: كتبت إليه: المحرم هل يظللّ على نفسه إذا آذته الشمس أو المطر أو كان مريضاً أم لا؟ فإن ظلّ هل يجب عليه الفداء أم لا؟ فكتب: «يظللّ على نفسه ويهريق دماً إن شاء الله»<sup>٣</sup>.

وعن محمّد بن إسماعيل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الظلّ للمحرم من أذى مطر أو شمس، فقال: «أرى أن يفديه شاة ويذبحها بمنى»<sup>٤</sup> وظاهر أنّ المطر لا يكون مع الشمس غالباً حتّى يتوهّم كون المراد هو التظليل عن الشمس على أيّ حال ولو من أذى مطر.

وعن إبراهيم بن أبي محمود، قال: قلت للرضا عليه السلام: المحرم يظللّ على محمله

١. راجع: موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٤٩٧.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٧، الحديث ٧.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦، الحديث ٣.

ويفدي إذا كانت الشمس والمطر يضرّان به؟ قال: «نعم...»<sup>١</sup>.  
وعن ابن بزيع قال: وسأله عليه السلام رجل عن الظلال للمحرم من أذى مطر أو شمس وأنا أسمع<sup>٢</sup>.

فيستفاد من مجموع هذه الروايات أنّ الاستتلال المحرّم لا يختصّ بالاستتار عن الشمس، بل المراد مطلق الاستتار سواء كان في الليل أو النهار.  
٤- وقد أورد على دلالة هذه الطائفة على العموم بأمور:

الف: إنّ المستفاد من اللغة أنّ مادّتهما وهي الظلّ لا يتحقّق إلا في النهار فقد صرّح الراغب في «مفرداته» بأنّ الظلّ ضدّ الضحّ<sup>٣</sup>. وقد عرفت اختصاص الإضحاء وكلّ ما هو من هذه المادّة بالنهار، لأنّه من شؤون الشمس وخصوصياتها.

وفي كتاب «مقاييس اللغة» لابن فارس الذي هو من منابع الأصليّة في باب اللغة وإن ذكر أنّه يدلّ على ستر شيء لشيء فالظلّ ظلّ الإنسان وغيره ويكون بالغداة والعشيّ والفياء لا يكون إلا بالعشيّ، لكنّه قال: والليل ظلّ إلى أن قال: ومن الباب قولهم: ظلّ يفعل كذا، وذلك إذا فعله نهاراً.

وإنّما قلنا إنّ من الباب، لأنّ ذلك شيء يخصّ به النهار، وذلك أنّ الشيء يكون له ظلّ نهاراً، ولا يقال: ظلّ يفعل كذا ليلاً؛ لأنّ الليل نفسه ظلّ<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٥، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ٦، الحديث ٥.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٥، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ٦، الحديث ٦.

٣. مفردات ألفاظ القرآن: ٥٣٥.

٤. معجم مقاييس اللغة ٣: ٤٦١.

وعليه: فالمستفاد من اللغة اختصاص هذه المادة بالنهار وعدم شمولها للليل حتى بإضافة إلى القمر في الليالي المقمرة التي تتبع الظل العرفي<sup>١</sup>. وفيه: أولاً: ما قد عرفت من منع اختصاص الإضحاء بالنهار وكونها من شؤون الشمس وخصوصياتها حتى يستدل بكون الظل ضدّ الضحّ على اختصاص الظلّ بالنهار أيضاً، بل في «المفردات»: الفرق بين الظلّ والفيء... وأهل الجنة في ظلّ لا في فيء، لأنّ الجنة لا شمس فيها<sup>٢</sup>.

وفي «فروق اللغة» عن أبي هلال العسكري: الفرق بين الظلّ والفيء إنّ الظلّ يكون ليلاً ونهاراً، ولا يكون الفيء إلا بالنهار...<sup>٣</sup>.

وثانياً: إنّ ما استدللّ به من كلام ابن فارس وإن يدلّ على اختصاص المادة بالنهار، لكنّه لا يمنع عن الاستدلال بعموم الروايات، إذ المدعى اشتقاق التظليل والاستظلال عن الظلال والمظلة فليس الاستظلال بمعنى إيجاد الظلّ، بل بمعنى الدخول تحت الظلال وهو بمعنى ما أعددّ لذلك كما يقال: المشمسة للآلة الخاصة وهي مشمسة في الليل والنهار، فلو اشتقّ منها وقيل التشميس بمعنى الاستفادة من المشمسة لا يفرق فيها وجود الشمس وعدمها.

ب: إنّ مسألة التظليل في الليل من المسائل التي كانت مبتلى بها من قديم الأيام...، ولو كانت حرمة التظليل شاملة للليل ولم تكن مختصة بالنهار لكان

١. راجع: تفصيل الشريعة ١٣: ٣٣٥.

٢. أنظر: مفردات ألفاظ القرآن: ٥٣٥.

٣. الفروق في اللغة: ٣٠٤.

٤. فالظلّ بالفارسيّة هو: سایه والظلال هو سايبان؛ في المنجد: الظلّة ج ظلل وظلال: المظلة الضيقة ما يستظلّ به من الحرّ أو البرد. [منه غفر الله له]

اللازم الإشارة، بل التصريح بالتعميم في الروايات مع أنه لم يرد في شيء منها لا سؤالاً ولا جواباً ولا ابتداءً، بل ولم تقع الإشارة إليه في كلمات الفقهاء من المتقدمين والمتوسّطين.

ودعوى عموم التظليل للليل مدفوعة باختصاصه لغة بالنهار كما سبق أولاً، وثانياً على فرض العموم لم يكن بمثابة من الوضوح بحيث لا تكون حاجة حتّى إلى الإشارة إليه<sup>١</sup>.

وفيه: أولاً: ما تقدّم من منع دلالة اللغة على الاختصاص.

وثانياً: لعله كان من الوضوح بحدّ لا يحتاج إلى التصريح.

وثالثاً: يكفي في الإشارة إلى ذلك في الروايات السؤالات الواردة في التظليل عن البرد أو المطر المتفق في الليل غالباً خصوصاً بالنظر إلى أنّ أكثر روايات الباب واردة في مورد السؤال عن الأعذار مع مفروغية حرمة التظليل بنحو العموم، فكيف يدّعي عدم الإشارة إلى العموم.

ورابعاً: مطالبة التصريح بالتعميم من البدائع فأين شأن الإطلاق، وكيف يمكن

غمض العين عنه.

وخامساً: إنّ عدم الإشارة إليه في كلمات الفقهاء لو دلّ على شيء لدلّ على فهمهم العموم، حيث كان ذلك سيرة الفرقة وبنائهم عملاً وكان ذلك متسالماً بينهم من دون احتمال التفصيل حتّى يتعرّضوا إليه بالتصريح. وعبارة الشهيد في «الدروس»<sup>٢</sup> ناظرة إلى حيث أخرى لا دخل لها بما نحن فيه.

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٥٨ - ٣٥٩.

٢. الدروس الشرعية ١: ٣٧٨.

ج: إنَّ ما تقدّم من الروايات الدالّة على عدم جواز الاستظلال من المطر وثبوت الكفّارة فيه مع ضعف سند بعضها ناظرة إلى التوسعة في معنى التظليل وأنّ العنوان المحرّم شامل للاستظلال من المطر بعد كون معناه اللغوي والعرفي هو الاستظلال من الشمس فقط.

ودعوى أنّ التعبير بالظلّ بالإضافة إلى المطر قد وقع في الروايات في كلام السائلين والرواة دون كلام الإمام عليه السلام فمن أين يستفاد منه التوسعة المذكورة، بل هو شاهد على عمومية معنى الاستظلال وعدم اختصاصه بالشمس.

مدفوعة باحتمال كونه من باب التغليب أولاً، واستفادة التوسعة من تقرير الإمام عليه السلام!

وأنت ترى أنّ هذا البيان وإن كان ناظراً إلى التفصيل الثاني إلا أنّه إقرار منه بعموم المراد من الحكم، سواء كان بمعناه اللغوي أو بالتوسعة في الحكم، وأمّا من حيث ما ينظر إليه من التفصيل الثاني فتتعرّض له فيما سيأتي، والغرض فعلاً بيان عدم الفرق بين الليل والنهار في حرمة الاستظلال بمعناه العامّ من حيث مفاد هذه الطائفة من الروايات.

٥ - وأظهر ممّا سبق هو الروايات الدالّة على عدم جواز ركوب الرجل المحرم في القبّة والكنيسة، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين الليل والنهار. وأورد عليه بأنّ الظاهر أنّ وضع القبّة والكنيسة المشتملين على السقف والستر من فوق إنّما هو بلحاظ السير في النهار والتحفّظ من حرارة الشمس، وإلا فالسير في البلاد الحارّة يقتضي الخلوّ من السقف للاستفادة من الهواء الخارج، فإنّ

البلاد الحارة إذا أريد فيها الفرار من شدة الحرارة في الليل في الأزمنة السابقة لا محيص عن الوقوع في فضاء لا يكون لها سقف.

ودعوى حركة السير والقوافل في الليل ممنوعة في نفسها لما عرفت من دلالة روايات كثيرة على عدم جواز الاستتار عن الشمس وعلى الأمر بالإضحاء، ومقتضاها شيوع الحركة في النهار، وكيف كان فمقتضى ما ذكرنا أنه لا مجال للاعتماد على هذا الإطلاق أصلاً.

وفيه أنه يكفي للاستفادة عن الهواء الخارج رفع ستر القبة من جانب القدام، مع أنّ الهواء في تلك المناطق تصير باردة في الليل، ولا أقلّ أنّها تكون بنحو لا يحتاج إلى الخلوّ من السقف، مع أنّه ولو كان الستر على المحمل بلحاظ الاستتار عن حرارة الشمس إلا أنه ليس من المتعارف رفعها ليلاً وإرجاعها نهاراً، بل كانت المحمل على حالة واحدة.

ومنع دعوى تعارف حركة السير والقوافل في الليل ممنوعة جداً يظهر ذلك بملاحظة ما ورد في التواريخ والسير، بل ما ورد في آداب السفر في الليل من الروايات فقد عقد في «الوسائل» باباً في استحباب السير في آخر الليل أو في الغداة والعشيّ، وكراهة السير في أول الليل، وأورد فيه عشرة أحاديث<sup>٢</sup> وفي رواية إبراهيم بن يحيى المدني، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا بأس بالخروج في السفر ليلة الجمعة»<sup>٣</sup> ويؤيده بل يدلّ عليه ما سبق من السؤال عن التظليل عن

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٥٣.

٢. راجع: وسائل الشيعة ١١: ٣٦٤، كتاب الحجّ، أبواب آداب السفر، الباب ١٠.

٣. وسائل الشيعة ١١: ٣٥٨، كتاب الحجّ، أبواب آداب السفر، الباب ٧، الحديث ٣.



البرد<sup>١</sup>، فإنّ ذلك لا يتفق في النهار في تلك المناطق غالباً. وبالجملة: إنّ حركة قوافل الحجّاج في الأزمنة السابقة، بل مطلق القوافل لم تكن مقيدة بأن تكون في النهار، بل كانت تختلف باختلاف الظروف والموسم والمناخ، ففي بعض الأحوال كانت الحركة غالباً في النهار كما في الشتاء والبرد وفي بعض الظروف والمواسم كانت الحركة غالباً في الليل كما في الصيف الحارّ ولاسيّما إذا كانت الحرارة في النهار شديدة وفي بعض المواسم كانت الحركة في مقدار من الليل ومقدار من النهار كما في الربيع والجو المعتدل، وعليه فلا يمكن إنكار وقوع سيرهم في الليل نهائياً، ومع ذلك نهى الشارع عن ركوب القبة أو الكنيسة بلا تقييد لذلك بالنهار.

ومن العجب نفي تعارف الحركة في الليل مستنداً إلى شيوع الحركة في النهار! مع أنّ شيوعها في النهار لا يمنع عن شيوعها في الليل أيضاً ولا تنكر شيوعها في النهار أيضاً. نعم، لو كانت الغالب المتعارف هو الحركة في النهار بحيث كانت الحركة في الليل نادراً جداً لكان يحتمل دعوى انصراف الإطلاق عنها، مع أنّ المعلوم خلافه كما مرّ، بل قد اعترف عليه السلام بأنّ مسألة التظليل في الليل من المسائل التي كانت مبتلى بها من قديم الأيام ومن زمان صدور الروايات إلى يومنا هذا، من دون فرق بين أن يكون المركب هو مثل المحمل أو مثل السيّارة المتداولة في هذه الأيام أو الطيّارة<sup>٣</sup>.

١. راجع: وسائل الشيعة ١٣: ١٥٤، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ٦.

٢. راجع: تفصيل الشريعة ١٣: ٣٥٣.

٣. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٥٦.

فكيف يستنتج أنه لا مجال للاعتماد على هذا الإطلاق أصلاً.

إن قلت: إنّ النهي عن الاستتار عن الشمس وكذلك النهي عن التظليل والاستظلال والأمر بالإضحاء - بناءً على اختصاصهما بالنهار - يظهر منها أنّ المطلوب هو الإضحاء للشمس، وحيث إنّ من المعلوم أنه ليس في المقام إلا محرم بعنوان واحد فلا بدّ من حمل النهي عن ركوب القبّة أيضاً على ذلك العنوان، وأنه من حيث الاستتار عن الشمس وأنه لا بأس بذلك إلا لم يستلزم ذلك.

قلت: أولاً إنّه لا يبعد - كما يقال<sup>٢</sup> - أن يكون المحرّم حال الإحرام عنوانان بالاستقلال: أحدهما: الاستتار من الشمس بإيجاد المظلة والالتجاء به أو التسبّب والتعمّد في الاستظلال وإن لم يكن إيجاد المظلة بيده، وثانيهما: التظليل بالقبّة والهودج والكنيسة وما يضحيتها في النهار والليل وفي اليوم الذي فيه غيم أو لم يكن، ودعوى أنّ المتأمل في الروايات يحصل له الاطمئنان بأنّ الحكم من هذه الجهة ليس إلا حكماً واحداً متعلقاً بعنوان واحد<sup>٣</sup> فإثباتها على مدّعيتها. وثانياً: إنّ المختصّ باليوم هو روايات الاستتار عن الشمس، وأمّا روايات الإضحاء والتظليل فقد عرفت منع اختصاصها وإن أظهر إطلاقها، وعلى فرض الشكّ والترديد وعدم الاتّكال على إطلاقها فليس بحيث يقبل حمل المطلقات الأخير على النهار.

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٥٣.

٢. كتاب الحجّ (تقاريرات أبحاث السيّد المحقّق الداماد) الجواديّ الآملي ٢: ٥٣٩.

٣. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٥٧.

وثالثاً: إنه ليس في روايات الباب على كثرتها ما ورد ابتداءً لبيان الحكم حتى يلاحظ العنوان الذي جعل موضوعاً له، بل كلّها واردة في الجواب عن الأسئلة المتفرقة في موارد الاحتياج إلى نوع من الستر من جهة حرّ الشمس أو البرد أو المطر، فلا بدّ من الأخذ بالعنوان الأعمّ الذي يشمل جميع هذه الموارد لا الاختصاص ببعضها.

وبعبارة أخرى: إنّ العنوان الأعمّ يبقى حجّةً ويصير قرينةً وحاكياً عن أنّ الموارد الخاصّة من مصاديقه ومنطبقاته دون العكس، ولا يبقى وجه لرفع اليد عن العنوان الأعمّ.

بل الذي يخطر بالبال أنّ العنوان المحرّم الذي كان مرتكراً عند الأصحاب هو العنوان العامّ وفي ضوئه يسئل عن بعض موارد الحاجة إلى الستر كالموارد المذكورة، ولو كان المحرّم نفس عنوان الاستتار عن الشمس لم يناسب السؤال عن ذلك بالنحو المذكور في الروايات، بل كان الأنسب أن يسئل عمّن لا يقدر على ترك الاستتار من الشمس أو من يحرجه هذا التكليف ونحو ذلك، والمقصود أنّ كفيّة السؤالات المذكورة في الروايات يشهد على أنّ العنوان المحرّم العنوان العامّ.

إن قلت: إنّ الستر لابدّ وأن يكون بداعٍ خاصّ وللتحرّز عن ما يؤذيه وإلا فلا داعي في ذلك.

قلت: نعم، لكنّ التعارف إيجاد الستر بما أنّه قابل لذلك وله شأنه وإن لم يكن كذلك بالفعل إعداداً لما يمكن أن يتفق من الشمس أو الحرّ أو البرد أو المطر، وليس من المتعارف الرفع والنصب ساعة بعد ساعة إلا في المظلات

(مسألة ٣٩): إذا اضطرّ إلى التظليل حال السير - لبردٍ أو حرّاً أو مطر أو غيرها من الأعذار - جاز، وعليه الكفّارة<sup>[١]</sup>.

الصغيرة، وحينئذٍ لا يبعد أن يكون المنهيّ عنه التستّر بهذا النحو من الستر مطلقاً. وبهذا البيان اتّضح ما يمكن أن يكون وجهاً للتفصيل الثاني، وما يرد عليه، وتحصّل أنّ الأقوى عدم الفرق في حرمة التستّر بين النهار والليل، ولا بين أن يكون هناك عارض بالفعل يكون التستّر عنه أو لم يكن وكان التستّر بما أعدّ لذلك، وفيه شأنيته، والله هو العالم ونسأله التوفيق لكشف الحقائق.

### الاضطرار إلى التظليل وكفّارته

[١] الموضوع للجواز في المتن هو الاضطرار، كما هو كذلك في «الشرائع» حيث قال: ولو اضطرّ لم يحرم<sup>١</sup>. وفي «المختصر النافع»: فإنّ اضطرّ جاز<sup>٢</sup>. ومثلهما في «الجامع للشرائع»: ويجوز له... والتظليل على نفسه سائراً مضطراً<sup>٣</sup>. وفي «جمل العلم والعمل» للسيد المرتضى: ولا يظلل على نفسه إلا أن يخاف الضرورة<sup>٤</sup>. وفي «الانتصار»: المحرم لا يجوز له أن يستظلّ في محمله من الشمس إلا عن ضرورة<sup>٥</sup>. وفي «المراسم»: والتظليل من غير

١. شرائع الإسلام: ١: ٢٢٦.

٢. المختصر النافع: ٨٥.

٣. الجامع للشرائع: ١٨٧.

٤. جمل العلم والعمل، ضمن رسائل الشيف المرتضى ٣: ٦٦.

٥. الانتصار: ٢٤٥.

ضرورة<sup>١</sup>. وفي «الغنية» - وإن لم يتعرّض للجواز إلا أنه قال في الكفّارات -: ومع الاضطرار... دم شاة<sup>٢</sup>. وفي «إشارة السبق»: تظليل المحمل وستر ظاهر القدم إلا لضرورة<sup>٣</sup>.

ولعلّه مقتضى كلام من لم يتعرّض للاستثناء أصلاً فإنّ الضرورات تبيح المحذورات كما في «الهداية» و«المقنعة»، و«الناصرات»، و«الكافي»، و«الجملة والعقود» و«المهذب» و«الوسيلة» و«إصباح الشيعة» و«القواعد»<sup>٤</sup>.

نعم، في «النهاية» للشيخ رحمته إلا إذا خاف الضرر العظيم<sup>٥</sup>. ومثله في «السرائر»<sup>٦</sup>. وفي «المقنعة»: إلا أن يكون مريضاً. وفي موضع آخر منه: ولا بأس أن يظلل المحرم على محمله إذا كانت به علة أو خاف المطر<sup>٧</sup>. وفي «اللمعة»: والتظليل للرجل الصحيح سائراً<sup>٨</sup>.

ومن البعيد جداً أن يكون مراد الأولين هو الاضطرار بمعناه المصطلح، بحيث أن لا يكون الحرج والضرر العرفي أيضاً مجوّزاً للاستتلال.

١. المراسم: ١٠٦.

٢. غنية النزوع: ١: ١٦٧.

٣. إشارة السبق: ١٢٧.

٤. الهداية: ٢٢٠ - ٢٥٢؛ المقنعة: ٤٣٢؛ مسائل الناصريات: ٣٠٣؛ الكافي في الفقه: ٢٠٣؛ الجملة والعقود، ضمن الرسائل العشر: ٢٢٨؛ المهذب: ١: ٢٢٤؛ الوسيلة: ١٦٢؛ إصباح الشيعة: ١٥٣؛ قواعد الأحكام: ١: ٤٢٤.

٥. النهاية: ٢٢١.

٦. السرائر: ١: ٥٤٧.

٧. المقنعة: ٢٣٤، ٢٣٥.

٨. الروضة البهية: ١: ٤٩٧.

وعلى أيّ حال فظاهر كثير من الروايات هو التوسعة في الجواز لا بدّ من ملاحظتها واصطياد ما يمكن أن يكون معياراً في ذلك:

١ - ففي رواية علي بن محمّد: المحرم هل يظلّ على نفسه إذا آذته الشمس أو المطر أو كان مريضاً؟... فكتب عليه السلام: «بضللّ على نفسه ويهريق دماً...»<sup>١</sup>.

٢ - وفي رواية محمّد بن إسماعيل: عن الظلّ للمحرم من أذى مطر أو شمس، فقال: «أرى أن يفديه شاة...»<sup>٢</sup>.

٣ - ورواية سعد: عن المحرم يظلّ على نفسه، فقال: «أمن علة؟»، فقلت: يؤذيه حرّ الشمس وهو محرم، فقال: «هي علة يظلّ ويفدي»<sup>٣</sup>.

٤ - ورواية ابن بزيع: عن الظلال للمحرم من أذى مطر أو شمس... فأمره أن يفدي شاة ويذبحها بمنى<sup>٤</sup>.

والجامع بين هذه الروايات هو مطلق الإيذاء وهو أعمّ من الضرورة وحمله على الضرورة كما ترى.

وفي جمع من الروايات استثناء المريض أيضاً كما في الرواية الأولى المتقدمة آنفاً.

وفي روايتي الحلبي: إلا أن يكون مريضاً<sup>٥</sup>.

- 
١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٤، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ٦، الحديث ١.
  ٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٤، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ٦، الحديث ٣.
  ٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٤، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ٦، الحديث ٤.
  ٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٥، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ٦، الحديث ٦.
  ٥. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٥١٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٢ و٥.

وفي رواية ابن المغيرة: ... قلت: فإن مرضت؟ قال: «ضلل وكفر»<sup>١</sup>.

وفي رواية إسحاق بن عمّار: «لا، إلا مريض أو من به علة، والذي لا يطبق الشمس»<sup>٢</sup>.

وفي رواية محمد بن منصور: «لا يضل إلا من علة أو مرض»<sup>٣</sup>.

وفي جملة منها استثناء من به علة كما في الروايتين الأخيرتين ورواية سعد المتقدمة.

ومن مصاديقها رواية أبي بصير: ... قلت: فالرجل يضرب عليه الظلال وهو محرم؟ قال: «نعم، إذا كانت به شقيقة، ويتصدق بمدّ لكل يوم»<sup>٤</sup> فإن الشقيقة كما يستفاد من اللغة: وجع في الرأس أو نصفه<sup>٥</sup> ومعناها: من كانت به شقيقة قبل إصابة الشمس ومن غير ناحيتها فلا محالة يتأذى من الشمس لاشتداد وجعه، ولعله يتعدى بتنقيح المناط من لو لم يظلل تعرّضه الشقيقة ابتداءً، وهذه نوع من المرض أو العلة لعلها ذكر من باب المثال، ولا ريب أنّها أعمّ من الضرورة.

وهناك عناوين متفاوتة أخرى متفرقة في الأخبار ففي رواية إبراهيم بن أبي محمود: إذا كانت الشمس والمطر يضرّان به؟ قال: «نعم»<sup>٦</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٧.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٨.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٥، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ٦، الحديث ٨.

٥. العين ١: ١٧٦.

٦. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٥، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ٦، الحديث ٥.

وفي رواية إسحاق بن عمّار: «والذي لا يطيق الشمس»<sup>١</sup>.

وفي رواية إسماعيل بن عبد الخالق: «... إلا أن يكون شيخاً كبيراً» أو قال: «ذا علة»<sup>٢</sup>.

وفي رواية ابن المغيرة: ... إنّي محرور وإنّ الحرّ يشتدّ عليّ، فقال: «أما علمت أنّ الشمس تغرب بذنوب المجرمين»<sup>٣</sup> بظهورها في استحباب ترك التظليل حينئذٍ. وفي رواية عثمان بن عيسى: إنّ علي بن شهاب يشكو رأسه والبرد شديد... فقال: «إن كان كما زعم فليظلل...»<sup>٤</sup>.

وفي رواية «الاحتجاج»: «يستظلّ من المطر بنطع أو غيره حذراً على ثيابه وما في محمله أن يتلّ...؟»<sup>٥</sup>.

وهذه الروايات كلّها مشتركة في الدلالة على عدم انحصار الجواز بالاضطرار المصطلح المجوّز لكلّ محرّم.

ولا ينفى ما في رواية عبد الرحمن بن الحجّاج: «هو أعلم بنفسه، إذا علم أنّه لا يستطيع أن تصيبه الشمس فليستظلّ منها»<sup>٦</sup>، إذ ليس المراد من عدم الاستطاعة عرفاً هو المضطرّ كما في قوله تعالى: «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا»<sup>٧</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٧.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٩.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ١١.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٩، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ١٣.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٥، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٧، الحديث ٧.

٦. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٦.

٧. الكهف (١٨): ٦٧، ٧٢ و٧٥.



ولا ما في رواية إسحاق بن عمّار المتقدّمة: «لا، إلا مريض أو من به علة، والذي لا يطيق الشمس»<sup>١</sup>.

إذ المراد هو عدم الإطاقة عرفاً لا بالدقّة العقلية، وإن أبيت يكفي للعموم الجملة الأولى: إلا مريض أو من به علة والنسبة بينهما عموم من وجه. ولا الحصر فيها. وفي رواية محمّد بن منصور: «لا يظلل إلا من علة أو مرض»<sup>٢</sup>. وما في رواية إسماعيل بن عبد الخالق: «لا، إلا أن يكون شيخاً كبيراً» أو قال: «ذا علة»<sup>٣</sup> حيث تقدّم في رواية سعد في الإيذاء من حرّ الشمس أنّه علة فيتوافقان.

فيتحصّل: أنّه يجوز الاستئصال لمرض أو علة يكون منها الإيذاء من حرّ الشمس أو البرد أو المطر أو كان فيه ضرر. ومن الواضح أن ليس المراد من المرض مطلقه ولو لم يكن في الاستئصال وعدمه أثر فيه، بل هو منصرفه عن مثل هذا المورد، وإنّما المراد منه المرض الذي يؤثّر فيه ترك الاستئصال. والمتحصّل هو الجواز للمرض ولأيّ مشقّة وحرّج كما هو كذلك في الشيخ الكبير.

نعم، في رواية زرارة قال: سألته عن المحرم أيتغطي؟ قال: «أما من الحرّ والبرد فلا»<sup>٤</sup> فهي على إجماله وتردّده بين أن يكون المراد هو من حيث التغطية

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٧.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٨.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٧، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٩.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٩، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ١٤.

(مسألة ٤٠): كفارة الاستظلال شاة وإن كان عن عذر على الأحوط،  
والأقوى كفاية شاة في إحرام العمرة وشاة في إحرام الحج<sup>[١]</sup>

أو الستر محمول على مطلق الحرّ والبرد الشامل لما لا يكون فيه ضرر أو أذى أو محمول على الرجحان والاستحباب، والله العالم.

هذا كلّ من حيث الحكم التكليفي، وقد عرفت أنّ المذكور في جلّها، بل كلّها هو الأمر بالفداء والدم أو التكفير، وقد مرّ أنّه لا منافاة بين الجواز بحسب الحكم الثانوي وبين ثبوت الكفارة بوجه.

### وجوب الكفارة لدى التظليل وهي شاة

[١] وقد مرّ أنّه لا منافاة بين الجواز بحسب الحكم الثانوي وبين ثبوت الكفارة بوجه. وقد تقدّم في المباحث السابقة أنّ الكفارة المطلقة يمثل بالشاة، بل في بعضها التصريح بالشاة كما في روايات محمّد بن إسماعيل، وإبراهيم بن أبي محمود، وابن بزيع<sup>١</sup> ولا ينافيها ما في رواية عليّ بن جعفر «ينحر بدنة لكفارة الظل»<sup>٢</sup> فإنّه محمولة على الأفضلية. والتحديد بالشاة لنفي الأقلّ، لا لعدم كفاية الأكثر، فلا وجه للمناقشة فيها.

نعم، في رواية أبي بصير: «... يتصدّق بمدّ لكلّ يوم»<sup>٣</sup> وفي سنده وإن كان ابن

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٥، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ٦، الحديث ٣ و ٥ و ٦.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٥، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ٦، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٥، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ٦، الحديث ٨.

أبي حمزة البطائني الكذاب المعروف إلا أنّ رواياته معتبرة على ما قرّناه، لكنّها مطرودة بالإعراض وإن كانت تامّة السند ظاهرة المتن.

هذا كلّه فيما إذا استظلّ لعذر.

وأما إذا كان عصيانياً فلم يرد فيه نصّ خاصّ إلا أنّه يمكن أن يستدلّ لها

بوجوه:

الأوّل: الأولوية العرفية، وأورد عليه بمنع الأولوية ومنع القياس ولا إشعار في شيء منها بكون الكفّارة مرتبطة بنفس التظليل خصوصاً مع ما هو ثابت في الصيد وعدم ثبوت الكفّارة في المرّة الثانية مع حرمتها قطعاً لقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ﴾<sup>١</sup>.

ويمكن دفعها بأنّ المدعى هو الأولوية العرفية وفهم العرف منه ذلك، وقيام الحجّة على خلافه في مورد لا يوجب رفع اليد عنها في غير مورد النصّ الخاصّ. الثاني: صحيحة علي بن جعفر، قال: سألت أخي عليه السلام أظلل وأنا محرم؟ فقال: «نعم، وعليك الكفّارة»<sup>٢</sup> بدعوى دلالتها على ثبوت الكفّارة في حال الاختيار أيضاً بالإطلاق.

وأورد عليه بورودها في الشخص الخاصّ وهو أخو إمام عليه السلام وهو أعلم بحاله ولعله كان عليه السلام عالماً بكونه مريضاً أو كان يتأدّي من الشمس بحيث كان حرجياً ونحو ذلك من الأعدار<sup>٣</sup>.

١. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٦١.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٤، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ٦، الحديث ٢.

٣. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٦١.

الثالث: معتبرة عبدالله بن المغيرة، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أظلل وأنا محرم؟ قال: «لا»، قلت: أفأظلل وأكفر؟ قال: «لا»، قلت: فإن مرضت؟ قال: «ظلل وكفر»<sup>١</sup>.

بدعوى أنّ الظاهر منها وما هو مثلها أنّ ملازمة التظليل للكفارة كانت أمراً متسالمًا عليه ومفروغاً عنه، ولذا يسأل عن الإمام عليه السلام أنه يظلل اختياراً ويكفر زعمًا منه أنّ الكفارة ترفع الحرمة، فمنعه عن ذلك إلا إذا كان مريضاً. وأورد عليه أولاً: بأنّه لا ظهور للرواية في ذلك، فإنّه سأل أولاً عن أصل جواز التظليل وأجيب بالمنع، ثمّ سأل عن جوازه مع الكفارة فأجيب بالمنع أيضاً. وثانياً: بأنّ المفروغية عند السائل لا حجّية فيها<sup>٢</sup>. ولعلّه أوضح منها دلالة رواية علي بن محمّد<sup>٣</sup> حيث لا يرد عليه الإشكال الأوّل، فتدبر.

الرابع: ما رواه الكليني، عن محمّد بن يحيى، عمّن ذكره، عن أبي علي بن راشد قال: سألته عن محرم ظلل في عمرته، قال: «يجب عليه دم»، قال: «وإن خرج إلى مكة وظلل وجب عليه أيضاً دم لعمرته ودم لحجّته»<sup>٤</sup>. ولعلّه واضح الدلالة على المطلوب، إذ المفروض فيها التظليل بإطلاقه، لكنّه كما ترى ضعيف السند لإرساله.

الخامس: رواية «قرب الإسناد» عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ٣.

٢. تفصيل الشريعة ١٣: ٣٦٣.

٣. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٤، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ٦، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٧، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ٧، الحديث ٢.

وإن تكرر منه الاستئذان فيهما [١].

جعفر عليه السلام قال: «لكل شيء خرجت (جرحت) من حجك فعليه (فعليك) فيه دم يهريقه (تهريقه) حيث شئت»<sup>١</sup>.

وهي بعمومها يشمل المقام كما لا يخفى، إلا أن الرواية أيضاً ضعيفة السند، مع اشتغالها على ما لا يلتزم به الأصحاب من وجوب دم شاة في جميع المحرمات وتخالفه نصوص الكفارات.

فتلخص: أنه وإن كان لا دليل على ثبوت الكفارة في التظليل عمداً واختياراً من الروايات، إلا أنه يكفي الأولوية كما سبق ويؤيده الاتفاق، بل الإجماع كما قد لا يستبعد دعواه، فهو الأقوى.

[١] كما هو المستفاد من الروايات الدالة على التكفير بشاة فيمن يؤذيه الشمس أو المطر أو في الشيخ الكبير أو من به علة أو المريض، فإن من المتعارف تكررهما في إحرام واحد ويبعد جداً فرض عدم التكرار خصوصاً مع طول مدة السفر في تلك الأزمنة فالإطلاق يقتضي كفاية شاة واحد.

مضافاً إلى ما رواه الشيخ عن الصفار، عن محمد بن عيسى، عن أبي علي بن راشد، قال: قلت له عليه السلام: جعلت فداك إنه يشتد عليّ كشف الظلال في الإحرام لأنني محرور يشتد عليّ حرّ الشمس، فقال: «ظلل وأرق دماً»، فقلت له: دماً أو دميين؟ قال: «للعمره؟»، قلت: إنا نحرم بالعمرة وندخل مكة فنحلّ ونحرم بالحجّ

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٨، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ٨، الحديث ٥.

العشرون: إخراج الدم من بدنه ولو بنحو الخدش أو المسواك. وأمّا إخراج من بدن غيره - كقلع ضرسه أو حجامته - فلا بأس به، كما لا بأس بإخراجه من بدنه عند الحاجة والضرورة. ولا كفّارة في الإدماء ولو لغير ضرورة<sup>[١]</sup>.

---

قال: «فأرق دميين»<sup>١</sup> لصراحتها بعدم وجوب أزيد من دم واحد لإحرام واحد. نعم، نوقش في سنده<sup>٢</sup> من جهة محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، حيث ضعّفه الشيخ<sup>٣</sup>، ولكنّه وثّقه النجاشي<sup>٤</sup> وهو مقدّم على الشيخ في الفنّ.

### حرمة إخراج الدم من البدن

[١] لم يرد في الروايات التي بأيدينا النهي عن الإدماء أو إخراج الدم من البدن بعنوانه العامّ كما هو المذكور في المتن كما لم يقع بهذا العنوان موضوعاً للحكم في كلمات الأصحاب إلا من زمان المحقّق<sup>٥</sup> صاحب «الشرائع»، فقال فيه في عداد المحرّمات على المحرم: وإخراج الدم إلا عند الضرورة، وقيل: يكره، وكذا قيل: في حلك الجسد المفضي إلى إدمائه، وكذا السواك والكراهة أظهر<sup>٥</sup>. فالأنسب البحث أولاً عن الموارد الخاصّة التي ورد فيها الروايات حتّى

---

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٥٦، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ٧، الحديث ١.

٢. أنظر: موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٥٠٣.

٣. الفهرست: ١٤٠ / ٦١١.

٤. رجال النجاشي: ٣٣٣ / ٨٩٦.

٥. شرائع الإسلام ١: ٢٢٦.

يُتَّضح الحال في العنوان العام.

فمنها: الاحتجام، فيدلّ على المنع منه صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المحرم يحتجم؟ قال: «لا، إلا أن لا يجد بدأً فليحتجم ولا يحلق مكان المحاجم»<sup>١</sup>.

ورواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يحتجم المحرم إلا أن يخاف على نفسه أن لا يستطيع الصلاة»<sup>٢</sup>.

والراوي عن زرارة هو مثنى بن عبدالسلام وهو إن كان مجهول الحال بنفسه إلا أن الراوي عنه هو صفوان بن يحيى.

ورواية الحسن الصيقل، عن أبي عبدالله عليه السلام عن المحرم يحتجم؟ قال: «لا، إلا أن يخاف التلف ولا يستطيع الصلاة»، وقال: «إذا أذاه الدم فلا بأس به ويحتجم ولا يحلق الشعر»<sup>٣</sup>.

وفي قبالتها روايات تدلّ على الجواز، كصحيحة حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس أن يحتجم المحرم ما لم يحلق أو يقطع الشعر»<sup>٤</sup>.

ورواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن المحرم هل يصلح له أن يحتجم؟ قال: «نعم، ولكن لا يحلق مكان المحاجم ولا يجزّه»<sup>٥</sup>.  
وروايات يروي فعل الإمام عليه السلام وأنه كان يحتجم وهو محرم والفعل في نفسه

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٢، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٢، الحديث ١.
٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٢، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٢، الحديث ٢.
٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٢، الحديث ٣.
٤. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٢، الحديث ٥.
٥. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٦٢، الحديث ١١.

وإن كان لا إطلاق فيه إلا أنه حيث نقل بعضها الإمام عليه السلام من دون إشارة إلى خصوصية استفاد منه الإطلاق.

وهل الجمع بينهما بحمل الطائفة الثانية على الضرورة والعذر المستثنى في الطائفة الأولى ولا ينافيه ما في رواية حريز من جعل الغاية ما لم يحلق أو يقطع الشعر، فإنه لا منافاة بين الاضطرار إلى الحجامة من دون اضطرار إلى الحلق أو قطع الشعر.

ويساعده رواية ذريح أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يحتجم، فقال: «نعم: إذا خشي الدم»<sup>١</sup>.

أو يحمل روايات المنع على الكراهة وإن كان يخلف مرتبة الكراهة عند العذر وعدمه، ويساعده رواية يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يحتجم؟ قال: «لا أحبّه»<sup>٢</sup>.

ولا يخفى ظهورها في الكراهة والجواز وهي مطلقة، والتعبير عن المخالف للشرع المحرّم في نفسه بعدم المحبوبة حتى لا يدلّ على الجواز كما يقال<sup>٣</sup> وإن يحتمل لكنّه بعيد، وهذا ظاهر ما تقدّم من «الشرائع»<sup>٤</sup>.

والأظهر بينهما هو الأوّل، لكن لا بمعنى الاضطرار المجوّز للمحرّمات حتى يكون حمل رواية حريز عليه حملاً على الفرد النادر، بل بمعنى المشقة في الجملة كما تقدّم نظيره في التظليل فلا يعدّ فرداً نادراً. اللهم إلا أن يقال: إنّه مع

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٢، الحديث ٨.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥١٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٢، الحديث ٤.

٣. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٥٠٤.

٤. تقدّم في الصفحة: ٧٢٢.



ذلك أيضاً لا يخرج عن الندرة ولا يقاس بما يلزم من عدم الاستقلال من المشقات فيرجح الجمع الثاني.

وهنا احتمال ثالث، وهو أن يحمل المنع على ما يلزم إزالة الشعر وإلا فهو في نفسه جائز، وهذا هو مدلول رواية حريز، إذ لو كان ممنوعاً في نفسه لما حدّ جوازه بالانجرار إلى ممنوع آخر وهو الحلق أو قطع الشعر، وحيث إنّ الحجامة تلازم غالباً ومتعارفاً لمثل ذلك ورد المنع عنه إلا أن لا يجد بدلاً، وهذا وإن كان يرجع إلى الجمع الأوّل عملاً إلا أنه لا يدلّ حينئذٍ على حرمة الاحتجام في نفسه ولا بما هو مصداق للإدعاء حتى يكون دليلاً على ذلك العنوان وسيأتي الكلام فيه.

ومنها: الاستياك، وهو ليس كالحجامة ملازماً للإدعاء دائماً، لكنّه مقرون به كثيراً، وقد دلّ على المنع عنه إذا أدمى صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يستاك، قال: «نعم، ولا يدمي»<sup>١</sup>.

وفي قبالها صحيحة علي بن جعفر... قال: سألته عن المحرم، هل يصلح له أن يستاك؟ قال: «لا بأس، ولا ينبغي أن يدمي فمه»<sup>٢</sup> بناءً على ظهورها في الجواز، وأمّا لو قلنا بظهورها في الحرمة أولاً فيؤيد الرواية السابقة وعلى فرض العموم يحمل على الحرمة بقرينة السابقة أيضاً.

وصحيحة معاوية بن عمّار في المحرم يستاك؟ قال: «نعم»، قلت: فإن أدمى يستاك؟ قال: «نعم، هو من السنّة»<sup>٣</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٧٣، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٧٣، الحديث ٥.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٦١، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٩٢، الحديث ١.

ومقتضاها الجواز مع الإدماء أيضاً، ويؤيدها رواية عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المحرم يتخلّل، قال: «لا بأس»<sup>١</sup> مع كثرة مقارنته للإدماء. وأما قول الكليني عليه السلام بعد تلك الرواية: وروي أيضاً لا يستدمي<sup>٢</sup> فالظاهر أنّها رواية أخرى مرسلة ولا يبعد كونها إشارة إلى صحيحة الحلبي التي رواها الشيخ ولم يروها الكليني عليه السلام.

وكيف كان فالجمع بين الرواية وصحيحة الحلبي يقتضي حمل الصحيحة على الكراهة والجمع بينها وبين العمومات المانعة عن الإدماء - لو كانت - يقتضي تقييدها بها، لأنّ الاستيائك من السنّة دون غيرها.

ومن العجب القول بأنّه لا سبيل إلى الجمع الدلالي، وحيث إنّ الأولى - أي صحيحة الحلبي - موافقة للشهرة الفتوائية، حيث إن المشهور حكموا بحرمة مطلق الإدماء من أيّ طريق تحقّق... فاللازم الأخذ بالطائفة الناهية والحكم بحرمة الاستيائك مع الإدماء<sup>٣</sup>.

فإنّ فيه أولاً: سهولة الجمع الدلالي كما مرّ، وثانياً: ليس في كلام المشهور الحكم بحرمة الإدماء مطلقاً ومن أيّ طريق تحقّق، وقد نسبها القائل إلى صاحب «الجواهر» ولم يدّع ذلك، بل إنّما نسب في «الجواهر» إلى عدّة من الأصحاب القول بحرمة إخراج الدم في الجملة<sup>٤</sup> لا مطلقها، وهو كذلك، إذ المذكور في كلامهم هو أنّه: «لا يحكّ جسده ولا رأسه حكاً يدميه»، وفي بعضها إضافة: «ولا

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٦٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٩٢، الحديث ٣.

٢. راجع: الكافي ٤: ٣٦٦، ذيل الحديث ٦.

٣. تفصيل الشريعة ١٤: ٢٧٩.

٤. جواهر الكلام ١٨: ٤٠٧.

حرمة إخراج الدم من البدن ..... ٧٢٧

يستاك حتى يدمي» كما هو المذكور في الروايات، فراجع وتأمل، وليكن ذلك على ذكر منكم حتى لا تطمئن بكثير من الحكايات والنسب. فالأقوى جواز الاستياك ولو مع الإدماء على كراهية. ومنها: حكّ الجسد المؤدّي إلى إدمائه.

ويدلّ على حرمة صحبة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم كيف يحكّ رأسه؟ قال: «بأظفيره ما لم يدم أو يقطع الشعر»<sup>١</sup>. ورواية عمر بن يزيد - وإن استضعفت بمحمّد بن عمر بن يزيد الذي في سنده وهو لم يوثق - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بحكّ الرأس واللحية ما لم يلق الشعر، وبحكّ الجسد ما لم يدمه»<sup>٢</sup>.

فإنهما كما تدلان على حرمة قطع الشعر فكذلك الإدماء، فإنّ المتفاهم العرفي منهما أنّ الحرمة فيهما من جهة الإدماء ولا خصوصية في أن يكون سببه حكّ الرأس أو الجسد، وهذه هي الرواية الوحيدة المؤيدة بالثانية في الدلالة على العموم.

لكن يعارضهما في موردهما رواية زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يحكّ المحرم رأسه أو يغتسل بالماء؟ قال: «يحكّ رأسه ما لم يتعمّد قتل دابةً ويغتسل...»<sup>٣</sup>.

حيث حكم فيها بجواز حكّ الرأس مطلقاً إلا إذا تعمدّ قتل دابة ولم يستثن

- 
١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٣، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٧٣، الحديث ١.
  ٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٧٣، الحديث ٢.
  ٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٧٣، الحديث ٤.

الإدعاء ويحمل على صورة عدم الإدعاء، خصوصاً مع كون الغالب عدم إيجاب حكّ الرأس للإدعاء، ولا ينافيه التعرّض للإدعاء بحكّ الرأس في الصحيحة الأولى إذ لا منع من التعرّض للفرض النادر أيضاً.

ومنها: عصر الدمّل ففي صحيحة معاوية بن عمّار أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يعصر الدمّل ويربط عليه الخرقه، فقال: «لا بأس»<sup>١</sup>. ومقتضى ترك الاستفصال هو الإطلاق وعدم الفرق بين صورة خروج الدم وعدمه خصوصاً مع غلبة ملازمته لخروج الدم.

ومثلها ما عن علي بن جعفر، عن أخيه: سألته عن المحرم تكون به البثرة تؤذيه، هل يصلح له أن يقطع رأسها؟ قال: «لا بأس»<sup>٢</sup>.

وعن أبي جرير القمّي قال: كتبت إلى أبي الحسن موسى عليه السلام أسأله عن المحرم يكون به الجرح فتكون به المدّة وهو يؤذي صاحبه يجد فيه حرقة، قال: فأجابني: «لا بأس أن يفتحه»<sup>٣</sup> إلا أنّ الأولى مطلق من الإيذاء أيضاً بخلاف الأخيرتين.

اللهمّ إلا أن يحمل على صورة الضرورة للتأذي ببقاء الدمّل على حاله وعدم عصره بقرينة ما تقدّم من الروايات.

ومنها: الجرب، ففي موثقة عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المحرم يكون به الجرب فيؤذيه، قال: «يحكّه، فإن سال الدم فلا بأس»<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٩، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٧٠، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣١، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٧٠، الحديث ٩.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٧٤، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٧١، الحديث ٣.

الحادي والعشرون: قلم الأظفار وقصّها - كلاً أو بعضاً - من اليد أو الرجل؛ من غير فرق بين آلاته كالمقراضين والمدية ونحوهما، والأحوط عدم إزالته ولو بالضرس ونحوه، بل الأحوط عدم قصّ الظفر من اليد الزائدة أو الإصبع الزائدة؛ وإن لا يبعد الجواز لو علم أنّهما زائدان<sup>[١]</sup>.

ومفاد الرواية وإن كان جواز الحكّ لمن يؤذيه الجرب إلا أنّ الإيذاء أعمّ من الضرورة والقيّد مذکور في سؤال السائل، فلا مفهوم له إلا من جهة دلالة على ارتكاز السائل على المنع لو لا الإيذاء، وهل هو من حيث سبق الارتكاز على حرمة الحكّ فأجاب عليه السلام بالجواز أو على المنع من الإدماء حتّى يكون مناسباً للمقام؟ وعلى الثاني فالاحتياج إلى الحكّ من حيث الجرب لا يلازم الاحتياج إليه بهذا المقدار الذي يسال منه الدم، فالتأكيد والتعرض بجواز الإدماء بهذا المقدار لا يلازم الحاجة، فلا بدّ من تخصيص عموم المنع من الإدماء في هذا المورد أيضاً.

ومنها: قلع الضرس وقد تعرّض له المتن بعنوان مستقلّ وسيأتي:

## حرمة قلم الأظفار وقصّها

[١] ويدلّ على أصل الحرمة صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل المحرم تطول أظفاره، قال: «لا يقصّ شيئاً منها إن استطاع، فإن كانت تؤذيه فليقصّها (فليقلّمها خـل) وليطعم مكان كلّ ظفر قبضة من طعام»<sup>١</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٧٧، الحديث ١.

وفي نقل الصدوق في «المقنع»: تطول أظفاره أو ينكسر بعضها فيؤذيه ذلك<sup>١</sup>.  
ورواه في «الوسائل» عن «الفقيه» و«الكافي» مع هذه الزيادة أيضاً، لكنّها فاقدة  
لقوله: «ذلك».

وموثقة إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن رجل أحرم  
فنسي أن يقلّم أظفاره؟ قال: فقال: «يدعها» قال: قلت: إنّها طوال، قال: «وإن  
كانت»؛ قلت: فإنّ رجلاً أفتاه أن يقلّمها ويغتسل ويعيد إحرامه ففعل، قال: «عليه  
دم»<sup>٢</sup>، ويدلّ على المطلوب أيضاً الأخبار الواردة في الكفّارة عليه وسيأتي.

ومنها: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من قلّم أظفاره... فعليه دم»<sup>٣</sup>.  
وأما رواية إسحاق الصيرفي قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: إنّ رجلاً أحرم فقلّم  
أظفاره، فكانت له إصبع علية فترك ظفرها لم يقصّه، فأفتاه رجل بعد ما أحرم  
فقصّه فأدماه، فقال: «على الذي أفتى شاة»<sup>٤</sup>.

فلا دلالة فيها على المطلوب إلا بالاستلزام، من حيث إنّ لو كان على المفتي  
كفّارة لكان ذلك للإفتاء بخلاف الواقع، فتدلّ على أنّ القصّ كان حراماً وأفتاه  
بالجواز خلافاً للواقع.

وعلى أيّ حال فالمقصود من نقل الروايات مع وضوح الحكم في الجملة  
بيان ما يستفاد منها عموماً أو إطلاقاً.

١. المقنع: ٢٣٨.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٣، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١٢، ذيل الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٣٨، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٧٧، الحديث ٢.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٠، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١٠، الحديث ٥.

٥. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٤، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١٣، الحديث ١.

فمقتضى الصحيحة الأولى حرمة القصّ، وهو أعمّ من مطلق الإزالة أو القطع، فإنّ القصّ بمعنى «جیدن» يعمّهما حيث إنّه قد يكون ذلك من الأصل أو من وسطه. وقوله: لا يقصّ شيئاً منها صريح في العموم للكُلِّ أو البعض.

كما أنّ إطلاق الأظفار يشمل أظفار اليد أو الرجل. وإطلاق النهي عن القصّ والأمر بأن يدعها يكفي للدلالة على حرمة القطع بالضرر أيضاً فهو الأقوى، وكذلك عدم الفرق الآلات.

والظاهر أنّه لا فرق بين اليد أو الإصبع الأصلي أو الزائدة حيث يضاف إلى ذوها بلا فرق، فالأقوى عدم الجواز فيها أيضاً.

ثم إنّ مقتضى الصحيحة الأولى تقييد النهي بالاستطاعة، ولا إشكال في عدم الحرمة وجواز التقليل عند الضرورة والخرج للعمومات مع الاستيناس من غير واحد من تروك الإحرام، ولكنّ الظاهر من الصحيحة هو التعميم وعدم الاختصاص بالضرورة.

وذلك أوّلاً: لأنّ الاستطاعة المأخوذة في لسان الشرع إنّما هو بمعنى الاستطاعة العرفية.

وثانياً: أنّ الظاهر أنّ قوله: «فإن كان تؤذيه...»، هو الحالة المقابلة للاستطاعة فيكون المراد من الاستطاعة عدم الأذية، وهذا هو اللازم غالباً في كسر الظفر، فلا يمكن التصرف فيه بقريئة الاستطاعة فيكون المحصل هو الترخيص حال الأذية في الجملة، وإن لم تبلغ حدّ الاضطرار وإن كان يمكن دعوى الانصراف عن الأذية اليسيرة جداً.

وقد تعرّض الماتن لهذا الاستثناء في مسألة ٤٤، وقال: «لو اضطرّ إلى قلم

(مسألة ٤١): الكفّارة في كلّ ظفر من اليد أو الرجل مدّ من الطعام ما لم يبلغ في كلّ منهما العشرة، فلو قصّ تسعة أظفار من كلّ منهما فعليه لكلّ واحد مدّ<sup>[١]</sup>.

أظفاره أو بعضها جاز والأحوط الكفّارة بنحو ما ذكر وإن كان الأنسب التعرّض لها هنا، وقد عرفت أنّ الملاك هو الإيذاء وأمّا الكفّارة فسيأتي الكلام فيها.

### كفّارة التقليل والقصّ

[١] ويدلّ عليه صحيحة أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قصّ ظفراً من أظفيره وهو محرم؟ قال: «عليه في كلّ ظفر قيمة مدّ من طعام حتّى يبلغ عشرة، فإنّ قلم أصابع يديه كلّها فعليه دم شاة، فإنّ قلم أظافر يديه ورجليه جميعاً، فقال: «إن كان فعل ذلك في مجلس واحد فعليه دم، وإن كان فعله متفرّقاً في مجلسين فعليه دمان»<sup>١</sup>.

هذا على ما رواه في «الوسائل» عن الشيخ عليه السلام ولكنّ الموجود في «التهذيب» بعد قوله: «دم شاة»: قلت: فإنّ...<sup>٢</sup>. والظاهر أنّ هذا هو الصحيح وإلا لم يصحّ قوله: فقال: «إن كان...».

ثمّ إنّ المرويّ عن «الفقيه»<sup>٣</sup> نقل الرواية بقوله: قال: عليه مدّ من طعام من دون

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٢، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ١٢، الحديث ١.

٢. تهذيب الأحكام ٥: ٣٣٢ / ١١٤١.

٣. الفقيه ٢: ٢٢٧ / ١٠٧٥.



زيادة في كلّ ظفر قيمة... فهل الكفّارة لكلّ ظفر هو المدّ أو قيمة المدّ؟  
والعجب أنّه قد يفتى بالمدّ استناداً إلى رواية أبي بصير من دون إشارة إلى  
تفاوت النقلين، ويشير في الذيل إلى نقل صاحب «الوسائل»<sup>١</sup> وبعض يستند  
صريحاً إلى نقل الشيخ، ومع ذلك يفتي بالمدّ من دون إشارة إلى كلمة قيمة<sup>٢</sup>.  
وعلى أيّ حال فقد يستظهر تقديم نقل الصدوق لكونه أضبط عن الشيخ عليه السلام  
هذا مع أنّه مطابق للاحتياط، فإنّه لو كان الكفّارة هو القيمة فنفس المتاع أولى،  
وأما الاستناد إلى عدم إمكان جعل الكفّارة قيمة المدّ لاستلزامه التخيير بين الأقلّ  
والأكثر وهو غير ممكن<sup>٣</sup>.

ونوقش فيه بإمكان التخيير بينهما إذا كان لكلّ منهما حدّ خاصّ وهو في  
المقام كذلك.

وفيه: أنّه غير ممكن في المقام إذا أقلّها قيمة يكون في ضمن الأكثر، ولا  
يتعيّن بالنسبة وليس مشروطاً بعدم الزيادة فالكفّارة حينئذٍ يتحقّق بالأقلّ دائماً.  
ويؤيّد به بل يدلّ على المشهور أيضاً ما رواه الشيخ عن محمّد بن سنان، عن  
ابن مسكان، عن الحلبي أنّه سأله عن محرم قلم أظافيره، قال: «عليه مدّ في كلّ  
إصبع، فإنّ هو قلم أظافيره عشرتها فإنّ عليه دم شاة»<sup>٤</sup>.  
وقد يضعّف الرواية، ولذا تجعل مؤيّدَةً، ولكنّ الأظهر اعتبارها في نفسها فإنّ

١. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٥٠٧.

٢. مناسك الحجّ، الفيّاض: ٢٦٩.

٣. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٥٠٨.

٤. وسائل الشيعية ١٣: ١٦٢، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ١٢، الحديث ٢.

٥. تفصيل الشريعة ١٤: ٢٨٧.

التضعيف إنّما هو لوقوع محمّد بن سنان في السند، ولكنّه معتبر كما حقّق في محله.

والمستفاد منهما أولاً: أنّ لكلّ ظفر مدّ، سواء كان هو ظفر اليد أو الرجل. وثانياً: أنّ ذلك محدّد بالعشر فهل الغاية داخلية في المعنى أو خارجه فلو كان فيه إجمال يرتفع ذلك بقوله: «فإنّ قلم أصابع يديه كلّها فعليه دم شاة» فتفيد أنّ العشرة خارجة عن المعنى، وذلك في الرواية الثانية واضحة وفي الأولى بما هو مصداقه.

نعم، المصداق المذكور في الأولى هو عشرة اليدين، فلا يشمل العشرة الملتئمة من اليد والرجل المتصوّر بأنحاء متعدّدة، بخلاف الثانية، فإنّ فيها إطلاقاً كما لا يخفى، ولكن الرواية الأولى أيضاً مطلقة من حيث العشرة، فلا ينافي إطلاق الحكم في العشرة وأنّ المذكور بعدها بعض مصاديقه، إذ ليس فيها ما يفيد الاختصاص به.

فالأظهر ثبوت كفارة الدم إذا بلغ العشرة ولو ملتئماً من دون اختصاص بعشرة من كلّ من اليد أو الرجل فلو قصّ تسعة أظفار من كلّ منهما كان عليه دم خلافاً للمتّن، فتدبّر.

لكن هناك روايات أخرى تنافي كلّ منها لما مرّ بنحو.

منها: ما رواه حمّاد، عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام في المحرم ينسى فيقلم ظفراً من أظافيره قال: «يتصدّق بكفّ من الطعام»، قلت: فائنين؟ قال: «كفّين»، قلت: فتلاثة؟ قال: «ثلاث أكفّ»، كلّ ظفر كفّ حتّى يصير خمسة، فإذا قلم

خمسة فعليه دم واحد خمسة كان أو عشرة أو ما كان<sup>١</sup>.  
وموردها وإن كان التقلیم نسياناً إلا أنّها تدلّ على حکم العمد بالأولوية،  
حيث لا يحتمل كون الكفّارة في النسيان في الخمسة دماً وفي العمد خمسة  
أكفّ أو خمسة مدّ.

ومنها: ما رواه أيضاً حمّاد، عن حريز، عمّن أخبره، عن أبي جعفر عليه السلام في  
محرم قلم ظفراً قال: «يتصدّق بكفّ من طعام»، قلت: ظفرين؟ قال: «كفّين»، قلت:  
ثلاثة؟ قال: «ثلاثة أكفّ»، قلت: أربعة؟ قال: «أربعة أكفّ»، قلت: خمسة؟ قال:  
«عليه دم يهريقه، فإن قصّ عشرة أو أكثر من ذلك فليس عليه إلا دم يهريقه»<sup>٢</sup>.

وهذه ظاهرة في العمد بخلاف سابقتها وإن احتمل اتّحادها معها فيسري  
احتمال الإرسال إلى الأولى أيضاً، وردّ باختلافهما من حيث المسؤول عنه، ففي  
الأولى أبي عبدالله، وفي الثانية أبو جعفر ولا مانع من نقل حريز، عن أبي  
عبدالله عليه السلام بلا واسطة وعن أبي جعفر عليه السلام مع الواسطة، بل يساعده الاعتبار فلو  
كان الثانية مرسلة لم يؤثّر في حجّية الأولى<sup>٤</sup>.

ومع ذلك من المستبعد جداً أنّ حريز يروي لحمّاد مسنداً إلى الإمام عليه السلام  
تارة ويروي مرسلاً لحمّاد أيضاً، ولو عن إمام آخر ويروي حمّاد أيضاً  
مسنداً لعبدالرحمن ومرسلاً لإبراهيم بن هاشم، فلا يطمئنّ النفس بتعدّدتهما

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٣، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ١٢، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٤، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ١٢، الحديث ٥.

٣. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٥١٠.

٤. تفصيل الشريعة ١٤: ٢٩٠ - ٢٩١.

حتى يتكل على المسندة هذا.

وعلى أيّ حال فالروايتين تنافي لما تقدّم من جهات لتحديد الكفارة هناك بالكفّ، وهناك بالمدّ وللزوم الدم هنا عند بلوغ الخمسة مع عدم لزومه هناك إلا عند بلوغ العشرة ولعدم الزائد عن الدم الواحد هنا مطلقاً مع لزوم الدمين هناك إذا قلم أظافيره كلّها في مجلسين.

ومع ذلك لا ينطبق مفادهما بالأسر على أحد المذاهب الشاذّة أيضاً، لأنّ الإسكافي وإن ذهب إلى لزوم الدم عند الخمسة وصاعداً إلا أنّ مقدارها في ما دونها محدّدة بالمدّ أو قيمته<sup>١</sup> لا الكفّ كما في الروايتين، وأمّا الحلبي وإن ذهب إلى التحديد بالكفّ لا المدّ، ولكن كفارة تقليم أصابع إحدى اليدين أي خمسة أظافر عنده هو الصاع لا الدم<sup>٢</sup>، هذا.

مع أنّه بناءً على تعدّد الروايتين فالثانية مرسلة لا اعتبار بها، والأولى وإن كانت مسندة إلا أنّها واردة في النسيان ودالة على ثبوت الكفارة في قلم الأظفار ناسياً، وهذا مخالف للفتاوى، بل الإجماع كما في «الجواهر»<sup>٣</sup> فتكون الرواية معرضاً عنها عند الأصحاب.

مع معارضتها لحديث الرفع<sup>٤</sup> ولروايتي زرارة<sup>٥</sup> وأنه لا شيء على الناسي والجاهل، فلا مجال للأخذ بها في المقام على أنّهما موافقتان لمذهب أبي حنيفة

١. مختلف الشيعة ٤: ١٨٢.

٢. مختلف الشيعة ٤: ١٨٣.

٣. جواهر الكلام ٢٠: ٤٠٠.

٤. وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الباب ٥٦، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٠، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ١٠، الحديث ٥ و٦.

في الحكم بالدم في الخمسة<sup>١</sup> على ما حكى.

ومنها: صحيحة زرارة: «من قلم أظافيره... ومن فعله متعمداً فعليه دم»<sup>٢</sup>.

بناءً على ظهور الجمع المضاف في جريان الحكم في العموم الاستيعابي - لا المجموعي - (لا بناءً على عدم ظهوره في العموم كما قيل)<sup>٣</sup>، فإنها حينئذٍ تدلّ على ثبوت الدم في قصر الظفر ولو كان واحداً أو أكثر ولو كان أقلّ من العشرة.

ولكنّ الجمع بينها وبين صحيحة أبي بصير المتقدمة<sup>٤</sup> سهل بتقييدها بها.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار المتقدمة: «... فإن كانت تؤذبه فليقصّها

وليطعم مكان كلّ ظفر قبضة من طعام»<sup>٥</sup>.

ولعلّه لأجلها اختار صاحب «الوسائل» التخيير بين المدّ والكفّ للجمع بين

الروايات<sup>٦</sup>.

وأجيب بأنّ موردها صورة الإيذاء ولا مانع من التفصيل بينها وبين صورة

العمد والاختيار الكامل لحرمة الثانية دون الأولى فيكون كفّارتها أخفّ<sup>٧</sup>.

ولكنّه لو التزمنا بهذا الجمع فلا بدّ من القول بكونه كذلك حتّى مع التجاوز

عن العشرة والأكثر لإطلاقه ولم يتعرّضوا لذلك، بل لم يلتزم به صاحب

١. الشرح الكبير ٣: ٢٦٥.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٠، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ١٠، الحديث ٥.

٣. تفصيل الشريعة ١٤: ٢٨٨.

٤. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٢، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ١٢، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٣، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ١٢، الحديث ٤.

٦. راجع: وسائل الشيعة ١٣: ١٦٢، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ١٢.

٧. تفصيل الشريعة ١٤: ٢٨٧ - ٢٨٩.

(مسألة ٤٢): الكفّارة لقصّ جميع أظفار اليد شاة، ولقصّ جميع أظفار الرجل شاة. نعم، لو قصّهما في مجلس واحد فللمجموع شاة، إلا مع تخلّل الكفّارة بين قصّ الأوّل والثاني فعليه شاتان، ولو قصّ جميع أظفار إحداهما وبعض الأخرى فللجميع شاة، وللبعض لكلّ ظفر مُدّ، ولو قصّ جميع إحداهما في مجلس أو مجلسين، وجميع الأخرى في مجلس آخر أو مجلسين آخرين، فعليه شاتان، ولو قصّ جميع أظفار يده في مجالس عديدة فعليه شاة، وكذا في قصّ ظفر الرجل [١].

«الوسائل» أيضاً حيث ذكر التخيير في ما دون العشرة، وأمّا في العشرة فحكم بالشاة فقط، وعلى أيّ حال فالظاهر تمامية حجّية الرواية في موردها فلا موجب للاحتياط المذكور في المتن، بل الأولى الكفّارة فيه قبضة من الطعام مطلقاً، ويجوز الاكتفاء بقبضة من طعام مكان كلّ ظفر وإن بلغ عشرة فما فوق.

### كفّارة قصّ جميع أظفار اليد

[١] قد عرفت أنّ المستند المعتمد في كفّارة تقليم الأظفار هو صحيحة أبي بصير المؤيّدّة برواية الحلبيّ المعتمدة عندنا أيضاً.

وفي الأولى: «... حتّى يبلغ عشرة فإنّ قلم أصابع يديه كلّها فعليه دم شاة» وفي الثانية: «فإنّ هو قلم أظفاره عشرتها فإنّ عليه دم شاة»<sup>١</sup>.

والمتيقّن منهما أنّ يقلم أظفير يديه عشرتها أو أظفير رجله كذلك، كما في

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٢، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ١٢، الحديث ١ و٢.

المتن، وإنّما الكلام في فروع ذكره بعدها وهي مترتبة على أنّ الموضوع للدم هو العشرة بما هو عشرة أو عشرة اليد بما هي كذلك أو الرجل بما هي كذلك أيضاً وصريح المتن هو الثاني، وقد تبع في ذلك صاحبي «المسالك» و«الجواهر»<sup>١</sup>.

ولكنّ الظاهر من الصحيحة هو الأوّل فإنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ الجملة الأولى من الصحيحة عليه مدّ من طعام حتّى يبلغ عشرة الواقع في جواب السؤال عمّن قصّ ظفراً من أظافيره مطلقاً من حيث أظافر اليد والرجل، وأنّه كذلك مادام لم يبلغ العشرة، سواء كانت التسعة مثلاً من اليد أو من الرجل أو بعضها من اليد وبعضها من الرجل، وحينئذٍ فلا مناص من أن يكون الغاية وهو بلوغ العشرة أيضاً مطلقاً من هذه الحيشة، وهذا يعني أنّ العشرة، سواء كان من الرجل أو اليد أو ملتئماً منهما تكون موضوعاً للكفارة الدم.

ولا ينافي ذلك قوله: «فإنّ قلم أصابع يديه كلّها...» فإنّ ذلك أحد مصاديق العشرة، فكما لا ينفي ما إذا قصّ أظافر رجله عشرتها وأنّ عليه الدم كما صرح به في المتن فكذلك ما إذا كان تحقّق العشرة بمصاديقها الأخرى من العشرات المتلائمة خمسة من الرجل وخمسة من اليد أو أربعة من أحدها وستّة من الأخرى أو غير ذلك من الصور المتصوّرة، ولا وجه لاختصاصها بالفرضين الأوّلين، خصوصاً مع عطفه عليه بفاء التفرّيع.

ويؤيّدّها، بل يدلّ عليها رواية الحلبي: فإنّ هو قلم أظافيره عشرتها... فإنّه ليس فيها ما يتوهم منه الخلاف، وبذلك يظهر ما في كلام الماتن في ذيل المسألة السابقة من قوله: فلو قصّ تسعة أظفار من كلّ منهما فعليه لكلّ واحد مدّ، وأنّ

١. مسالك الأفيام ٢: ٤٨٤؛ جواهر الكلام ٢٠: ٤٠٢.

الظاهر ثبوت كفارة الدم في هذه الصورة أيضاً، وأنه لا يعتبر المماثلة في عشر الظفر كما سبق هناك أيضاً بالإجمال.

ثم إنّ الظاهر أنّ الدم لا يختصّ بالعشر بما هو عشر بل الظاهر من قوله: «حتّى يبلغ العشر» أنّ للعشر فما فوقه حكم آخر قبلاً لما دونه، وقد بيّن ذلك في الجملة التالية بأنّه دم، وقد عرفت أنّ الجملة التالية إنّما ذكر لبيان أحد مصاديق الغاية، وأنّ عليه شاة ولو بلغ ما بلغ حتّى إذا قلّم جميع أظفار يديه ورجليه، كما صرّح به في نفس الرواية، ومن المستبعد جداً أن يقال: لو قلّم أظافر يديه مع بعض من رجليه يكون عليه دم لديه، ولكلّ ظفر من رجليه مدّ ومع ذلك لو قلّم جميعهما يكون عليه شاة واحدة!

فما في المتن من أنّه: لو قصّ جميع أظفار إحداهما، وبعض الأخرى فلجميع شاة، وللبعض لكلّ ظفر مدّ... ممنوع، بل لا كفارة للبعض في هذه الصورة، بل الكفارة لجميعها شاة... .

نعم، فصلّ الرواية بين ما إذا كان قلّم جميع الأظفار في مجلس واحد أو مجلسين وأنّ عليه شاتان في الثاني، ولو لا نصّ الرواية لكننا نلتزم بكفاية شاة واحدة على أيّ حال، ولا إشكال في لزوم الالتزام بما نصّ عليه الرواية من التفصيل، ولا يبعد دعوى ظهورها فيما إذا قلّم أظافر يديها في مجلس وأظافر رجليها في مجلس آخر.

ولا يبعد أن نستفيد منها أنّ انفصال المجلس موجب لانفصال حكم الفعلين وأنّ ما يصدر عن المحرم في كلّ مجلس موضوع مستقلّ للحكم وعليه نلتزم بأنّه لو قلّم عشرة من أظافيره أو أكثر في مجلس واحد فعليه دم، ولو بلغ عشرين،



وأما لو قلم عشرة فما فوق منها في مجلس وبقي منه بعض أظافيره وقلمه في مجلس آخر فعليه لكل واحد منها مدّ إضافة على الشاة اللازم للمجلس الأول. إن قلت: مقتضى صحيحة أخرى لأبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قلم المحرم أظفار يديه ورجليه في مكان واحد فعليه دم واحد، وإن كانتا متفرقتين فعليه دمان»<sup>١</sup>.

إنه لو فرض تقليمها في مجالس ثلاث أو أكثر فعليه دمان وإن كان لا يتحقق العشرة حينئذٍ إلا في واحد من المجالس، فيكشف ذلك عن عدم كون تعدد المجالس موجباً لانفصال الحكم، بل ذلك أمر تعبدي خاص. قلت: إن الظاهر أنّ هذه المنقولة عن أبي بصير ليست إلا ذيل الرواية السابقة المبحوث عنها، ولا يمكن التعويل عليها بما أنّها رواية مستقلة، وقد تقدّم أنّ فيها أنه لو فعله متفرقاً في مجلسين... والظاهر منها كون قلم ظفر اليدين في مجلس وما للرجل في مجلس آخر حيث وقع جواباً عن السؤال: فإن قلم أظافر يديه ورجليه جميعاً... الواقع بعد الحكم بأنه لو قلم أصابع يديه كلّها... فالنظر إلى حكم اليدين من جانب والرجلين من جانب والجمع بينهما، فالقدر المتيقن من تقييد الصدر بالذيل ما إذا تحقّق قلم أظفار اليد جميعها في مجلس وللرجل في مجلس آخر. وعليه: فلو قصّ جميع أظفار يديه أو أكثر في مجلسين بحيث لم يتمّ في أحد المجلسين العشرة لا يكون عليه الدم، بل لكلّ ظفر مدّ، والملاك حصول العشرة في مجلس واحد خلافاً للمتّن، ولعلّ كلامه عليه السلام مبنيّ على إطلاق قوله: وإن كان فعله متفرقاً في مجلسين فعليه دمان، بأن يكون على قلم أظفار اليدين شاتان إن

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٦٤، كتاب الحجّ، أبواب بقیة كفّارات الإحرام، الباب ١٢، الحديث ٦.

(مسألة ٤٣): لو كان أظفار يده أو رجله أقلّ من عشرة فقصّ الجميع،  
فلكلّ واحد مُدّ، والأحوط دم شاة<sup>[١]</sup>،

لم يكن في مجلس واحد مطلقاً، سواء كان في مجلسين أو مجالس متعدّدة،  
وسواء كان في كلّ منهما عشرة أو كان في أحدهما خمسة وفي آخر خمسة  
عشر، ومثل ذلك، لكنّه خلاف ما يظهر من المجموع.

ثمّ إنّ صريح المتن التفصيل بين ما تحقّق التكفير بين قصّ الأظفار وبين ما لم  
يتحقّق وهو خلاف إطلاق الصحيحة ولا وجه له إلا ما يقال: من أنّ المنسب إلى  
الذهن والتفاهم العرفي من الصحيحة أنّ ثبوت كفّارة الدم فيما إذا بلغ عشرًا إنّما  
هو فيما إذا لم يتحقّق التكفير... ويترتب عليه ثمرات في فروع وفروض شتى،  
ولكنّه لا وجه له ظاهر ومخالف لإطلاق الصحيحة.

ويحتمل أن يكون ذلك كفّارة للعشرة بما هي عشرة فما فوقها فيكون كاشفاً  
عن عدم وقوع ما أدّاه من الكفّارة في محلّها، فتدبّر.

ومن ذلك يظهر الكلام في ذيل كلام المتن، فراجع.

[١] وهذا يبتني على أنّ ذكر اليدين كان مصداقاً للعشرة لا بما هو جميع  
أظفار اليدين، ولعلّه مؤيد لما بنينا عليه ومخالف لما التزم به عليه السلام وأنّ الحكم بذلك  
في اليدين محمول على الغالب الذي هو العشرة، ويقدم عليه ظهور العشرة في  
الموضوعية، بل ظاهر الجملة السابقة مقدّمة على الجملة المتأخّرة عرفاً - كما  
التزم به السيّد الحكيم في موارد كثيرة - وحينئذٍ لا يبقى إجمال حتّى يستند إلى  
إطلاق صحيحة زرارة فيمن قلم أظافيره متعمداً فعليه دم....

حرمة قلع الضرس ..... ٧٤٣

ولو كانت أكثر فقصّ الجميع فعليه شاة<sup>[١]</sup>. وكذا لو قصّ جميع أظفاره الأصلية على الأحوط<sup>[٢]</sup>، ولو قصّ بعض الأصلية وبعض الزائدة فلكلّ من الأصلية مُدّ، والأولى الأحوط تكفير مُدّ لكلّ من الزائدة<sup>[٣]</sup>.  
الثاني والعشرون: قلع الضرس ولو لم يدم على الأحوط<sup>[٤]</sup>. وفيه شاة على الأحوط.

---

[١] ولا إشكال فيه لتطابق جملتي الرواية في هذا الحكم، وقد تقدّم أنّه لا فرق فيه بين العشرة والزائد عليها.  
[٢] بل الأقوى إذا كان الأصابع الأصلية عشرة كما هو ظاهر الفرض، ولا وجه للترديد فيه أصلاً خصوصاً على مبناه<sup>ﷺ</sup> من عدم ترتّب الحكم على قصّ الظفر الزائدة، فلا مدخلية له أيضاً في ترتّب الحكم على العشرة الأصلية.  
نعم، يقع الترديد في ذلك لو قلنا بأنّ الموضوع هو اليدين لا العشرة، والمفروض أنّه لم يتمّ قلم أظفار اليدين مثلاً، وقد تقدّم أنّ الظاهر خلافه.  
[٣] بل هو الأقوى على ما تقدّم ما لم يبلغ المجموع العشرة وإلا ففيه شاة ووجهه يظهر ممّا تقدّم.

## حرمة قلع الضرس

[٤] وقد استدللّ لها بما رواه الشيخ بسنده عن عدّة من أصحابنا، عن رجل من أهل خراسان، أنّ مسألة وقعت في الموسم لم يكن عند مواليه فيها شيء محرّم

قلع ضرسه فكتب عليه السلام: «يهرق دماً»<sup>١</sup> حيث إنّ الكفّارة تدلّ على الحرمة. وأورد عليها بالإضمار وضعفها سنداً بالإرسال وعلى فرض صحّة الرواية لا يمكن القول بتحريم قلع الضرس في نفسه، لأنّ قلع الضرس يلازم الإدماء غالباً أو دائماً فتكون حرمة من باب الإدماء وحمل الرواية على ما ليس فيه دم حمل على الفرد النادر جداً<sup>٢</sup>.

وأورد عليه بانجبار ضعف السند بعمل الأصحاب، وأنّ الندرة لا يمنع عن شمول الإطلاق وإن يمنع عن الحمل على الفرد النادر، فيكون دليلاً على المنع من قلع الضرس بعنوانه خصوصاً مع عدم الكفّارة في الإدماء<sup>٣</sup>. ويدلّ على الحرمة أيضاً حسنة الحسن الصيقل أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم تؤذيه ضرسه أيقلعه؟ فقال: «نعم، لا بأس به»<sup>٤</sup>.

بتقريب أنّ السؤال عن مورد الإيذاء كاشف عن مفروغية عدم جوازه في صورة الاختيار وعدم الإيذاء عند السائل وقد قرّره الإمام عليه السلام في ذلك ولم يجب بجوازه مطلقاً وإلا كان له عليه السلام أن يقول: «لا بأس بقلع الضرس».

ولكنّ الذي يقتضيه النظر أنّ التقيّد بالإيذاء في السؤال لا يكشف عن مفروغية الحرمة في غير الإيذاء، بل هو من القيود المحقّقة للموضوع، إذ لا وجه لقلع الضرس بلا علة وإيذاء لما عرفت مكرراً من أنّ الإيذاء أعمّ من الضرورة،

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٧٥، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ١٩، الحديث ١.

٢. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٥١١.

٣. تفصيل الشريعة ١٤: ٣٠٥.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٥٦٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٩٥، الحديث ٢.

فالحكم بالجواز في رواية يساوق الجواز مطلقاً، فلا بدّ من رفع اليد عن ظاهر الرواية الأولى - على فرض اعتبار سندها - وحملها على استحباب التكفير. وحيث إنّ قلع الضرس ملازم غالباً، بل دائماً للإدماء، فتدلّ على جواز الإدماء أيضاً عند الإيداء.

ومنها: المقاتلة والمصارعة، فقد روى علي بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن المحرم يصرع هل يصلح له؟ قال: «لا يصلح له مخافة أن يصيبه جراح أو يقع بعض شعره»<sup>١</sup>. فإنّ الظاهر منها المنع عن إيجاد الجراح كما يحرم إيقاع الشعر، وليس ذلك إلا لاستلزامه الإدماء غالباً أو دائماً إلا أن يخدش فيه أولاً: بإنكار ظهوره في الحرمة سيّما في حال الشك. وثانياً: باحتمال كون الممنوع هو إيجاد الجرح بما هو هو وإن كان ملازماً لخروج الدم كما في سقوط الشعر، ولا دليل على كون الحرمة للإدماء.

ومنه يظهر الكلام فيما رواه أبي هلال الرازي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجلين اقتتلا وهما محرمان، قال: «سبحان الله بئس ما صنعنا» قلت: قد فعلا فما الذي يلزمهما؟ قال: «على كلّ واحد منهما دم»<sup>٢</sup>.

فإنّه ليس المراد من المقاتلة ما انجرّ إلى القتل وإلا لم يكن معنى لوجوب الدم على كلّ منهما فالمراد هو المنازعة، لكنّ الظاهر منها هو حرمتها مستقلاً ولو لم يوجب الإدماء.

---

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٦٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٩٤، الحديث ٢.  
٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٦٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٩٤، الحديث ١، و١٣: ١٧٣، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ١٧، الحديث ١.

### الثالث والعشرون: قلع الشجر والحشيش النابتين في الحرم وقطعهما<sup>[١]</sup>.

ويتحصل ممّا مرّ جواز الإدماء بالاحتجام والاستياك وعصر الدمّل والإيذاء بالجرب والضرس.

ويبقى من أدلّة المنع ما ورد في المنع عن حكّ الرأس والجسد مع ما يستفاد منها من المنع عن الإدماء مطلقاً، فيدور الأمر بين تخصيص عموم المنع في ذلك الموارد وبين أن يجعل ذلك قرينة على عدم العموم، بل يلتزم باختصاص المنع بالحكّ المنتهى بالإدماء.

أو يقال: إنّ أصل الحكم في إخراج الدم غير إلزامي، إلاّ أنّه يتفاوت المراتب لرجحان الترك أو مرجوحية الفعل حسب تفاوت مراتب الحاجة، خصوصاً مع ما تقدّم من معارضة معتبرة زرارة في مورد الحكّ أيضاً في الجملة، وإن كان الأحوط هو الترك.

### حرمة قلع الشجر والحشيش

[١] وسيجيء في المتن في مسألة ٤٨ أنّه لا يجوز للمحلّ أيضاً قطع الشجر والحشيش من الحرم فيما لا يجوز على المحرم، ولذلك يعترض على المتن بأنّ هذا الأمر ليس من محرّمات الإحرام، بل من أحكام المكّة وحرمة. ومع ذلك فحيث يترتب على فعل ذلك على المحرم الكفّارة دون غيره، فيكون ذلك من أحكام المحرم خاصّاً ويعدّ من محرّمات الإحرام. وعلى أيّ حال فيدلّ على حرمة على عموم الناس روايات مستفيضة.

منها: صحيحة حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس أجمعين»<sup>١</sup>.

ومنها: روايته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس أجمعين، إلا ما أنبتت أنت وغرسته»<sup>٢</sup>.

ومنها رواية محمد بن مسلم التي رواها الصدوق بإسناده عنه، عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت: المحرم ينزع الحشيش من غير الحرم؟ قال: «نعم»، قلت: فمن الحرم؟ قال: «لا»<sup>٣</sup> وإن كان يقال بضعف سند الصدوق إلى محمد بن مسلم<sup>٤</sup>.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شجرة أصلها في الحرم، وفرعها في الحل؟ فقال: «حرم فرعها لمكان أصلها». قال: قلت: فإن أصلها في الحل وفرعها في الحرم؟ فقال: «حرم أصلها لمكان فرعها»<sup>٥</sup>.

ومنها: صحيحة ثالثة لحريز، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «قال رسول الله ﷺ: ألا إن الله قد حرم مكة يوم خلق السماوات والأرض، فهي حرام بحرام الله إلى يوم القيامة، لا ينفر صيدها، ولا يعضد شجرها، ولا يختلى خلاها، ولا تحلّ لقطتها إلا لمنشد...»<sup>٦</sup>.

ومثلها ما رواه الصدوق أيضاً مرسلًا بتفاوت ما<sup>٧</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٦، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٦، الحديث ٤.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٥، الحديث ٢.

٤. تفصيل الشريعة ١٤: ٣٠٨.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٩، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٩٠، الحديث ١.

٦. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٨، الحديث ١.

٧. الفقيه ٢: ١٥٩ / ٦٨٩.

ومنها: صحيحة زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «حرّم الله حرمة بريداً في بريد أن يختلى خلاه أو يعضد شجره...»<sup>١</sup>.

ومنها: معتبرة عبد الله بن سنان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المحرم ينحر بغيره أو يذبح شاته؟ قال: «نعم»، قلت: له أن يحتش لدابته وبغيره؟ قال: «نعم، ويقطع ما شاء من الشجر حتّى يدخل الحرم، فإذا دخل الحرم فلا»<sup>٢</sup>.

إلى غير ذلك من الروايات، وقد عرفت أنّ العناوين الخاصّة المذكورة في الروايات السابقة هي العضد والخلا ونزع الحشيش والاحتشاش وقطع الشجر. والعضد بمعنى القطع، وقد اختلفوا في معنى الخلا بعد الاتّفاق على كونه مقصوراً. فعن الجوهري: الخلا مقصوراً الحشيش اليابس، تقول: خليت الخلا واختليته أى جززته وقطعته<sup>٣</sup>. وعن «القاموس»: الخلا مقصوراً الرطب من النبات أو كلّ بقلة قلعتهأ. وعن «النهاية»: الخلا مقصوراً النبات الرقيق مادام رطباً. وعن «مجمع البحرين»: لا يجزّ نبتها الرقيق مادام رطباً وإذا يبس سمّي حشيشاً<sup>٤</sup>.

فالمستفاد من مجموعها حرمة الاحتشاش وهو أعمّ من قطع أغصان الحشيش أو قطعها بالجملة أو قلعها من الأرض والحشيش هو اليابس. ويدلّ على حرمة قطعها رطباً بالأولوية. ومنه يعلم أنّ الخلا إن كان كما قال الجوهري بمعنى

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٧، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٥، الحديث ١.

٣. جواهر الكلام ١٨: ٤١٥.

٤. تاج العروس ١٩: ٣٩٠.

٥. النهاية ٢: ٧٥.

٦. مجمع البحرين ١: ١٣١.



الحشيش اليابس فهو دالّ على مورده. ويدلّ على حكم الرطب أيضاً بالأولوية، وإن كان بمعنى الرطب فهو دليل مستقلّ على مورده، لكن لا يدلّ على حكم اليابس لعدم الأولوية هنا.

وكذلك يستفاد من الروايات حرمة قطع الشجر والأولوية على حرمة قلعها، وكذا حرمة قطع أغصانها كما في صحيحة معاوية بن عمّار رطباً كان أو يابساً، ولعلّ منها يتعدّى إلى حرمة إحراقها أيضاً.

ومع ذلك كلّه فالمستفاد من صحيحتي حريز هو حرمة ما لا ينبت في الحرم من دون ذكر فعل خاصّ، ومقتضاه حرمة عموم الأفعال المتعلقة بها وأنّ ما ذكر في الروايات المتقدّمة من مصاديقها كما هو كذلك في الصيد.

وبالجملة، فمقتضاهما حرمة جميع أنحاء التصرفات في نبات الحرم من القلع والقطع بالمباشرة والتسبيب والإحراق والأكل والبيع والشراء ونحو ذلك والخروج منها يحتاج إلى دليل يطمئنّ به كان يدعى الاطمينان بجواز إلقاء الثوب عليه أو شدّ شيء به ونحو ذلك.

ويمكن دعوى الانصراف عن الثمر أيضاً ولا إطلاق في رواية معاوية بن عمّار، لأنّها بصدد بيان التسوية من حيث كون الفرع خارج الحرم وليست في مقام بيان أصل الحرمة.

وأما مثل البيع والشراء وإحراقها بعد الشراء فلا وجه للقول بجوازه والخروج عن العموم وإن لم يتعرّض له الأعلام.

ولكن في «المدارك»: لا بأس بقطع اليابس من الشجر والحشيش للأصل، ولأنّه ميّت فلم يبق له حرمة، ولأنّ الخلا المحرّم جزّ الرطب من النبات لا مطلق

النبات<sup>١</sup>. وكذا عن «التذكرة»<sup>٢</sup> و«التحريير»<sup>٣</sup> و«الدروس»<sup>٤</sup> و«المسالك»، وعن الأخير الجواز وإن كان متصلاً بالأخضر<sup>٥</sup>.

وأورد عليه بأنّ التنظير بقطع عضو الميّت، ونحو ذلك لا يوافق أصولنا، كما أنّ تعرّض الخلا لا ينافي العموم لكونه ذكراً لبعض مصاديقه<sup>٦</sup>. ولو على القول بكون الخلا الرطب - ولا يعارض لغيره. والإنصاف أنّ استناد فتواهم إلى الاستحسان والقياس لا يناسب ساحة العلامة، وصاحب «المدارك»، وما هكذا الظنّ بهم، بل مرادهم ظاهراً دعوى انصراف أدلة المنع عمّا في معرض الزوال لو خلّي وطبعه بحيث يسقط بعثرة عاثر من الدوابّ والرياح، ولعلّ الاعتبار أيضاً يؤيد ذلك الانصراف، إذ المطلوب بقاء حدود الحرم مخضراً حتّى يسهل للحاجّ، ووفد بيت الله الحرام رفع حوائجهم... فالدليل قاصر الشمول لذلك، ولذا تمسّك بالأصل.

ومرادهم عليه السلام من اختصاص الخلا بالرطب هو استفادة المفهوم بقرينة كونه في مقام التحديد سيّما مع تكرّره في كثير من الروايات فيخصّص عموم المنع في باقي الروايات حتّى مثل صحيحة حريز، وليس من باب ذكر بعض المصاديق حتّى لا ينافي العموم كما في كلام صاحب «الجواهر»<sup>٧</sup>.

١. مدارك الأحكام ٧: ٣٧١.

٢. تذكرة الفقهاء ٧: ٣٧١.

٣. تحريير الأحكام ١: ١١٥.

٤. الدروس الشرعيّة ٢: ٣٢.

٥. مسالك الأفهام ٢: ٢٦٦.

٦. كتاب الحجّ (تقاريرات أبحاث السيّد المحقّق الداماد) الجوادي الأملي ٢: ٥٦٨.

٧. جواهر الكلام ١٨: ٤١٦.

ويستثنى منه موارد: الأول: ما نبت في داره ومنزله بعد ما صارت داره ومنزله، فإن غرسه وأنبته بنفسه جاز قلعهما وقطعهما، وإن لم يغيرس الشجر بنفسه فالأحوط الترك وإن كان الأقوى الجواز، ولا يترك الاحتياط في الحشيش إن لم ينبته بنفسه، ولو اشترى داراً فيها شجر وحشيش فلا يجوز له قطعهما<sup>[١]</sup>.

هذا غاية ما يمكن الدفاع عن ساحتهم، ومع ذلك فيرد عليهم عليهم السلام أولاً: عدم كون هذه الروايات في مقام التحديد، ولذا لم يذكر من الصيد إلا أنه لا ينفر صيدها أو لا يصاد طيره مع أن حرمة الصيد لا يختص بالطير ولا بالنفر. وثانياً: منع الانصراف وإن كان الغرض الأقصى من الحكم هو ما ذكر، فإن تلك الغاية ربما يقتضي المنع العام لئلا يرغب أحد في الخلاف، ولا يكون قابلاً للتعدّر والمعدرة.

وثالثاً: قد يقدم ما يدل على المنع من نزع الحشيش كما في رواية محمد بن مسلم، ولو قيل بضعف سندها أو أنها مختصّ بالنزع فلا تدلّ على حكم القطع، يكفي في العموم معتبرة عبدالله بن سنان الظاهرة في حرمة الاحتشاش بإطلاقه، فيتمّ الحكم بعمومه، فتدبر.

### المستثنيات من حرمة قطع الشجر والحشيش

[١] والروايات الواردة في هذا المجال متعدّدة على اختلاف لسانها ومضامينها: منها: ما تقدّم من صحيحة حريز على رواية الشيخ عليه السلام عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«كلّ شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس أجمعين، إلا ما أنبتّه أنت وغرسته»<sup>١</sup>.

هكذا في «التهذيب»<sup>٢</sup>. وقد رواه في «الوسائل» فاقداً لكلمة «إلا» وبدونها تكون العبارة غير صحيحة<sup>٣</sup>.

نعم، قد عرفت خلوّ نقل الكليني عليه السلام عن جملة الاستثناء بالمرّة<sup>٤</sup>، وفي الدوران يقدم أصالة عدم الزيادة - ولو أنّ الكليني أضبط - لاحتمال الاختلاف والنقيصة في نقل الرواة الواقعة في الطريقتين. ويؤيده أنّ نقل الصدوق أيضاً موافق لنقل الشيخ عليه السلام كما في «الوسائل». فلا ريب في تمامية حجّية الرواية على الاستثناء.

ومنها: ما رواه الشيخ عليه السلام عن حمّاد بن عثمان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقلع الشجرة من مضربه أو داره في الحرم، فقال: «إن كانت الشجرة لم تزل قبل أن يبني الدار أو يتخذ المضرب فليس له أن يقلعها، وإن كانت طرية عليه فله قلعها»<sup>٥</sup>.

وقد استضعف الرواية بمحمّد بن يحيى، لأنّ الظاهر أنّ المراد به هو محمّد بن يحيى الصيرفي الذي وقع التصريح به في سند الرواية الآتية وهو مجهول<sup>٦</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٦، الحديث ٤.

٢. تهذيب الأحكام ٥: ٣٨٠ / ١٣٢٥.

٣. أنظر: وسائل الشيعة ٩: ١٧٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٦، الحديث ٤، الطبعة الإسلامية.

٤. الكافي ٤: ٢٣٠ / ٢.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٧، الحديث ٢.

٦. تفصيل الشريعة ١٤: ٣١٢.

ومنها: ما رواه الشيخ أيضاً بسنده عن محمد بن يحيى الصيرفي، عن حماد بن عثمان، عن أبي عبدالله عليه السلام في الشجرة يقلعها الرجل من منزله في الحرم، فقال: «إن بني المنزل والشجرة فيه فليس له أن يقلعها، وإن كانت نبت في منزله وهو له فليقلعها»<sup>١</sup> وقد عرفت ضعف سندها أيضاً.

ومنها: رواية ثالثة رواها الكليني بسند ثالثة عن حماد بن عثمان، عن أبي عبدالله عليه السلام: «إن الشجرة يقلعها الرجل من منزله في الحرم قال: «إن بني المنزل والشجرة فيه فليس له أن يقلعها، وإن كانت نبت في منزله وهو له فليقلعها»<sup>٢</sup>. والظاهر اتحاد الروايات الثلاث مع اختلاف الطرق وسند الكليني وإن كان ضعيف بمعلّى بن محمد<sup>٣</sup> إلا أنه وثقه السيد الخوئي رحمته الله وفي «تنقيح المقال» أنه حسن أقلّاً. وهذا يكفي في الاعتماد على مدلول هذه الروايات أيضاً، خصوصاً مع ما يرى من عمل الأصحاب بها من التصريح بالدار والمنزل وغير ذلك من القرائن.

ومنها: موثقة إسحاق بن يزيد أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يدخل مكة فيقطع من شجرها، قال: «اقطع ما كان داخلاً عليك، ولا تقطع ما لم يدخل منزلك عليك»<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٧، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٧، الحديث ٨.

٣. تفصيل الشريعة ١٤: ٣١٣.

٤. معجم رجال الحديث ١٨: ٢٥٨.

٥. تنقيح المقال، نتائج التنقيح ١: ١٥٢ / ١٢٠٣.

٦. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٧، الحديث ٦.

رواها الصدوق بإسناده عنه، وفي سنده علي بن الحسين السعدآبادي وهو وإن لم يرد فيه توثيق خاصّ إلا أنّه موثّق بالتوثيق العامّ، لأنّه من رجال «كامل الزيارات»، والمعروف أنّه حجّة ما لم يعارضه قدح خاصّ، وقد وصف السند السيّد الخوئي بالصحّة وإن كانت الرواية موثّقة بنفس إسحاق بن يزيد<sup>١</sup>.

وأنت ترى أنّ الملاك في الاستثناء في الرواية الأولى هو أن يكون من مستحدثات المكلف بإثباته الحشيش أو بغرسه للشجر بحيث يستند النبات والغرس إليه، من دون فرق بين ما إذا كان بالمباشرة أو بالتسيب، وكذا من دون فرق بين أن يكون النبات أو الشجر ملكاً له أو مباحاً أو مغصوباً، ومن دون فرق بين ما إذا كان المحلّ الذي ينبت فيه أو يغرسه ملكاً له أو مباحاً أو مغصوباً أو في إجارته أو عاريتة، فإنّه في جميع ذلك يصحّ الإسناد إليه حقيقة.

وأما الروايات الثلاث لحمّاد بن عثمان فعنوان الاستثناء هو الشجرة التي نبتت في داره بعد ما كان له وكانت طرية عليه، وإطلاقه يشمل ما إذا كان الإنبات بفعله أو تسيبه أو بفعل آخر مع موافقته ورضاه أو مع عدم رضاه أو بنفسها مع الاختلاف بينها من حيث اشتمال الأولى على المضرب بخلاف الأخيرتين، ولعلّ من الأولى استفاد عموم مفاد اللام للاختصاص ولو بالحيازة الموقّعة. هذا بناءً على تذكير ضمير في قوله: «هو له»، وأما بناءً على ما قد ينقل عن «الوافي» من التأييث<sup>٢</sup> فيكون ناظراً إلى ملكيّة الشجرة وإن كان يحتمل عليه أيضاً شموله لما إذا كان اختيارها بيده، ولو لم تكن ملكاً له.

١. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٥١٨.

٢. الوافي ١٢: ٩٦؛ كتاب الحجّ (تقاريرات أبحاث السيّد المحقّق الداماد) الجواديّ الأملي ٢: ٥٧٤.

وأما موثقة إسحاق فتدلّ على أنه لا خصوصية للدار والمنزل والمضرب وأنّ كلّ هذه العناوين خرج مخرج التمثيل، بل يكفي فيه كون المكان مختصاً إليه بنحو. نعم، هي مطلقة أيضاً من حيث سبق الشجرة على الملكيّة أو الاختصاص وتأخيرها وإن كان لا يبعد أن يقال: اشترط أن يكون الدخول عليه بمعنى أن يكون الدخول بعد فرض كونه له ولو كان الأصل ثابتاً قبله، ومورد التجويز قطع الأغصان الداخلة لا الشجرة من أصلها فتساعد مع روايات الحمّاد.

ثم إنّ المفروض في هذه الروايات سؤالاً وجواباً هو الشجرة ولا تعرض فيها للحشيش - بخلاف صحيحة حريز الشاملة لكليهما - إلا أنه يقال: إنّ الظاهر عدم خصوصية بنظر العرف للشجرة المذكورة في هذه الروايات وشمول حكمها للحشيش أيضاً، بل أقول: إنّ الاستفادة من بعض الإطلاقات العموم كما في مثل قوله تعالى: «لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ»<sup>١</sup> والمراد منها بقربنة الروايات الحنطة، وقوله تعالى: «وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقِطِينَ»<sup>٢</sup> مع أنّ الحنطة واليقطين ليستا من نوع الشجرة المعهودة عندنا.

والمنهية عنه فيها وإن كان هو القلع إلا أنه يدلّ على جواز القطع بالأولوية كما تقدّم البيان في عكسه.

والمتحصّل هو أنّ العنوان المستثنى أمران:

أحدهما: أن يكون إنبات الشجر أو الحشيش مستنداً إليه، ومضافاً بنفسه في مقابل ما أنبته الغير أو نبت بنفسه من دون فرق بين أن يكون في ملكه فضلاً عن

١. الأعراف (٧): ١٩.

٢. الصافات (٣٧): ١٤٦.

منزله وداره وبين أن يكون في ملك الغير أو في أرض مباحة.  
 وفي «الشرائع»: وقطع الشجر والحشيش إلا أن ينبت في ملكه<sup>١</sup>.  
 كما يظهر من «مناسك» السيّد الخوئي رحمته الله قال في بيان الاستثناء: الأشجار أو  
 الأعشاب التي تنمو في دار نفس الشخص أو في ملكه أو يكون الشخص هو  
 الذي غرس ذلك الشجر أو زرع العشب، وأمّا الشجرة التي كانت موجودة في  
 الدار قبل تملكها فحكمها حكم سائر الأشجار<sup>٢</sup>.  
 ثانيهما: أن يكون الشجر والحشيش نابتاً في ملكه بعد ما صار ملكه من دون  
 فرق بين المنزل والدار وبين المزرعة، سواء كان نباتهما بإنباته أو بنفسهما، فبين  
 العنوانين عموم من وجه، فهل هنا عنوانان مستقلان وإن كانا يتفقان في بعض  
 مواردتهما أو يرجع أحدهما إلى الآخر كما احتمله في المتن فجعل الأساس على  
 استثناء مجمع الأمرين بأن يكون ما نبت في داره وبفعل نفسه، وفرّع عليه أنه لو  
 لم يغرّس الشجر بنفسه فالأحوط الترك، ثمّ قوّى الجواز، فالمستثنى هو أمر واحد  
 وهو ما أنبته أو غرسه بنفسه في داره ومنزله.  
 ولعلّ الوجه في ذلك تنزيل ما أنبته أو غرسه على ما هو المتعارف من  
 الإنبات والغرس في ما يتعلّق به ولو كان بإجارة، بل بالغصب فيرجع إلى الثاني،  
 وأمّا الإنبات في أرض مباحة لا اختصاص له أصلاً فلا يتعلّق به الغرض.  
 أقول: قوله عليه السلام: «إلا ما أنبته أو غرسه» إنّما ذكر استثناءً عن قوله «أنه حرام

١. شرائع الإسلام ١: ٢٢٦.

٢. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٥١٨.



على الناس أجمعين»، ومعناه أنه يجوز قلع مثل ذلك على الناس أجمعين من دون اختصاص بنفس الغارس، فيظهر منه أنه لا خصوصية في إنباته بنفسه - كما هو ظاهر كلماتهم - بل المراد ما كان إنباته بصنع الآدمي والخطاب من باب المثال، فالمقصود ظاهراً حفظ النباتات الأصلية الطبيعية وجواز التصرف في ما يحدث بفعل الناس.

ولعله المراد من العنوان الثاني أيضاً، فإنّ النبات في منزله بعد ما هو له ليس لأجل خصوصية ملكيته ونحوها، بل إنّما هو في قبال ما إذا أنبت في الأرض الموات التي لا صاحب له فيشمل الجواز ما إذا كان الإنبات بفعل شخص آخر قبل انتقاله إليه خلافاً لكلمات الأعلام، ولعله يشهد عليه ما في الرواية الأولى من روايات الحمّاد «قبل أن يبنى الدار» وفي الثانية: «إن بنى المنزل والشجرة فيه» كما هو كذلك في الثالثة أيضاً.

وبذلك فيحصل الجمع بين العنوانين ويساعده الاعتبار وهو حفظ النباتات الطبيعية في الحرم كما هو كذلك في أجزاء الحرم حتى حجره ومدره، بل الحيوانات الموجودة فيه، ولعلّ ذلك مانع عن تخريب الحرم بدعوى التبرّك به، وهو أيضاً أسوة للناس في كلّ مكان وموطن لحفظ الأمور الطبيعية الأمر الذي يتوجّه إليه العقلاء في زماننا هذا.

ولعله ممّا ذكرنا يظهر الكلام فيما ذكره استثناءً ثانياً، وذكره في المتن بقوله:

«الثاني: شجر الفواكه والنخيل؛ سواء أنبته الله تعالى أو الآدمي».

## الثاني: شجر الفواكه والنخيل؛ سواء أنبتته الله تعالى أو الآدمي [١].

[١] وقد نفى وجدان الخلاف فيه في «الجواهر» ثمّ قال: «بل نسبه غير واحد إلى قطع الأصحاب كما عن ظاهر «المنتهى» الاتّفاق عليه»<sup>١</sup>.  
والتصريح بالنخل في قبال شجر الفواكه، إمّا لاحتمال عدم الاندراج تحته أو للاقتداء بالنصّ حيث تعرّض له بخصوصه ولعله لكثرة الابتلاء به.  
والأصل في ذلك روايتان:

أحدهما: رواية سليمان بن خالد التي رواها الشيخ عليه السلام بسند فيه الطاطري الذي هو من وجوه الواقفية، ولكنهم تلقّاه بالوثوق فالرواية عليه موثّقة، ورواها الصدوق بسند صحيح عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: «لا ينزع من شجر مكة شيء إلا النخل وشجر الفاكهة»<sup>٢</sup>.

ثانيهما: مرسلة عبدالكريم، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينزع من شجر مكة إلا النخل وشجر الفاكهة»<sup>٣</sup>.

ومنطوق الروايتين وإن كان هو جواز النزع إلا أنّها تدلّ على جواز القطع بالمرّة أو من أغصانها بالأولية.

وقد يستشكل الحكم من جهة أنّه يستبعد جدّاً أن يكون اشتمال الشجرتين على الفاكهة والنخل موجباً لجواز قلعهما قبلاً للأشجار التي لا يترتب عليها إلا

١. جواهر الكلام ١٨: ٤١٩.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٤، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٧، الحديث ١.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٧، الحديث ٩.

### الثالث: الإذخِر وهو حشيش [١].

الخضروية والتظليل الموجودين في شجر الفواكه والنخل أيضاً، ولذلك احتمل كون المراد من الروايتين هو قطع أغصانهما الذي هو معمول متعارف في شجر الفواكه بقرينة لفظة: «من» تبعيضاً لأجزاء الشجر لا لأفراد الأشجار<sup>١</sup>.

ولكنّ الأقوى في النظر بملاحظة ما استظهرناه آنفاً أنه ليس ذلك استثناءً آخر حتى يناقش فيه بما ذكر، بل النخل والفواكه من مصاديق الأشجار التي ينبته ويغرسه الآدمي، بل هو المصداق الوحيد منها غالباً، فإنه لا داعي لهم في غرس الأشجار إلا الانتفاع بثمرته وتمرته ولم يكن غرس الأشجار غير المثمرة متداولاً خصوصاً في أراضي الحرم وفي مكة وخصوصاً في ذلك الزمان فهو المصداق لما غرسه، فليس هنا شجر آخر كذلك غير جائز القطع والزرع حتى يقاس عليه ويستبعد الجواز ويخرج به عن ظاهر الروايتين، فتدبر.

ومما ذكرنا يظهر أنه لو فرض كون شجر الفواكه والنخل ممّا أنبته الله تعالى - ولو كان لا يتفق ذلك إلا نادراً، بل لم ينقل اتفاق ذلك في الحرم - لكان مقتضى عموم المنع حرمة والاستثناء محمول على ما عرفت من كونهما من فعل الآدمي.

[١] ويدلّ على ذلك صحيحة زرارة المتقدمة، عن أبي جعفر عليه السلام: «حرم الله حرمة بريداً في بريد أن يختلا خلاه أو يعضد شجره إلا الإذخِر أو يصاد طيره...»<sup>٢</sup>.

١. تفصيل الشريعة ١٤: ٣١٦.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٧، الحديث ٤.

وصحيحة حريز التي نقلناه ثالثاً: «... ولا تحلّ لقطتها إلا لمنشد، فقال العباس: يا رسول الله إلا الإذخر فإنه للقبر والبيوت، فقال رسول الله ﷺ: إلا الأذخر»<sup>١</sup>. ولعلّه كان ممّا يحتاج إليه الناس في تلك العصور كما أشار إليه عباس، ولعلّه كان رسول الله ﷺ يذكره استثناءً، ولو أنّ عباس لم يذكره أو كان ممّا لا يحتاج إلى الذكر لمكان احتياج الناس إليه من دون بدل بحيث كانوا مقعون في الحرج عموماً من تحريم قطعه، فتدبر.

ويؤيد ذلك رواية أخرى عن زرارة وفيها: «رخص رسول الله ﷺ في قطع عودي المحالة، وهي البكرة التي يستقي بها من شجر الحرم والإذخر»<sup>٢</sup>. فإنّ مدلولها جواز قطع شجر الحرم لحاجة خاصّة وهو الانتفاع به في عودي المحالة، فيكون جواز قطع الإذخر أيضاً لانتفاع خاصّ به، أمّا بناءً على عطفه على شجر الحرم فيكون قطعه لذلك الحاجة أيضاً أو على عطفه على عودي المحالة وإن كان فيه إطلاق حينئذٍ إلا أنّ المناسب للعطف أن يكون ذلك للحاجة أيضاً.

وعلى ذلك فما يقال: إنّ الإذخر من الرياحين البرية التي لها رائحة طيبة بحيث يكون فائدته التطيب فبعيد، بل الأظهر أنّه الحشيش الأخضر يستعمل في السقوف في أثناء الأخشاب لا مثل الأخشاب الضخمة الطويلة المعمولة فيها ولعلّه إليه أشار سؤال عباس.

ثمّ إنّ مفاد الروايات المتقدمة هو جواز قطع الإذخر كما يظهر من التأمل فيها

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٨، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٧، الحديث ٥.

حيث إنّها استثناء من الاختلاء، فإنّه من النباتات المقابلة للأشجار حتّى ما يشتمل على سؤال عبّاس، لأنّ الحاجة تسدّ بالقطع ولا حاجة نوعاً إلى القلع، وكذلك الرواية الأخيرة فلا دلالة فيها على جواز القلع ولا وجه للتعدّي لعدم الأولوية أو التساوي في الجواز فلا بدّ من الاقتصار على مدلولها.

ثمّ إنّ مفاد الرواية الأخيرة جواز قطع عودي المحالة من أيّ شجر من شجر الحرم والمحالة هي البكرة التي يستقي بها كما في الرواية، وفي اللغة أنّها البكرة العظيمة، والبكرة آلة مستديرة في وسطها محزّ يمرّ عليها حبل، لرفع الأثقال وحطّها، كما في «المنجد»<sup>١</sup>، والظاهر أنّ تفسير أبي جعفر عليه السلام المحالة بذلك إنّما هو لتوضيح مقال الرسول صلى الله عليه وآله وإلا فيبعد من الإمام عليه السلام بيان معنى اللغة في كلامه نفسه ولعلّه لا اختصاص الجواز بالبكرة المستعملة للاستقاء لا أيّ بكرة.

نعم، يشكل الاعتماد على هذه الرواية للإرسال فإنّه رواها الربيع بن محمّد المسلي عمّن حدّثه عن زرارة... مع أنّ الربيع أيضاً لم يوثق إلا أنّ البهبهاني رضي الله عنه قد تصدّى لتوثيقه اتكّالاً على فعل الأجلاء<sup>٢</sup>. وقال النجاشي... روى عن أبي عبد الله عليه السلام... له كتاب يرويه جماعة<sup>٣</sup>. وروى عن أبي عبد الله عليه السلام في «كامل الزيارات»<sup>٤</sup>، وروى عنه في «تفسير القمي»<sup>٥</sup>. ولعلّ كلّ ذلك يكفي لاعتباره دون هذه الرواية.

١. المنجد: ٤٦.

٢. أنظر: منتهى المقال ٣: ٢٣٣.

٣. رجال النجاشي: ١٦٤ / ٤٣٣.

٤. كامل الزيارات: ٤٨ / ٩.

٥. أنظر: معجم رجال الحديث ٧: ١٧٤.

وعلى أيّ حال لم يتّضح لنا بعد حقيقة المحالة وكيفية صنعها، ولعلّها كان من الأدوات المحتاجة إليها في ذلك العصر لم يمكن صنعها إلا من الأشجار الوحشية الموجودة في الحرم، ولو كان كذلك لأمكن القول بجوازه بالعناية بما أفادنا الروايات الواردة في الإذخِر كما تقدّم.

والذي يسهّل الأمر عدم الابتلاء بها في زماننا هذا كما لا يخفى.

ومنه يظهر الكلام في عودي الناضح، ففي رواية زرارة المتقدّمة «... وحرّم رسول الله ﷺ المدينة ما بين لابتيتها صيدها وحرّم ما حولها بريداً في يريد أن يختلى خلاها، أو يعضد شجرها إلا عودي الناضح»<sup>١</sup>.

فإن كان الاستثناء راجعاً إلى الصدر الوارد في حرم مكّة، والذيل معاً فيدلّ على جواز قطع شجر مكّة كذلك وإلا كما هو الظاهر فيختصّ بالمدينة ولا وجه للتعدي بعد ما كان الأمر في مكّة أصعب في غير مورد من المدينة، فعمل الجواز فيها دون مكّة، ولا يمكن دعوى عدم القول بالفصل أيضاً بعد افتراق الحرمين في الأحكام.

بقي هنا أمران:

أحدهما: رعي الإبل لحشيش الحرم ولا إشكال في جواز تخلية الإبل في الحرم، لأن يرتعي من حشيشه لقيام السيرة القطعية على ذلك، مع ما ورد من النصّ عليه، فعن حريز بن عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يخلى عن البعير في الحرم يأكل ما شاء»<sup>٢</sup> وإطلاقه يقتضي جواز القطع والقلع، فإنه يعلم بأنّ الإبل قد

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٧، الحديث ٤.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٩، الحديث ١.

يقطع وقد يقلع وموردها وإن كان هو البعير، ولكن يطمئن بعدم الفرق بينه وبين الغنم والبقر والخيول والحمير والبغال.

وأما الاحتشاش لذلك فتدلّ على جوازه رواية محمد بن حمران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النبت الذي في أرض الحرم، أينزع؟ فقال: «أما شيء تأكله الإبل فليس به بأس أن تنزعه»<sup>١</sup>.

وفي «الجواهر» أنّ هذه معرض عنها لتنافيها مع إطلاق النصّ والفتوى ومعقد الإجماع ولذا أوّله في «التهذيب» بإرجاع نفي البأس إلى تخلية الإبل ترعى كيف شئت كما في الحديث الأوّل. فإنّ الداعي إلى هذا التأويل هو إعراض الأصحاب فتأويل ذلك خير من الطرح<sup>٢</sup>.

ويمكن توجيه الرواية بأنّه ليس المراد منها جواز قطع الحشيش الذي يأكله الإبل مطلقاً ولأيّ داع حتّى للإحراق أو الاستعمال في البيوت، بل جواز قطعه بمقدار يأكله الإبل الآن وكان قريباً من فمها بحيث لو لم ينزع لها باشرت بأسنانها وكان ذلك أتلّف للنبات من قطع راعيها، فيجوز قطع ذلك حتّى تأكله الإبل الآن من دون ادّخار لذلك لما بعده ولا يبعد القول بذلك ولا استيحاش فيه.

**ثانيهما:** أنّ ما تقدّم كلّهُ إنّما هو بمقتضى صناعة الفنّ وما يستفاد من الروايات، ولكن يرى هنا من السيرة القطعيّة ما يخالف ذلك في الجملة حيث يرى إحياء ما كان ميتاً قبل الإسلام وكان ذلك جارياً في عصر النبي صلى الله عليه وآله

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٩، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٩، الحديث ٢.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٤٢١.

(مسألة ٤٥): لو قطع الشجرة التي لا يجوز قطعها أو قلعها، فإن كانت كبيرة فعليه بقرة، وإن كانت صغيرة فعليه شاة على الأحوط<sup>[١]</sup>.

والأئمة المعصومين عليهم السلام إلى زماننا هذا، ومن المعلوم أنّ إحيائها بالبناء أو الزرع أو نحو ذلك يستلزم قلع ما فيه من الحشيش والأشجار فضلاً عن القطع، فلو كان ممنوعاً لما أمكن لهم ذلك مع أنّ السيرة القطعية عليه من دون ردع أحد من ذلك.

فهل يقال بجواز ذلك لأهل مكة المستوطنين فيها، ولا يجوز لغيرهم كما يؤيده ما في رواية إسحاق بن يزيد السابقة: عن الرجل يدخل مكة...<sup>١</sup> ولكن لا يساعده سؤال عباس عن استثناء الإذخر ولو كان ذلك جائزاً للمتوطنين لما تضرّع على تجويزه.

أو يقال باستثناء ما يحتاج إليه في الإحياء وأنه أحد مصاديق الحاجة، وقد تقدّم استفادة عموم في ذلك من روايات استثناء الإذخر. وبالجملة فيجوز القطع والقلع في موارد الحاجة التي لا بدل في رفعها وهو الأظهر.

### كفارة قطع الشجرة

[١] بل الأحوط أنّ عليه بقرة على أيّ حال وأحوط منه اعطائها بقصد ما في الذمة من البقرة أو قيمة الشجرة.

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٧، الحديث ٦.



(مسألة ٤٦): لو قطع بعض الشجر فالأقوى لزوم الكفارة بقيمته<sup>[١]</sup>.

[١] هذا ما ينسب إلى المشهور<sup>١</sup> وعن ابن إدريس أنه لا كفارة في هذا المورد مطلقاً. وعن القاضي ثبوت البقرة مطلقاً. وعن ابن الجنيد ثبوت القيمة مطلقاً. واختاره العلامة في محكي «المختلف»، وعن الحلبيين<sup>٥</sup> في قطع الأبعاض ما يتيسر من الصدقة<sup>٦</sup> والمستند في المسألة روايات ثلاث:

منها: ما رواه في «الوسائل» عن الشيخ<sup>٧</sup> عن موسى بن القاسم قال: روى أصحابنا عن أحدهما<sup>٨</sup> أنه قال: «إذا كان في دار الرجل شجرة من شجر الحرم لم تنزع، فإن أراد نزعها كفر بذبح بقرة يتصدق بلحمها على المساكين»<sup>٩</sup>. ولكن في «التهذيب» الذي هو مصدر الرواية وكل من حكى عنه: «فإن أراد نزعها نزعها وكفر...»<sup>١٠</sup>.

وقد استشكل فيها سنداً ودلالة السيد الخوئي<sup>١١</sup>

«أمّا السند فلأنّها مرسلة وذكر صاحب «الجواهر» أنّ إرسالها بالعبارة

١. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٥١٩.

٢. السرائر ١: ٥٥٤.

٣. المهذب ١: ٢٢٣.

٤. راجع: مختلف الشيعة ٤: ١٩٠.

٥. مختلف الشيعة ٤: ١٩٠ - ١٩١.

٦. الكافي في الفقه: ٢٠٤؛ غنية النزوع ١: ١٦٨.

٧. وسائل الشيعة ١٣: ١٧٤، كتاب الحج، أبواب بقیة كفارات الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٣.

٨. تهذيب الأحكام ٥: ٣٨١ / ١٣٣١.

المذكورة غير ضائر في صحّتها نظير عدّة من أصحابنا، أو روى غير واحد من أصحابنا، ونحو ذلك ممّا يستبعد جداً أن يكون جميع الرواة ضعاف.

وفيه: أنّ المراد بـ«أحدهما» هو الباقر أو الصادق عليهما السلام - كما هو الشائع - وموسى بن القاسم من أصحاب الجواد والرضا عليهما السلام وله روايات عنهما وله رواية من بعض أصحاب الصادق عليه السلام كعبدالله بن بكير. ومن كان من أصحاب الجواد والرضا عليهما السلام كيف يمكن له الرواية من أصحاب الباقر عليه السلام ولا نحتمل أنه يروي مباشرة ومشافهة من أصحاب الباقر عليه السلام خصوصاً عن جماعة منهم لبعده الزمان. فمن المطمئنّ به أنه روى وسمع ممّن روى له رواية الأصحاب عن أحدهما عليهما السلام. ويؤيد ما ذكرناه أنه لو كان ما رواه رواية عنهم لقال موسى بن القاسم عن أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام فالتعبير بـ«قال روى أصحابنا» ظاهر في الإرسال.

وأما ضعف الدلالة فأولاً: أنّها تدلّ على ذبح البقرة لمطلق الشجرة صغيرة كانت أو كبيرة، وهذا ممّا لم يفت به أحد فظاهر الرواية معرض عنه.

وثانياً: أنّها تدلّ على وجوب الكفّارة قبل القطع يعني إذا أراد قلع الشجرة كفرّ أولاً بذبح بقرة ثمّ يقلعها فالقطع يكون جائزاً بعد التكفير، وهذا غير جائز قطعاً، والكلام في كفّارة القطع لا كفّارة التي تجوز القطع.

هذا بناءً على نسخة «الوسائل»، وأما بناءً على نسخة «التهذيب» فلا يرد هذا الإشكال....

نعم، يرد إشكال آخر وهو أنّ الرواية تدلّ على جواز القلع في نفسه، ولكن مع التكفير فلا يكون القلع محرماً وهذا مقطوع البطلان<sup>١</sup>.

١. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٥٢٠ - ٥٢١.

وأورد عليه: أمّا من حيث السند فلأنّ غايته ضعفها سنداً، ولكنّه منجبر بعمل الأصحاب - وإن كان لا يقول به المستشكل - فإنّ الفتوى بالبقرة وهو المشهور لا مستند له سوى هذه الرواية.

مضافاً إلى أنّ قوله: روى أصحابنا... ظاهر في ثبوت الرواية عنده قطعاً وأنّ الوساطة لم يكن يجري فيه احتمال الكذب بوجه. وهذا نظير ما يذكر في حجّة مراسلات الصدوق.

وأما من حيث الدلالة فيرد على الإشكال الأوّل بأنّ اختصاص قولهم: بالبقرة في الشجرة الكبيرة لا مطلقاً ليس كاشفاً عن إعراض الأصحاب عن الرواية، بل لا مستند لهم في البقرة إلا تلك الرواية وإنّما هو لتقييده بسبب الروايات الآخر كما يأتي، وهذا لا يوجب الإعراض، وسيأتي الكلام في التقييد.

وعلى الثاني فلأنّ الرواية لا تدلّ على جواز النزع بوجه لصراحة صدرها في المنع، وبيان الكفارة على النزع في الذيل الظاهر في الحرمة، فالمراد من التفرّيع هو التوجّه والتنبيه على أنّه إن أراد نزعها يعلم أنّه حرام ويترتب عليه كفارة مهمّة، فليس مفادها جواز المخالفة بل كان ذكرها تمهيداً لبيان ما يترتب عليها من التبعات<sup>١</sup>.

أقول: أمّا من حيث السند فقياس قول موسى بن القاسم: «روى أصحابنا» إلى ما يقال في شأن الصدوق في غير محلّه، فإنّ تسلّم ذلك في الصدوق عليه السلام ليس لصرف أنّه عليه السلام ثقة بل لما فيه من الخصوصيات من الدقّة والفتوى بما يرويه مضافاً إلى أنّه إنّما يقال ذلك في الانتساب إلى الإمام دون الرواة والأصحاب.

١. تفصيل الشريعة ١٤: ٣٢١-٣٢٣.

نعم يرد على المستشكل - بعد منع ما ذكره مؤيداً وأنه لا فرق بين التعبيرين فإنه لو كان القول قول موسى أنه: روى أصحابنا فلراوي عنه موسى أن يقول: موسى بن القاسم قال: روى... أو يقول موسى بن القاسم عن أصحابنا... وكلاهما يساعدان رواية موسى عن الأصحاب بلا تفاوت - أنّ الظاهر حينئذٍ نقل موسى عن الأصحاب وكونه من أصحاب الرضا والجواد لا ينافي إدراك جماعة من أصحاب الإمامين عليهما السلام فإنه وإن كان وفات الباقر عليه السلام سنة ١٤١ ق وإمامة الرضا عليه السلام سنة ١٧٧ ق والفصل بينهما ٦٣ سنة، إلا أنه لعله كان حين إمامة الرضا شاباً وإن لم يعد في ذلك الزمان من أصحابه عليهم السلام أو من أصحاب موسى بن جعفر عليه السلام فيحتمل حينئذٍ درك أفراد من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام وهم على ثمانين سنة وليس ذلك بنادر.

على أنه لو استبعدنا ما ذكر لكان يمكن روايته عن أصحابنا دالة على اشتها هذه الرواية بين الأصحاب ولو طبقة بعد طبقة بحيث كان روى جمع من الأصحاب عن جمع أخرى منهم عن أحدهما عليهما السلام ويصح القول فيها بأنه روى أصحابنا. وهذا الاحتمال أقرب من احتمال حذف الراوي الخاص الواحد عن أصحابنا حتى تصير الرواية مرسلة، فالرواية معتبرة كما عمل به الأصحاب. وأمّا الدلالة فالإيراد المذكور على إشكاله الأول في محلّه، وكذا ما أورد على الثاني من جهة عدم دلالة الرواية على جواز النزاع لصراحة الصدر في المنع، وأمّا الذيل فحيث إنّ موردها الشجرة الموجودة في داره، والغالب حينئذٍ هو الحاجة إلى نزعه وقد مرّ جواز نزعهما للحاجة، ومع ذلك بين كفّارته وليس فيها ما يدلّ على أداء الكفّارة قبل النزاع على كلا النسختين حتى ما في «الوسائل»،

فإنه عليها أيضاً حيث إنّ الإرادة ينتهي إلى المراد فكأنه رأى وقوع النزع، ورتّب عليه الكفّارة لا أنه كفر ثم نزع، وهذا البيان أقرب ممّا ذكره المجيب. وعلى أيّ حال فتدلّ على تعيّن ذلك الكفّارة على العاصي بالأولوية، ولا مانع من جعل الكفّارة في صورة الجواز كما تقدّم في موارد شتى.

ومنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن منصور بن حازم أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الأراك يكون في الحرم فأقطعه؟ قال: «عليك فداؤه»<sup>١</sup>.

والاستدلال بها للمشهور مبنيّ على كون المراد من الأراك هي الشجرة الصغيرة وهي شجرة صغيرة يؤخذ منها السواك ومن الفداء هو الشاة. وقد استشكل عليها سنداً ودلالة. ولو أنّ المستشكل رجع عن إشكاله في سندها<sup>٢</sup> مضافاً إلى عمل المشهور بها.

وأما من حيث الدلالة بأنّه لا دليل على كون المراد بالفداء هي الشاة، بل الظاهر من الفداء هو البدل كما هو الشائع في الاستعمالات الواردة في الآيات والروايات ومرجعه إلى المثل في المثليات والقيمة في القيميات، فالمراد من الفداء في الرواية هو ثمن الشجر وقيّمته<sup>٣</sup>.

وأجيب عنه: «بأنّ الفداء وإن كانت لغة بالمعنى المذكور إلا أنّ الظاهر كون المراد بها في باب كفّارات الحجّ هي الشاة دون البدل. ويؤيده أولاً: فهم الأعلام.

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٧٤، كتاب الحجّ، أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الباب ١٨، الحديث ١.

٢. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٥٢٢.

٣. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٥٢٣.

وثانياً: أنه لو كان هو البديل الذي هو في الشجر القيمة لكان التعبير عنه بها أيسر ولا وجه للعدول عنها كما سيجيء التصريح بها في قطع الأبعاض، فالظاهر أنّ كلمة الفداء في باب كفّارات الحجّ إنّما هي كإطلاق كلمة الدم المنصرف إلى خصوص دم الشاة. وعليه: فاستناد المشهور إليها في الشجرة الصغيرة واستثناء عموم الرواية السابقة في محلّه<sup>١</sup>.

أقول: إنّ الاستظهار المذكور في الفداء في باب الحجّ لو سلّم كان المتيقّن منها هو الدم لا الشاة وانصرافه إلى الشاة ممنوع، وإنّما سبق منّا مراراً أنّ امتثاله يحصل بالشاة لإطلاقه، وحينئذٍ وإن كان مقتضى الإطلاق هو الاكتفاء بالشاة إلا أنه بعد تعيين البقرة في الرواية السابقة لا تعارضها حتّى يجمع بينهما بالتخصيص بالصغير والتفصيل بينه والكبير، بل لعلّ قوله: «عليك فداؤه» كان إشارة إلى ما كان معلوماً عند السائل من الفداء للشجرة وهو البقرة مثلاً وتخيّل أنّه ليس كذلك في الصغيرة، ولم يقل عليك: عليك الفداء، حتّى يحمل على الإطلاق.

إلا أنّ ما ذكر من الاستظهار غير ظاهر، إذ لم يذكر هذا العنوان في كفّارات الحجّ إلا في عدّة من روايات كفّارات الصيد وهو في محلّه، إذ كفّارة الصيد هي مثل ما صاد أو قيمته فهو بمعناه العامّ، وقد ذكر في سائر الأبواب أيضاً فيما لم يكن العمل حراماً كما في التظليل لعذر ونحوه وهو مقرون بالقرينة أولاً، كقوله: يفديه بشاة؛ وثانياً: لأنّه ليس شيء هناك يكون له المثل أو القيمة، بل هي على العمل كالتظليل ونحوه بخلاف المقام، فإنّ الشجر أو أغصانه أمر موجود خارجي له مثل أو قيمة. والشاهد عليه أنّه لم يقل عليك الفداء، بل عليك فداؤه.

١. تفصيل الشريعة ١٤: ٣١٩.

والضمير يرجع إلى الأراك، وليس معنى فداء الأراك إلا قيمة، فالأظهر دلالة الرواية على وجوب القيمة في مورد السؤال.

ومنها: صحيحة أو موثقة سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يقطع من الأراك الذي بمكة؟ قال: «عليه ثمنه يتصدق به، ولا ينزع من شجر مكة شيئاً إلا النخل وشجر الفواكه»<sup>١</sup>.

وفي «التهذيب» الذي هو مصدر الرواية: «يقلع»، بدل «يقطع»<sup>٢</sup>.

وقد استند إليها في القول بثبوت الكفارة بالتصدق بثمر الشجرة كبيرة كانت أو صغيرة، ثم الأغصان والأبعاض أو ثمن الكل فإنه لا خصوصية للأراك. وإنما ذكر من باب المثال وإذا دلت على ذلك في القطع ثبت في القلع بالأولوية<sup>٣</sup> كما أن رواية منصور أيضاً دلت على وجوب الفداء في القطع فتدل عليها في القلع بالأولوية أيضاً، وقد تقدم استظهار البدل الذي هو الثمن والقيمة من الفداء. وأجيب بما تقدم من أن الظاهر من الفداء هو الدم ولا ينافيها الرواية الأخيرة، لأن موردها كانت قطع الشجرة ومورد الرواية الأخيرة هو القطع من الشجرة بمعنى قطع الأبعاض<sup>٤</sup> وبهذا يتم ما في المتن.

أقول: بعد تسليم دلالة الرواية على كون الكفارة في مورده هو الثمن وقد استظهرنا ذلك من الرواية المتقدمة أيضاً فلو كنا منكرين لحجية الرواية الأولى

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٧٤، كتاب الحج، أبواب بقیة كفارات الإحرام، الباب ١٨، الحديث ٢.

٢. تهذيب الأحكام ٥: ٣٧٩ / ١٣٢٤.

٣. موسوعة الإمام الخوئي ٢٨: ٥٢١ - ٥٢٢.

٤. تفصيل الشريعة ١٤: ٣٢٠.

وليس في الحشيش كفّارة إلا الاستغفار<sup>[١]</sup>.

سنداً أو دلالة لكان مقتضاها هو القول بوجود الثمن مطلقاً في الكبير والصغير والأبعاض، فإنّ موردهما إمّا هو القطع فيدلّ على حكم القلع أيضاً بالأولوية، وإمّا هو القطع أيضاً كما في الرواية الأخيرة على نسخة «التهذيب».

وأما بعد قبول اعتبار الرواية الأولى سنداً ودلالة كما هو مبني المتن والمشهور، فلا وجه أيضاً للفرق بين الصغيرة والكبيرة وبين الكلّ والأبعاض، بل الأوجه أنّ البقرة إنّما هي كفّارة النزع والقلع كما هو صريحها، وأمّا في القطع الذي هو مورد الرواية الثانية قطعياً، وكذلك الرواية الأخيرة على نسخة «الوسائل» فليس إلا الثمن والقيمة، ولا وجه حينئذٍ للتعدّي من القطع إلى القلع بالأولوية بعد ثبوت الكفّارة الأشدّ في القلع بالرواية الأولى وهي البقرة.

نعم، يبقى الإشكال على نسخة «التهذيب» في الرواية الأخيرة وهي: عن الرجل يقلع من الأراك بمكّة... لكنّها ممّا لا يعتمد عليها لعدم تناسبها مع «من» وخصوصاً في مورد الأراك الذي يستفاد من أغصانه، وذلك لا ينافي كون الجملة الثانية في مقام بيان حكم نزع الشجرة فإنّها جملة مستقلّة لبيان حكم عامّ، كما هو ظاهرها فالأظهر في المسألة هو وجوب البقرة في قلع الشجرة مطلقاً ووجوب الفداء والثمن في قطعها أو قطع أعضائها، والله العالم.

[١] وذلك لاختصاص الروايات الثلاث المتقدّمة بالشجر ولا دليل على الكفّارة في قطع الحشيش أو قلعها مع حرمتها ولذلك فلا كفّارة عليهما وإن كان يجب الاستغفار والتوبة لو ارتكبهما.



(مسألة ٤٧): لو مشى على النحو المتعارف وقطع حشيشاً فلا بأس به، كما جاز تعليف ناقته به، لكن لا يقطع هو لها<sup>[١]</sup>.

[١] لجريان السيرة المستمرة على المشي في أرض الحرم مع احتفافها بالحشيش والتحدّر عنها حرج ومشقة لا يتحمّل عادة. نعم، القدر المتيقّن من السيرة هو السير على النحو المتعارف كما هو واضح.

وأما جواز تعليف الناقة فقد تقدّم، بل قد تقدّم جواز القطع لها بمقدار يأكله الناقة كما تدلّ عليه رواية محمّد بن حمران<sup>١</sup> ولم يثبت إعراض الأصحاب عنها لعدم تعرّضهم لهذه المسألة بالخصوص، وإنّما أفتوا بحرمة قطع الحشيش بالعموم<sup>٢</sup> وهو قابل للتخصيص.

نعم، في رواية عبدالله بن سنان المتقدمة: المحرم ينحر بغيره أو يذبح شاته؟ قال: «نعم»، قلت له أن يحتشّ لدابّته وبغيره؟ قال: «نعم»، ويقطع ما شاء من الشجر حتّى يدخل الحرم، فإذا دخل الحرم فلا<sup>٣</sup>.

لكن لا بدّ من حملها في موردّها على الكراهة وإن كانت باقية على ظهورها في الحرمة بالنسبة إلى الشجر ويخصّص في بعض مواردّها.

١. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٩، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٩، الحديث ٢.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٤٢٠ - ٤٢١.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٥، الحديث ١.

(مسألة ٤٨): لا يجوز للمحلّ أيضاً قطع الشجر والحشيش من الحرم فيما لا يجوز للمحرم<sup>[١]</sup>.

[١] فإنّ الأخبار الماضية كلّها واردة في شأن الحرم من دون اختصاص بالمحرم فلا فرق بينه وبين المحلّ في الحرمة. نعم، في بعضها جعل الموضوع عنوان مكّة كما في الصحيحة الثالثة لحرير<sup>١</sup> ولا منافات بينها وبين سائر الروايات لاشتمال الحرم على مكّة فهي جزؤه.

نعم، بعد توسعة مكّة وضرورة النسبة بينها وبين الحرم هو العموم والخصوص من وجه يقع السؤال عمّا هو خارج عن الحرم.

فقد يقال: إنّ حرمة قطع شجر مكّة ونباتها إنّما هو لأجل كونها بعضاً من الحرم لا لأجل نفس عنوان مكّة فتوسعة مكّة لا يوجب توسعة حكمها من هذه الجهة بخلاف بعض الأحكام التي موضوعها مكّة مثل الإحرام لحجّ التمتع...<sup>٢</sup>. ولكنّ الأظهر أنّ حرمة الحرم لحرمة كعبة أولاً ولحرمة مكّة ثانياً. وإنّما جعل حولها حرماً بريداً في بريد<sup>٣</sup> باحترامها فلا بأس بالالتزام بعموم الحرمة أيضاً، فتدبر.

ثمّ إنّ ظاهر الأخبار الواردة في كفارة القطع والقلع أيضاً غير مختصّ

١. راجع: وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨٨، الحديث ١.

٢. تفصيل الشريعة ١٤: ٣٢٩ - ٣٣٠.

٣. وهو المستفاد من رواية زرارة مثلاً، وسائل الشيعة ١٢: ٥٥٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام،

الباب ٨٧، الحديث ٤.

الرابع والعشرون: لبس السلاح على الأحوط، كالسيف والخنجر والطبنجة ونحوها ممّا هو آلات الحرب إلا لضرورة. ويكره حمل السلاح إذا لم يلبسه إن كان ظاهراً، والأحوط الترك<sup>[١]</sup>.

بالمحرم، بل لعلّ مورد الرواية الأولى هو أهل مكّة غير المحرم ولا مانع من الالتزام بذلك.

### حرمة لبس السلاح

[١] وفي «الشرائع»: «ولبس السلاح لغير الضرورة وقيل: يكره وهو الأشبه»<sup>١</sup>.  
وفي «الجواهر»: «لكن لم نعرف القائل قبل المصنّف. نعم، هو خيرة الفاضل في المحكيّ عن جملة من كتبه وتبعهما غيرهما»<sup>٢</sup>.  
وقد استدللّ للحرمة وهي المشهور<sup>٣</sup> بروايات:  
منها: صحيح الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ المحرم إذا خاف العدوّ يلبس السلاح، فلا كفّارة عليه»<sup>٤</sup>.  
ومنها: صحيح ابن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام أيحمل السلاح المحرم؟ فقال: «إذا خاف المحرم عدوّاً أو سرقاً فليلبس السلاح»<sup>٥</sup>.

١. شرائع الإسلام ١: ٢٢٦.

٢. جواهر الكلام ١٨: ٤٢٢ - ٤٢٣.

٣. كشف اللثام ٥: ٤٠٣؛ مستند الشيعة ١١: ٤٠٥.

٤. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٤، الحديث ١.

٥. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٤، الحديث ٢.

ومنها: ما رواه الصدوق بإسناده، عن ابن سنان أيضاً، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المحرم إذا خاف لبس السلاح»<sup>١</sup> وإن كان لا يبعد اتّحاده مع سابقه.  
ومنها: ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا بأس بأن يحرم الرجل وعليه سلاحه إذا خاف العدو»<sup>٢</sup>.

وتقريب الاستدلال بها أنّ تعليق الحكم بالجواز فيها على ما إذا خاف من العدو يدلّ بالمفهوم على التحريم في غير هذه الصورة.  
والمناقشة فيها إمّا بإنكار المفهوم في الشرط مطلقاً أو لكون الشرط في المقام من قبيل ما سبقت لبيان الموضوع حيث لا معنى للبس السلاح من دون خوف.  
ممنوع أولاً: بما قرّر في محلّه من ثبوت المفهوم في القضية الشرطية.  
وثانياً: بإمكان أن يلبس المحرم السلاح لأجل إظهار الشخصية أو لكونه معتاداً بذلك أو لغيرهما من الدواعي، ولو لا ذلك لم يكن داع لهذا البيان أصلاً، حيث إنّه عند الخوف جائز ولا مورد غيره فلم يكن وجه للتعرّض له أو كان يبيّن جواز حمل السلاح للمحرم من دون قيد، ولذا ذكر صاحب «الجواهر» أنّ هذه الدعوى لا تستأهل جواباً<sup>٣</sup>.

ولعلّ الذي أوجب جعل الكراهة أشبه في «الشرائع» هو ما يستفاد من بعض الروايات من عدم الحرمة.

منها: رواية معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: «ثمّ أتق قتل

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٤، الحديث ٣.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٤، كتاب الحجّ، أبواب ترك الإحرام، الباب ٥٤، الحديث ٤.

٣. جواهر الكلام ١٨: ٤٢٣.

الدوابّ كلّها إلا الأفعى والعقرب والفأرة... والأسود الغدر فاقتله على كلّ حال، وارم الغراب والحدأة رميةً على ظهر بعيرك<sup>١</sup>، فإنّ المتبادر من الرمي هو الرمي بالنبال لا التراب والحجر، ولذلك يعدّ هذه قرينة على إرادة الرجل الشجاع من الأسود، ولا إشكال في أنّ سلاح الرمي من الأسلحة المعدة للحروب ونحوها وتجوز الرمي مستلزم وكاشف عن جواز حمل سلاحه ولبسه لبعده إرادة استعارة ذلك السلاح حين الرمي.

ومنها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يقتل في الحرم والإحرام... ويرجم الغراب والحدأة رجماً، فإن عرض لك لصوص امتنعت منهم<sup>٢</sup>، فإنّها وإن لا دلالة لها على المطلوب من حيث تجويز الرجم إلا أنّ تجويز الامتناع من اللصوص الذي هو الاقتتال معهم لا مجرد الدفاع باليد والرجل مستلزم لجواز حمل السلاح ولبسه ولا يقال: إنّه حينئذٍ للخوف من العدوّ والسرقة الذي هو مورد الجواز، لأنّ مورد الرواية أنّه إن عرض لك لصوص وهذا لا يناسب الخوف السابق ولا أقلّ أنّه أعمّ منه.

ومنها: رواية محمّد بن الفضيل، عن أبي الحسن عليه السلام: «...ولا بأس للمحرم أن يرمي الحدأة، وإن عرض له اللصوص امتنع منهم<sup>٣</sup> بل في صدرها: «وإن أَرادك السبع فاقتله وإن لم يردك فلا تقتله والكلب العقور إن أَرادك فاقتله...». وظاهرها كسابقته مضافاً إلى ما في صدرها من الأمر بقتل السبع والكلب

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٤٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨١، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة ١٢: ٥٤٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨١، الحديث ٦.

٣. وسائل الشيعة ١٢: ٥٤٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨١، الحديث ١٠.

العقور، وذلك لا يمكن غالباً إلا بالسلاح فيستلزم أن يكون مسلّحاً ومعداً لذلك.  
ومنها: رواية حنّان بن سدير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أمر رسول الله صلى الله عليه وآله بقتل  
الفأرة في الحرم، والأفعى والعقرب والغراب الأبقع ترميه...»<sup>١</sup>.  
ومنها: رواية حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينبغي أن يدخل الحرم  
بسلاح إلا أن يدخله في جوائز أو يغيبه يعني يلفّ على الحديد شيئاً»<sup>٢</sup>.  
فالمستفاد من مجموع ذلك الروايات هو جواز حمل السلاح أو كراهته، كما  
في الأخيرة فيوجب حمل الروايات السابقة أيضاً بعد تمامية ظهورها في الحرمة  
على الكراهة.

ويمكن منع تمامية دلالة الروايات الماضية على الحرمة، فإنّها كما عرفت  
مبنيّة على ظهورها في العموم وقد مرّ الإشكال فيه بكون الشرط لتحقق  
الموضوع، وما أُجيب عن ذلك. ولكن فيه مسامحة واضحة، إذ ليس المقام من  
قبيل الشرط المحقّق للموضوع قطعاً، وإنّما يصحّ تقريب الإشكال بأنّ الشرط أمر  
غالب كما في ربائبكم اللاتي في حجوركم، وذلك لا ينافي وجود الداعي على  
حمل السلاح من دون خوف أحياناً ونادراً. ومع الاعتراف بندرة ذلك كيف  
يمكن القول بجعل الحرمة لذلك الموارد النادرة، فإنّه مستبعد جداً.  
إن قلت: فما الداعي على بيان الجواز عند الخوف إذا كان ذلك جائزاً بالمرّة  
ولم يكن لها مفهوم.

قلت: يمكن أن يكون ذلك لدفع توهم الحرمة والمنع الناشي عن ما ورد في

١. وسائل الشيعة ١٢: ٥٤٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٨١، الحديث ١١.

٢. وسائل الشيعة ١٣: ٢٥٦، كتاب الحجّ، أبواب مقدّمات الطواف، الباب ٢٥، الحديث ١.

حرمة الاقتتال وقد تقدّم رواية أبي هلال الرازي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجلين اقتتلا وهما محرمان، قال: «سبحان الله بئس ما صنعا»، قلت: قد فعلا، فما الذي يلزمهما؟ قال: «على كل واحد منهما دم»<sup>١</sup>.

فلا يجوز حمل السلاح ولبسه لذلك من باب المقدّمة فيتوهم عدم جواز لبسه مطلقاً فنّهت الروايات على جواز حمله لدفع العدوّ والسرقة وعند الخوف منهما. بل مفاد الرواية الأخيرة جواز لبس السلاح حين إحداث الإحرام، وذلك ممّا يتوهم من كون التجريد بما هو تجريد واجباً حال حدوث الإحرام ولبس السلاح منافٍ للتجريد.

وعلى هذا فلا دليل على المنع أصلاً. نعم، يكفي للحكم بالكراهة رواية حريز المتقدّمة أخيراً: «لا ينبغي...» ولكنّها يختصّ بالحرم وتكون من أحكامه لا للمحرّم، فتدبر.

وقد انتهى البحث إلى هنا في الثاني في عشرين شهر صفر سنة ١٤٢٩ القمريّة

١٢/١٤/٨٦ الشمسية بحمد الله وعليه التكلان.

---

١. وسائل الشيعة ١٣: ١٧٣، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفّارات الإحرام، الباب ١٧، الحديث ١.





## فهرس المطالب

٣	القول: في المواقيت.....
٣	المواقيت لغة واصطلاحاً.....
٤	عدد المواقيت .....
٦	الميقات الأول: ذوالحليفة.....
١٢	عدم جواز التأخير اختياراً إلى الجحفة.....
١٧	إحرام الجنب والحائض والنفساء.....
١٩	الميقات الثاني: العقيق.....
٣٠	الميقات الثالث: الجحفة.....
٣٠	الميقات الرابع والخامس: يلملم وقرن المنازل.....
٣٣	جواز الإحرام من محاذي الميقات.....
٤١	بيان المراد من المحاذاة.....
٤٥	ما يثبت به المحاذاة.....
٤٧	في سائر المواقيت.....
٦١	تلخيص فيه تذكّار.....

٦٣.....	تتمّة.....
٦٩.....	القول: في أحكام المواقيت.....
٦٩.....	حكم الإحرام قبل الميقات.....
٧٠.....	صحّة الإحرام قبل الميقات بالندر.....
٧٦.....	إذا خشي الفوت إن أحرّ الإحرام.....
٧٧.....	عدم جواز تأخير الإحرام عن الميقات.....
٨٤.....	حكم تأخير الإحرام عن الميقات عالماً عامداً.....
٨٧.....	حكم المريض غير المتمكّن من نزع اللباس.....
٩٠.....	لو كان له عذر عن إنشاء أصل الإحرام.....
١٠١.....	لو نسي الإحرام حتّى أتى بجميع الأعمال.....
١٠٧.....	فصل في مقدّمات الإحرام.....
١٠٧.....	المستحبات قبل الشروع في الإحرام.....
١٠٧.....	١. توفير شعر الرأس واللحية.....
١١٧.....	٢. قصّ الأظفار والأخذ من الشارب وإزالة شعر الإبط والعانة.....
١٢٣.....	٣. الغسل للإحرام في الميقات.....
١٢٩.....	جواز تقديم الغسل على الميقات.....
١٣٩.....	لو أحرّم بغير غسل أتى به وأعاد الإحرام.....
١٤٠.....	٤. استحباب الإحرام بعد الصلاة.....
١٥٠.....	٥. استحباب إتيان الصلاة الإحرام قبل الفريضة.....
١٥٩.....	القول: في كيفية الإحرام.....
١٥٩.....	كيفية الإحرام وحقائقه.....
١٦٧.....	يعتبر في النية القربة والخلوص.....
١٧١.....	لزوم تعيين خصوصيات الإحرام في النية.....

٧٨٣	فهرس المطالب
١٧٥	عدم اعتبار قصد ترك المحرّمات
١٧٧	لو نسي المحرم ما عينه من حجّ أو عمرة
١٨٢	لو نوى كإحرام فلان
١٨٨	لو وجب عليه نوع من الحجّ فنوى غيره
١٩١	تكميل وتوضيح:
١٩٣	في ما لو نوى مكان عمرة التمتع حجّه
١٩٤	تكملتان:
١٩٩	من واجبات الإحرام: التلبّيات الأربع
٢٠١	صور التلبّيات
٢٠٧	لزوم الإتيان بها على الوجه العربي الصحيح
٢١٢	في الأخرس والصبي غير المميّز
٢١٣	لا ينعقد الإحرام إلا بالتلبية
٢١٦	إحرام القارن التخيير بين التلبية والإشعار والتقليد
٢٢١	إذا نسي التلبية وجب عليه العود إلى الميقات
٢٢٢	الواجب من التلبية مرّة واحدة
٢٢٤	تكملة:
٢٣٣	موضع قطع التلبية في عمرة التمتع
٢٤٣	لو شكّ في التلبية أو في صحّتها
٢٤٤	إذا كان كلّ من موجب الكفّارة والتلبية مجهولي التاريخ
٢٤٤	من واجبات الإحرام: لبس الثوبين
٢٤٩	كيفية لبس الثوبين
٢٥٦	عدم جواز الاكتفاء بثوب واحد
٢٥٧	اعتبار كون اللبس قبل النيّة

٢٥٩.....	إذا أحرم في قميص عالماً عامداً .....
٢٦٥.....	استدامة لبس الثوبين ونزعهما .....
٢٦٧.....	ما يعتبر في الثوبين .....
٢٧٨.....	عدم جواز الإحرام في إزار رقيق .....
٢٧٩.....	حكم النساء من جهة لبس الثوبين .....
٢٨٣.....	تطهير ثوبي الإحرام والبدن .....
٢٨٤.....	لو اضطرّ إلى لبس القباء أو القميص .....
٢٩٤.....	عدم اعتبار الطهارة في الإحرام .....
٢٩٧.....	القول: في تروك الإحرام .....
٢٩٧.....	حرمة صيد البرّ اصطياداً وأكلاً .....
٣٠٧.....	حكم الفرخ والبيضة .....
٣٠٨.....	ذبح المحرم المصيد في الحلّ .....
٣٢٠.....	حكم الطيور والجراد .....
٣٢٢.....	حكم قتل الزنبور والنحل .....
٣٢٣.....	حرمة وطء النساء .....
٣٢٧.....	حرمة التقبيل حال الإحرام .....
٣٣٢.....	حرمة المسّ بشهوة .....
٣٣٤.....	حرمة النظر بشهوة .....
٣٤٢.....	حرمة كلّ لذة وتمتّع من النساء .....
٣٤٣.....	لو جامع في الإحرام .....
٣٥٦.....	كفارة الجماع .....
٣٥٨.....	الوقاع في إحرام الحجّ .....
٣٧١.....	بقي الكلام في وجوب التفارق وعدمه .....

٧٨٥	فهرس المطالب
٣٧٤	كفارة التقبيل
٣٧٧	كفارة النظر بشهوة
٣٨٠	كفارة النظر إلى غير أهله
٣٨٣	كفارة المسّ بشهوة
٣٨٨	لو جامع امرأته المحرمة
٣٩٦	عدم ثبوت الكفارة مع الجهل أو النسيان
٣٩٩	حرمة إيقاع العقد على المحرم
٤٠٥	حرمة شهادة العقد وإقامتها على المحرم
٤١٣	الحرمة الأبدية للمحرم لو عقد لنفسه
٤٢١	جواز الخطبة في حال الإحرام
٤٢٨	حرمة الاستمنا
٤٣٣	حرمة الطيب
٤٤٧	تفحج متعلق الحرمة
٤٦٤	الكلام في الرياحين ومستثنياتها
٤٧٢	استثناء ما يستشم في سوق العطارين
٤٧٤	كفارة استعمال الطيب
٤٨٢	تكرّر الكفارة بتكرّر استعمال الطيب وعدمه
٤٨٧	حرمة لبس المخيط للرجال
٥٠٣	شدة فتق المحرم بالمخيط
٥٠٥	جواز لبس المخيط للنساء
٥٠٩	كفارة لبس المخيط
٥١١	حرمة الاكتحال بالسواد
٥١٩	حرمة النظر في المرأة

٧٨٦.....تقرير الشريعة / كتاب الحجّ / ج ٢

- ٥٢٢..... حرمة لبس ما يستر جميع ظهر القدم
- ٥٣٥..... حرمة الفسوق
- ٥٤١..... حرمة الجدال
- ٥٥٦..... تكرر الكفارة بتكرر الجدال
- ٥٦٩..... لو اضطرّ إلى اليمين لإثبات حقّ أو نفي باطل
- ٥٧٢..... حرمة قتل هوامّ الجسد
- ٥٧٧..... حرمة لبس الخاتم للزينة
- ٥٨٣..... حرمة لبس المرأة الحليّ للزينة
- ٥٨٩..... حرمة التدهين
- ٦٠١..... حرمة إزالة الشعر
- ٦٠١..... لأبأس بإزالة الشعر للضرورة وحال الوضوء والغسل
- ٦٠٤..... كفارة حلق الرأس
- ٦١٠..... كفارة نتف الإبطين
- ٦١٣..... حرمة تغطية الرجل رأسه
- ٦٢٣..... حكم تغطية الأذنين
- ٦٢٦..... لا يجوز رمس الرأس في الماء
- ٦٣٢..... حكم تغطية الرأس عند النوم
- ٦٣٧..... فرع في ستر المحرم رأسه ببعض جسده
- ٦٤٠..... تغطية الوجه
- ٦٤٥..... كفارة تغطية الرأس
- ٦٤٩..... عدم وجوب الكفارة على الجاهل
- ٦٤٩..... حرمة تغطية المرأة وجهها بتقاب وبرقع
- ٦٥٦..... وجوب ستر مقدار من الوجه في الصلاة

٧٨٧	..... فهرس المطالب
٦٥٨	..... جواز إسدال الثوب إلى الوجه
٦٦٨	..... لا كفارة على تغطية الوجه
٦٦٨	..... حرمة التظليل فوق الرأس
٦٩٥	..... اختصاص حرمة الاستظلال بحال السير
٦٩٩	..... استظلال المحرم في الليل
٧١٢	..... الاضطرار إلى التظليل وكفّارته
٧١٨	..... وجوب الكفارة لدى التظليل وهي شاة
٧٢٢	..... حرمة إخراج الدم من البدن
٧٢٩	..... حرمة قلم الأظفار وقصّها
٧٣٢	..... كفارة التقليم والقصّ
٧٣٨	..... كفارة قصّ جميع أظفار اليد
٧٤٣	..... حرمة قلع الضرس
٧٤٦	..... حرمة قلع الشجر والحشيش
٧٥١	..... المستنثيات من حرمة قطع الشجر والحشيش
٧٦٤	..... كفارة قطع الشجرة
٧٧٥	..... حرمة لبس السلاح