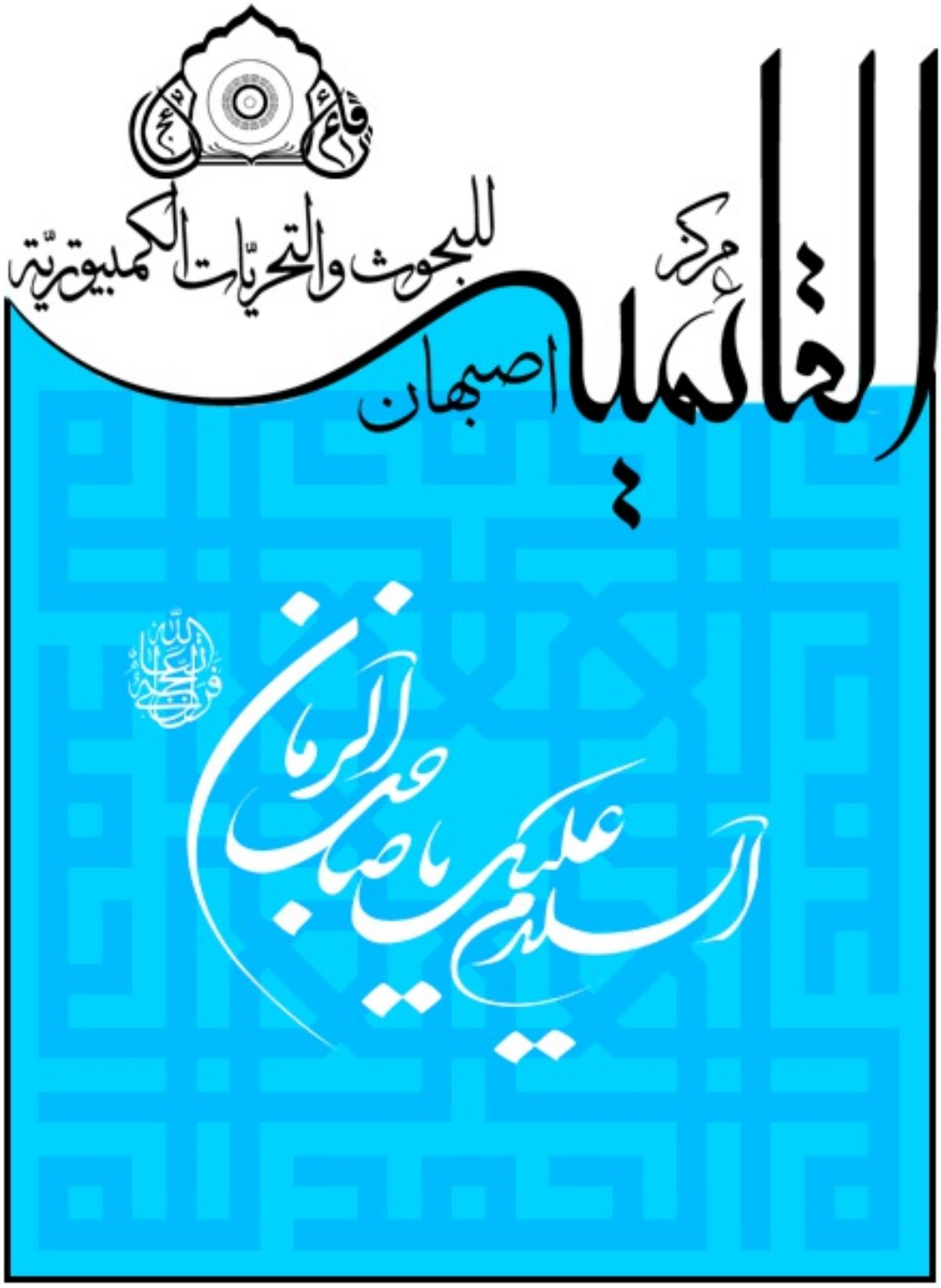

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

فقه الحديث

بحوث استدلالية في الحجج

تأليف

الشيخ الفقيه محمد الصابوني الكليكاني

٣

الجزء الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

فقه الحج (للصافی)

نویسنده:

لطف اللّه صافی گلپایگانی

ناشر چاپی:

دفتر آیت الله العظمی شیخ لطف الله صافی گلپایگانی

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

الفهرس

الفهرس ----- ۵
فقه الحج (للصافی)، المجلد۳ ----- ۱۴
اشارة ----- ۱۴
الجزء الثالث ----- ۱۴
الکلام فی کیفیة الإحرام و واجباته ----- ۱۴
اشارة ----- ۱۴
و ینبغی اجراء الکلام أولا فی حقیقة الإحرام. ----- ۱۴
واجبات الاحرام ----- ۲۰
[الأول من واجبات الإحرام النیة] ----- ۲۰
اشارة ----- ۲۰
[مسألة ۱] تعیین نوع الاحرام فی النیة ----- ۲۱
[مسألة ۲] اعتبار نیة الوجوب أو الندب فی النیة ----- ۲۴
[مسألة ۳] اعتبار بقاء النیة فی الاحرام ----- ۲۵
[مسألة ۴] حکم نسیان ما أحرم له ----- ۲۵
[مسألة ۵] حکم من أحرم بالحج و العمرة معاً ----- ۲۸
[مسألة ۶] حکم من أحرم کإحرام فلان ----- ۲۹
[مسألة ۷] لو نوی غیر ما وجب علیه من الحج او العمرة ----- ۲۹
[مسألة ۸] لو شک فی ما نواه ----- ۳۰
[مسألة ۹] حکم التلفظ بالنیة ----- ۳۱
[مسألة ۱۰] استحباب الاشتراط عند النیة ----- ۳۱
[الثانی من واجبات الإحرام التلبیة] ----- ۳۵
اشارة ----- ۳۵
[مسألة ۱۱] لزوم الاتیان بالتلبیة علی الوجه الصحیح ----- ۳۸

[مسألة ۱۲] عدم انعقاد الاحرام الا بالتلبیة ----- ۴۰
اشارة ----- ۴۰
الأوّل: عدم انعقاد إحرام حجّ التمتّع و الإفراد و إحرام عمرة التمتّع و العمرة المفردة إلا بالتلبیة ----- ۴۰
الثانی: ینعقد احرام القارن بأحد الثلاثة التلبیة و الإشعار و التقلید ----- ۴۱
[الثالث] اختصاص الاشعار بالبدن ----- ۴۲
[مسألة ۱۳ الفرع الرابع] أفضلیة الجمع بین الإشعار و التقلید ----- ۴۳
[الفرع الخامس:] «عدم وجوب التلبیة علی القارن» ----- ۴۶
[الفرع السادس: الکلام فی] کیفیة الاشعار و التقلید ----- ۴۷
[مسألة ۱۴] جواز تأخیر التلبیة عن نیة الاحرام ----- ۴۷
[مسألة ۱۵] عدم حرمة المحرمات قبل التلبیة ----- ۴۸
[مسألة ۱۶] نسیان التلبیة ----- ۴۸
[مسألة ۱۷ الواجب من التلبیة] ----- ۴۹
[مسألة ۱۸] تأخیر التلبیة الی البیداء ----- ۵۲
[مسألة ۱۹] استمرار التلبیة الی یوم عرفة ----- ۵۷
[مسألة ۲۰ موضع قطع التلبیة للمعتمر] ----- ۵۷
[مسألة ۲۱] موضع قطع التلبیة فی العمرة المفردة ----- ۵۹
[مسألة ۲۲] کیفیة تکرار التلبیة ----- ۶۲
[مسألة ۲۳] الشک فی اتیان التلبیة صحیحة ----- ۶۲
[مسألة ۲۴] الشک فی التلبیة بعد الاتیان بموجب الکفارة ----- ۶۲
[الثالث من واجبات الإحرام لبس الثوبین] ----- ۶۴
اشارة ----- ۶۴
[فروع] ----- ۶۶
[الفرع الأول] کیفیة ثوبی الاحرام ----- ۶۶
[الفرع الثانی] اشتراط الاحرام بلبس الثوبین ----- ۶۷

[الفرع الثالث] وجوب لبس ثوبی الاحرام علی المرأة ---- ۶۹
[الفرع الرابع:] کیفیة لبس ثوبی الاحرام ---- ۷۱
لبس الثوبین قبل النیة و التلبیة ---- ۷۲
[مسألة ۲۵:] الاحرام فی القمیص ---- ۷۲
[مسألة ۲۶] حکم لبس ثوبی الاحرام استدامة ---- ۷۳
[مسألة ۲۷] جواز لبس الزیادة علی الثوبین ---- ۷۳
[مسألة ۲۸] جواز احرام النساء فی الحریر ---- ۷۳
[مسألة ۲۹] ما یجوز الاحرام فیه و ما لا یجوز ---- ۷۵
[مسألة ۳۰] وجوب حفظ شرائط لباس الاحرام الی آخر الاعمال ---- ۷۷
[مسألة ۳۱] جواز تبدیل ثیاب الاحرام ---- ۷۷
[مسألة ۳۲] جواز لبس القبا فی الاحرام ---- ۷۸
[مسألة ۳۳] عدم جواز انشاء المحرم احراماً آخر ---- ۷۹
الکلام فی تروک الإحرام ---- ۸۲
اشارة ---- ۸۳
[من محرمات الإحرام الصید] ---- ۸۳
حرمة صید الحیوان البری علی المحرم ---- ۸۳
[مسألة ۱] «حکم ما ذبحه المحرم» ---- ۸۴
[مسألة ۲] عدم جواز صید الجراد فی الاحرام» ---- ۸۷
[مسألة ۳] جواز صید البحر للمحرم ---- ۸۸
[مسألة ۴] صید ما یعیش فی البرّ و البحر ---- ۸۹
[مسألة ۵] صید ما شک فی أنه بری أو بحری ---- ۸۹
[مسألة ۶] حکم ما اصله بری و یعیش فی البحر ---- ۹۰
[مسألة ۷] جواز ذبح الحیوانات الاهلیة للمحرم ---- ۹۱
[مسألة ۸] الکلام فی معنی الصید ---- ۹۲

[مسألة ۹] الکلام فیما اذا صار الحیوان الوحشی اهلیا و بالعکس ---- ۹۴
[مسألة ۱۰] حلیة ذبح الحیوانات الاهلیة مما لا یطلب أکله ---- ۹۴
[من محرمات الإحرام النساء] ---- ۹۷
اشارة ---- ۹۷
[مسألة ۱۱- الجماع قبلا کان أو دبراً حرام علی المحرم] ---- ۹۷
[مسألة ۱۲] ما یترتب علی الجماع ---- ۹۹
اشارة ---- ۹۹
أمّا فی الصورة الأولی: فما ترتب علی وقوعه قبل المشعر الحرام عالماً بالتحریم أمور: ---- ۱۰۰
اشارة ---- ۱۰۰
الأمر الأول: وجوب إتمام ما بیده و الإتیان بالحجّ من قابل ---- ۱۰۰
الأمر الثانی: مما یترتب علی الجماع عالماً عامداً قبل الوقوف بالمشعر الکفارة ---- ۱۰۱
الأمر الثالث: قد علم ممّا ذکر فی الأمر الثانی ثبوت الکفارة علی المحرم إذا جامع عالماً عامداً و لا ریب انّها بدنة علی من کان موسراً متمکّ
الأمر الرابع: ممّا یترتب علی الجماع الواقع قبل المزدلفة عالماً عامداً التفریق بینهما من المکان الّذی أحدثا فیه ذلک فی الحجتین الاولی
[الصورة الثانیة] الجماع بعد المشعر الحرام ---- ۱۰۵
اشارة ---- ۱۰۵
أمّا حکم المسألة الاولی: [فی من جامع بعد الوقوف قبل أن یطوف طواف النساء.] ---- ۱۰۶
و أمّا المسألة الثانیة: [فیمن جامع بعد المشعر و طاف ثلاثة أشواط فما دون.] ---- ۱۰۶
و أمّا المسألة الثالثة: [فیمن جامع فی غیر الفرج کالتفخیذ و نحوه قبل الوقوف.] ---- ۱۰۷
[مسألة ۱۳] الجماع فی العمرة المفردة ---- ۱۰۹
[مسألة ۱۴] «اذا جامع المتمتع فی عمرته» ---- ۱۱۱
[مسألة ۱۵] «اذا جامع فی عمرة التمتع بعد فراغه من السعی» ---- ۱۱۳
[مسألة ۱۶] حکم الاستمناء ---- ۱۱۳
[مسألة ۱۷] حکم ما لو مسّ اهله ---- ۱۱۷
[مسألة ۱۸:] من نظر الی اهله ---- ۱۱۸

[مسألة ۱۹] حکم ما لو نظر الی غیر اهله ---- ۱۱۹
[من محرمات الإحرام ایقاع العقد لنفسه أو غیره] ---- ۱۲۲
[مسألة ۲۰:] النکاح فی حال الاحرام ---- ۱۲۲
[مسألة ۲۱:] «حرمة النکاح فی حال الاحرام یوجب الحرمة الابدیة» ---- ۱۲۳
[مسألة ۲۲] «الحاق النکاح المنقطع بالدائم» ---- ۱۲۵
[مسألة ۲۳] «حکم توکیل المحرم للمحل علی العقد بعد الخروج عن الاحرام» ---- ۱۲۶
[مسألة ۲۴] «اعتبار صحة العقد حال الاحرام فی حرمته و الحرمة الابدیة» ---- ۱۲۷
[مسألة ۲۵] «حکم ما لو زوج المحل المحرم» ---- ۱۲۹
[مسألة ۲۶] «عدم ثبوت المهر للمرأة التی علمت بحرمة النکاح حال الاحرام» ---- ۱۳۱
اشارة ---- ۱۳۱
ثمّ ان هنا مسائل: ---- ۱۳۴
الأولی: قد سمعت مما حکیناه عن التذکرة ان المنکر ان کانت المرأة و لم تکن للمرء بینة و حلفت المرأة یحکم علی المرء لها باحکام النکا
الثانیة: قَد ظهر لک مما ذکر فی المسألة الاولی وجوب الطلاق علی الرجل للتخلص من الاحکام المترتبة علی النکاح الصحیح ---- ۱۳۵
الثالثة: اذا کان هو المنکر للفساد فلا ریب فی انّه لیس لها قبل الدخول المطالبة بشیء من المهر منه ---- ۱۳۵
الرابعة: اذا کان المرء منکراً للفساد و انتهی الامر الی حلفه فحلف فحکم له علیها بالتمکین ---- ۱۳۵
[مسألة ۲۷] «جواز الرجوع للمحرم» ---- ۱۳۶
[مسألة ۲۸:] الشهادة فی حال الاحرام ---- ۱۳۷
[من محرمات الإحرام الطیب] ---- ۱۳۹
اشارة ---- ۱۳۹
[مسألة ۲۹ حرمة الطیب فی حال الاحرام إجماعی فی الجملة] ---- ۱۳۹
اشارة ---- ۱۳۹
و هنا فرعان: ---- ۱۴۳
احدهما: انه لو استهلک الطیب المحرم ---- ۱۴۳
و ثانیهما: انه اذا بقی الطیب مدة من الزمان زال به ریحه هل یجوز للمحرم استعماله بالاکل مثلا ام لا؟ ---- ۱۴۳

[مسألة ۳۰] «وجوب الامساک علی الانف من الرائحة الطیبة» ۱۴۳
[مسألة ۳۱ لا یجوز للمحرم ان یمسک علی انفه من الروائح الکریهة] ۱۴۴
[مسألة ۳۲] من اکل زعفرانا او طعاما فیه طیب ۱۴۴
[من محرمات الإحرام لبس المخیط] ۱۴۵
[مسألة ۳۳ قول العلامة فی لبس المخیط] ۱۴۵
[مسألة ۳۴] «جواز شد العمامة و المنطقة و الهمیان و امثالها» ۱۵۰
[مسألة ۳۵] جواز لبس المرأة المحرمة المخیط ۱۵۱
[مسألة ۳۶] کفارة لبس المخیط ۱۵۲
[من محرمات الإحرام الاکتحال] ۱۵۴
[من محرمات الإحرام التظلیل] ۱۶۱
اشارة ۱۶۱
الا انه یقع الکلام هنا فی امور: ۱۶۳
الاول: قد سمعت من الروایات ان التظلیل مرخص فیه فی الجملة ۱۶۳
الثانی: الظاهر انه لا وجه یعتد به للقول باختصاص حرمة التظلیل علی الراکب دون الماشی و الراجل ۱۶۳
الثالث: قال فی الخلاف: (للمحرم ان یستظل بثوب ینصبه ما لم یکن فوق رأسه بلا خلاف) ۱۶۴
الرابع: [فهل المراد بالاستتار ما یکون له شأنیة ذلک فی الضحی و عند نزول المطر و غیرهما من الحالات و ان لم یکن هنا ضحی و مطر] ۱۶۶
الخامس: لا اشکال فی حرمة التظلیل علی المحرم السائر اذا کان الظل سائراً ۱۶۷
[السادس:] «جواز التظلیل بالاعضاء» ۱۶۷
السابع: الظاهر انه لا کلام بین الاصحاب فی ان المحرم اذا نزل مکة المکرمة او انشاء احرام الحج منها یجوز له ما دام هو فی المنزل ۱۶۸
[مسألة ۳۷] وجوب الکفارة للتظلیل ۱۶۸
اشارة ۱۶۸
کفارة التظلیل ۱۶۹
[مسألة ۳۸] «عدم وجوب تکرار الکفارة بتکرار التظلیل» ۱۷۱
[مسألة ۳۹] حکم النظر الی المرآة فی حال الاحرام ۱۷۱

[من محرمات الإحرام لبس الخفّين] ----- ۱۷۳
اشارة ----- ۱۷۳
الاوّل: الظاهر انّه لا خلاف بينهم فى حرمة لبس الخفّين للروايات المستفيضة ----- ۱۷۳
الثانى: مقتضى ما ذكر من الروايات جواز لبس الخفين اذا لم يكن له نعلان و الجوربين اذا اضطر الى لبسهما ----- ۱۷۳
الثالث: لا يخفى عليک ان الشق او القطع سواء كان واجباً او مندوباً اذا اضطر الى لبس الخفين انما يجب او يستحب اذا اضطر الى لبسهما ۱۷۶
الرابع: مقتضى الاصل جواز لبس المرأة المحرمة الخفين ----- ۱۷۶
الخامس: الظاهر ان المحرم على المحرم هو خصوص الجورب و الخف و ان كان غير مخيط مصنوعاً ----- ۱۷۷
السادس: [فى المحكى عن القواعد و الجواهر] ----- ۱۷۷
[من المحرمات الفسوق و الجدال] ----- ۱۷۸
اشارة ----- ۱۷۸
[مسألة ۴۰: لا خلاف بينهم فى حرمة الكذب و السباب فى الحج مضافاً الى حرمتها المطلقة] ----- ۱۷۸
اشارة ----- ۱۷۸
«عدم فساد الحج بالفسوق» ----- ۱۸۰
[مسألة ۴۱] «عدم وجوب الكفارة بالفسوق» ----- ۱۸۱
اشارة ----- ۱۸۱
«حرمة الجدال على المحرم و بيان المراد منه» ----- ۱۸۲
اشارة ----- ۱۸۲
انما الكلام يقع فى موارد: ----- ۱۸۳
الاول: هل يدخل فى النهى قوله فى غير مقام المخاصمة لا و الله و بلى و الله؟ ----- ۱۸۳
المورد الثانى: هل النهى عن الجدال مختص بما اذا كان بقوله (لا و الله و بلى و الله) ----- ۱۸۴
المورد الثالث: مقتضى الجمود على ظاهر الفاظ الادلة الاقتصار فى ما هو المحرم على المحرم من الجدال ما يكون بالقول المذكور بالل
المورد الرابع: قيل ان المحرم من القول المذكور هو ما كان فيه معنى الاخبار عن الواقع ----- ۱۸۵
المورد الخامس: لا يخفى عليک انه لا دلالة للاخبار المتكفلة لبيان حكم التكرر فى الحلف او كون اليمين كاذبة على عدم كونها منهياً
المورد السادس: لا ريب ان الاضطرار الى الجدال فى حال الاحرام رافع لحرمته ----- ۱۸۶

المورد السابع: قال فی الدروس: (خصّ بعض الاصحاب الجدال بهاتین الصیغتین، ----- ۱۸۷
[مسألة ۴۲] «الکلام فی کفارة الجدال» ----- ۱۸۷
[مسألة ۴۳: کیفیة الجدال فی الحج و معناه] ----- ۱۹۱
[مسألة ۴۴ من محرمات الإحرام] قتل هوام الجسد ----- ۱۹۴
[مسألة: ۴۵ من محرمات الإحرام] عدم جواز لبس الخاتم للمحرم ----- ۱۹۸
[مسألة ۴۶ من المحرمات] «لبس المرأة المحرمة الحلی» ----- ۱۹۹
[مسألة ۴۷ و من محرمات الإحرام الادهان اذا کان فیه الطیب] ----- ۲۰۰
[مسألة ۴۸ من محرمات الإحرام إزالة الشعر عن البدن] ----- ۲۰۲
اشارة ----- ۲۰۲
[مسألة ۴۹] الکلام فی الاضطرار الی حلق الرأس ----- ۲۰۳
[مسألة ۵۰] «لو مس لحیته او رأسه فوقع منها شیء» ----- ۲۰۶
[مسألة: ۵۱] الکلام فی نتف الابط او الابطین ----- ۲۰۸
[مسألة: ۵۲ و من محرمات الإحرام قص الاظفار] ----- ۲۰۹
اشارة ----- ۲۰۹
[مسألة: ۵۳] «الکلام فی کفارة التقلیم» ----- ۲۱۰
[مسألة ۵۴] من افتی غیره بتقلیم ظفره ----- ۲۱۳
[مسألة ۵۵] «حرمة تغطیة الرأس علی المحرم» ----- ۲۱۴
[من محرمات الإحرام تغطیة الرجل رأسه بکل ما یغطیه] ----- ۲۱۵
«جواز ستر بعض الرأس» ----- ۲۱۵
[مسألة ۵۶] «حرمة الارتماس فی الماء علی المحرم» ----- ۲۱۶
[مسألة: ۵۷] «جواز تعطیه الوجه علی الرجل المحرم» ----- ۲۱۷
[مسألة ۵۸] «کفارة تغطیة الرأس» ----- ۲۱۸
[مسألة ۵۹ من محرمات الإحرام تغطیة المرأة المحرمة وجهها] ----- ۲۱۹
اشارة ----- ۲۱۹

«کفارة تغطیة المرأة المحرمة وجهها» ----- ۲۲۲
[مسألة ۶۰: من محرمات الإحرام إخراج الدم] ----- ۲۲۲
اشارة ----- ۲۲۲
جواز الاستیاک فی الاحرام ----- ۲۲۳
[مسألة: ۶۱ لو قلع ضرسه مع الحاجة الیه لم یکن علیه شیء] ----- ۲۲۴
[مسألة ۶۲ من محرمات الإحرام حمل السلاح] ----- ۲۲۴
اشارة ----- ۲۲۴
[مسألة ۶۳] و وجوب کفارة لبس السلاح علی المحرم ----- ۲۲۵
[مسألة ۶۴ من محرمات الإحرام قطع شجر الحرم] ----- ۲۲۵
اشارة ----- ۲۲۵
[مسألة ۶۵] کفارة قلع شجر المحرم ----- ۲۲۷
[مسألة ۶۶ من محرمات الإحرام تغسیل المیت المحرم بالکافور] ----- ۲۲۸
[مسألة ۶۷] حکم من فقد الهدی و وجه ثمنه ----- ۲۳۰
[مسألة ۶۸] محل ذبح کفارة الصید ----- ۲۳۱
[أقوال العلماء فی کفارة الصید] ----- ۲۳۲
خاتمة تشتمل علی امور ----- ۲۳۵
الأمر الأول: «تکرر الکفارة بتکرر الاسباب المختلفة» ----- ۲۳۵
الأمر الثانی: «تکرر الکفارة بتکرر السبب الواحد» ----- ۲۳۵
الأمر الثالث: الظاهر انه لا خلاف فی انه لو تکرر منه حلق الرأس فی وقت واحد ----- ۲۳۶
الامر الرابع: قال فی الحدائق: اختلف الاصحاب رضوان الله علیهم فی تکرر الطیب او اللبس فی مجلس واحد او مجالس متعددة ----- ۲۳۷
الأمر الخامس: المحرم إذا أکل أو لبس ما لا یحل له أکله أو لبسه عالماً عامداً ----- ۲۳۷
«الأمر السادس: سقوط کفارة غیر الصید عن الجاهل و الناسی و المجنون» ----- ۲۳۸
درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان ----- ۲۳۹

فقه الحج (للصافی)، المجلد۳

اشارة

سرشناسه : صافی گلپایگانی، لطف‌الله، ۱۲۹۸ -

عنوان و نام پدیدآور : فقه‌الحج: بحوث استدلالیه فی‌الحج/ تالیف لطف‌الله الصافی‌الگلپایگانی.

مشخصات نشر : قم: دفتر آیت‌الله العظمی شیخ لطف الله صافی گلپایگانی، ۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری : ۴ ج.

شابک : ۲۵۰۰۰۰ ریال: دوره۹۷۸-۶۰۰-۵۱۰۵-۵۴-۴ : ؛ ج.۱۹۷۸-۶۰۰-۵۱۰۵-۵۰-۶ : ؛ ج.۲۹۷۸-۶۰۰-۵۱۰۵-۵۱-۳ : ؛ ج.۳۹۷۸-۶۰۰-۵۱۰۵-۵۲-۰ : ؛ ج.۴۹۷۸-۶۰۰-۵۱۰۵-۵۳-۷

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : ج. ۲ - ۴ (چاپ اول: ۱۳۹۰)(فیپا).

موضوع : حج

موضوع : فقه جعفری -- رساله عملیه

رده بندی کنگره : BP۱۸۸/۸/ص۱۶ف۷ ۱۳۹۰

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۵۷

شماره کتابشناسی ملی : ۲۶۹۳۶۸۵

الجزء الثالث

الکلام فی کیفیة الإحرام و واجباته

اشارة

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۷

الکلام فی کیفیة الإحرام و واجباته

و ینبغی اجراء الکلام أولا فی حقیقة الإحرام.

قال فی النهایة: (الإحرام: مصدر أحرم الرجل یحرم إحراماً إذا أهلَّ بالحجّ أو بالعمرة و باشر أسبابهما و شروطهما من خلع المخیط و اجتناب الأشیاء التی منعه الشرع منها کالطیب و النکاح و الصید و غیر ذلک و الاصل فیه المنع فکأن المحرم ممتنع من هذه الأشیاء و أحرم الرجل إذا دخل الحرم و فی الشهور الحرم ... و منه حدیث «الصلاة تحریمها التکبیر» کأن المصلّی بالتکبیر و الدخول فی الصلاة صار ممنوعاً من الکلام و الأفعال الخارجة عن کلام الصلاة و أفعالها فقیل للتکبیر تحریم لمنعه المصلِّی من ذلک و لهذا سمِّیت تکبیرة الإحرام أی الإحرام بالصلاة).

«۱» و قال فی مجمع البحرین: (و الإحرام مصدر أحرم الرجل ... و الإحرام توطین النفس علی اجتناب المحرمات من الصید و الطیب و النساء و لبس المخیط و أمثال ذلک).

(۱) النهایة/ ۳۷۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۸

و قال فی المصباح المنیر: (و أحرم الشخص: نوی الدخول فی حجّ أو عمرة و معناه أدخل نفسه فی شیء حرم به ما کان حلالا له و هذا کما یقال: انجد إذا أتی نجد).

و فی غیر ذلک من کتب اللغة: أحرم: دخل فی الشهر الحرام و أحرم: دخل فی الحرم أو فی حرمة لا تهتک.

و أمّا معناه و مفاده باصطلاح العلماء و کلماتهم فالمحکی عن الشیخ الأنصاری رحمه الله إنّ الإحرام العزم علی ترک المحرمات و توطین النفس علی ترک المنهیات بل نسب ذلک إلی المشهور و التزموا لذلک علی أنّه لو بنی علی ارتکاب شیء من المحرمات بطل إحرامه (ای لا ینعقد إحرامه) لعدم کونه قاصداً للإحرام.

و أورد علیه بعض الاعاظم بأن ذلک لا یستظهر من الأدلّة و لهذا لو حجّ من لم یکن عالماً بالمحرّمات صحَّ حجه و إحرامه فالبناء و الالتزام علی الترک لیس من مقومات الإحرام. «۱»

و فیه: إنّه یمکن أن یقال: إنّ هذا یستفاد مما جاء فی الرّوایات: «أحرم لک لحمی و دمی و شعری و بشری عن النساء و الطیب و الصید» «۲» فإنَّ معناه التوطین علی دخول لحمه و ... فی حرمة النساء و الطیب علیها.

و أمّا صحة إحرام من لم یکن عالماً بالمحرّمات و صحّة حجّه فممنوعة إذا لم یکن عالماً بها حتّی بالإجمال و إنَّه یحرم علیه بالإحرام بعض الأفعال و أما إذا کان عالماً بالإجمال و إن لم یعرف المحرَّمات بالتفصیل یکفی ذلک فی تحقّق الإحرام.

(۱) معتمد العروة: ۲/ ۴۷۸.

(۲) وسائل الشیعة، ب ۱۶ من ابواب الاحرام.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۹

نعم: لو قیل بأن الإحرام لیس من الأمور القصدیة و لیس هنا الا تحریم الشارع المحرَّمات المعلومة علی الحاج و المعتمر إذا قصد الحجّ أو العمرة و لبّی یتم ذلک.

و هذا ما یستفاد من کلام بعض الفقهاء ففی المستند قال: (لا نسلم أن الإحرام فعل غیر التلبس بأحد النسکین و الشروع فیه مطلقاً أو بما یحرم محظورات الحج و العمرة من أجزائهما فهو لفظ معناه أحد الأمرین لا أنَّه أمر آخر و جزء مأمور به بنفسه من حیث هو). «۱»

و قال السید الگلپایگانی (قدس سره): مراده (بما یحرم محظورات الحج و العمرة من أجزائهما إمّا خصوص التلبیة أو مع لبس الثوبین أوهما مع نیة الحج و العمرة) «۲»

و لکنا لم نتحصل مراده فإن ما یحرم به محظورات الحج أو العمرة لیس إلا التلبس بهما بالتلبیة و فی خصوص القران بالتقلید أو الإشعار أیضاً و لا بد أن یکون ذلک مقارناً لنیة الحجّ و العمرة و الشروع فیهما.

و کیف کان فقد بنی علیه بعض الأعلام من المعاصرین و ادّعی أنّ التلبیة سبب للإحرام و حالها حال تکبیرة الإحرام للصلاة فهی أول جزء من أجزاء الحجّ کما أن التکبیرة أول جزء من أجزاء الصلاة و بالتلبیة أو الإشعار یدخل فی الإحرام و یحرم علیه تلک الأمور المعلومة و ما لم یلبِّ یجوز له ارتکابها. «۳»

و قال: إنَّ أهل اللغة ذکروا لکلمة أحرم معنیین: أحدهما أن یحرم الانسان

علی نفسه شیئاً کان حلالا له. ثانیهما: أن یدخل نفسه فی حرمة لا تهتک. و المعنی

(۱) مستند الشیعة: ۱۱/ ۲۸۳.

(۲) کتاب الحج: ۱/ ۲۴۵.

(۳) معتمد العروة: ۲/ ۴۷۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۰

الثانی أنسب، لأنّه یدخل بالتلبیة فی حرمة الله الّتی لا تهتک و التلبیة توجب دخوله فی حرمة الله فیقال: أحرم أی أدخل نفسه فی تلک الحرمة الّتی لا تهتک.

ثمّ انه أفاد زائداً علی ذلک و المتحصّل منه أن التلبیة و الإشعار و التقلید کتکبیرة الإحرام محقق لدخول الشخص فی الحجّ أو العمرة کما أنّ تکبیرة الإحرام محقق لدخول الشخص فی الصلاة و الحالة الّتی یجب أن لا تهتک و لا تبطل بالکلام الخارج عن الصلاة و سائر المبطلات و بالتلبیة أیضاً یدخل الشخص فی حالة یجب أن لا تهتک بارتکاب المحرّمات و لیس معنی ذلک أنّه یقصد بالتلبیة أو التکبیرة حصول تلک الحالة الّتی نعبر عنها بالإحرام و عن المتلبس بها بالمحرم أو یقصد بها ترک المنهیّات بل الإحرام و هذه الحالة الّتی یجب أن لا تهتک یترتب علی التلبیة قهراً غایة الأمر أن التلبیة سبب للإحرام و إن لم یقصد الملبی ترک المنهیات بها و لا یعقل أخذ هذه المنهیات و المحرمات فی معنی الإحرام و إلا لزم الدور لأنّه یئول إلی أن تکون حرمة هذه المحرمات متوقفة علی الإحرام و کون الإحرام متوقفاً علی حرمة المحرّمات و بعبارة أخری: صیرورته محرماً تتوقف علی کون المحرمات محرمة علیه و تحریمهما متوقف علی کونه محرماً. «۱»

و القول الآخر أنّ الإحرام حقیقته النیّة و التلبیة و لبس الثوبین و هو المحکی عن العلامة فی المختلف. «۲»

و الرابع: انّه النیّة و التلبیة و هو المحکی عن الحلّی. «۳»

و الخامس: إنّه النیّة و هو المنقول عن ظاهر المبسوط و الجمل.

---

(۱) معتمد العروة: ۲/ ۴۷۹ الی ۴۸۳.

(۲) مختلف الشیعة: ۴/ ۴۹.

(۳) المحکی عن جواهر الکلام ۱۸/ ۱۳۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۱

و السادس: إنّه انشاء تحریم الأعمال الّتی حرّمها الشارع علی المحرم و البناء علی کونه حراماً علیه کالناذر الّذی ینشئ وجوب فعل أو حرمته علی نفسه و کونه مدیوناً لله تعالی و ینشئ اشتغال ذمّته له تعالی.

و الظّاهر أن هذا هو مختار السید الفقیه الگلپایگانی (قدس سره) کما قال فی تقریرات درسه: (و بالجملة الأظهر أن الإحرام أمر إنشائی یوجده المحرم بتحریم المحرّمات علی نفسه و إن کان لا یؤثر فی التحریم قبل التلبیة، کما هو المستفاد من المحقق فی الشرائع حیث قال فی بیان کیفیة الحجّ: فصورته أن یحرم من المیقات للعمرة- إلی أن قال- ثمّ ینشئ إحراماً آخر للحجّ من مکّة الظّاهر فی أن الإحرام أمر إنشائی، و قد عبّر بمثل ذلک فی التحریر و السرائر.) «۱»

و قال بعض الأعاظم فی تعلیقته علی العروة: (إنّ الإحرام من العناوین القصدیة لا یمکن تحققه بدون القصد إلیه).

و لا ینافی ما ذکرناه قولهم فی کیفیة الإحرام: إنّ واجباته ثلاثة النیّة و لبس الثوبین و التلبیة، و کذا قولهم: إنّ الإحرام مرکب من النیّة و لبس الثوبین و التلبیة أو الإشعار و التقلید، فإنّ وجوب تلک الأمور فی الإحرام لا یلازم کونه عبارة عن تلک الأمور لا غیرها بل یدل علی أن الإحرام بأیّ معنی کان لا یصح بدونها.

و أما کونه مرکباً من الأمور المتقدمة فمعناه أنه لا یحکم شرعاً بتحریم المحرّمات إلا بعد الامور المذکورة من النیّة و لبس الثوبین و

التلبیة أو الاشعار و التقلید، و لا یکفی مجرد إنشاء التحریم من المحرَّم، بل یحتاج فی ترتب الأثر علی

---

(۱) کتاب الحج: ۱/ ۲۴۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲

انشائه شرعاً إلی التلبیة أو الإشعار. «۱»

و السابع: ما عن کاشف الغطاء: قال: (إنَّ حقیقة الإحرام عبارة عن حالة تمنع عن فعل شیء من المحرَّمات المعلومة و لعل حقیقة الصوم أیضاً کذلک فهما عبارة عن المحبوسیة عن الأمور المعلومة فیکون غیر القصد و الکفّ و الترک و التوطین فلا یدخلان فی الأفعال و لا الأعدام بل هما حالتان متفرعتان علیها و لا یجب علی المکلفین من العلماء فضلا عن العوام الاهتداء إلی معرفة الحقیقة و إلا لزم بطلان عبادة أکثر العلماء و جمیع العوام) «۲»

و ربّما یکون هنا غیر ذلک من الوجوه و الأقوال.

و یمکن أن یقال: إنَّه یتحقق بالشروع فی ترک المنهیّات أو قبل بعض الواجبات کخلع المخیط و لبس الثوبین أو التلبیة أو الإشعار و التقلید.

و کیف کان فالقول الثانی أی کون التلبیة سبباً للإحرام و الدخول فی الحجّ و العمرة کتکبیرة الإحرام الَّتی هی سبب لحرمة ما تبطل بإتیانه الصلاة و دخول الشخص فی الصلاة و الحالة الَّتی یجب أن لا تهتک باتیان المبطلات و إن لم یکن ناویاً ترک المنهیات و لم یکن عالماً به،

ففیه: إنَّه خلاف الظّاهر من کون الإحرام للحجّ أو العمرة من اعمالهما و لو کان ذلک بنیة ترک المحرَّمات و کونه عازماً علیه عند التلبیة.

نعم إذا کان ملتفتاً بالإجمال إلی المحرَّمات و لبی یکفی ذلک فی الإحرام و لا یکفی التلبیة لمجرد الحجّ أو العمرة اللَّتین هما الطواف و صلاته و السعی.

---

(۱) کتاب الحج: ۱/ ۲۴۶.

(۲) المحکی عن کتاب الحج: ۱/ ۲۴۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۳

و بالجملة: لا تکفی التلبیة للحجّ و العمرة إذا کانت خالیة عن نیة ترک المحرمات و لو إجمالا.

بل یمکن أن یقال: إن المصلی أیضاً لا یدخل فی الصلاة بمجرد تکبیرة الإحرام إذا لم یکن عارفاً بما تبطل به الصلاة و بما یمنع من الدخول فیها و لو إجمالا و عازماً علی ترکه.

و لا یلزم الدور من أخذ هذه المنهیات فی الإحرام فإنَّه یلزم ذلک لو أخذ فیه هذه المحرمات بهذا العنوان الَّذی لا یأتی إلا من قبل الإحرام أما لو أخذ فیه ترک ذواتها و قلنا بترتب الحرمة الشرعیة علیه لا یلزم الدور.

و الحاصل أن رفع الید عن اعتبار نیّة الإحرام و ادخال نفسه فیه بنیّة ترک المحرَّمات أو التلبیة المقارنة لتلک النیّة و توطین النفس علی ترکها خلاف ظاهر الرّوایات من کونه عملا قصدیاً اختیاریاً لا قهریاً غیر عمدی هذا مضافاً إلی إمکان دعوی دلالة مثل قوله تعالی: (لا تَقْتُلُوا الصَّیْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ) و قوله عزَّ اسمه: (غَیْرَ مُحِلِّی الصَّیْدِ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ) و قوله سبحانه و تعالی (حُرِّمَ عَلَیْکُمْ صَیْدُ الْبَرِّ ما دُمْتُمْ حُرُماً) علی أنّ عنوان الإحرام و المحرم کان معتبراً عندهم و لیس معنی (وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ) و (ما دُمْتُمْ حُرُماً) انتم حاجّاً أو عماراً.

هذا کلّه فی القول الثانی و أمّا الأقوال الَّتی أخذ فیها النیّة فهی القول الثالث (إنَّه النیّة و التلبیة و لبس الثوبین) و الرابع إنَّه النیّة و التلبیة)

و الخامس (إنَّه مجرد النيّة) فاستشكل فى المستمسك فيها (بأن أخذ النيّة فى مفهوم الإحرام غير معقول لأنه فعل اختيارى يقع عن نية تارة و لا عنها أخرى و لذلك اعتبروا فى صحّته النيّة

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۴

و من المعلوم أنّ النيّة لا تكون موضوعاً للنيّة). «۱»

و يمكن دفع هذا الإشكال بأن النيّة الَّتى قيل بأنّها منفردة أو مع التلبية أو معها و مع لبس الثوبين إحرام ليس المراد منها نيّة الإحرام بل المراد فيه ترك المحرَّمات المعلومة و مع التلبية و لبس الثوبين فهذه النيّة منفردة أو منضمّة إليهما مصداق للإحرام أى الحالة الَّتى تكرم و تقدس بترك المحرمات مضافاً إلى أننا لم نتحصل مراده من كون الإحرام فعلا اختيارياً يقع عن نية تارة و لا عنها أخرى فإن كان مراده من الإحرام ترك المحرَّمات فلا ريب فى أنّه يقع تارة بالاختيار و بالقصد و النيّة و اخرى بدون الاختيار و القصد الا انَّه ليس الإحرام مجرد ترك المحرَّمات سواء وقع ذلك بالقصد و العمد و الاختيار أو بدونه و إن كان المراد من الإحرام عنواناً قصدياً لا يتحقّق إلا بالنية فمن يقول: الإحرام النيّة مراده أنَّه عنوان يتحقق بها أو بها و بالتلبية لا أن هذه النيّة تكون موضوعاً لنية أخرى و يرجع معناه إلى أنَّه ينوى فى نفسه انَّه محرم و يبنى عليه و كيف كان لا يقع هذا المعنى بدون النيّة.

و أمَّا السابع: فحسبه يكون الإحرام صفة و حالة نفسانية تمنع من فعل المحرَّمات كصفة العدالة و هو بالمسائل المذكورة فى علم الأخلاق اشبه منه بالفقه مضافاً إلى أنّه لا يستفاد من الأدلة فنبقى نحن و القول الأوّل و الثالث و الرابع و الخامس و السادس فاللازم النّظر إلى روايات الباب و دلالتها حتَّى نعرف أوفق هذه الأقوال إليها و أرجحها بملاحظتها و الله هو الهادى.

فنقول فمن الأخبار طائفة منها تدل على أن الإحرام عنوان و اعتبار يوجد بفعل الشخص و إنَّه لا يكفيه مجرّد التلبية للحجّ أو العمرة إذا لم تكن مقرونة

---

(۱) مستمسك العروة: ۱۱/ ۳۵۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵

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

فمن هذه الأخبار ما رواه الشيخان مسنداً و الصدوق مرسلا عن أبى المعزا عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «كانت بنو إسرائيل إذا قربت القربان تخرج نار تأكل قربان من قبل منه و إن الله جعل الإحرام مكان القربان». «۱»

فإنّه يدل على أنّ الإحرام فعل اختيارى و عنوان لا يصدق بدون التهيؤ و الالتفات إليه بمجرد التلبية للحجّ أو العمرة.

و ما رواه الصدوق فى العلل بأسانيده عن الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام): «و إنَّما امروا بالإحرام ليخشعوا قبل دخولهم حرم الله و أمنه و لئلا يلهو و يشتغلوا بشىء من امور الدنيا و زينتها و لذاتها و يكونوا جادين (صابرين) فيما هم فيه قاصدين نحوه» «۲» الحديث.

و ممَّا يدل على ذلك ما فيه: «أن يقول عند الإحرام أحرم لك شعرى و بشرى و لحمى و دمى و عظامى و مخى و عصبى من النساء و الثياب و الطيب ابتغى بذلك وجهك و الدار الآخرة» «۳».

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

---

(۱) وسائل الشيعة: ب ۱ من ابواب الاحرام، ح ۱.

(۲) وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب الاحرام، ح ۴.

(۳) وسائل الشیعة: ب ۱۶ من ابواب الاحرام، ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۶

و استشکل فی هذا المعنی و استدلّ علی أنّ الإحرام لیس شیئاً زائداً علی التلبّس بالحجّ أو العمرة بالتلبیة أو الإشعار أو التقلید بقصد الشروع فی الحجّ أو العمرة بروایات أوضحها دلالة صحیحة معاویة بن عمار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «یوجب الإحرام ثلاثة أشیاء: التلبیة و الإشعار و التقلید فإذا فعل شیئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم». «۱»

فإنّها تدل بالصراحة علی أن ما یوجب الدخول فی الحرمة الّتی لا تهتک أحد هذه الثلاثة و إنَّ الإحرام یتحقق بأحدها.

و یرد علیه بأنَّ الصحیحة لا تدل علی أنَّ التلبیة المجردة عن نیة ترک المحرَّمات و العزم علیه تکفی فی الإحرام و إن لم یکن ملتفتاً إلیه و لم یضمره فی نفسه بل غایة ما یستفاد منها أن من یرید الإحرام و وطَّن نفسه علی ترک المحرَّمات إذا لَبّی أو أشعر أو قلّد یتحقّق منه الإحرام نعم یستفاد منها عدم انعقاد الإحرام بمجرّد العزم أو انشاء تحریم المحظورات علی نفسه بدون التلبیة.

و لکن یعارضها فی ذلک ما یدل علی انعقاد الإحرام قبل التلبیة مثل صحیح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبی عبد الله (علیه السلام): «فی الرَّجل یقع علی أهله بعد ما یقصد الإحرام و لم یلبّ قال: لیس علیه شیء» «۲».

و مثله مرسل جمیل عن بعض أصحابنا عن أحدهما (علیها السلام): «فی رجل صلّی الظهر فی مسجد الشجرة و عقد الإحرام ثمّ مسّ طیباً أو صاد صیداً أو واقع أهله؟

قال: لیس علیه شیء ما لم یلبّ» «۳».

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من ابواب اقسام الحج ح ۲۰.

(۲) وسائل الشیعة: ب ۱۱ من أبواب تروک الاحرام ح ۱ و ب ۱۴ من أبواب الاحرام ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۱ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۷

و صحیح حفص و عبد الرحمن بن الحجاج عن أبی عبد الله (علیه السلام): «إنَّه صلی رکعتین فی مسجد الشجرة و عقد الإحرام ثمّ خرج فأتی بخبیص فیه زعفران فأکل منه» «۱».

و صحیح حفص بن البختری عن ابی عبد الله (علیه السلام): «فیمن عقد الإحرام فی مسجد الشجرة ثمّ وقع علی أهله قبل أن یلبّی؟ قال: لیس علیه شیء» «۲».

و مثل هذه الأحادیث یدل علی من تحقّق عقد الإحرام منه فهو محرم و داخل فی حالة مقدسة یترک فیها المحظورات وفقاً لعزمه علی ترکها أو إنشائه تحریمها علی نفسه لکن لیس ممنوعاً عنها بحکم الشارع حتّی یلبّی أو یشعر أو یقلد و إن شئت قل: له أن ینقض إحرامه و یرفع الید عنه ما دام لم یلبّ و الشاهد علی ذلک مرسل النضر بن سوید عن بعض أصحابه قال: «کتبت إلی أبی إبراهیم (علیه السلام): رجل دخل مسجد الشجرة فصلّی و أحرم و خرج من المسجد فبدا له قبل أن یلبّی أن ینقض ذلک بمواقعة النساء أله ذلک؟ فکتب نعم أو لا بأس به» «۳»

و بالجملة بعد ملاحظة الرّوایات الکثیرة الواردة فی أبواب الإحرام القول بأنّه عبارة عن العزم و توطین النفس علی ترک المحرَّمات و البناء علیه وجیه فهو فی حال الإحرام ما دام لم ینقض إحرامه و لم یعدل عن عزمه فإذا لبّی یستقر علیه البقاء علی الإحرام و لا یجوز له العدول عنه و الانصراف منه و اما انه امر إنشائی یوجده

الشخص بتحریم المحرَّمات علی نفسه و أنه لا یؤثر فی التحریم قبل التلبیة فبعید عن الذهن و لازمه القول بوجوب التلفظ بالنیة حتّی

ینشأ به.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۴ من أبواب الاحرام ح ۳.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۴ من أبواب الاحرام ح ۳..

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۴ من ابواب الاحرام ح ۱۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۸

اللّهم إلا أن یقال: إنَّ الواجب التلفظ بالنیة و قوله أحرم لک: إنشاء للإحرام سیَّما إذا کان بصیغة المتکلم و المضارع لا بصیغة المفرد و الماضی فإنَّ المناسب لمعناه فی مثله الإنشاء للاخبار.

فعلی هذا فمقتضی الاحتیاط قصد انشاء الإحرام بما یقول فی تلفّظه بنیّة الإحرام الَّذی لا ینفک عن توطین النفس و البناء علی ترک المحظورات و الله هو العالم بأحکامه.

واجبات الاحرام

[الأول من واجبات الإحرام النیة]

اشارة

«الکلام فی نیة الاحرام»

ثمّ إنَّه قال فی العروة: (و واجباته «یعنی إحرام» ثلاثة: الأوّل: النیّة بمعنی القصد إلیه فلو أحرم من غیر قصد أصلا بطل سواء کان عن عمد أو سهو أو جهل و یبطل نسکه أیضاً إذا کان الترک عمداً و أمّا مع السهو و الجهل فلا یبطل و یجب علیه تجدیده من المیقات إذا أمکن و إلا فمن حیث أمکن).

أقول: فی مثل هذا التعبیر مسامحة فإنَّه علی القول بکون الإحرام أمراً قصدیاً لا یتحقّق إلا بالقصد لا یتحقّق من غیر قصد فالأولی أن یقول: فلا یؤتی به أولا یتحقّق بدون القصد.

و کذا علی القول بأنّه لیس هنا إلا أفعال الحجّ من التلبیة إلی التقصیر فإنَّ معنی لو أحرم لا بد و أن یکون لو لبّی من باب تسمیة الشیء باسم مسبّبه أو قریباً

منه علی ضرب من المجاز.

و کیف کان فی الصورة الاولی النیّة هی الالتزام أو توطین النفس علی ترک

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۹

الأفعال المعلومة و لبس الثوبین و التلبیة أو انشاء حرمة الأفعال و وجوب لبس الثوبین و التلبیة و لا یغنی ذلک من نیة التلبیة و إنما زدنا لبس الثوبین و التلبیة لأن الإحرام لا یتحقّق بدونهما.

و أمّا علی القول الثانی فیکفی نیة الحجّ و الشروع فیه بالتلبیة أو نیة التلبیة الَّتی هی من أفعال الحجّ فما هو اللازم نیة النسک و کون التلبیة کسائر الأعمال صادرة من هذه النیّة.

و قصد القربة فی الاولی توطین النفس قربة إلی الله علی ترک المنهیات و فی الصورة الثانیة یکفی نیة الحجّ بقصد الامتثال و التقرب و إتیان التلبیة و جمیع الأعمال بتلک النیّة.

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

و لكن يمكن أن يقال: إنَّ المراد من النيّة فی هذه الصورة هی قصد القربة بل فی الثانی أيضاً فإنَّ العمل الاختيارى المأمور به لا يتاتى من المأمور بل من كل فاعل ملتفت الّا بالنية و القصد و يمكن أن يقال: ان المراد من النيّة أن يكون ناوياً للحج فينوى الاحرام أمّا بدون نية الحجّ لا يترتب على نية الإحرام التزاماً أو توطيناً أو انشاء أثر و بعد ذلك يعتبر فی النيّة الخلوص عن الريا كما فی سائر العبادات فيبطل بالريا.

و أما اعتبار مقارنة النيّة للشروع فيه فيعتبر على القول الثانی و أما على

القول الآخر فلا معنى لاعتبار ذلك فانّ الالتزام أو توطين النفس أو الإنشاء لا يتصور فيها الابتداء و الاثناء حتى يقال بأنَّه لا تكفی النيّة إذا كانت فی الأثناء.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۰

[مسألة ۱] تعيين نوع الاحرام فی النية

مسألة ۱: هل يعتبر فی النيّة تعيين كون الإحرام للحج أو العمرة و فی الحج تعيين انه تمتع أو قران أو إفراد و انه لنفسه أو نيابة عن غيره و إنَّه حجة الإسلام أو الحج النذرى أو الندبی أم لا تعتبر فيه ذلك فيكفی الإحرام من غير تعيين و إيكاله إلى ما بعد ذلك؟

قال الشيخ فی المبسوط: (إذا أحرم منهما و لم ينو شيئاً لا حجّاً و كان مخيراً بين الحج و العمرة لا عمرة أيّهما شاء فعل إذا كان فی أشهر الحج و إن كان فی غيرها فلا ينعقد إحرامه إلّا بالعمرة). «۱»

و قال ابن البراج فی المهذب: (و من أحرم و لم ينو حجّاً و لا عمرة و كان إحرامه فی أشهر الحج كان مخيراً بين الحج و العمرة أىّ واحد منهما أراد كان له فعله و إن كان إحرامه فی غير أشهر الحج لم ينعقد إحرامه إلّا بالعمرة). «۲»

و قال ابن حمزة فی الوسيلة: (و إن نوى الإحرام مطلقاً فی أشهر الحج أو علق باحرام رجل آخر و هو غير محرم كان بالخيار بين أن يجعله للحج أو للعمرة و إن كان فی غير أشهر الحج تعيَّن للعمرة). «۳»

قال العلامة فی التذكرة: (و لو نوى الإحرام مطلقاً و لم يذكر لا حجّاً و لا عمرة انعقد إحرامه و كان له صرفه إلى أيّهما شاء إن كان فی أشهر الحج لأنّها عبادة منوية) ثمّ ذكر ما رواه العامّة و الخاصّة فی ذلك إلى أن قال: (و إذا ثبت انَّه ينعقد

---

(۱)- المبسوط: ۱/ ۳۱۶.

(۲)- المهذب البارع: ۱/ ۲۱۹.

(۳)- الوسيلة/ ۱۶۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۱

مطلقاً فإن صرفه إلى الحج صار حجّاً و إن صرفه إلى العمرة صار عمرة و إلى أىّ انواع الحج صرفه من تمتع أو قران أو افراد انصرف إليه). «۱» و حكى نحوه عنه فی المنتهى.

و لكنه اختار البطلان فی القواعد قال: (و لو نوى الإحرام و لم يعيّن لا حجّاً و لا عمرة أو نواهما معاً فالأقرب البطلان و ان كان فی أشهر الحج). «۲»

و قال الفاضل الهندى فی كشف اللّثام فی شرح قوله: و لو نوى الإحرام (... أمّا الأوّل فلأنه لا بد فی نية كل فعل تميزه من الأغيار و إلا لم يكن نية و لو جاز الإبهام جاز للمصلی مثلًا أن ينوى فعلًا ما قربة إلى الله إذ لا فارق بين مراتب الإبهام و لتضمن الأخبار التعيين

کما سمعته الآن من خبر علی بن جعفر و البزنطی و أخبار الدعاء المتضمن لذکر المنوی و لانه لو جاز کان هو الأحوط لئلا یفتقر إلی العدول إذا اضطر إلیه و لا یحتاج إلی اشتراط ان لم یکن حجّة فعمرة خلافاً للمبسوط و المهذب و الوسیلة ففیهما إنّه یصح فإن لم یکن فی أشهر الحج انصرف إلی عمرة مفردة و ان کان فی أشهر الحج تخیر بینهما و هو خیرة التذکرة و المنتهی و لعله أقوی لان النسکین فی الحقیقة غایتان للإحرام غیر داخلین فی حقیقته و لا یختلف حقیقة الإحرام نوعاً و لا صنفاً باختلاف غایاته فالأصل عدم وجوب التعیین و اخبار التعیین مبنیة علی الغالب أو الفضل و کذا العدول و الاشتراط قال فی المنتهی و

التذکرة و لأن الاحرام بالحجّ یخالف غیره من احرام سائر العبادات لانه لا یخرج منه بالفساد و إذا عقد عن غیره أو تطوعاً وقع عن فرضه فجاز أن ینعقد مطلقاً) «۳».

---

(۱)- تذکرة الفقهاء: ۷/ ۲۳۳.

(۲)- قواعد الاحکام/ ۴۱۹.

(۳)- کشف اللثام: ۵/ ۲۵۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۲

هذا و قد ظهر من هذه العبائر الشریفة أنّ القائل بعدم وجوب التعیین یستدل بوجوه:

أحدها: أنّ النسکین الحج و العمرة غایتان للإحرام و لیسا داخلین فی حقیقته فلا یختلف حقیقة الإحرام نوعاً و صنفاً باختلاف غایاته کما أنّ تعدد الغایات فی الوضوء أیضاً لا یوجب الإتیان به بقصد غایة معیّنة و لا توجب اختلاف حقیقته.

و فیه: أنّ الوضوء أو الغسل عبادة مستقلة محبوبة و ان لم یقصد به الصلاة و لیس واحد منهما جزءاً من الصلاة بخلاف الإحرام سواء قلنا بأنّه عنوان قصدی أو نفس التلبیة أو الإشعار و التقلید فإنّه جزء من أجزاء النسکین لا من مقدماتهما الواجبة أو المستحبة فلو أتی به لا بقصد الجزئیة لا یکون ماموراً به کما إذا أتی ببعض أجزاء الصلاة لا بقصد الجزئیة کالتکبیرة.

و ثانیها: أنّ الإحرام بالحجّ لیس کإحرام سائر العبادات مثل الصلاة فإنّها تبطل بالإتیان بمبطلاتها و یخرج المصلی به عن حال الصلاة و یقع إحرام الحج عن فرضه إذا عقده لغیره أو تطوعاً دون الصلاة فهو ینعقد بالإطلاق دون غیره مما لیس مثله.

و فیه: إنّا لم نفهم الملازمة بین کون الإحرام محکوماً بأحکام تختصّ به و سائر العبادات محکومة بأحکامها الخاصة و بین جواز عقد الإحرام مطلقاً و بدون التعیین و وقوع الإحرام إذا وقع عن غیره أو تطوعاً عن فرضه ان قلنا به کما أیّدناه فی ما إذا

نوی به التطوع نقول به بدلیله لا من جهة ان الإحرام ینعقد مطلقاً.

و ثالثها: إنّ الشکّ هنا شکّ فی التکلیف و فی وجوب التعیین و مقتضی الأصل عدم وجوبه و براءة الذمة عنه.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۳

و فیه: أولًا: إنّ الشکّ یکون فی التکلیف علی قول من یقول بأنّ الإحرام لیس أمراً قصدیاً و لیس هنا دون حرمة المحرَّمات بتحریم الشارع عند التلبیة أو الاشعار أو التقلید فنشک فی کفایة التلبیة أو الإشعار و التقلید فی الإتیان بالمأمور به أو یجب زائداً علی ذلک تعیین کونها للحج أو للعمرة و مقتضی الأصل عدم وجوبه و أمّا علی القول بکون الإحرام عنواناً قصدیاً یتحقّق بأسبابه کالطهارة الّتی تتحقق بالوضوء و الغسل فاذا شککنا فی حصول هذا العنوان و احتملنا دخل شیء فی ما هو السبب له یجب الاحتیاط و الإتیان به تحصیلًا للقطع بحصول المسبب.

و ثانیاً: إنّ الأصل إنّما یجوز التمسّک به إذا لم یکن هنا دلیل و الّذین یقولون بوجوب التعیین دلیلهم هذه الأخبار الکثیرة الدالة علی وجوب التعیین و حملها علی الغالب أو علی الأفضل خلاف الظّاهر.

و رابعها: التمسک بما رواه العامة عن النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «إنّه خرج من المدینة لا یسمی حجّاً و لا عمرة ینتظر القضاء

فنزل علیه القضاء و هو بین الصفا و المروة فأمر أصحابه من کان منهم أهلّ و لم یکن معه هدیٌ ان یجعلوها عمرة» «۱».

و بما فی طرق الخاصة من «أنَّ أمیر المؤمنین (علیه السلام): أهل کاهلال النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) فجعله رسول الله شریکاً فی هدیه» «۲»

و فیه: أمّا ما روته العامّة فهو کما قال فی الجواهر: (غیر ثابت بل الثابت خلافه) و مراده ما فی روایاتنا من أنَّه (صلی الله علیه و آله و سلم) ساق الهدی و لذا لم یحل بعد ما أمر الناس بالإهلال.

---

(۱)- تذکرة الفقهاء: ۷/ ۲۳۳.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۲ من أقسام الحج ح ۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۴

و أما ما فی طرقنا من أنَّ أمیر المؤمنین (علیه السلام): «أهل کإهلال النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) بقوله: إهلالًا کاهلال رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم)».

ففیه أولًا: نقول: إنَّه علیه الصلاة و السلام کما حکی فی الجواهر عن المختلف کان عالماً بما أهّل النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) به قال فی الجواهر: (و لعلّه لما فی صحیح معاویة بن عمار من أنَّ علیاً (علیه السلام) قد جاء بأربعة و ثلاثین بدنة أو ستاً و ثلاثین فیکون المراد حینئذ بقوله (علیه السلام) اهلالًا کاهلال رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) الحج قارناً) «۱»

و ثانیاً: یمکن حمله علی اختصاصه بالحکم المزبور.

و ثالثاً: إنَّه غیر ما نحن فیه من کون الإحرام مطلقاً فإنَّه معلوم إمّا بالإجمال أو التفصیل.

و لکن الجواب هو ما حکاه من المختلف و علی ذلک کلِّه فالتحقیق علی ما أفاده فی الجواهر اعتبار التعیین کغیره من العبادات قال: (بل لا یبعد اعتبار التعیین فی حال تعین النسک علی المکلف کما هو ظاهر النصوص و الفتاوی) «۲» إلی آخر کلامه زید فی علو مقامه.

و بعد ذلک الظّاهر انَّه یکفی التعیین الإجمالی کما لو قصد امتثال ما علیه فعلًا

أو ما عینه و کتبه فی کتاب عنده و أما کفایة الإحرام بقصد ما یعیّنه فیما بعد لأنَّه معلوم عند الله تعالی فی الواقع و هو ینوی الواقع و المتعین الواقعی فبعید جداً لأنَّه إذا لم یعیّنه بقصده بهذا العنوان فمعیَّن به واقعاً فإن کان المراد کون إحرامه متمیزاً فی الخارج و فی علمه عن غیره فهو لا یتمیَّز فی الصورتین و إن کان المراد کونه معلوماً

---

(۱) جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۰۴.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۰۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵

عند الله تعالی لما یقع له فهو معلوم فی الصورتین.

و بالجملة: فهذا الَّذی ذکره بعض الأعاظم من المعاصرین «۱» قریب من قول من لا یری التعیین واجباً و لا حول و لا قوة إلا بالله و هو العالم بأحکامه.

و بعد ذلک کلِّه الظّاهر إنَّه یکفی التعیین الإجمالی کما لو قصد ما علیه واقعاً أو اشتغل به ذمَّته أولا و قال فی العروة حتَّی بأن ینوی الإحرام لما سیعینه من حجّ أو عمرة فإنَّه نوع تعیین و قال بعض المحشین: (لأن ذلک الفرد معلوم عند الله تعالی واقعاً و إن کان لا یعرفه بالفعل فإنَّ المنوی یکون متعیناً فی علم الله و هو یشیر إلیه فی مقام النیّة فإنَّ القصد إلی الشیء یقع علی قسمین:

أحدهما: أن يقصد الطبيعة المطلقة من دون نظر إلى التعيين و إنّما يتعين فيما بعد.

ثانيهما: أن يقصد المتعين واقعاً و إن كان لا يدرى به فعلا كما إذا فرضنا انّه عيّنه و كتبه فى قرطاس ثمّ نسى ما عينه و كتبه و لم يعثر على القرطاس ثمّ ينوى الإحرام على النحو الّذى كتبه نظير ما إذا قرء البسملة للسورة الّتى بعد هذه الصفحة و هو لا يعلم السورة بالفعل عند قراءة البسملة فإنّ السورة متعينة واقعاً و ان كان هو لا يدرى بالفعل عند قراءة البسملة) «۲»

أقول: قد خالف السيد (قدس سره) فى ذلك عدة من أعاظم المحشين مثل سيدنا الأستاذ الأعظم (قدس سره) فقال: (الأقوى عدم كفايته و لا فرق بينه و بين النيّة المرددة و إيكال التعيين إلى ما بعد).

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

---

(۱)- مستند العروة: ۲/ ۴۸۷.

(۲)- مستند العروة ۲/ ۴۸۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۶

أمكن ذلك له و لا يعدل منه فى مقام التعيين إلا إذا لم يمكن فيكتفى بما يعينه فى الواقع و إن لم يعرف به فى الخارج فمن نسى ما كتبه فى القرطاس الّذى ضاع عنه أو نسى ما كان مريداً لقصده لا يصلح له أن يقصد الإحرام لذلك فإنّه يمكن له تجديد النيّة و تعيين ما يحرم له و من كان عليه حجّ لا يدرى انّه وجب عليه بالنذر أو بالنيابة و لا يمكن له التعيين، له أن يعينه بما فى ذمّته فى الواقع و فيما نحن فيه من كان متمكناً من تعيين أحد النسكين باسمه لا يجوز له الاكتفاء بالإشارة إلى ما هو المتعين عند الله تعالى و لم يعينه بعد و مثل ذلك لا يعد عرفاً نية المتعين و يكون مثل ما لم يعين أصلا و أو كل تعيينه إلى بعد ذلك.

و بالجملة أصل الاكتفاء بالتعيين الإجمالى مع إمكان التفصيلى هنا بالنظر إلى الإشكال فى تحقّق الإحرام به و بالنظر إلى الرّوايات الدالة على ذكر اسم النسك من الحج أو العمرة فى غاية الاشكال.

[مسألة ۲] اعتبار نية الوجوب أو الندب فى النية

مسألة ۲: الأقوى عدم اعتبار نيّة الوجوب أو الندب فى النيّة فلو أتى بها مجردة عن ذلك فلم ينو مثلا الإحرام الواجب من حجّة الإسلام أو الندب فى الحج الندبى، يكفيه ذلك.

نعم إذا توقّف التعيين على قصد الوجه يجب ذلك حتّى يتعيّن به ما يأتى به، و هل يعتبر التلفّظ بالنيّة؟ الظّاهر عدم الاعتبار و هو مقتضى الأصل و قد روى المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن ابن أبى عمير عن حماد بن عثمان عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «قلت له: إنّى

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۷

أريد أن أتمتّع بالعمرة إلى الحجّ فكيف أقول؟ قال: تقول: اللّهمّ إنّى أريد أن أتمتّع بالعمرة إلى الحج على كتابك و سنة نبيّك (صلى الله عليه و آله و سلم) و إن شئت أضمرت الّذى تريد». «۱»

و ظاهره جواز الإضمار و عدم اعتبار التلفّظ بالنّية و احتمال أن يكون المراد من الإضمار الإسرار بالتلفظ بعيد و لعل ذلك مختصّ بالتمتّع لمكان التقيّة لأنّ المخالفين عندهم انّ التمتّع عمرة مفردة من الميقات فى أشهر الحج فإذا فرغ منها أحرم بالحجّ من عامه.

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

و مثل صحيح حمّاد ما رواه الحسين بن سعيد «۲» عن حماد «۳» عن إبراهيم بن عمر «۴» عن أبى أيوب «۵» قال حدّثنى ابُو الصّباح

مولی بسّام الصیرفی «۶» قال:

«أردت الإحرام بالمتعة فقلت لأبی عبد الله (علیه السلام): کیف أقول؟ قال: تقول: اللّهمّ إنّی أرید التمتع بالعمرة إلی الحج علی کتابک و سنّة نبیّک، و إن شئت أضمرت الذی ترید». «۷»

---

(۱)- الکافی: ۴/ ۳۳۲، ح ۳، من لا یحضره الفقیه ۲۰۷: ۲/ ۹۴۱، تهذیب الاحکام: الحج ب ۷ ح ۲۶۱/ ۶۹، الاستبصار: ۲/ ۶۷/ ۵۵۱.

(۲)- الأهوازی عین جلیل القدر صاحب التصنیفات توفی بقم من السابعة.

(۳)- الظاهر انه حماد بن شعیب روی عنه جماعة من الخامسة.

(۴)- من الخامسة.

(۵)- من الرابعة.

(۶)- له کتاب من شیوخ الحسن بن محبوب و ابن ابی عمیر لعله من الخامسة و السند کما تری فانه غیر مستقیم.

(۷)- تهذیب الاحکام: ب ۷ ح ۲۶۲/ ۷۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۸

و الروایتان و إن وردتا فی نیة التمتّع لا الإحرام إلّا أنّ الظّاهر انَّ أمر النیّة فیهما علی وجه واحد.

لا یقال: إنّ ظاهرهما اعتبار التلفّظ بالنیّة إلا فی صورة التقیة.

فإنّه یقال: إنّ احتمال التقیّة بعید لأنّ معها لا یجوز تعلیق الإضمار علی المشیّة هذا.

[مسألة ۳] اعتبار بقاء النیة فی الاحرام

مسألة ۳: بناء علی کون الإحرام مسبّب من توطین النفس علی ترک المحرّمات أو الالتزام بترکها أو إنشاء حرمتها علی نفسه لا یعتبر فی بقاء الإحرام استمرار العزم علی ترکه.

نعم یعتبر فی ذلک التوطین و الالتزام أو إنشاء التوطین علی ترکه مستمراً و لیس الإحرام کالصّوم فإنّه الإمساک عن المفطرات من طلوع الفجر إلی اللّیل بالنیّة فإذا بقی أیّاماً بغیر هذا القصد و لو لم یفطر و لم یقصد ارتکاب المفطر بطل صومه و أمّا الإحرام فینعقد بسببه کما ینعقد البیع مثلا بإنشائه و لا یضرّ عدول البائع عنه بعده.

[مسألة ۴] حکم نسیان ما أحرم له

مسألة ۴: قال فی الشرائع: (لو نسی بما ذا أحرم کان مخیراً بین الحج و العمرة إذا لم یلزمه أحدهما) و قال فی الجواهر: (و إلا صرف إلیه کما

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹

صرّح به الفاضل و الشهیدان و غیرهم) «۱» الخ.

أقول: إذا نسی فلم یدر انَّه أحرم للحجّ أو العمرة فإن کان یلزمه أحدهما فلا یصح منه الآخر کما إذا أحرم فی غیر أشهر الحج فإنّ الإحرام فیه لا یجوز إلّا للعمرة المفردة فهو شاک فی أنّ إحرامه وقع صحیحاً أم باطلا فالظاهر انّ له البناء علی وقوعه صحیحاً و لا یحتاج إلی تجدید الإحرام لظاهر الحال و لأنّه من الشکّ بعد الفراغ و لأصالة الصحّة فیبنی علی صحّة ما صدر منه.

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

و استشكل فی جريان اصالة الصحّة و قاعدة الفراغ فی المقام بأنّ جريانهما فرع كون عنوان العمل معلوماً و شكّ فی بعض خصوصياته من أجزائه و شرائطه و أمّا إذا لم يكن عنوان العمل معلوماً فلا تجری فيه أصالة الصحّة و قاعدة الفراغ.

و بعبارة أخری لا يمكن إثبات العنوان باصالة الصحَّة مثلا إذا شكّ فی أنّ الصادر منه كان بيعاً أو قماراً فلا تجری فيه أصالة الصحَّة و لا يثبت له بها عنوان البيع.

و فيه: إنّه تارة تعنون المسألة كما فی العروة فإنّه قال: (لو نسی ما عينه من حجّ أو عمرة وجب عليه التجديد) ... ففيها نقول: لا يصح التمسك بأصالة الصحّة لأنّه

فرع معلومية عنوان العمل لا بدونها، و تارة تعنون المسألة كما فی الشرائع و يكون موضوعها نسيان الإحرام ففی مثله يمكن أن يقال: إنَّ عنوان العمل و هو الإحرام معلوم و لكنه نسی خصوصية كونه للعمرة أو للحج و هو حيث وقع فی غير أشهر الحج شكّ بسبب النسيان انَّه وقع باطلا لوقوعه للحج أو صحيحاً لوقوعه للعمرة.

---

(۱)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۲۱۳.

فالظَّاهر أنّ اصالة الصحَّة تجری فيه و يبنی علی صحته و وقوعه للعمرة و إلا إن قلنا بعدم جريان اصالة الصّحة فلا وجه لوجوب تجديد الإحرام إذا كان واجباً عليه فمقتضی الأصل فساد إحرامه و عدم وجوب المضیّ فيه فيرفع اليد عنه.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الاحتياط بعد ذلك أی عدم جريان اصالة الصحّة تجديد النيّة لأنّه إن بنی علی صحّة عمله احتياطاً و أتم ما بيده عمرة يمكن أن يكون دخوله فی الحرم بدون الإحرام إذ من المحتمل وقوع إحرامه باطلا لوقوعه للحج فيترتب علی تجديد النّية جواز الدخول فی الحرم إن كان إحرامه الأوّل باطلا.

هذا كلّه فيما إذا لزمه أحدهما دون الآخر.

و أمّا إن أمكن وقوع إحرامه صحيحاً لكلّ واحد من النسكين فقيل كما سمعت من الشرائع انّه مخيّر بين صرفه إلی أيّهما شاء لوجوه:

أحدها: استصحاب التخيير السابق لأنّه كان له الإحرام بأيِّهما شاء و فيه: إنَّ بعد تغيّر الموضوع و تعين أحدهما عليه لا مجال لاستصحاب بل الاستصحاب يقضی بوجوب ما تعيّن عليه.

ثانيها: عدم رجحان أحدهما علی الآخر و فيه: ان ذلك مبنی علی عدم إمكان الاحتياط لاستلزامه ترك الواجب أو فعل الحرام و يمكن ان يقال: إنَّه إذا انتهی الأمر إلی ذلك لا يمكن الامتثال فيسقط الأمر و الخطاب.

و ثالثها: عدم جواز الإحرام بدون النسك إلا إذا صدّ أو أحصر فيتخيّر بين الإحلال بأحدهما و الموافقة الاحتمالية و فيه أيضاً: إنَّ ذلك إذا لم يمكن الاحتياط و سيأتی إمكانه.

ثمّ إنّ الشيخ (قدس سره) فی المسألة ۶۸ من مسائل الحجّ فی الخلاف قال: (لا يخلو أن

يكون إحرامه بالحجّ أو العمرة فقد بيّنا أنّه يجوز له أن يفسخه إلی عمرة يتمتّع بها و إن كان بالعمرة فقد صحّت العمرة علی الوجهين، و إذا أحرم بالعمرة لا يمكنه أن يجعلها حجّة مع القدرة علی إتيان أفعال العمرة فلهذا قلنا يجعلها عمرة علی كلّ حالّ) «۱» و ما أشار إلی بيانه هو ما بيّنه فی المسألة ۳۷ قال: (من أحرم بالحجّ و دخل مكّة جاز أن يفسخه و يجعله عمرة و يتمتّع بها و خالف جميع الفقهاء فی ذلك و قالوا إنّ هذا منسوخ. دليلنا إجماع الفرقة و الأخبار الّتی رويناها، و أيضاً لا خلاف إنّ ما قلناه هو الّذی أمر به النبی (صلی الله عليه و آله و سلم) أصحابه و قال لهم: من لم يسق هدياً فليحل و ليجعلها عمرة و روی ذلك جابر و غيره بلا خلاف فی ذلك و

هـذا صـریح و من ادّعی النسـخ فعلیه الدلالـة و ما یـدعی فی هـذا الباب خبر واحـد لا ینسـخ بمثله المعلوم «۲» قـال فی الجـواهر و عن المنتهی و التحریر إنّه حسن «۳».

أقول: الظّاهر مختـار الشـیخ تام فیما إذا دار الأمر بین العمرة المفردة و العمرة المتمتّع بها إلی الحـج فیجعلها الثانیـة لجواز العـدول من المفردة إلیها دون العکس و کـذا إذا دار الأمر بین الإحرام لحجّ الإفراد أو للتمتّع فإنّه یجوز العدول منه إلی التمتّع دون العکس إلا فی بعض الموارد و أمّا العدول من القران إلی التمتّع فلا یجوز لنفس ما

استدل به للعدول من الإفراد إلی التمتّع.

فعلی هـذا نبقی نحن و مـا إذا دار أمره بین الإحرام للعمرة المفردة و للقران أو الإفراد و ما إذا دار الأمر بین الإحرام لعمرة التمتّع و حجّ القران أمّا فی الصورة الاولی فطریق الاحتیاط الإتیان بالطواف و صلاته و السعی رجاءً و الوقوفین

---

(۱) الخلاف: ۲/ ۲۹۱.

(۲)- الخلاف: ۲/ ۲۷۰.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۱۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۲

و سائر أعمال الحجّ و التقصیر أو الحلق بقصد ما فی الذمة و الطواف و الصلاة و السعی و طواف النساء و صلاته بقصد ما فی الذمة.

و أمّا فی الصورة الثانیـة فیشـکل من جهة دوران الأمر فی التقصـیر بین الوجوب و التحریم فإنّه إن کان إحرامه لعمرة التمتّع یجب علیه التقصیر لیحل قبل الحج و یحرم لحجّ التمتّع و إن کان إحرامه لحجّ القران یحرم علیه التقصیر و یجب علیه الذهاب إلی الموقفین لأداء أعمال الحج فلا یمکن له الاحتیاط فربما یقال: بأنه تصل النوبة إلی الامتثال الاحتمالی و بالنتیجة له أن یخرج من الإحرام باختیار عمرة التمتّع و الإحرام ثانیاً للحـجّ و یأتی بأعماله بقصد ما فی ذمّته و بعد الفراغ من الأعمال یعلم بخروجه عن الإحرام سواء وقع لعمرة التمتّع أو لحجّ القران بل یعلم بفراغ ذمّته و إن وجب علیه الکفّارة للتقصـیر احتیاطاً و له أیضاً أن یذهب إلی عرفات و یتمّ ما بیده قرانا إلا أنه و ان یحصل له الیقین بخروجه من الإحرام و لکن لا یحصل له العلم بفراغ ذمّته لأنه إن کان ما علیه حجّ التمتّع بقی علیه.

و علی هـذا یمکن أن یقال: بتعیین الصورة الأولی علیه و ربّما یقال: إنّ الّذی یعلم بغصبیة أحد ما عنده من التّراب و الماء نظیر ما نحن فیه لأنّه یـدور أمره فی کل من التیمّم و الوضوء بین المحـذورین فیحکم بالتخییر فیجوز له ارتکاب أحدهما فإذا جاز له الوضوء یکون واجد الماء فیتعیّن علیه الوضوء و لا ینتقل أمره إلی التیمّم.

فإن قلت: إنّ الموافقة الاحتمالیة إنّما یجب إذا لم یکن المکلّف متمکّناً من

الموافقة القطعیّة مثلا إذا علم بوجوب شرب أحد الماءین علیه إجمالا و لا یتمکّن من شربهما حتّی یعلم بالتفصیل بامتثال ما علیه یجب علیه الامتثال الاحتمالی بشـرب أحدهما و کما إذا علم بحرمة أحد الإنائین و لا یتمکن من اجتناب کل منهما لا یجوز له ارتکابهما بل یجب علیه اجتناب أحدهما.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۳

أمّا إذا کان الموافقـة الاحتمالیـة لا تتحقق إلا مع المخالفـة الاحتمالیة مثل ما نحن فیه فلا یمکن القول بالتخییر بل الظّاهر أنه عاجز عن الامتثال و لازمه سقوط التکلیف و الخطاب و مثله باب العلم بغصبیة الماء أو التراب.

قلت: لیس المراد من الموافقـة الاحتمالیّـة حصولها بفعل التقصیر أو ترکه بل المراد: إنّه بعـد ما یکون ارتکاب أحد المحذورین لا بدّ منه یجب علیه ارتکاب ما یتمکّن به من الموافقة الاحتمالیّة بل القطعیّة، ففی الواقع فی مثل المقام یتعیّن علیه اختیار التقصیر.

و أمّا تنظیره بما إذا علم بغصبیّة الماء أو التراب کأنّه لم یقع فی محلّه لأنّ فی مثله یجب علیه ترک الطّهارة بکلیهما و لا یدور أمره بین

الفعل و الترک.

فتلخص من جمیع ما ذکر: إنّه إذا تردّد بالنسیان انّه أحرم بما هو یصحّ صدوره منه أو بما لا یصح کما إذا نسی فی غیر أشهر الحج انّه أحرم للعمرة أو للحج.

أنا و إن قوینا جریان أصالة الصحّة للشّک فی صحّة ما صدر منه إلا أن الحقّ مع السید الخوئی لأنّ الشکّ فی أنّه أحرم للعمرة أو للحجّ یرجع لا محاله إلی الشّک فی عنوان العمل أنّه نوی الحج أو العمرة لأنّ نیّة الحج أو العمرة و تحقّق عنوان هذا أو هذه یتحقّق بنیّة الإحرام له أولها فالشّک واقع فی عنوان العمل و انّه وقع بالعنوان الصحیح أو العنوان الباطل و أصالة الصحّة لا تجری فی تحقیق هذا العنوان فعلی هذا یمکن إجراء اصالة البراءة و رفع الید عن إحرامه کما أن الاحتیاط تجدید الإحرام

للعمرة المفردة.

و إذا تردّد بین العمرة المفردة و عمرة التمتّع و بین الإحرام لحجّ الإفراد أو لعمرة التمتّع فی أشهر الحج حیث یصح صدور کلّ منها یحتاط بالعدول من العمرة المفردة و الإحرام لحجّ الإفراد إلی عمرة التمتّع و إذا شکّ بسبب النسیان أنّ إحرامه

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۴

وقع لحجّ القران أو لعمرة التمتّع یتخیّر بالنظر البدوی بین ترک التقصیر أو فعله إلا أنّه یتعیّن علیه التقصیر لأنّه یتمکن بعده من الاحتیاط التام و الخروج عن الإحرام و تحصیل العلم بفراغة ما فی ذمّته فتأمل جیداً.

[مسألة ۵] حکم من أحرم بالحج و العمرة معاً

مسألة ۵: قال فی الشرائع: (لو احرم بالحجّ و العمرة و کان فی أشهر الحج کان مخیراً بین الحج و العمرة إذا لم یتعیّن علیه أحدهما و إن کان فی غیر أشهر الحجّ تعیّن للعمرة) الخ.

أمّا وجه التخییر إذا لم یتعیّن علیه أحدهما فلعلّه بعض ما أشرنا إلیه فی المسألة السابقة من بقاء تخییره بالإحرام بأیّهما شاء و عدم إمکان وقوعه لهما لا یوجب بطلانه بعد ما لم یکن تعیینه لواحد منهما داخل فی حقیقته فهو کمن أحرم بدون نیة کونه لأحدهما و أمّا إذا تعین علیه أحدهما سواء کان ذلک من جهة کونه فی غیر أشهر الحجّ أو وجوب أحدهما علیه تعییناً فیها فمن جهة أنّ نیة الآخر لا یترتب علیه شیء و لا یقع صحیحاً فیبقی الآخر علی حاله و یترتب علیه الأثر.

و فیه أولا: فی الصورة الثانیة و تعین أحدهما إنّ ذلک من ضمّ الضمیمة إلی النیّة فإن لم یکن داعیه لإتیان کلّ واحد منهما مستقلا مؤثراً فی تحریکه یشکل صحّة إحرامه لذلک بل یشکل الصحة مطلقاً و إن کان داعیه لکلّ منهما تؤثر فی تحریکه لو

کان واحداً و لکن إذا کان محرّکه نحو العمل کلا الداعیین یکون محرکه القدر المشترک الجامع بینهما لا محالة لا کلّ منهما بالاستقلال لأنّه یلزم منه اجتماع العلتین المستقلتین لمعلول واحد و هذا أی إتیان الفعل عن نیة منبعثة عن أمر المولی و عن توهم أمره کما إذا کانت نیّته منبعثة عن أمر المولی و أمر غیره لا یکفی فی وقوع الفعل له و

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۵

امتثالا له.

و ثانیاً: قد بیّنا فی المسألة السابقة اعتبار التعیین و کون الإحرام من أجزاء النسکین کتکبیرة الإحرام الّتی هی من أجزاء الصلاة لا یکفی الإتیان بها بدون قصد کونها من صلاة الظهر أو غیرها من الصلوات و بالجملة بعد ما ثبت وجوب الإحرام المستقل لکلّ واحد من الحجّ و العمرة وجب الإتیان به کذلک و إلا لم یأت بالمأمور به و نوی ما لم یشرع من غیر فرق بین الصور المذکورة.

[مسألة ۶] حکم من أحرم کإحرام فلان

مسألة ۶: قال فی الجواهر: (و لو قال) ناویاً أحرم کإحرام فلان و کان عالماً حین النیّة بما ذا أحرم صحّ بلا خلاف و إشکال لوجود المقتضی من النیّة و التعیین و عدم المانع و إن کان جاهلا قیل و القائل الشیخ و الفاضل فی محکی المنتهی و التذکرة یصح إمّا بناء علی أنَّ الإبهام لا یبطله فضلا عن مثل الفرض أو لصحیح الحلبی و حسنه عن الصادق (علیه السلام) فی حجّة الوداع إنَّه قال: یا علی بأیّ شیء أهللت؟ فقال: أهللت بما أهلّ به النبی «۱» (صلی الله علیه و آله و سلم) و صحیح معاویة بن عمّار «۲» إنَّه قال: قلت: اهلالا کاهلال النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم)) «۳».

ثمّ ساق الکلام فی الاستدلال بهما و بغیرهما نفیاً و إثباتاً و أنکر ظهور الصحیحین فی جهله (علیه السلام) بما أحرم به النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) مضافاً إلی ما فیهما و فی غیرهما من

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۲ من أبواب اقسام الحج ح ۱۳.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۲ من ابواب اقسام الحج ح ۳.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۱۰.

التدافع و بعض الاختلافات فلا یمکن الاستدلال فی ذلک بهذه الأخبار و لا یثبت بها أنّ أمیر المؤمنین (علیه السلام) لم یکن عالماً بما نواه النبیّ (صلی الله علیه و آله و سلم) لدلالة بعضها علی علمه (علیه السلام) بذلک.

و کیف کان فالظاهر انّه إن کان عالماً بصدور النیّة و الإحرام عن غیره و لم یعلم بما ذا أحرم صحّ إحرامه لتعیّنه فی الواقع و إن هو لم یعلم به إلی بعد الأعمال إن لم یقع بجهله فی معرض مخالفة الواقع کما إذا وافقه فی الأعمال و إلا إن کان من أول الأمر یعلم عدم إمکان الاطلاع علی نیّته و لا موافقته فی الأعمال لا ینعقد إحرامه و لا یکفی مثل هذا التعیین الواقعی فهو کمن نوی طبقاً لما ذکره فی القرطاس الّذی لا یتمکّن من الرجوع إلیه و نسی ما ذکره فیه.

نعم إن نوی طبقاً لما ذکره فی القرطاس ثمّ نسی و تعذر الاطلاع علیه یجب علیه الاحتیاط و مثله ما إذا حصل التعذر المذکور بعد النیّة و الله هو العالم بأحکامه.

[مسألة ۷] لو نوی غیر ما وجب علیه من الحج او العمرة

مسألة ۷: قال فی العروة: لو وجب علیه نوع من الحج أو العمرة فنوی غیره بطل انتهی.

و هل مراده بطلان ما وجب علیه أی عدم وقوعه و عدم إجزاء نیة غیر الواجب عنه کما أفاده بعض الأعاظم «۱» أو مراده أنَّ ما نواه باطل لا یقع صحیحاً فإنّ الأول غنیّ عن البیان و أمّا الثانی فیقع البحث عنه فیمکن أن یقال ببطلانه لأنَّه

---

(۱)- معتمد العروة: ۲/ ۵۰۶.

لم یکن ماموراً به فما وقع لیس به و ما هو هو لم یقع.

و فیه: انّ کون غیر ما نواه واجباً أعم من کون ما نواه لیس مأموراً به لإمکان أن یکون ما نواه ماموراً به علی نحو الاستحباب فإذا غفل

عمَّا هو الواجب علیه و نوی النوع المستحب أو الفرد المستحب و أتی بتمام الأفعال یقع صحیحاً.

نعم إذا التفت إلی ذلک یبطل ما بیده فیأتی بالواجب إن لم یجز له العدول عنه إلی الواجب و إلا یعدل إلیه و ینویه الواجب.

[مسألة ۸] لو شک فی ما نواه

مسألة ۸: قال فی العروة: لو کان فی أثناء نوع و شکّ فی أنّه نواه أو نوی غیره بنی علی أنه نواه.

أقول: الظّاهر أنّ المفروض فی کلامه الشریف إذا کان تعلق نیّته بکلّ من النوعین جائزاً و حینئذ لا بدّ له من الاحتیاط علی النحو المذکور فی المسائل السابقة لیحصل له العلم بإتمام ما أحرم له و خروجه من الإحرام للعلم بعدم بطلان إحرامه بالشکّ المذکور.

نعم إن أمکن له العدول من أحدهما إلی الآخر یعدل إلیه فهو مخیَّر بین الاحتیاط المذکور و بین العدول إلا أن یکون ما یعدل إلیه متعیناً علیه فیتعیّن

العدول إلیه.

و أمّا إذا لم یکن ما لیس فی أثنائه صحیحاً فمقتضی الأصل عدم انعقاد إحرامه و براءة ذمَّته عن وجوب إتمام ما هو فی أثنائه.

هذا علی مقتضی القاعدة الأولیّة و لکن مختار السید (قدس سره) و جمع من المحشین أنه

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۸

یبنی علی أنه نواه لقاعدة التجاوز و الصحّة و استشکل فی التمسک بها بأنَّ القاعدة إنَّما تجری فی تحقیق ماله دخل فی تمامیّة المعنون بعد إحراز عنوانه مثلا لفاتحة الکتاب دخل فی تمامیّة الصلاة فإذا شکّ بعد الدخول فی السورة أو فی الرکوع فی قراءة الفاتحة یبنی علی تحقّقها بمقتضی قاعدة التجاوز أو إذا شکّ فی صحّة القراءة بعد الفراغ منه یبنی علی صحتها لقاعدة الصحَّة و الفراغ کل ذلک یکون بعد إحراز عنوان الصلاة لما هو فیه و کذا لو شکَّ فی التلبیة أو تکبیرة الإحرام وجوداً بعد الدخول فیما یترتب علیها أو فی صحّتها بعد الفراغ عنها.

و أمّا إذا شکّ و هو فی اثناء نوع من الصّلاة کصلاة النافلة فی أنَّه نواها نافلة أو فریضة أو شکَّ فی حال الطواف انّه نوی العمرة المفردة أو حجّ الإفراد ففی مثل هذا لا تجری قاعدة التجاوز أو الفراغ لأنَّ جریانهما فرع کون العنوان معیناً و إذا لم یکن العنوان معیناً لیس ترک ما شک فی إتیانه و إیجاده ترک ما ینبغی أن یفعل حتَّی یقال بأنَّ العقلاء بانون فی مثل ذلک علی تحقّقه أو الرّوایات تدلّ علی ذلک «۱».

اذاً فما اختاره بعض الأعلام تبعاً للسیّد فقال فی شرحه علی العروة: (لقاعدة التجاوز و الصحّة و لیس الشک فی أصل النیّة حتی یکون الشک فی اصل العنوان) «۲»

یرد بهذا الإشکال فإنَّ النیّة لا تتحقّق إلا بقصد العنوان اللهمّ إلا أن یکون مراده من أصل النیّة أصل نیّة الحجّ المعیّن المعلوم بالنوع و العنوان و إنّ شکّه واقع فی إحرامه و انَّه أحرم لهذا النوع أم لهذا و لکن هذا مضافاً إلی انَّه خلاف ظاهر کلام السیّد عدول عن نیّته الاولی إلی ما نواه ثانیاً.

و بعد ذلک کله یمکن ان یقال: ان قاعدة التجاوز فی کل مورد لو کان

---

(۱) مستمسک العروة: ۱۱/ ۳۷۵.

(۲)- معتمد العروة: ۲/ ۵۰۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۹

العنوان متحققا تحقق فی عنوان یری هو نفسه فیه فتجری القاعدة حتی فی صورة الشک فی النیة و اما اذا کان تحققه مرددا بین العنوانین فلا تجری القاعدة و الفرق بین الصورتین واضح فان فی الصورة الاولی اشتغاله بجزء العمل امارة علی انه اتی بما قبله بخلاف الثانی.

[مسألة ۹] حکم التلفظ بالنیة

مسألة ۹: الظّاهر انّه لا خلاف بینهم فی استحباب التلفّظ بالنیّة و استحباب أن یشترط علی الله تعالی عند إحرامه أن یحلّه إذا عرض له مانع من إتمام نسکه کما أنّ الظّاهر جواز التلفّظ بکل لفظ یدل علی ذلک لاختلاف الرّوایات فی کیفیة التلفّظ و إن کان الأولی أن یکون ذلک بالألفاظ المذکورة فی الرّوایات.

و الدلیل علی ذلک کلّه (استحباب التلفّظ بالنیّة و الاشتراط المذکور و جواز التلفّظ بکل لفظ دالٍّ علیها و أولویّة الألفاظ المأثورة) الرّوایات مثل صحیح معاویة بن عمار و فیه: اللهم إنّی ارید التمتّع بالعمرة إلی الحجّ علی کتابک و سنّة نبیّک (صلی الله علیه و آله و سلم) فإن عرض لی عارض یحبسنی فحلّنی حیث حبستنی لقدرک الّذی قدرت علیَّ اللهم إن لم تکن حجّة فعمرة أحرم لک الخ و نحوه صحیح ابن سنان «۱».

[مسألة ۱۰] استحباب الاشتراط عند النیة

مسألة: ۱۰ قد عرفت فی المسألة السابقة استحباب اشتراطه عند إحرامه علی الله أن یحلّه إذا عرض له مانع من إتمام نسکه من حجّ أو عمرة و أن یتمم إحرامه عمرة إذا کان للحج و لم یمکنه الإتیان و لا إشکال کما

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۶ من ابواب الاحرام ح ۱ و ۲.

صرّح به فی الجواهر إنّه لو أحصر تحلّل «۱» و لکن وقع الکلام بینهم فی ثمرة هذا الاشتراط و اختلفت أقوالهم.

فمنها إنّ ثمرته سقوط الهدی به قال فی الجواهر: «۲» و القائل به المرتضی و الحلّی و الحلبی و یحیی بن سعید و الفاضل فی حصر التحریر و التذکرة و المنتهی و صدِّ القواعد علی ما حکی عن بعضهم فعلیه یحلّ بمجرد الإحصار من غیر أن یحتاج إلی الهدی و حکی عن الانتصار الإجماع علی ذلک بل قال فیه: لا فائدة لهذا الشرط إلا ذلک و اطلاق الآیة (فإن أحصرتم فما استیسر من الهدی و لا تحلقوا رءوسکم حتَّی یبلغ الهدی محلّه) محمول علی من لم یشترط و هو الحجّة بعد صحیح ذریح المحاربی قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجل تمتع بالعمرة إلی الحجّ و أحصر بعد ما أحرم، کیف یصنع؟ قال: فقال: أو ما اشترط علی ربه قبل أن یحرم أن یحله من إحرامه عند عارض عرض له من أمر الله؟ فقلت: بلی قد اشترط ذلک قال: فلیرجع إلی أهله حلًّا (حلالًا) لا إحرام علیه إنّ الله أحق من وفی بما اشترط علیه قال: فقلت: أ فعلیه الحجّ من قابل؟ قال: لا.» «۳»

و صحیح البزنطی قال: «سألت أبا الحسن (علیه السلام) عن محرم انکسرت ساقه أیّ شیء یکون حاله و أیّ شیء علیه؟ قال: هو حلال من کلّ شیء فقلت: من النساء و الثیاب و الطیب؟ فقال: نعم من جمیع ما یحرم علی المحرم و قال: أما بلغک قول أبی عبد الله حلنی حیث حبستنی لقدرک الَّذی قدرت علیّ.» «۴».

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۶۳.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۶۰.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۲۴ من أبواب الاحرام ح ۳.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۸ من ابواب الاحصار و الصد ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۱

بیان الاستدلال بهما أن سکوت الإمام (علیه السلام) فیهما عن بیان وجوب الهدی فی جواب السائل الّذی سأله عن تمام وظیفته دال علی عدم وجوبه.

فإن قلت: لعل ذلک کان اتکالا علی الآیة لانه لم یکن مثل ذریح المحاربی و البزنطی جاهلین بحکم الهدی المصرح به فی القرآن المجید.

قلت: إن مفادهما أخصّ من مفاد الآیة فإنّ مفادها حکم الإحصار سواء کان مسبوقاً بهذا الشرط أو لم یکن مسبوقاً به و إنّه لا یتحلل بدون الهدی و مفاد منطوق الروایتین حکم الإحصار المسبوق به و إنّه یتحلّل بمجرد الإحصار.

فإن قلت: إنّ مفاد الآیة دخل الهدی و بلوغه محلّه فی الإحلال و مفاد الروایتین تعجیل تحلیله بالشرط قبل بلوغ الهدی لا سقوطه مطلقاً.

قلت: إنّ الهدی إنّما وجب لکونه مقدمة للتحلیل فإذا حصل التحلیل بالشرط لا فائدة للهدی.

فإن قلت: بالنِّسبة إلی خصوص روایة البزنطی بقطع النظر عن ذیلها، ای قول الصادق (علیه السلام) حلّنی حیث حبستنی هی مخالفة للآیة لا یؤخذ بها و بالنَّظر إلی ذیلها الاستدلال بها متوقف علی أن یستفاد منها إنّ مورد السؤال هو الإحصار المسبوق بالشرط و إلا لا وجه لاستشهاد الإمام (علیه السلام) بقوله (علیه السلام) و لکن یمکن أن یکون ذلک للاستشهاد بأنَّ الإحصار و الحبس حیث یکون بقدر الله تعالی موجب للإحلال مطلقاً و سؤاله منه تعالی کانه بیان و اعتراف بأن ذلک من الله تعالی منة و تسهیلا لعباده.

قلت: إنَّ ذلک یجعل الخبر معارضاً للکتاب و هو خلاف الظّاهر بل ظاهر الاستشهاد ان مورده کان مسبوقا بالاشتراط و ان الإمام (علیه السلام) دفع به توهّم المعارضة بین ما قال و بین الکتاب و ان مورد کلامه (علیه السلام) أخصّ من مورد الکتاب.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۲

اللَّهم فالإنصاف إنّ الروایة لا تخلو من الدّلالة علی حکم صورة الاشتراط بل ظاهرة فیها.

و أمّا ما دلّ من الرّوایات علی أنّه حلّ بالإحصار قال أو لم یقل مثل ما رواه الکلینی عن محمد بن یحیی «۱» عن أحمد بن محمد «۲» عن ابن فضال «۳» عن ابن بکیر «۴» عن حمزة بن حمران «۵» قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن أبیه (علیه السلام) عن الّذی یقول: حلّنی حیث حبستنی؟ قال: هو حلّ حیث حبسه قال أو لم یقل». «۶»

و ما رواه أیضاً شیخنا الکلینی عن علی بن إبراهیم «۷» عن أبیه «۸» عن ابن أبی عمیر «۹» عن حماد بن عثمان «۱۰» عن زرارة «۱۱» عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «هو حلّ إذا حبس اشترط أو لم یشترط». «۱۲»

---

(۱)- العطار شیخ اصحابنا فی زمانه ثقة عین کثیر الحدیث من الثامنة.

(۲)- بن عیسی الاشعری شیخ القمیین و له کتب من السابعة.

(۳)- هو الحسن بن علی بن فضال جلیل القدر ... من السادسة.

(۴)- عبد الله بن بکیر فطحی ثقة اجمعت الصحابة علی تصحیح ما یصح عنه ... من الخامسة.

(۵)- ابن اعین الشیبانی له کتاب روی عن ابی عبد الله (علیه السلام) و اخوه عقبة بن حمران و ابوه حمران عظیم القدر ممدوح

بمدائح عظیمة من الخامسة.

(۶)- الکافی: ۴/ ۳۳۳ ح ۶.

(۷)- صاحب التفسیر جلیل ثقة من الثامنة.

(۸)- ابن هاشم اصله کوفی انتقل الی قم و اصحابنا یقولون انه اول من نشر حدیث الکوفیین بقم من السابعة.

(۹)- محمد بن ابی عمیر من السادسة.

(۱۰)- ثقة جلیل القدر من اصحاب الإجماع من الخامسة.

(۱۱)- هو فی الفضل و جلالة القدر مشهور من الرابعة.

(۱۲)- الکافی: ۴/ ۳۳۳ ح ۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۳

فالظاهر أنّ المراد منه الحلّ من وجوب الإتمام لا- الحلّ من المحظورات الَّذی هو متوقف علی بعث الهدی و بلوغه محلَّه و صحیح ذریح المحاربی ناظر إلی حصول الحلّ من المحظورات بدون الهدی إن اشترط ذلک علی الله تعالی.

لا یقال: إنّ المستفاد من الآیة حکمان: بعث الهدی و تأخیر الخروج من الإحرام إلی أن یبلغ الهدی محلّه و الآیة مطلقة بالنّسبة إلی الحکمین تشمل صورة الاشتراط کما تشمل صورة عدم الاشتراط و إطلاق الإحرام و المتیقن من صحیح ذریح جواز التعجیل فی الخروج عن الإحرام و عدم حرمته قبل أن یبلغ الهدی محله و بعبارة أخری: الأمر دائر بین تقیید إطلاق حرمة الخروج من الإحرام و حرمة المنهیات و بین تقییده و تقیید حکم وجوب البعث و لا ریب ان الأوّل متعین و لا دلالة للصحیح أکثر من ذلک.

فانه یقال: إنّ الظّاهر ان الهدی بدل من الإحرام و مقدمة لجواز الخروج عنه فإذا هو یخرج من الإحرام بالإحصار و لا حاجة للخروج منه إلی بلوغ الهدی محلّه فما فائدة الهدی؟

اللهم إلا أن یقال: انا لا نعلم تمام حکمة وجوب بعث الهدی فلا یجوز رفع الید من الآیة بذلک.

و علی هذا یرد ما قیل: من عدم وجود الدلیل علی تعجیل التحلل قبل الذبح فإنَّ مقتضی ما ذکر جواز التعجیل قبل بعث الهدی و ذبحه.

نعم یمکن أن یقال: بعدم جواز ذلک قبل الذبح و جواز التعجیل بذبح الهدی فی مکانه بصحیح معاویة بن عمار و فیه: «إنّ الحسین بن علی (علیه السلام) خرج معتمراً فمرض فی الطریق فبلغ علیاً (علیه السلام) و هو بالمدینة فخرج فی طلبه فأدرکه فی السقیا و هو

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۴

مریض، و قال: یا بنی ما تشتکی؟ قال: أشتکی رأسی فدعا علی (علیه السلام) ببدنة فنحرها و حلق رأسه. و ردَّه إلی المدینة فلما برء من وجعه اعتمر » «... ۱».

و الاستدلال به لما نحن فیه یکون علی فرض أنّ الإمام (علیه السلام) اشترط الإحلال عند إحرامه فلا یترک الإمام عادة المستحب و إن کان هو قد یترک المستحب لبعض المصالح کإعلام الناس بعدم وجوبه و عدم ورود اعتراض علی من یترکه.

و فیه: أنَّ الصحیح یدلّ علی أنّ ذلک حکم مطلق المعتمر اشترط أو لم یشترط و الجمع بینه و بین صحیح ذریح المحاربی یقتضی سقوط الهدی فی صورة الاشتراط.

بل یمکن أن یقال: إن عمرة الإمام (علیه السلام) کانت مفردة فحکمها ما ذکر فی صحیح معاویة و صحیح ذریح مورده عمرة التمتّع و ان کان یظهر من بعض ألفاظ الحدیث الإطلاق کقوله: و إن کان مرض فی الطریق بعد ما أحرم هذا مضافاً إلی أنَّ العلامة المجلسی (قدس سره) احتمل أن یکون نحر بدنة من علی (علیه السلام) فداء الحلق.

و بعد ذلک کله لا- یمکننا أن نقول بالجزم إلا خروجه من الإحرام إن اشترط ذلک و أمّا سقوط الهدی فمحل إشکال و مقتضی

إطلاق الآیة وجوب بعثه مطلقاً.

و مما قیل بکونه ثمرة الاشتراط سقوط الحج عنه من قابل، و هو المستفاد من الشیخ قدس سره فی التهذیب و استدل علیه بما رواه عن موسی بن القاسم «۲»

---

(۱)- التهذیب: ۵/ ۱۴۶۵/ ۱۱۱، الکافی ج ۴ ص ۳۶۹ ج ۳ و لا یخفی علیک اختلاف الفاظ الحدیث بل و مضمونه بروایة التهذیب و الکافی و ما ذکرناه موافق لنسخة التهذیب الا ان الظاهر ان الفاظ الکافی اضبط و أوفی و اتم و مع ذلک لم نتحصل لنا مفاد تمام الحدیث علی نحو تطمئن به النفس.

(۲)- ثقة جلیل واضح الحدیث له ثلثون کتابا من السبعة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۵

عن الحسن بن محبوب «۱» عن علی بن رئاب «۲» عن ضریس بن اعین «۳» «سألت ابا جعفر علیه السّلام عن رجل خرج متمتعا بالعمرة الی الحج فلم یبلغ مکة الا یوم النحر؟

فقال: یقیم علی احرامه و یقطع التلبیة حتی یدخل مکة فیطوف و یسعی بین الصّفا و المروة و یحلق رأسه و ینصرف الی اهله ان شاء و قال: هذا لمن اشترط علی ربه عند احرامه فان لم یکن اشترط فانّ علیه الحج من قابل» «۴».

بیان الاستدلال علیه: انّه جعل فائدة الاشتراط المعهود بینهم سقوط الحج عنه من قابل.

بیان الاستدلال علیه: انّه جعل فائدة الاشتراط المعهود بینهم سقوط الحج عنه من قابل.

و استشکل علیه بأنه أجنبی عمّا نحن فیه لأنّ کلامنا فی المحصور الممنوع عن الاتمام بمرض و نحوه و هذا الصحیح مورده المتمکّن من الأعمال و المناسک و الطواف و لکن فاته الموقفان لضیق الوقت و الغفلة و نحو ذلک، فهذه الفائدة مختصة به.

و فیه: أن الظاهر منه أن الاشتراط موجب لسقوط الحج عنه کما یترتب علیه سائر الاحکام کالتحلیل و التفصیل بین حکمه بسقوط الحج من قابل ان فاته الموقفان لاجل ضیق الوقت أو الغفلة و عدمه ان کان ذلک بالحصر بعید لا یوافقه العرف.

و اشکل ایضا بما هو المحکی عن العلامة قدس سرّه فی المنتهی بأن الحج الفائت ان کان واجبا لم یسقط فرضه فی العالم القابل بمجرد الاشتراط و ان لم یکن واجبا لم یجب بترک الاشتراط و قال: (الوجه فی هذه الروایة حمل الزام الحج فی القابل مع

---

(۱)- السّراد من اصحاب الاجماع جلیل القدر له کتب کثیرة من السادسة.

(۲)- له اصل کبیر کوفی جلیل القدر له کتب کثیرة من السادسة.

(۳)- ضریس بن عبد الملک بن اعین خیر فاضل من الخامسة.

(۴)- تهذیب الاحکام کتاب الحج، ح ۱۰۰/ ۳۸/ ۲۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۶

ترک الاشتراط علی شدة الاستحباب و هو حسن.

هذا و ان لم یکن الاستدلال بالصحیح مردودا بما ذکر یکون و صحیح ذریح معارضین لما رواه الشیخ فی الصحیح عن أبی بصیر یعنی لیث بن البختری «۱» قال:

«سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یشترط فی الحج ان حلّنی حیث حبستنی علیه الحج من قابل؟ قال: نعم» «۲».

و بعد المعارضة، الترجیح یکون مع صحیح ابی بصیر لموافقته مع الکتاب و السنة.

و اما الجمع بینهما بحمل ما دل علی السقوط علی الحج المندوب و ما دلّ علی الوجوب علی الحج الواجب فهو حمل لا شاهد له و لا

قرینة تدل علیه.

و امّا الاستشهاد علی هذا الجمع بذیل روایة رواها الحلّی یحیی بن سعید فی کتابه الجامع عن کتاب المشیخة لابن محبوب عن صالح «۳» عن عامر بن عبد اللّه بن جذاعة «۴» عن ابی عبد اللّه علیه السّلام کما فعله السیّد الگلپایگانی قدس سرّه، ففیه: ان محل الاستشهاد کما هو الظاهر لیس من الروایة بل هو من الکتاب و هو کلام الحلّی فراجع ان شئت «۵». و اللّه العالم.

هذا و اختار بعضهم ان ثمرة الاشتراط ادراک الثواب و هو مستحب تعبدی کما یشهد له بعض الروایات و اختار ذلک السید فی العروة و قال: (هو الاظهر) و

---

(۱)- احد الاوتاد الاربعة و محمد بن مسلم و یزید بن معاویة و زرارة من الخامسة.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۲۴ من أبواب الاحرام، ح ۱.

(۳)- ابن رزین کوفی له کتاب ذکره اصحاب الرجال ... عنه الحسن بن محبوب من السادسة او الخامسة.

(۴)- مختلف فیه و الاقوی الاعتماد علیه من الخامسة.

(۵)- الجامع للشرائع/ ۲۲۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۷

تبعه بعض المحشین کما منع الاظهریّة بعض آخر و لا ریب انه احوط.

[الثانی من واجبات الإحرام التلبیة]

اشارة

الثانی من واجبات الإحرام التلبیة

و لا خلاف فی وجوبها بل الاجماع کما فی الجواهر بقسمیه علیه مضافاً إلی النصوص الکثیرة کما أنّه لا خلاف بینهم فی أنّها لا تجزی بأقل من الأربعة و لا تجب الزیادة علیها ایضاً بالإجماع و النص و أمّا وجوب الزائد علی الأربعة کما ربما یکون ظاهر الاقتصاد للشیخ (قدس سره) فهو مردود بصریح ما فی سائر کتبه قال فی الاقتصاد. (ثمّ یلبّی فرضاً واجباً فیقول: لبیک اللّهمّ لبیک لبیک إنَّ الحمد و النعمة لک و الملک لا شریک لک لبّیک لبّیک بحجة و عمرة أو حجّه مفردة تمامها علیک لبّیک ثمّ قال و ان اضاف إلی ذلک ألفاظاً مرویة من التلبیات کان أفضل «۱» و قال فی النهایة بعد ذکر التلبیات الأربع؟ فهذه التلبیات الاربع فریضة لا بدّ منها، و إن، زاد علیها من التلبیات الآخر کان فیه فضل کثیر) «۲».

و قال فی الجمل و العقود فی أفعال الإحرام المفروضة: و التلبیات الأربع الّتی بها ینعقد الإحرام. «۳»

و قال فی المبسوط: و التلبیة فریضة ... و المفروض الأربع تلبیات «۴». فنسبة القول بوجوب الزائد علی الأربع إلی الشیخ لیس فی محلّه و حکی عن المهذب البارع عن بعض وجوب الزائد علی الأربع «۵».

---

(۱)- الاقتصاد/ ۳۰۱.

(۲)- النهایة/ ۲۱۵.

(۳)- الینابیع ج ۷ ص ۲۲۷.

(۴)- المبسوط ک ۱/ ۳۱۶..

(۵)- المهذب البارع: ۲/ ۱۶۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۸

و کیف کان فالقول بوجوب الزائد لم یثبت عن واحد منهم و لا مجال لاحتماله

بعد تصریح الکلّ علی عدم وجوبه و صراحة النص علی وجوب الأربع.

نعم اختلفوا فی صورتها علی أقوال ذکرها فی العروة:

أحدها أن یقول: لبیک اللّهمّ لبیک لبیک لا شریک لک لبیک. «۱»

الثانی: أن یزید علی العبارة المذکورة إنَّ الحمد و النعمة لک و الملک لا شریک لک. «۲»

و الثالث: لبیک اللّهمّ لبیک، لبیک إنّ الحمد و النعمة لک و الملک لا شریک لک لبیک. «۳»

الرابع: مثل الثالث غیر انّه یقدم فیه (الملک) علی کلمة (لک). «۴»

الخامس: کما فی الثالث غیر انّه یذکر (لک) قبل (الملک) و بعده جمیعاً «۵» و هذا غیر مذکور فی العروة.

المستند للقول الأوّل صحیح معاویة بن عمار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال فیه: «و التلبیة أن تقول: لبیک اللّهمّ لبیک لبیک لا شریک لک لبیک إنّ الحمد و النعمة لک

---

(۱)- و هو المحکی عن ظاهر التحریر و المنتهی بل هو خیرة الکرکی و المدارک و الاصبهانی و غیرهم. راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۲۸.

(۲)- هذا القول منسوب الی ابن بابویه فی رسالته، و بعض نسخ المقنعة و القدیمین و الامالی و الفقیه و المقنع و الهدایة و ظاهر المختلف. راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۲۹.

(۳)- و هذا القول محکی عن جمل السید و شرحه و المبسوط و السرائر و الکافی و الغنیة و الوسیلة و القواعد و الارشاد و التبصرة و الجامع راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۲۹.

(۴)- و هذا محکی عن المهذب راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۲۹.

(۵)- محکی عن النهایة و الاصباح راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۲۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۹

و الملک لا شریک لک لبیک لبیک ذا المعارج لبیک» (إلی أن قال) «و اعلم إنّه لا بدّ لک من التلبیات الأربعة الَّتی کن فی أوّل الکلام و هی الفریضة و هی التوحید و بها لبّی المرسلون» الحدیث. «۱»

و الظّاهر انّ ما لابد منه فی التلبیة، التلبیات الأربعة الَّتی ذکرها فی أوّل کلامه (علیه السلام) فما بعدها لیس مما لا بد منه فیجوز ترکها و بهذا الصحیح یحمل ما بظاهره وجوب الأزید علی الأربع علی الاستحباب، مضافاً إلی دلالة سیاق کثیر منه علی ذلک.

و المستند للقول الثانی ما رواه الحمیری «۲» فی قرب الإسناد عن محمد بن عبد الحمید العطّار «۳» عن عاصم بن حمید «۴» «یقول: إنّ رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) لمّا انتهی إلی البیداء حیث المیل قربت له ناقة فرکبها فلمّا انبعثت به لَبّی بالأربع فقال: لبّیک اللّهم لبیک لبیک لا شریک لک لبیک إنَّ الحمد و النعمة لک و الملک لا شریک لک ثمّ قال: هاهنا یخسف بالأخابث. ثمّ قال: إنَّ الناس زادوا بعد و هو حسن» «۵»

---

(۱)- التهذیب ج ۵ کتاب الحجّ ح/ ۳۰۰/ ۱۰۸. و الوسائل ب ۴۰ من ابواب الاحرام ح ۲.

(۲)- عبد الله بن جعفر شیخ القمیین صنف کتباً کثیرة من الثامنة.

(۳)- کثیر الروایة من السادسة و عُمِر حتی عاصر السابعة.

(۴)- فی جامع الرواة عاصم بن حمید و هو ثقة عین.

(۵)- قرب الاسناد ص ۱۲۵ ح ۴۳۸ و فی الوسائل هکذا: ان الحمد و النعمة و الملک لک لا شریک لک. الوسائل ب ۳۶ من ابواب الاحرام ح ۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۵۰

و لم نطلع بوجه تعبیر بعض الأعاظم منه بالصحیح «۱» و علی فرض الاعتماد علیه یمکن الجمع بینه و بین صحیح معاویة بن عمار إن قوله (علیه السلام): «إن الحمد و النعمة لک و الملک لا شریک لک» من تمام التلبیات الأربع.

الّا ان یقال: بأن خلو صحیح عمر بن یزید عن هذه الزیادة یدل علی عدم وجوبها و أنّها مستحبة مثل ما بعد ذلک من التلبیات.

هذا و قد ردّ الاستدلال بروایة عاصم بن حمید علی القول الثانی بعض الأعاظم بأنّها (غیر منطبقة علی هذا القول لاشتمالها علی ست أو خمس تلبیات، مضافاً إلی أنّ کلمة «الملک» متقدمة علی «لک» فیها و القائل بهذا القول التزم بالعکس بل لم یقل أحد بوجوب تقدیم «و الملک» علی «لک» علی أنّها تحکی فعل النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) و قد عرفت أن مجرد حکایة فعله (صلی الله علیه و آله و سلم) لا یدل علی الوجوب). «۲»

و فیه: أمّا ما ذکره من أنَّه لم یقل أحد بوجوب تقدیم «الملک» علی «لک» فهذا الصهرشتی «۳» یقول فی الاصباح بذکر «لک» قبل الملک و بعده و أمّا أنَّها غیر منطبقة علی هذا القول لاشتمالها علی ست أو خمس تلبیات، ففیه: أنّها لیست مشتملة إلا علی أربع علی نسخة المصدر (قرب الإسناد و علی نسخة الوسائل)

و أما کلمة «الملک» ففی قرب الإسناد متأخرة عن لک و فی الوسائل المطبوعة

---

(۱) راجع معتمد العروة: ۲/ ۵۲۱.

(۲)- معتمد العروة: ۲/ ۵۲۱.

(۳)- الاصباح/ ۱۵۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۵۱

الأخیرة: «إنَّ الحمد و النعمة (و الملک لک) لا شریک لک» فالاعتماد علی الأصل.

و أما ما قال من انها تحکی مجرد فعل النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) فلا یدلّ علی الوجوب، ففیه: أنّ الظّاهر من المقام أنَّ الإمام (علیه السلام) کان جالساً علی کرسی بیان الحکم لا بیان الوقائع التاریخیّة و السیرة و إلا فلا یستفاد من جمیع ما أفاده (علیه السلام) هنا إلا رجحان التلبیة.

نعم: الاستدلال بصحیح عبد الله بن سنان المشتمل أیضاً علی حکایة فعل النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) علی وجوب هذه الزیادة لا یتم، لا لما ذکره بل لأنّه مشتمل علی ما هو

مستحب بالاتفاق و هو «لبیک ذی المعارج لبیک» «۱».

فتلخّص من جمیع ما ذکر کفایة التلبیة بالصورة الاولی الّتی اتفقت علیها صحیح معاویة بن عمار و روایة عاصم بن حمید و صحیحة عبد الله بن سنان المشتملتین علی ما یزید علی ما فی الصحیح، إلا ان الزیادة التی فی صحیح ابن سنان مستحبّة بالإجماع و ما فی روایة عاصم بن حمید محمول علی الاستحباب لما ذکر.

و مع ذلک مقتضی الاحتیاط سیّما فی أمر الحج الَّذی هو من أرکان الدِّین أن یضیف إلی ما فی صحیح معاویة بن عمّار الزیادة

المذکورة فی روایة عاصم «إنَّ الحمد و النعمة لک و الملک لا شریک لک» و أحوط منه أن یضیف إلیه «لبیک» کما فی روایة الفقیه «۲» عن ابن سنان علی النسخة المنقولة عنه فی الوسائل و لکن لیست فی النسخة المطبوعة أخیراً إلا أنه یوجد فی غیره من الرّوایات.

و أمّا الصورة الثالثة و الرابعة و الخامسة فلیس فی الرّوایات ما یدل علیها و الله العالم.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۰ من أبواب الاحرام ح ۴.

(۲)- من لا یحضره الفقیه ج ۲/ ۳۲۵ ح ۲۵۷۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۵۲

[مسألة ۱۱] لزوم الاتیان بالتلبیة علی الوجه الصحیح

مسألة ۱۱: یجب الإتیان بالتلبیة علی الوجه الصحیح المطابق للقواعد العربیة و یجب علی المکلف تعلم ذلک أو الإتیان بها صحیحاً بتلقین الغیر و إن لم یتمکن عن الإتیان بها إلا بالملحون فإن کان لا یتمکن منه مطلقاً یجب علیه الحجّ فی عام الاستطاعة و إن هو یصیر متمکنا منه إلی السنة

القادمة بالتعلّم، فهل یجوز له التأخیر إلی السنة الآتیة المسألة محل الإشکال إلا إذا ادّعی جواز الاستنابة مطلقاً فی کل واحد من الأعمال إذا عجز عنه.

و بعد ذلک یقع الکلام فی أن العجز عن التلبیة إلا بالملحون هل موجب لسقوطها و الاکتفاء بسائر الأجزاء أو ینتقل تکلیفه إلی الملحون منها أو إلی الاستنابة؟

الظّاهر انّ الشکّ واقع فی التکلیف و إثبات أنّ وظیفته فی هذا الحال أدائه بالملحون أو الاستنابة لها یحتاج إلی الدلیل و الاستدلال للاجتزاء بقاعدة المیسور فیه ما فیه من عدم تمامیتها فمقتضی الأصل البراءة عن کلیهما.

اللهمّ إلا أن یقال: بأنا نعلم فی أجزاء الحج أنّ المکلّف إذا عجز عن جزء یجب علیه إمّا الإتیان بالمیسور منه کالأخرس الّذی یأتی بها بتحریک لسانه و الإشارة بالمباشرة و إمّا بالاستنابة له و الّذی یمکن الاستدلال به للاکتفاء بالملحون اولویة الاکتفاء به من تحریک اللسان و الإشارة کما هو المأمور به فی الأخرس.

و ما یمکن أن یستدل به علی وجوب الاستنابة دعوی وجوب الاستنابة فی

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۵۳

کل عمل لم یتمکن من إتیانه و ما رواه شیخنا الکلینی (قدس سره) عن محمّد بن یحیی «۱» عن محمّد بن أحمد «۲» عن محمد بن عیسی «۳» عن محمّد بن یحیی «۴» عن یاسین

الضریر «۵» عن حریز «۶» عن زرارة: «۷» «إنّ رجلا قدم حاجّاً لا یحسن أن یلبّی فاستفتی له أبو عبد الله (علیه السلام) فأمر له أن یلبّی عنه» «۸».

و فیه: إنّه أمّا دعوی وجوب الاستنابة مطلقاً فلم یثبت و لو ثبت لکان فی العجز المطلق لا فی مثل مسئلتنا هذه و خبر یاسین الضریر ضعیف به لا یعتمد علیه فالأقوی کفایة الإتیان بها بالملحون و إن کان لا ینبغی ترک الاحتیاط بالجمع بینها و بین الاستنابة و الله هو العالم بأحکامه.

ثمّ ان الظّاهر ان الحکم بوجوب الترجمة إذا لم یقدر أصلا علی العربی حتی بالملحون أولی من الحکم بوجوب تحریک اللسان و

الإشارة على الأخرس و لكن هنا ايضاً لا ينبغى تركك الاحتياط و أمّا الأخرس فهو كما أشرنا إليه يشير إليها باصبعه مع تحريك لسانه و هو المحكى عن المشهور كما فى الجواهر و عن الأثر فى غيره و ذلك لما رواه شيخنا الكلينى (قدس سره) عن على بن إبراهيم «۹» عن «۱۰» أبيه عن

---

(۱)- ابو جعفر العطار القمى شيخ أصحابنا ... من الثامنة.

(۲)- ابن يحيى القمى ثقة فى الحديث الا انه يروى عن الضعفاء ... من كبار الثامنة.

(۳)- ابن عبد الله الاشعرى شيخ القميين ... من السادسة.

(۴)- ليس هو فى المصدر (الكافى) و هو يزيد على السند.

(۵)- لم يرد فيه مدح بالتوثيق من السادسة.

(۶)- ابن عبد الله البجستانى ثقة كوفى و فيه ... من كبار الخامسة.

(۷)- غنى عن المدح من الرابعة.

(۸)- وسائل الشيعة: ب ۳۹ من أبواب الاحرام ح ۲.

(۹)- ابن هاشم ابى الحسن معروف بجلالة القدر من صغار الثامنة.

(۱۰)- ابو اسحاق الكوفى ثمّ القمى يعتمد على مثله من السابعة.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۵۴

عن النوفلى «۱» عن السكونى «۲» عن جعفر عن أبيه (عليهما السلام): «إنّ علياً صلوات الله عليه قال: تلبية الأخرس و تشهّده و قراءة القرآن فى الصلاة تحريك لسانه و إشارته باصبعه «۳» و السند معتبر لا يرد بالسكونى لمذهبه فكأنه كان موثوقا به أو كانت رواياته عن الإمام (عليه السلام) بالخصوص عندهم مقرونة ببعض القرائن الموجب للاطمينان بالصدور و كيف كان فالخبر دالّ على وظيفة الأخرس و مع ذلك فالأولى كما فى العروة الجمع بينهما و بين الاستنابة.

أمّا الصبى غير المميّز فيلبّى عنه بلا إشكال لما رواه الصدوق فى الصحيح عن زرارة عن أحدهما (عليها السلام) قال: إذا حجّ الرّجل بابنه و هو صغير فإنّه يأمره أن يلبّى و يفرض الحج فإن لم يحسن أن يلبّى لبّوا عنه و يطاف به و يصلّى عنه الحديث. و روى الكلينى و الشيخ مثله «۴».

أمّا المغمى عليه فما يدل على حكمه ما رواه الشيخ عن موسى بن القاسم «۵»

---

(۱) الحسين بن يزيد ابى عبد الله النوفلى النخعى يعتمد عليه من السادسة.

(۲)- اسماعيل بن ابى زياد السكونى الكوفى الشعيرى العامى و الظاهر انه كسابقه موثق من الخامسة.

(۳)- الكافى كتاب الحج ب التلبية ۲ و من تعبيره عن مثل الامام ابى عبد الله الصادق (عليه السلام) بجعفر يظهر كونه عامياً و الكلينى روى الحديث كما وصل إليه حفظاً للامانة فى النقل الذى كان مشايخنا رضوان الله عليهم ملتزما به و مع ذلك رواه فى باب قراءة القرآن ح ۷ عن ابى عبد الله (عليه السلام) و فى التهذيب أيضاً عن جعفر بن محمد كتاب الحج ۳۰۵ و ليس هذا اول قارورة كسرت فى الاسلام و فى القوم كالبخارى من يروى عن ألدّ اعداء أهل بيت النبى (عليه السلام) و لا- يروى عن مثل الامام الصادق (عليه السلام) نصباً و عداوة و سيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون.

(۴)- وسائل الشيعة: ب ۱۷ من أبواب أقسام الحج ح ۵.

(۵)- ثقة جليل ... من السابعة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۵۵

عن جمیل بن دراج «۱» عن بعض أصحابنا عن أحدهما (علیها السلام). فی مریض أغمی علیه فلم یعقل حتی أتی الوقت (الموقف خ) قال: یحرم عنه رجل «۲» و ردّ الاستدلال به أولا بضعف السند للإرسال و ثانیا باختلاف النسخة فإن کان لفظ الحدیث الموقف فهو غیر مرتبط بما نحن فیه، و مختص بمن أتی الموقف مغمی علیه دون من أتی الوقت کذلک.

و یمکن أن یقال: أمّا ضعف السند فمردود بأنّ روایة مثل جمیل و هو من أصحاب الإجماع و تعبیره عمن روی عنه (بعض أصحابنا) لا یخلو من الدلالة علی کونه موثقاً معروفاً عنده و أمّا اختلاف النسخة فیمکن أن یقال: بأنه علی تقدیر کون النسخة (الموقف) یستفاد منه الوقت أیضاً لان العرف یفهم منه خصوصیة الإغماء.

و أمّا الوقت و الموقف فلا فرق فی الحکم بالإحرام عنه بینهما و علی فرض ورود الإشکال یکون وظیفة المغمی علیه الرّجوع إلی المیقات إن أمکن للإحرام منه و إلا فمن مکانه کما هو وظیفة غیره من الناسی و الجاهل و لا ریب ان ذلک أحوط و الله هو العالم.

[مسألة ۱۲] عدم انعقاد الاحرام الا بالتلبیة

اشارة

مسألة ۱۲: قال فی العروة: لا ینعقد إحرام حجّ التمتّع و إحرام عمرته و لا إحرام حجّ الإفراد و لا احرام حجّ العمرة المفردة إلا بالتلبیة و أمّا فی حجّ القران فیتخیر بین التلبیة و بین الإشعار أو التقلید الخ.

---

(۱)- وجه الطائفة ثقة من اصحاب الإجماع من الخامسة.

(۲)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۶۰ ح ۱۱۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۵۶

أقول: قد ذکر فی هذه المسألة فروع:

الأوّل: عدم انعقاد إحرام حجّ التمتّع و الإفراد و إحرام عمرة التمتّع و العمرة المفردة إلا بالتلبیة

و ادعی الإجماع علیه و معنی ذلک عدم الإثم و الکفارة فی

ارتکاب المحرَّمات علیه قبلها ففی صحیح معاویة بن عمار «۱» قال الصادق (علیه السلام): «لا بأس أن یصلی الرجل فی مسجد الشجرة و یقول الّذی یرید أن یقوله و لا یلبّی ثمّ یخرج فیصیب من الصید و غیره فلیس علیه فیه شیء».

و فی صحیح ابن الحجّاج «فی الرجل یقع علی اهله بعد ما یعقد الإحرام و لم یلب؟ قال: لیس علیه شیء» «۲». و غیرهما من الرّوایات المخرجة فی الوسائل «۳» ممّا هو مقتضی عموم بعضها عدم الفرق بین إحرام الحج و العمرة أو الإحرام من میقات خاص و ما ورد فی خصوص بعض ذلک یدل علی العموم بالمفهوم و علی هذا لا یعارض هذه النصوص الکثیرة و الإجماع ما رواه الشیخ (قدس سره) عن أحمد بن محمّد قال: «سمعت أبی یقول فی رجل یلبس ثیابه و یتهیأ للإحرام ثمّ یواقع أهله قبل أن یهلّ بالإحرام قال: علیه دم» «۴». قال فی الاستبصار: (الوجه فی هذا الخبر أحد شیئین أحدهما أن نحمله علی من لم یجهر بالتلبیة و إن کان لبّی فیما بینه و بین نفسه فإنّه متی کان الأمر علی ذلک کان الإحرام منعقداً و تلزمه الکفارة فیما یرتکبه و الوجه الآخر أن نحمله علی ضرب من

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۴ من أبواب الاحرام ح ۱

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۴ من ابواب الاحرام ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۴ من أبواب الاحرام.

(۴)- التهذیب الاحکام: ۵/ ۳۱۷، ح ۱۰۹۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۵۷

الاستحباب دون الفرض و الإیجاب) «۱».

مضافاً إلی أنّه لا یظهر منه الإسناد إلی المعصوم (علیه السلام) و القول بأن المراد من أحمد بن محمد بقرینة کون الراوی عنه محمّد بن عیسی هو أحمد بن محمد بن أبی نصر

البزنطی الّذی هو من أصحاب مولانا الرضا (علیه السلام) و الروایة مرویة عنه و إنّما سقط (الحسن (علیه السلام)) بعد قوله (أبی) و هذا أولی من أن نقول أنّ صورة السند کانت أحمد بن محمّد عن أبی الحسن الرضا (علیه السلام) قال: (سمعت أبی) و کیف کان احتمال السقط علی ما ذکرناه و ان لا یرد فی نفسه و لکن الاعتماد علیه و الاحتجاج علیه لا یجوز. اللهمّ إلا أن یقال: ان المراد من أحمد بن محمّد هو البزنطی و مثله لا یروی عن غیر الإمام (علیه السلام).

و کیف کان الحجّة هو الأخبار المعتبرة الکثیرة.

الثانی: ینعقد احرام القارن بأحد الثلاثة التلبیة و الإشعار و التقلید

علی المشهور المحکی عن الجواهر «۲» و المدارک «۳» و للنصوص المذکورة فی الوسائل: منها صحیح معاویة بن عمّار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال (علیه السلام): «یوجب الإحرام ثلاثة أشیاء التلبیة، و الإشعار، و التقلید فإذا فعل شیئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم». «۴»

و فی دلالته علی تخییر القارن بین الثلاثة نظر، لاحتمال اختصاص التلبیة بغیر القارن کاختصاص الإشعار و التقلید بالقارن اللهمّ إلا أن یقال: باستفادة الإطلاق من التلبیة فهی توجب الإحرام مطلقاً، و صحیحته الاخری عن ابی عبد الله (علیه السلام):

---

(۱)- الاستبصار: ۲/ ۱۹۰ ح ۶۳۸.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۲۵.

(۳)- مدارک الاحکام: ۷/ ۲۶۶.

(۴)- الوسائل ابواب اقسام الحجّ ب ۱۲ ح ۲۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۵۸

«تقلدها نعلا خلقاً قد صلّیت فیه و الإشعار و التقلید بمنزلة التلبیة» «۱» و فی دلالته أیضاً علی التخییر نظر.

کما أن الاستدلال بذلک بصحیح الحلبی قال: «سألته لم جعلت التلبیة فقال: إنّ الله عزّ و جلّ أوحی إلی إبراهیم أن أذّن فی الناس بالحجّ یأتوک رجالا و علی کل ضامر یأتین من کلّ فج عمیق فنادی فأجیب من کل وجه یلبّون» «۲».

لا یتمّ لأنه بعد ما کان الإشعار و التقلید بمنزلة التلبیة لا یدلّ هذا الصحیح علی أنّها تکلیف مطلق من یحج.

و مثله ما ذکرناه فی المسألة السابقة من صحیح معاویة بن عمّار قال (علیه السلام) بعد ذکر التلبیات: «و اعلم انَّه لا بدّ من التلبیات الأربع الّتی کنّ فی أول الکلام و هی الفریضة و هی التوحید و بها لبّی المرسلون». «۳»

فانّ الظّاهر أیضاً إنَّه فی مقام بیان اصل وجوب التلبیة بالإجمال فلا ینافی ذلک قیام غیرها من الإشعار و التقلید مقامه.

و کذا صحیحة معاویة بن وهب و فیها: «تحرمون کما أنتم فی محاملکم» «۴» فإنّه لا یستفاد منه الإطلاق.

و لعله یمکن استفادة ذلک من صحیح معاویة بن عمّار الآخر عن أبی عبد الله (علیه السلام) فی قول الله عزّ و جلّ: (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِیهِنَّ الْحَجَّ) و

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من أبواب أقسام الحج ح ۱۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۶ من أبواب الاحرام ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۶ من ابواب الاحرام ح ۲.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۴۰ من أبواب الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۵۹

الفرض التلبیة، و الإشعار و التقلید فأیّ ذلک فعل فقد فرض الحجّ «۱».

و فیه: أیضاً انّه لیس فی مقام التفصیل أو أوکل الأمر إلی ما کان معلوماً فی الخارج.

و علی هذا و بعد دلالة الرّوایات علی کفایة الإشعار أو التقلید للقارن و

انعقاد إحرامه بواحد منهما، العمدة للقول بالتخییر هو إجماعهم علی کفایة التلبیة و وقوع الاختلاف فی کفایة الإشعار و التقلید فإن المحکی عن السید و ابن إدریس عدم انعقاد الإحرام مطلقا إلا بالتلبیة لأنّ انعقاد الإحرام بالتلبیة مجمع علیه و لا دلیل علی انعقاده بهما و عن الشیخ و ابنی حمزة و البراج اشتراط الانعقاد بغیرها بالعجز عنها.

و علی هذا یتجه حکمهم بالتخییر فإنّ الکلام فی الحقیقة واقع بینهم فی انعقاد الإحرام بالإشعار و التقلید کما ینعقد بالتلبیة لا فی انعقاده بها فی حجّ القران فإنّه أمر مفروغ عنه و قول السید و ابن إدریس لعلّه مبنی علی مبناهما المعروف و ما عن الشیخ و غیره مبنی علی حمل ما یدلّ علی کفایة الإشعار و التقلید علی صورة العجز عن التلبیة جمعاً بین ما یدل علی کفایتهما مطلقاً و ما یدل علی انعقاد الإحرام بالتلبیة و هو جمع لا شاهد علیه فإن ما یدل علی انعقاد الإحرام بالتلبیة لا یدل علی عدم انعقاده بغیرها حتی یحمل ما یدل علی ذلک علی صورة العجز عنها و إنّما یقال بعدمه لو لم یکن هنا دلیل علی انعقاده بغیرها بالاصل فالقول بالتخییر قول بجواز الاجتزاء بالإشعار و التقلید قبال القول بعدم انعقاد الإحرام إلا بالتلبیة و عدم الاجتزاء بهما قبال قول من یقول بالاجتزاء بهما عند العجز عن التلبیة و الله هو

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۱ من أبواب أقسام الحج ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۶۰

الهادی إلی الصواب.

[الثالث] اختصاص الاشعار بالبدن

الثالث: ذکر غیر واحد منهم اختصاص الإشعار بالبدن و الظّاهر انّ ذلک متفق علیه بینهم و ربما یستشکل فی ذلک بعدم الدلیل علیه.

و یمکن أن یقال: یکفی فی الدلیل علیه ذکر کیفیة اشعار خصوص البدن فی

الأحادیث دون غیرها مع کثرة الابتلاء به و أمّا الاستدلال علیه باطلاق صحیحة معاویة بن عمار (یوجب الإحرام ثلاثة أشیاء التلبیة و الاشعار و التقلید) و صحیحته الأخری فیها (و الاشعار و التقلید بمنزلة التلبیة) فأجیب عنهما بما أجبنا عن القول بدلالتهما بالإطلاق علی اجتزاء القارن بها فإنّهما لیستا فی مقام بیان الموارد و إنّما هما فی مقام بیان أنّ الإحرام یتحقق بذلک فی الجملة و أما أنه فی أیّ مورد و بأیّ شرط و فی أی زمان و مکان فالصحیحتان ساکتتان عن هذه الجهة. هذا ما أفاده بعض الأعاظم و لکنه استدل للقول بالتخییر بین

الثلاثة بالصحيحتين و لم يرده بهذا الإيراد مع كونهما على وزان واحد ثمّ إنّه قال: (يظهر من صحيح عمر بن يزيد عن أبى عبد الله (عليه السلام): «من أشعر بدنته فقد أحرم» اختصاص الاشعار بالبدنة و إلا لو كان الإشعار ثابتاً فى غير البدنة أيضاً لكان ذكر البدنة لغواً لما ذكرنا فى محلّه أنّ القيد و إن لم يكن له مفهوم بالمعنى المشهور من الانتفاء عند الانتفاء و لكن يوجب عدم سريان الحكم فى

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۶۱

الطبيعى و الا لكان ذكر القيد لغواً) «۱»

أقول: هذا قريب مما حققه سيدنا الاستاذ الاعظم (قدس سره) و كتبنا عنه فى تقريرات بحثه و إجماله أنّ الإتيان بالقيد يفيد أنّ المقيد به ليس بذاته و خصوصية نفسه محكوماً بالحكم المذكور فى الجملة فلا يدل على الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً فيجوز ان يقوم قيد آخر مقام هذا القيد كما فى قوله تعالى: (وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ) فإنّه يدل على عدم الاجتزاء بشهادة شهيد واحد و لكن يقوم مقام الشاهد الآخر امرأتان و تمام الكلام يطلب من التقريرات. «۲»

و أمّا الصحيح فلفظه فى الوسائل: «من أشعر بدنته فقد أحرم و إن لم يتكلم بقليل و لا كثير» «۳» و فى النسختين الموجودتين عندنا من التهذيب: «من أشعر بدنة» «۴» و كان سنده مرسل و إن عبر عنه بالصحيح و ذلك لان موسى بن القاسم الراوى للحديث عن محمّد بن عذافر من الطبقة الستة و ابن عذافر من الخامسة.

و لكن الاستدلال بلفظ الحديث سيّما إذا كانت بدنة، لا بأس به و كيف كان فلو لم يكن هنا دليل على الاختصاص يكفى فى عدم جواز الاكتفاء بإشعار البقر و الغنم عدم الدليل على جوازه و انعقاد الإحرام به فالمتيقن هو إشعار البدنة و الله هو العالم بأحكامه.

---

(۱)- معتمد العروة: ۲/ ۵۳۰.

(۲)- محاضرات فى اصول الفقه القاها استاذ المجتهدين آية الله العظمى البروجردى قدس الله نفسه الذكية.

(۳)- وسائل الشيعة: ب ۱۲ من أبواب أقسام الحج ح ۲۱.

(۴)- تهذيب الاحكام: ۵/ ۴۴، ح ۱۳۰/ ۵۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۶۲

[مسألة ۱۳ الفرع الرابع] أفضلية الجمع بين الإشعار و التقليد

مسألة ۱۳- قال فى العروة: (و الأولى فى البدن الجمع بين الاشعار و التقليد).

أقول: الظّاهر أنّ الاولوية المذكورة فى كلامه الأولوية الوضعية لاحتمال دخل كليهما فى انعقاد الإحرام و يمكن أن يكون المراد به الاولوية التكليفية و الفرق بينهما أنّ على الأول ينوى الإحرام بهما و فى الصورة الثانية ينوى الإحرام بالإشعار و يأتى بالتقليد لاحتمال وجوبه بعد الإشعار و الأولوية المذكورة وجهها ما فى بعض الرّوايات مثل صحيحة معاوية بن عمّار قال: «البدنة يشعرها من جانبها الأيمن ثمّ يقلدها بنعل قد صلّى فيها» «۱».

و نحوها صحيحه الآخر «۲» و الظّاهر انّهما واحد و إن كان فى الثانى ما ليس

فى الأول و فى رواية السكونى عن جعفر (عليه السلام): «إنّه سئل ما بال البدنة تقلد النعل و تشعر؟ فقال: أمّا النعل فتعرف أنّها بدنة و يعرفها صاحبها بنعله و أمّا الإشعار فإنّه يحرم ظهرها على صاحبها من حيث أشعرها فلا يستطيع الشيطان أن يمسها» «۳» و الظّاهر وحدتها مع الرواية الثامنة من هذا الباب فى الوسائل.

و من هذه الرّوايات رواية عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (عليه السلام) و فيه: «و يحرم صاحبها إذا قلّدت و أشعرت» «۴» و هذه الرّواية فى الباب من الوسائل و الرواية الثانية عشرة و الثمانية عشرة أيضاً رواية واحدة و كم لها من نظير فى

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من أبواب أقسام الحج ح ۱۷.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من أبواب اقسام الحج ح ۴.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من أبواب اقسام الحج ح ۲۲.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من أبواب أقسام الحج ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۶۳

الوسائل، و کیف کان فظاهر هذه الرّوایات وجوب التقلید مع الإشعار بل روایة عبد الله بن سنان تدل علی أنّ صاحب البدنة یحرم بعد تقلیدها و إشعارها فلعل ارید بذلک التلبیة.

و لکن یمکن أن یکون المراد انّه بعد التقلید و الإشعار یدخل فی الإحرام و یحرم علیه المحظورات فی حال الإحرام کما یدل علیه صحیح حریز الوارد فی کیفیة الإشعار إذا کانت له بدن کثیرة.

و فیه: فإنّه إذا أشعرها و قلّدها وجب علیه الإحرام و هو بمنزلة التلبیة.

و هل یمکن الخدشة فی ظهور هذه الرّوایات علی وجوب الجمع بین الاشعار و التقلید فی البدن؟ بأن نقول: أمّا صحیح معاویة بن عمار فغایة ما یدل علیه کیفیة إشعارها و تقلیدها إذا هو اراد الجمع و لیس فی مقام بیان ما یجزی للإحرام منهما و یؤید ذلک غیره من الصحاح المرویّة عن معاویة بن عمّار الصریحة فی کفایة الإشعار

و أمّا روایة السکونی فلا تدل حتّی علی رجحان الجمع بل السؤال عن سبب إشعارها إذا أشعرت و تقلیدها إذا قلّدت و لو أبیت عن ذلک فلا تدل علی أزید من رجحان الجمع بینهما فی البدن.

و أمّا روایة عبد الله بن سنان فیمکن أن یکون ذلک جاریاً علی ما کان المعمول بینهم من الجمع بین الإشعار و التقلید أو کون (و) بمعنی (أو) و مثله صحیح حریز.

و لو أبیت عما ذکر و قلت بدلالة بعض هذه الرّوایات مثل ابن سنان و حریز علی وجوب الإحرام بهما فیجاب عن ذلک بإعراض الأصحاب عنه و عدم جواز الاعتماد علی المعرض عنه و علیه فالمعتمد ما یدل علی کفایة واحد منهما مثل صحیح عمار المتقدم: «یوجب الإحرام ثلاثة أشیاء التلبیة و الإشعار و التقلید فإذا فعل شیئاً

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۶۴

من هذه الثلاثة فقد أحرم».

لا یقال: لعل استقرار فتواهم علی کفایة کلّ واحد من الاشعار و التقلید کان من جهة سقوط ما یدل علی وجوب الجمع و ما یدل علی کفایة واحد منهما بالتعارض و الرجوع إلی الأصل العملی أی البراءة عن وجوب الزائد علی الواحد.

فانه یقال: أوّلا: إنّ ذلک مبنی علی جریان الأصل فی الشکّ فی المحصلات الشرعیة إذا دار الأمر فیما یحصل به بین الأقل و الأکثر و لکن فیه إشکال و نتیجة ذلک وجوب الاحتیاط.

نعم ان قلنا بان المأمور به هو نفس الإشعار و التقلید أو الإحرام المرکب من الإشعار و غیره و شککنا فی ذلک الغیر لا- الإحرام المتحصل منه کما اختاره البعض فی اصل نیة الإحرام و قال إنه لیس هنا الا التلبیة و حرمة المحظورات تترتب علیها یجری البراءة عن وجوب الزائد علی الواحد و لکن یبقی الشکّ فی ترتب الحرمة

المذکورة علیه.

و ثانیاً: الغالب علی الظن ان فتواهم بکفایة أحدهما تبنی علی الرّوایات و ترجیح ما یدل علی کفایة واحد منهما علی الطائفة الاخری.

و کیف کان الاعتماد علی الصحاح الدالة علی الاجتزاء بواحد منهما و ان کان الاولی بل الأحوط فیما إذا کان هدیه بدنة الجمع بین

الإشعار و التقليد و الله هو العالم.

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

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۶۵

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

و أمّا الكلام عنه عند المتقدمين كان فى الكبرى و فى انّه لا ريب فى انّه كما يستفاد من المنطوق وجوب الإكرام عند مجىء زيد يستفاد منه دخل المجىء أو الوصف فى الحكم بإكرامه و انّه ليس بمطلقه و خالياً عن قيد ما محكوماً بالحكم فهذا كان متفقاً عليه عندهم و هذا هو المفهوم الّذى يبحث عن حجيّته بحيث إذا دلّ دليل على وجوب إكرام زيد إذا لم يكن له قيد ما يكون معارضاً له معارضة الدليل مع الدليل.

و بالجملة البحث عندهم واقع فى أنّ ما يفهم من فعل المتكلم و إتيانه بالقيد الزائد الدالّ على دخله فى الحكم و أنّه ليس المقيّد بذاته موضوعاً للحكم و محكوماً به هل هو حجّة أم لا؟ و ليس البحث فى أنّه هل يفهم منه ذلك أم لا؟

و بعبارة اخرى: يقولون كما أنّ منطوق الكلام و هو ما يدل عليه بإحدى

الدلالات الثلاث الّتى كلها منطوقية لفظية حجّة عند العقلاء هل يكون ما يفهم منه بدلالة فعله عليه باجراء اصالة عدم كونه لغواً و هزلا أو اصالة كونه جادا فى فعله من عدم كون الماء فى قضيّة الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجّسه شىء بذاته و بمطلقه محكوماً بهذا الحكم حجّة عند العقلاء أم لا و ليس كلامهم جاريا فى أنّه هل يفهم من هذه القضية ذلك أم لا.

و بعبارة أخرى: كلامهم فى أنّ هذا المدلول العقلى لكلام المتكلم هل هو حجّة كمداليل كلامه اللفظيّة مثل الثبوت عند الثبوت و عدم تنجس الماء عند الكرية.

و هذا قبال ما يبحث عنه المتأخرون فإنّهم يقولون بأن مثل القضيّة الشرطيّة كما تدل على الثبوت عند الثبوت إذا كانت تدل على الانتفاء عند الانتفاء حجّة لأن الدلالتين من الدلالات اللفظية الّتى حجّيتها ثابتة غير أنّ دلالة اللّفظ على الثبوت عند الثبوت

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۶۶

تكون بالمطابقة و على الانتفاء عند الانتفاء تكون بالالتزام إلا انّ الكلام يجرى فى تحقّق هذه الدلالة و انّها هل للقضيّة الشرطيّة تلك الدلالة أم لا و لذا وقعوا فى حيص و بيص و الإشكال لإثباتها للقضيّة الشرطيّة.

هذه من جهة و من جهة أخرى الفارق بين ما يبحث فيه القدماء و المتأخرون انّ المتأخرين يرون دلالة الكلام على المفهوم من الدلالات اللفظيّة أى الدلالة الالتزاميّة و القدماء يرونها دلالة عقليّة فعليّة و ذلك لأنّهم يقولون: إنّ الفرق بين الدلالة اللفظيّة و غير اللفظيّة أنّ اللفظيّة هى ما يصح إسناده إلى المتكلم بأنّه قال كذا و لا يصح له إنكاره و أمّا غير اللفظيّة فهو ما لا يصح أن تقول: للمتكلم أنت قلت كذلك ففى مثل قولهم إن جاءك زيد فأكرمه يصح أن يقال إنّك قلت بوجوب إكرام زيد عند مجيئه و لا يمكن للمتكلم به إنكاره أمّا انتفاء هذا الحكم عند انتفاء المجىء عدم وجوب إكرامه لا يصح إسناده إليه بأنّك قلت ذلك لأنّ الانتفاء عند الانتفاء

ليس من لوازم الثبوت عند الثبوت حتى يدلّ عليه اللفظ بالدلالة الالتزامية الّتى هو إحدى الدلالات الثلاث اللفظيّة فيجوز للمتكلم إنكار ذلك.

و أمّا دلالة اللفظ لا بما له من المعنى بل بما أنّه فعل من أفعال المتكلم العاقل فى القضيّة الشرطية و فى تعليق الحكم بالوصف تدلّ على انّ المقيّد بالشرط ليس بمفرده و مطلقه موضوعاً للحكم فالبحث يقع فى حجيّة هذه الدلالة كالدلالات اللفظيّة و ينتهى إلى حجيته فما هو المحصّل للمفهوم إتيان المتكلم بقيد زائد فى كلامه يستفاد منه بدلالة العقل المفهوم بالمعنى الّذى قلناه و قاله القدماء

و هو عـدم كون الموضوع بذاته محكوماً بالحكم و إن كان يجوز كونه محكوماً به إذا كان مقيداً بقيد آخر فلا يدل فعل المتكلم هذا و لفظه بمـا أنَّه فعـل من أفعاله على الانتفاء عنـد الانتفاء مطلقاً و لو قام مقام القيـد المـذكور فى كلام المتكلم قيـد آخر بل يـدل على الانتفاء إذا لم يكن مع المقيد

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۶۷

بالقيد المذكور فى الكلام قيداً ما فمثل قوله تعالى: (وَ اسْتَشْـهِدُوا شَـهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ) مفهومه عدم كفاية شاهد واحد من الرجال و لا يمنع دلالته على قبول شاهدين من الرجال و تقيد الشاهد. الواحد بالشاهد الآخر عن قبول شهادة الشاهد الواحد إذا انضمّ إليه شهادة امرأتين هذا بعض الكلام فى المفهوم بناء على مختار سيدنا الأستاذ الأعظم حبر الأمة و فقيه العصـر السـيد البروجردى (قدس سره) و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

[الفرع الخامس:] «عدم وجوب التلبية على القارن»

الفرع الخامس: لا دليل يعتمـد عليه على وجوب التلبيـة على القارن الّذى عقد الإحرام بالاشـعار أو التقليد وجوباً نفسـياً و ذلك لأنّ ما يمكن توهم دلالته على الوجوب المذكور إن كان هو الأخبار الواردة فى التلبية فغاية ما تدل عليه انعقاد

الإحرام بها لا اختصاص انعقاد الإحرام بها، مضافاً إلى حكومـة مثل قوله (عليه السـلام): «التقليـد و الاشـعار بمنزلـة التلبية عليها» و قوله (عليه السـلام) «يوجب الإحرام ثلاثـة اشـياء» الحـديث و لو قيل: بأن الإحرام ليس إلا ما يترتب على التلبيـة من تحريم الأفعال الخاصّـة فتكون التلبية من أفعال الحجّ لا تسـقط بوجوب غيرها يقال: إنّ على القول به يرد وجوبها مطلقاً حتى إذا أشعر أو قلد، أخبار الإشعار و التقليد.

و إن كان ما رواه شـيخنا الكلينى (قـدس سـره) بسـنده عن محمد بن يحيى «۱» عن احمـد بن محمد «۲» عـن الحسن بن على «۳» عن يونس بن يعقوب «۴» قال: «قلت

---

(۱)- العطار ابو جعفر القمى شيخ اصحابنا من الثامنة.

(۲)- بن عيسى شيخ القميين و وجههم من السابعة.

(۳)- ابن فضال ثقة من السادسة.

(۴)- ابن قيس البجلى له كتب ثقة من الخامسة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۶۸

لأبى عبـد الله (عليه السـلام) إنّى قد اشتريت بدنة فكيف أصـنع بها؟ فقال: انطلق حتّى تأتى مسـجد الشـجرة، فافض عليك من الماء، و البس ثوبك ثمّ أنخها مسـتقبل القبلـة ثمّ ادخل المسـجد فصلّ ثمّ افرض بعد صـلاتك ثمّ اخرج إليها فاشـعرها من الجانب الأيمن من سنامهـا ثمّ قـل: بسم الله اللّهمّ منك و لك اللّهمّ تقبل منّى ثمّ انطلق حتّى تأتى البيـداء فلبّه» «۱» فاشتماله على المستحبّات يسقط ظهور الأمر بالتلبية فيه فى الوجوب و ما قيل من انّ مجرد اشـتمال الرواية على المسـتحبّات لا يوجب رفع اليد عن ظهور الأمر فى الوجوب إلا إذا قامت القرينـة على عـدم ارادة الوجوب «۲» ففيه: ان القرينـة كمـا تـدل على ارادة المعنى المجازى من اللفظ توجب سـقوط ظهور اللفظ فى استعماله فى المعنى الحقيقى و ليس معنى ذلك انّ بها تعين المعنى المجازى هذا مضافاً إلى انّ

الصدوق أخرج الحديث بسـنده عن ابن فضّال عن يونس بن يعقوب قال: «خرجت فى عمرة فاشتريت بدنة و أنا بالمدينة فأرسـلت إلى أبى عبـد الله (عليه السـلام) فسألته كيف أصـنع بها؟ فأرسل إلىّ ما كنت تصـنع بهـذا فإنّه كان يجزيك إن تشترى منه من عرفة و قال: انطلق حتّى تأتى مسـجد الشـجرة فاستقبل بها القبلة و انخها ثمّ ادخل المسجد فصلّ ركعتين ثمّ اخرج إليها فاشعرها فى الجانب الأيمن

ثمّ قل: بسم الله اللّهمّ منک و لک اللّهمّ تقبل منّی فإذا علوت البیداء فلب» «۳»

و احتمال کونه غیر ما فی الکافی بعید جداً و لذا ذکره فی الوسائل بعد روایة الکافی و قال و رواه الصدوق باسناده عن ابن فضال الخ «۴».

---

(۱)- الکافی: ۴/ ۲۹۶ باب صفة الاشعار و التقلید ح ۱.

(۲)- معتمد العروة: ۲/ ۵۳۳.

(۳)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۲۴/ ۲۵۷۷.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من ابواب اقسام الحجّ ح ۳.

فعلی هذا کله لا دلیل علی القول بوجوب التلبیة علی القارن بالوجوب النفسی و الله هو العالم.

[الفرع السادس: الکلام فی] کیفیة الاشعار و التقلید

الفرع السادس: قال فی العروة: الإشعار عبارة عن شق السنام الأیمن بأن یقوم الرجل من الجانب الأیسر من الهدی و یشق سنامه من الجانب الأیمن، و یلطخ صفحته بدمه، و التقلید أن یعلق فی رقبة الهدی نعلا خلقاً قد صلّی فیه.

أقول: أمّا وجوب شق سنام الأیمن فیدل علیه روایات متعددة مثل روایة عبد الله بن سنان و فیها: «تشعر من جانبها الأیمن» «۱» و یونس بن یعقوب:

«فأشعرها من الجانب الأیمن من سنامها» «۲» و معاویة بن عمار «۳» و الحلبی «۴» و زرارة «۵»

و أمّا قیام الرجل من الجانب الأیسر من الهدی فقیل بدلالة صحیحة معاویة بن عمار قال فیه: «البدن تشعر من جانب الأیمن و یقوم الرجل فی الجانب الأیسر ثمّ یقلّدها بنعل خلق قد صلی فیها» «۶».

و استشکل فیها بأنّ المحتمل أن لا یکون قوله: «و یقوم الرجل» قیداً للاشعار

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من ابواب اقسام الحجّ ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من ابواب اقسام الحجّ ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من ابواب اقسام الحجّ ح ۴.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من ابواب اقسام الحجّ ح ۵..

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من ابواب اقسام الحجّ ح ۶.

(۶)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من ابواب اقسام الحجّ ح ۴.

و کان راجعاً إلی التقلید و إن کان راجعاً إلیه فیستفاد منه الاستحباب لاستحباب أصل التقلید فی مورد الإشعار «۱» و الظّاهر الاحتمال الأول فالأحوط وجوباً قیامه فی الجانب الأیسر.

و أمّا اللطخ فکأنه لم یرد فیه نصّ و نسب ذکره إلی الأصحاب و لم أتتبع کلماتهم و الله هو العالم.

[مسألة ۱۴] جواز تأخیر التلبیة عن نیة الاحرام

مسألة ۱۴: قال فی العروة: (لا تجب مقارنة التلبیة لنیة الإحرام و إن کان أحوط فیجوز أن یؤخرها عن النیّة و لبس الثوبین علی الأقوی).

أقول: أمّا علی القول بأنّ نیة الإحرام عبارة عن توطین النفس و العزم علی ترک المحرمات أو البناء أو إنشاء تحریمها علی نفسه فالظاهر عدم وجوب مقارنة التلبیة لها فیکفیه الإتیان بالتلبیة فلا یجب تجدید إنشاء التحریم و لا توطین النفس و العزم علی الترک نعم یلزم أن یکون باقیاً علی التزامه.

و أمّا علی القول بأن الإحرام عنوان یتحقق قهراً بالتلبیة فلیس هنا أمر إلا نیتها وحدها المتضمنة لنیة الحج و أداء المناسک و الأفعال.

و کذا إن قلنا بأن الإحرام و إن کان لا یتحقق إلا بالعزم و الالتزام علی ترک المحرّمات إلا أنه لا یتحقق عنوانه المؤثر فی حرمة المحظورات إلا بالتلبیة فإنه یکفی فی ذلک تقدیم العزم و الالتزام علی ترک المحظورات و الإتیان بالتلبیة متأخراً عنه مع کونه باقیاً علی عزمه و التزامه.

---

(۱)- معتمد العروة: ۲/ ۵۳۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۷۱

و بالجملة: مقارنة التلبیة لنیة الإحرام إن کان بمعنی مقارنتها لإنشاء الإحرام أو العزم و الالتزام بمعنی نیة الإحرام بها فلا یجب و یجوز تأخرها عنها و إن کان بمعنی کونه باقیاً علی نیة الإحرام عند التلبیة فالظاهر لزوم ذلک فلا یکفی تلبیة الغافل عن نیة الإحرام إلا أن یقال بتحقق الإحرام بالالتزام و توطین النفس و إن جاز له العدول عنه قبل التلبیة أمّا نفس التلبیة فیکفی الإتیان بها بنیة الحج و یترتب علیها تحریم المحرّمات بحکم الشارع.

[مسألة ۱۵] عدم حرمة المحرمات قبل التلبیة

مسألة ۱۵: قد مرّ فی المسائل السابقة أنّ محرمات الإحرام لا تحرم علیه قبل التلبیة فی حجّ الإفراد و التمتّع و عمرته و عمرة المفردة و هذا ثابت بالإجماع و النصوص و کذا فی القران لا تحرم علیه إلا بعد التلبیة أو

الإشعار و التقلید.

لدلالة بعض النصوص علی ذلک مثل قوله (علیه السلام) «الاشعار و التقلید بمنزلة التلبیة» و قوله (علیه السلام) «یوجب الإحرام ثلاثة أشیاء التلبیة و الإشعار و التقلید» فعلی هذا لو فعل شیئاً من المحرّمات قبل ذلک لم یرتکب إثما و لا کفارة علیه.

[مسألة ۱۶] نسیان التلبیة

مسألة ۱۶: إذا نسی التلبیة فهل یجب علیه العود إلی المیقات لتدارکها أم لا فیأتی بها فی مکان التذکر و إن کان متمکناً من العود؟

أمّا بحسب الأخبار فما ورد منها فی هذا الباب ورد فی من نسی الإحرام مثل صحیح الحلبی قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجل نسی أن یحرم حتی دخل الحرم؟

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۷۲

قال: قال أبی: یخرج إلی میقات أهل أرضه فإن خشی أن یفوته الحجّ أحرم من مکانه و إن استطاع ان یخرج من الحرم فلیخرج ثمّ لیحرم» «۱».

و استشکل فی دلالته علی حکم نسیان التلبیة فإنه فی مورد نسیان الإحرام و بحثنا عن نسیان التلبیة و هو کما یتحقق مع نسیان الإحرام یتحقق مع عدمه فلا ملازمة بین حکمهما لعدم الملازمة بینهما و لذا قال بعض الأعاظم بأنّه: إن (قلنا بأن التلبیة غیر دخیلة فی الإحرام لا موجب للعود إلی المیقات لتدارکها لأنها واجب مستقل ترک عن عذر فیتدارکه فی مکانه متی تذکر و الرّوایات الواردة الآمرة بالعود إلی المیقات انّما وردت فی ناسی الإحرام.

نعم إن قلنا بأن الإحرام هو التلبیة و بها یتحقق الإحرام فالأمر واضح و کذا

إن قلنا بأنّه العزم و الالتزام و التلبیة متممة له یتجه الاستدلال بما ورد فی نسیان الإحرام علی حکم نسیان التلبیة). «۲»

أقول: اوّلا یمکن أن یقال: ان الإحرام فی مثل هذه الرّوایات ظاهر فی التلبیة و الشاهد علی ذلک ما ورد فی مرسلة جمیل فی من نسی الإحرام أو جهل و قد شهد المناسک کلّها و طاف و سعی قال (علیه السلام): «تجزیه نیته إذا کان قد نوی ذلک فقد تم حجه و إن لم یهلّ» «۳».

فإنه یستفاد منه بقرینة قوله «و إن لم یهل» ان السؤال عن نسیان الإحرام کان عن نسیان الاهلال بالتلبیة.

و ثانیاً: لما ذا نقول إنّه إذا ترک الإحرام ناسیاً و هو متمکن من الرجوع إلی

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۴ من أبواب المواقیت ح ۱.

(۲)- معتمد العروة ۲/ ۵۳۹.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۲۰ من أبواب المواقیت ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۷۳

المیقات یکفیه تدارکه من مکانه و لما ذا نقول بسقوط ما وجب علیه و هو الإحرام بالنسیان مع إمکان الإتیان بالواجب علی ما یجب علیه بالرجوع إلی المیقات. مضافاً إلی أنّه لم یقم دلیل علی وجوب الرجوع إلی المیقات بأی دلیل نقول بتحقق الإحرام من مکانه و مع ذلک یجب علیه الاحتیاط بالرجوع و الله هو العالم.

[مسألة ۱۷ الواجب من التلبیة]

مسألة ۱۵: الواجب من التلبیة مرة واحدة.

و هذا ثابت بالإجماع و ببعض النصوص مثل صحیح معاویة بن عمار المتقدّم حیث قال فیه: «و اعلم انّه لا بدّ من التلبیات الأربع الّتی کن فی أول الکلام و هی الفریضة و هی التوحید» و ما فی أول کلامه هو التلبیات الأربع فلا یجب أکثر منها.

و أمّا الإکثار بها فیستحب أیضاً بدلالة الصحیح المذکور فإن فیها بعد

الترغیب إلی ذکرها بصیغ و صورة کثیرة تدل علی استحباب الإکثار قال: «تقول هذا (یعنی الصیغ المذکورة) فی دُبر کل صلاة مکتوبة أو نافلة و حین ینهض بک بعیرک و إذا علوت شرفاً أو هبطت وادیاً أو لقیت راکباً أو استیقظت من منامک و بالأسحار و أکثر ما استطعت» «۱» و هذا یدل علی استحباب الإکثار مطلقاً و بالخصوص فی الموارد التی نصّ علیها الإمام (علیه السلام) و أمّا استحبابها بالخصوص عند المنام کما جاء فی العروة فلم یرد فی هذا الصحیح و لا فی غیره من الرّوایات فکما لا یستفاد منه ورودها بالخصوص عند کل صلاة لا یستفاد منه استحبابها بالخصوص عند المنام.

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۹۱، ح ۳۰۰/ ۱۰۸. وسائل الشیعة ب ۴۰ من ابواب الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۷۴

و أمّا الاجهار بها فقال الشیخ فی الخلاف: (التلبیة فریضة و رفع الصوت بها سنة ... و کلهم (یعنی العامة) قالوا: رفع الصوت بها سنة). «۱»

و قال فی المبسوط: و التلبیة فریضة و رفع الصوت بها سنة مؤکدة للرجال دون النساء «۲».

و قال فی السرائر: (و الجهر بها علی الرجال مندوب علی الأظهر من أقوال أصحابنا، و قال بعضهم، الجهر بها واجب). «۳»

و قال الشیخ فی التهذیب: (فأمّا الاجهار بالتلبیة فانه واجب أیضاً مع القدرة و الإمکان) «۴».

و هل هذا کلام الشیخ علی ما نسب إلیه أو کلام المفید فی المقنعة علی ما صرح به بعض الاعاظم و خطأ النسبة المذکورة «۵».

یمکن أن یقال: إنّ ذلک ظاهر من کتاب التهذیب فإنّه کالتعلیق علی المقنعة و الشیخ ذکر أوّلا ما ذکره شیخه المفید ثمّ علّق علیه بالاستدلال له بالاخبار و لکن لم نجد تلک القطعة فی ما عندنا من المقنعة المطبوعة فی سلسلة موسوعاتنا الفقهیة کما لم نجد فیه أیضاً ما ذکره الشیخ قبل الحدیث ۲۷۷/ ۸۵ و هو أول المواضع الّتی یجهر الإنسان فیها بالتلبیة إذا اراد الحج علی طریق المدینة البیداء حیث المیل و لعل من

---

(۱)- الخلاف: ۲/ ۲۹۱.

(۲)- المبسوط: ۱/ ۳۱۶.

(۳)- السرائر: ۱/ ۵۳۶.

(۴)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۹۲.

(۵)- معتمد العروة: ۲/ ۵۴۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۷۵

أکثر الفحص فیه یجدهما «۱».

و کیف کان فالقول بالوجوب ثابت عن أحد هذین العلمین إذاً فلا اعتداد لعدم الاعتناء بهذا القول لعدم معرفة من یقول به و قد حکی اختیار هذا القول أو المیل إلیه من صاحب الحدائق (ره) «۲».

و قال: فی المستمسک: (و ربما استظهر ذلک من الکلینی حیث قال: و لا یجوز لأحد أن یجوز البیداء إلا و قد أظهر التلبیة) «۳».

و کیف کان فالمتبع فی ذلک الدلیل و روایاتنا المأثورة عن سادتنا أهل البیت (علیهم السلام) الّذین هم اعدال القرآن بنصّ أحادیث الثقلین المتواترة فلا- اعتناء بما رواه فی الخلاف عن خلاد بن السائب عن أبیه أنّ النّبی (صلی الله علیه و آله و سلم) قال: «أتانی جبرائیل

فأمرنی أن آمر أصحابی أو من معی أن یرفعوا أصواتهم بالتلبیة أو بالإهلال». «۴»

قال الشیخ رحمه الله (و ظاهر الأمر یقتضی الوجوب و لو خلینا و ظاهره لقلنا أن رفع الصوت أیضاً واجب و لکن ترکناه بدلیل). «۵» و ظاهره و إن کان جواز الاعتماد علیه لو لا- ما رویناه من أهل البیت (علیهم السلام) و لکن الظّاهر انّ ذلک کان منه فی مثل کتاب الخلاف مماشاة مع القوم فإنّ خلاد بن سائب کأنّه مجهول قال العجلی: خلاد بن سائب مدنی لا نعرفه) «۶» و أمّا سائب بن خلاد أبوه فمشکوک فی أنّه واحد

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۹۲ قبل الحدیث ۳۰۱/ ۱۰۹.

(۲)- الحدائق الناضرة: ۱۵/ ۶۱ و ۶۲.

(۳)- مستمسک العروة: ۱۱/ ۴۰۹.

(۴)- الخلاف: ۲/ ۲۹۲.

(۵)- الخلاف: ۲/ ۲۹۲.

(۶)- راجع المصدر تهذیب التهذیب: ۳/ ۱۴۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۷۶

أو اثنان قال ابن عبد البر: لم یرو عنه إلا ابنه خلاد فیما علمت و حدیثه فی رفع الصوت بالتلبیة مختلف فیه استعمله عمر علی الیمن و ولی الیمن لمعاویة «۱» و بعد ذلک لا یعتمد علی مثله.

و أمّا ما روینا عن أئمة العترة الطاهرة (علیهم السلام). فمنها ما رواه حریز مرفوعاً قال: «إنّ رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) لما أحرم أتاه جبرئیل (علیه السلام) فقال له: مر أصحابک بالعجّ و الثّج و العج رفع الصوت بالتلبیة و الثج نحر البدن قال: و قال جابر بن عبد الله ما بلغنا الروحاء حتی بحت أصواتنا» «۲» رواه الصدوق فی الفقیه عن حریز إلی قوله: «نحر البدن» «۳».

و الحدیث کما تری ضعیف إلا أنّ الشیخ رواه بإسناده عن حریز بن عبد الله و محمد بن سهل عن أبیه عن أشیاخه عن أبی عبد الله (علیه السلام) و جماعة من أصحابنا ممن روی عن أبی جعفر و أبی عبد الله (علیها السلام) إنّهما قالا: «لمّا أحرم رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) أتاه جبرئیل (علیه السلام) فقال له: مر أصحابک بالعجّ و الثج فالعج رفع الصوت و الثج نحر البدن قالا: فقال جابر بن عبد الله فما مشی الروحاء حتی بحت أصواتنا» «۴» و رواه الصدوق فی معانی الأخبار. «۵»

و ظاهر الأمر الوجوب.

و أجیب عن الاستدلال به علی وجوب رفع الصوت: إنّ الأمر بالعج کان بعد

---

(۱)- تهذیب التهذیب ۳/ ۳۸۸.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۷ من ابواب الاحرام ح ۱.

(۳)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۲۵ ح ۲۵۷۹.

(۴)- التهذیب: ۵/ ۹۲ ح ۳۰۲/ ۱۱۰.

(۵)- معانی الاخبار: ۲۲۳ باب معنی العج و الثج.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۷۷

تحقّق الإحرام و أداء التلبیة الواجبة الّتی یتحقق بها الإحرام لا فی التلبیة الّتی توجب الإحرام و لا ریب أنّ التلبیات الأخیرة غیر واجبة فضلا عن الإجهار بها فلا بد من حمل الأمر به علی الاستحباب.

و فیه: اوّلا- إنّ ما ذکر مبنی علی القول بتحقق الإحرام بالتلبیة و أمّا علی القول بحصوله بتوطین النفس أو العزم علی ترک المحرمات أو إنشاء تحریمها علی نفسه فالاستدلال به علی الوجوب قائم علی حاله.

و ثانیاً: إنّ مقتضی الحدیث وقوع الأمر برفع الصوت بعد إحرام رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) لا بعد إحرام أصحابه و الظّاهر انّ الأمر بذلک کان قبل التلبیة الواجبة.

و الّذی نقول فی الجواب: إنّ الأمر برفع الصوت بالتلبیة و إن کان ظاهراً فی

الوجوب إلا أنّ متعلقه و هو رفع الصوت بالتلبیة ظاهر بالإطلاق فی مطلق التلبیة فریضة کانت أم سنة فإن أخذنا بإطلاق المتعلق لا بد لنا من رفع الید عن ظهور الأمر فی الوجوب لعدم إمکان القول بوجوب رفع الصوت فی التلبیة المستحبة لأنّ مقتضاه حرمة التلبیة بالإخفات و عدم استحبابها کذلک و هذا مما لا یلتزم به أحد و إن أخذنا بظهور الأمر فی الوجوب فلا بد لنا من رفع الید عن اطلاق

المتعلق و لا ریب ان الأول أولی مضافاً إلی دلالة نفس الحدیث علیه فإنّهم امتثالا للأمر رفعوا أصواتهم بها حتی بحت أصواتهم و هذا لا- یتحقق إلا- بتکرارها و انّهم فهموا من الأمر استحبابه فی مطلق التلبیة و بالجملة ظهور المتعلق و المادة فی الإطلاق أقوی من ظهور الأمر فی الوجوب و الأول قرینة لعدم ارادة الظّاهر من الهیئة.

و منها صحیحة عمر بن یزید عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «ان کنت ماشیاً فاجهر

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۷۸

باهلالک و تلبیتک من المسجد و ان کنت راکباً فاذا علت بک راحلتک البیداء» «۱».

و اجیب عن الاستدلال بها بأنّها لیست فی مقام بیان الأمر بالجهر بل إنّما هی فی مقام بیان مکان الإجهار بالتلبیة.

و بالجملة: فلا- یستفاد من مثلهما و لا- من مثل صحیح معاویة بن عمار لما فیه من قوله بعد بیان طائفة من المستحبات (و أکثر ما استطعت و أجهر بها) فإن التلبیات الکثیرة المذکورة فی هذا الصحیح کلها إلا الواجبة منها مستحبة و لا یمکن أن یکون الإجهار بها واجباً.

هذا و لا ریب فی اختصاص هذا الحکم أی استحباب الجهر بالتلبیة بالرجال و أمّا النساء فلا یستحب منهن ذلک، یدل علیه ما أخرجه فی الوسائل فی باب خصّه

به (باب عدم استحباب جهر النساء بالتلبیة) مثل صحیح أبی بصیر عن أبی عبد الله (علیه السلام): لیس علی النساء جهر بالتلبیة و لا استلام الحجر و لا دخول البیت و لا سعی بین الصفا و المروة یعنی الهرولة. «۲»

[مسألة ۱۸] تأخیر التلبیة الی البیداء

مسألة ۱۸: قال فی العروة: (ذکر جماعة أنّ الأفضل لمن حجّ علی طریق المدینة تأخیر التلبیة إلی البیداء مطلقاً کما قال بعضهم أو فی خصوص الراکب کما قیل، و لمن حجّ علی طریق آخر تأخیرها إلی ان یمشی قلیلا و لمن حجّ من مکة تأخیرها إلی الرقطاء کما قیل أو إلی أن

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۸۵ ح ۲۸۱/ ۸۹. وسائل الشیعة ک ب ۳۴ من أبواب الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۸ من أبواب الاحرام ح ۴ و الکافی: ۴/ ۳۳۶ ح ۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۷۹

یشرف علی الأبطح لکن الظّاهر بعد عدم الإشکال فی عدم وجوب مقارنتها للنیة و لبس الثوبین استحباب التعجیل بها مطلقاً و کون أفضلیة تأخیر بالنسبة إلی الجهر بها فالأفضل أن یأتی بها حین النیّة و لبس الثوبین سراً و یؤخر الجهر بها إلی المواضع المذکورة).

أقول: هذا طریق الاحتیاط أیضاً و لکن اللازم الرجوع إلی الرّوایات الشریفة فنقول: فمنها صحیح معاویة بن وهب قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن التهیؤ للإحرام فقال: فی مسجد الشجرة فقد صلّی فیه رسول الله (علیه السلام) و قد تری أناساً یحرمون فلا تفعل حتی تنتهی إلی البیداء حیث المیل فتحرمون کما أنتم فی محاملکم تقول: لبیک اللهم لبیک». «۱» و ظاهره و إن کان النهی عن التلبیة قبل الانتهاء إلی البیداء إلا أن الظاهر من السؤال انّه سئل عنه عن آداب الإحرام و ما

ینبغی أن یفعل عنده فلا یدل إلا علی فضل تاخیرها إلی البیداء عن تقدیمها علیه إذا کان راکباً.

و منها صحیح منصور بن حازم عن أبی عبد الله- (علیه السلام)- قال: «إذا صلیت عند الشجرة فلا تلب حتی تاتی البیداء حیث یقول الناس: یخسف بالجیش» «۲». و ظاهره الإطلاق سواء کان راکباً أو راجلا و لا یقید بسابقه لأنّه لا یدل علی اختصاص الحکم بالراکب.

و منها صحیح عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله (علیه السلام) یقول: إنّ رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) لم یکن یلبّی حتّی یأتی البیداء» «۳».

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ من ابواب الاحرام ح ۳.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ ابواب الاحرام ح ۴.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ ابواب الاحرام ح ۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۸۰

و منها صحیح معاویة بن عمار عن أبی عبد الله (علیه السلام) و فیه: «و اخرج بغیر تلبیة حتّی تصعد إلی أوّل البیداء إلی أوّل میل عن یسارک فإذا استوت بک الأرض راکباً کنت أو ماشیاً فلب» «۱» و هذا یدل علی أن ذلک حکم الراکب و الماشی کلیهما.

و منها صحیح عمر بن یزید عن أبی عبد الله (علیه السلام) الدال علی التفضیل فإنه (علیه السلام) قال: إن کنت ماشیاً فاجهر باهلالک و تلبیتک من المسجد و إن کنت راکباً فإذا علت بک راحتک البیداء» «۲» ظاهره الأمر بالجهر بالتلبیة إذا کان راکباً من البیداء و هل یمکن أن یکون هذا شاهداً علی أنّ المراد من التلبیة فی غیره فی البیداء الجهر بها فهو یلبّی فی نفسه و إخفاتاً و إذا وصل إلی البیداء یجهر بها کما یقید به ما یدل بالإطلاق علی تاخیر التلبیة إلی البیداء و لکن یعارضه صحیح معاویة بن عمار و فی صحیح

آخر لمعاویة بن عمار قال ابو عبد الله (علیه السلام): «إذا فرغت من صلاتک و عقدت ما ترید فقم و امش هنیهة (هنیئة) فاذا استوت بک الأرض ماشیاً کنت أو راکباً فلبّ» «۳»

و هذا بظاهره مطلق یقید بما ورد فی الإحرام من المسجد الشجرة کما یدل علیه ما رواه البزنطی قال: «سألت أبا الحسن الرضا (علیه السلام) کیف أصنع إذا أردت الإحرام قال: (فقال عقد الإحرام خ) اعقد الإحرام فی دبر الفریضة حتی إذا استوت بک البیداء فلبّ قلت: أ رأیت إذا کنت محرماً طریق العراق قال: لبّ (لبّه) إذا استوی بک بعیرک» «۴»

مضافاً إلی أن الظّاهر انَّه و صحیحه السابق الدال علی الحکم فی البیداء واحد

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ من ابواب الاحرام ح ۶.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ من أبواب الاحرام ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ من ابواب الاحرام ح ۲.

(۴)- وسائل الشیعة: ابواب الاحرام ب ۳۴ ح ۷ و قرب الاسناد: ۳۷۹ ح ۱۳۳۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۸۱

فلا یثبت بالثانی الإطلاق و علاج ما یتوهم من معارضة هذه الإخبار بعضها مع بعض انّها متضمنة لما یؤتی به الوظیفة مطلقاً و لما فیه الفضل و ما هو الأفضل.

نعم ما رواه علی بن جعفر عن أخیه (علیه السلام) ظاهره عدم جواز التلبیة عند الشجرة قال: «سألته عن الإحرام عند الشجرة هل یحل لمن أحرم عندها أن لا یلبی حتی یعلو البیداء؟ قال: لا یلبی حتّی یأتی البیداء عند أول میل فأما عند الشجرة فلا یجوز التلبیة». «۱»

و لکنه ضعیف کما قاله البعض بعبد الله بن الحسن و علی البناء علی الاعتماد علیه فهو معارض بغیره ممّا یدل علی جواز التلبیة من الشجرة کصحیح عبد الله بن سنان انّه «سأل أبا عبد الله (علیه السلام) هل یجوز للمتمتع بالعمرة إلی الحج أن یظهر التلبیة فی

مسجد الشجرة فقال: نعم إنّما لبّی النّبی (صلی الله علیه و آله و سلم) فی البیداء (علی البیداء) لأن الناس لم یعرفوا التلبیة فأحبّ أن یعلمهم کیف التلبیة». «۲»

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

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

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۳۴ من أبواب الاحرام ح ۸.

(۲)- وسائل الشيعة: ب ۳۵ من أبواب الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۸۲

الإجهار بها فيلبّى من الشجرة إخفاتاً و يجهر بها عند البيداء.

و على هذا الأحوط التلبية فى الميقات اخفاتاً و جهراً لمّا مرَّ على البيداء مع تجديد النيّة و يأتى ما ذكر فى تأخير الإحرام يسيراً عن الميقات و تأخيره فى الإحرام من مكة إلى الرقطاء.

مضافاً إلى أن فى صحيحة الفضلاء (حفص البخترى و معاوية بن عمار و عبد الرحمن بن الحجاج و الحلبى) التصريح بذلك ففيه: «و ان اهللت من المسجد الحرام فإن شئت لبيّت خلف المقام و أفضل ذلك أن تمضى حتى تأتى الرقطاء و تلبّى قبل أن تسير إلى الأبطح» «۱» و ما رواه ابن أبى عمير و صفوان عن معاوية بن

عمار «۲» ما يشهد على ما ذكر و كيف كان فلا يترك الاحتياط بما ذكر و الله هو العالم.

أورد علينا بعض الفضلاء المشاركين فى البحث أيّدهم الله تعالى بأنّ ما قلت من أنّ إطلاق المتعلق فى الأمر بالإجهار بالتلبية و شموله للتلبيات المندوبة يمنع عن ظهور الأمر بالتلبية فى الوجوب منقوض بوجوب الإخفات فى التسبيحات الأربعة فى الركعتين الأخيرتين إذا أتى بها زائداً على المرة الواحدة الواجبة فإنّ الثانية و الثالثة منها مستحبة و مع ذلك يجب فيها الإخفات فيجوز ان يكون نفس العمل مستحباً و الإتيان به بوصف خاص كالجهر و الإخفات واجباً، كأن قال: إن أتيت بها فأت بها جهراً.

و فيه: إنّ مفهوم القضية مع حفظ ظهور الأمر فى الوجوب يكون (و الا فلا تأت بها سرا) و الالتزام بها فى التسبيحات إن امكن لعدم القول باستحبابها إلا

---

(۱)- من لا يحضره الفقيه: / ۳۲۰ ح ۲۵۶۲.

(۲)- وسائل الشيعة: ب ۵۲ من أبواب الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۸۳

إخفاتاً لا- يمكن فى التلبيات للاجماع على استحبابها سراً فلا بد من رفع اليد عن ظهور الأمر فى الوجوب و حمله على الاستحباب فتأمل جيداً.

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

ثمّ إنّه أورد ثانياً بأن المستفاد من صحيح عمر بن يزيد امران وجوب الجهر بالتلبية و بيان المكان الذى يبتدئ فيه بالجهر فى حال الركوب و المشى.

و فيه: إنّ ما قلناه مجرد الاستظهار من الكلام فإن ظاهره كون رجحان الجهر بالتلبية مفروغاً عنه بين المتكلم و المخاطب و سوق

الکلام ظاهر فی انّ الامام (علیه السلام)

کان فی مقام إفادة التفصیل مضافاً إلی ان ذلک ان کان کما استشهد به المورد الفاضل یکون مثل سر من البصرة یدل علی ابتداء السیر و إدامته فعلی ذلک أیضاً یدل علی الاستحباب للاتفاق علی أنّ فی استدامة التلبیة لا یجب الجهر و الله هو العالم.

اعلم: أن الکلام فی هذه المسألة یقع أوّلا- فی انه هل یجب تأخیر التلبیة إلی البیداء فلا تجزی فی ذی الحلیفة؟ و علی فرض عدم الوجوب فهل الإتیان بها فی ذی الحلیفة متعین أو هو مخیّر بین الإتیان بها فی البیداء أو ذی الحلیفة أو تأخیرها إلی البیداء أفضل مطلقاً سواء کان ماشیاً أو راکباً أو إذا کان راکباً؟ و علی فرض تعین الإتیان به من ذی الحلیفة هل یجب الإجهار بها فی البیداء، أی بالتلبیات المندوبة؟

فنقول: أمّا وجوب تأخیرها عن المیقات و عدم اجزائها منه فالظاهر أنّه خلاف التسالم لم یذهب إلیه أحد من الاصحاب الا صاحب الحدائق فانه قال: فالاحتیاط فی الوقوف علی الروایات المتقدمة الدالة علی التأخیر إلی البیداء راکباً کان أو ماشیاً بل لا یبعد المصیر إلیه لو لا ذهب جملة من فضلاء قدماء الاصحاب

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۸۴

إلی التخییر کما سمعت من ثقة الاسلام الکلینی (قدس الله روحه) «۱» و احتمله کاشف اللثام علی ما حکی عنه و هما محجوجان بالسیرة و تسالم الأصحاب.

فإن قلت: ظاهر بعض الرّوایات وجوب التأخیر و النهی عن الإتیان بها فی المیقات مثل: صحیح منصور بن حازم عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «إذا صلیت عند الشجرة فلا تلبّ حتّی تأتی البیداء حیث یقول الناس یخسف بالجیش» «۲».

قلت فیه: منع ظهور النهی فیه فی الحرمة الوضعیّة غایة الأمر أنه ارشاد إلی

إتیانها فی البیداء و کراهة تقدیمها علیه و القرینة علی ذلک اتفاق الأصحاب علی إجزاء التلبیة من الشجرة.

و صحیح معاویة بن عمّار عن أبی عبد الله (علیه السلام) و فیه: «و اخرج بغیر تلبیة حتّی تصعد إلی أوّل البیداء إلی أوّل میل عن یسارک فإذا استوت بک الأرض راکباً کنت أم ماشیاً فلبّ» «۳».

و فیه: أیضاً منع دلالة الأمر علی الالزام غایة الأمر یدل علی کون التلبیة عند البیداء أفضل و أکثر صواباً و یشهد علی ذلک صحیح عمر بن یزید عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «إن کنت ماشیاً فاجهر بإهلالک من المسجد و إن کنت راکباً فإذا علت بک راحلتک البیداء» «۴» فان مقتضی ملاحظتهما معاً و البناء علی إجزاء التلبیة مطلقاً فی المیقات أفضلیتها فی البیداء.

و أمّا روایة علی بن جعفر عن أخیه (علیها السلام) قال: «سألته عن الإحرام عند

---

(۱)- الحدائق الناضرة: ۱۵/ ۴۶.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ من أبواب الاحرام ح ۴.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ من أبواب الاحرام ح ۶.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ من أبواب الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۸۵

الشجرة هل یحلّ لمن أحرم عندها أن لا- یلبّی حتّی یعلو البیداء؟ قال: لا- یلبّی حتّی یأتی البیداء عند أوّل میل؟ قال: نعم فأمّا عند الشجرة فلا یجوز التلبیة» «۱».

ففیه: انها کما قاله البعض ضعیف بعبد الله بن الحسن و علی البناء علی الاعتماد علیه کما قویناه سابقاً فهی معارضة بغیرها مما هو صریح علی جواز التلبیة من الشجرة مثل صحیح عبد الله بن سنان «إنّه سأل أبا عبد الله (علیه السلام): هل یجوز للمتمتع بالعمرة إلی

الحجّ أن يظهر التلبية فى مسجد الشجرة؟ فقال: نعم انّما لبّى النبىّ (صلى الله عليه و آله و سلم) فى البيداء (على البيداء) لان الناس لم يعرفوا التلبية فأحبّ أن يعلمهم كيف التلبية» «۲»

و لا ريب ان الترجيح مع الصحيح فتلخص من ذلك انّه لا ريب فى صحة الاجتزاء بالتلبية من المسجد.

و أمّا اجزاء التلبية من البيداء أى كون المكلف مخيراً بين الإتيان بها فى المسجد و فى البيداء فيدل عليه مضافاً إلى الرّوايات السابقة صحيحة الفضلاء (حفص بن البخترى و عبد الرحمن بن الحجاج و حمّاد بن عثمان) عن الحلبى (على نسخة الكافى) و الحلبى على نسخة الفقيه جميعاً كلّهم عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا صلّيت فى مسجد الشجرة فقل و أنت قاعد فى دبر الصلاة قبل أن تقوم ما يقول المحرم ثمّ قم فامش حتّى تبلغ الميل و تستوى بك البيداء فإذا استوت بك فلبّه» «۳».

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

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

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۳۴ من أبواب الاحرام ح ۸.

(۲)- وسائل الشيعة: ب ۳۵ من أبواب الاحرام ح ۲.

(۳)- وسائل الشيعة: ب ۳۵ من أبواب الاحرام ح ۳.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۸۶

لا تكون معارضة لروايات باب الميقات الّتى تدل على وجوب الإحرام منه و عدم جواز المرور عليه بدون الإحرام لمن يريد الحجّ و امّا أن نقول بأن البيداء و إن عرف بأنه مكان بين ذى الحليفة و ذات الجيش إلا انه يستفاد عن بعض الرّوايات انّه من ذى الحليفة فقد جاء فى جملة روايات جيش يغزون البيت هكذا: «جيش من امتى من قبل الشام يؤمون البيت لرجل منعه الله حتّى إذا علوا البيداء من ذى الحليفة

خسف بهم» «۱» أو أن نقول بدلالة هذه الرّوايات على كون البيداء أيضاً من المواقيت أو نقول بكفاية الإشراف على الإحرام للخروج عن الميقات قبله فى خصوص مسجد الشجرة.

و كيف كان فهذا مختار الشيخ فى النهاية قال: (و الأفضل أن يلبّى إذا أتى البيداء عند الميل، و أمّا الماشى فلا بأس به أن يلبّى من موضعه). «۲»

و قال القاضى فى المهذب: (يلبّى المحرم إذا كان حاجّاً على طريق المدينة من الموضع الّذى يصلى فيه للإحرام أو إذا أتى البيداء و هذا هو الأفضل) «۳» و عليك بتتبع كلمات غيرهما.

و قال الكلينى (قدس سره) (و هذا عندى من الأمر المتوسع إلا أنّ الأفضل فيه أن يظهر التلبية حيث أظهر النبىّ (صلى الله عليه و آله و سلم) على طرف البيداء و لا يجوز لأحد أن يجوز ميل البيداء إلا و قد اظهر التلبية و أوّل البيداء أول ميل يلقاك عن يسار الطريق) «۴».

و يظهر منه أنّ البحث و السؤال فى الرّوايات كان فى إظهار التلبية إذاً فلا يجوز ترك

---

(۱) وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى (صلى الله عليه و آله و سلم): ۴/ ۱۱۴۷ و ۱۱۵۸. راجع الاصل و المصدر.

(۲)- النهاية/ ۲۱۴.

(۳)- المهذب: ۱/ ۲۱۶.

(۴)- الكافى: ۴/ ۳۳۴.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۸۷

التلبیة سرّا إلی البیداء.

و کیف کان فظاهر الرّوایات ما عرفت و علیه و ان کان جواز الاکتفاء بالتلبیة من البیداء قویّ و لکن لا یترک الاحتیاط امّا بالتلبیة فی الشجرة أو الإتیان

بها فی المکانتین و اللّه هو العالم.

[مسألة ۱۹] استمرار التلبیة الی یوم عرفة

مسألة ۱۹: صرح فی الجواهر بأن الحاج کان مفرداً أو قارناً یستمر علی تکرار التلبیة إلی یوم العرفة عند الزوال لصحیح ابن مسلم عن أبی جعفر (علیه السلام): «الحاج یقطع التلبیة یوم عرفة زوال الشمس» «۱» و صحیح عمر بن یزید عن أبی عبد الله (علیه السلام): «إذا زالت الشمس یوم عرفة فاقطع التلبیة»، «۲» و صحیح معاویة بن عمار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «إذا زالت الشمس یوم عرفة فاقطع التلبیة عند زوال الشمس» «۳» و لغیرها من الرّوایات قال فی الجواهر: و ظاهرها الوجوب کما عن نصّ الخلاف و الوسیلة و حکی عن علی بن بابویه و الشیخ و استحسنه بعض لظاهر الأمر و لا ریب فی انّه أحوط) «۴».

و لا یخفی علیک انّه لا فرق فی الحکم المذکور بین الإفراد و القران و حجّ التمتّع کما دل علیه إطلاق الرّوایات و لفظ الشرائع فکلام الجواهر فی شرح قوله فإن کان

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۴ من أبواب الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۹ من أبواب الاحرام ح ۴.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۴۴ من أبواب الاحرام ح ۵.

(۴)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۷۴.

حاجّاً (مفردا أو قارناً) لیس بتام.

أقول: یمکن أن یقال: إن الأمر بالقطع فی هذه الرّوایات یکون کالأوامر الواردة فی توهم الحظر فلا یدل إلا علی انتهاء الأمر بها و استحبابها و الإتیان بها علی أن یکون حجه مشتملا علیها لا مطلقاً و ذلک لأنهم کانوا مهتمین بالتلبیة مستمرین علیها یتکررونها فغایة ما تدل علیه هذه الرّوایات هو انتهاء التأکید علی

تکرارها عند زوال الشمس و مع ذلک لا ریب فی أن قطعها کما قال الجواهر أحوط.

و ربّما یستشهد لمبغوضیة التلبیة فی خارج الموارد المذکورة فی الرّوایات بصحیح أبان قال: «کنت مع أبی جعفر (علیه السلام) فی ناحیة من المسجد (الحرام) و قوم یلبّون حول الکعبة فقال: أ ترى هؤلاء الَّذین یلبّون و الله لأصواتهم أبغض إلی الله من أصوات الحمیر» «۱».

إلا انه یمکن أن یقال: إن ذلک منهم کان لضلالتهم فی المذهب لا لنفس التلبیة کما أشار إلیه فی الجواهر. «۲»

نعم الظّاهر کما ادعاه البعض انه لا خلاف بینهم فی أنها مستحبة إلی زوال الشمس و ینتهی استحبابها بزوالها و الله هو العالم.

موضع قطع التلبیة للمعتمر

[مسألة ۲۰ موضع قطع التلبیة للمعتمر]

مسألة ۲۰: قال فی الجواهر: (و إن کان معتمراً بمتعة فإذا شاهد بیوت مکة» کما صرح به غیر واحد بل قیل: إنه مقطوع به فی کلام الأصحاب لقول الصادق (علیه السلام) فی حسن الحلبی: «المتمتّع إذا نظر إلی بیوت

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ من ابواب الاحرام ح ۳. و الکافی: ۴/ ۵۴۰.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۷۵.

مکة قطع التلبیة» «۱» و فی حسن معاویة: «إذا دخلت مکّة و أنت متمتع فنظرت إلی بیوت مکّة فاقطع التلبیة، و حد بیوت مکة الّتی کانت قبل الیوم عقبة المدنیین فإن الناس قد أحدثوا بمکّة ما لم یکن فاقطع التلبیة و علیک

بالتکبیر و التهلیل، و التحمید، و الثناء علی الله عزّ و جلّ بما استطعت» «۲» و قولهما (علیهم السلام) فی خبر سدیر: «إذا رأیت أبیات مکة فاقطع التلبیة» «۳» إلی غیر ذلک من النصوص الّتی ظاهرها الوجوب بل عن الخلاف الإجماع علیه و لا بأس به). «۴»

أقول: الکلام فی الرّوایات هو ما ذکرناه فی المسألة السابقة لکن یجب قطع التلبیة عند مشاهدة بیوت مکة احتیاطاً.

ثمّ إن فی الجواهر تعرض لما یوهم خلاف ذلک مثل ما رواه الشیخ عن أحمد «۵» عن الحسین بن سعید «۶» عن فضالة «۷» عن أبان «۸» عن زرارة «۹» عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «سألته أین یمسک المتمتّع عن التلبیة؟ فقال: إذا دخل البیوت.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۳ من ابواب الاحرام ح ۲.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴۳ من ابواب الاحرام ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۴۳ من ابواب الاحرام ح ۵.

(۴)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۷۵.

(۵)- هو أحمد بن محمد بن عیسی من السابقة شیخ القمیین و وجههم...

(۶)- من السابعة جلیل القدر صاحب المصنفات.

(۷)- ابن أیوب من السادسة ثقة و من اصحاب الإجماع.

(۸)- ابن عثمان من الخامسة وصف بأنه من الناوسیة و ان العصابة اجمعت علی تصحیح ما یصح عنه و عن فخر المحققین قال: سألت والدی عنه فقال الاقرب عدم قبول روایته جامع الرواة: ۱/ ۱۲.

(۹)- من الرابعة مشهور و معروف

بیوت مکة لا بیوت الأبطح» «۱».

و لکنه یحمل بقرینة غیره علی إرادة الإشراف مضافاً إلی أن الأخذ بسائر

الرّوایات موافق للاحتیاط.

و أما ما رواه الشیخ عن سعد بن عبد الله «۲» عن موسی بن الحسن «۳» عن محمد بن عبد الحمید «۴» عن أبی جمیلة المفضل بن صالح «۵» عن زید الشّحام «۶» عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «سألته عن تلبیة المتعة متی تقطع؟ قال: یدخل الحرم» «۷».

فقد حمله الشیخ علی جواز قطع تلبیة و غیره علی الاستحباب.

أقول: حمل ما یدل علی قطعها عند رؤیته بیوت مکة علی الاستحباب مبنی علی عدم استفادة وجوب القطع منه و إلا فالأولی أن یقال:

إنه محمول على استحباب القطع عند دخول الحرم و غيره على وجوبه إذا نظر إلى بيوت مكة و لكن الظّاهر انه لا قائل به و الرواية ضعيفة السند مهجورة لا يعتمد عليها.

ثمّ إنّه ربّما يوهم اختلاف الرّوايات فى تحديد بيوت مكة و ما فيها من تحديدها بعقبة المدنيين و ما فيها من تحديدها بعقبة ذى طوى ففى صحيح معاوية بن عمّار الّذى مرّ ذكره تحديدها بالأوّل و فى صحيح البزنطى عن مولانا الرضا (عليه السلام): «إنّه

---

(۱)- تهذيب الأحكام: ۵/ ۴۶۸ ح ۱۶۳۸. وسائل الشيعة: ب ۴۳ من ابواب الاحرام.

(۲)- القمى الاشعرى شيخ هذه الطائفة ... هو من كبار الثامنة.

(۳)- الاشعرى القمى ثقة عين، ... صنف ثلثين كتاباً من السابعة.

(۴)- العطار من السادسة.

(۵)- ضعيف يضع الحديث ... من الخامسة.

(۶)- ابن يونس أو ابن محمد بن يونس ثقة من الخامسة.

(۷)- تهذيب الأحكام: ۵/ ۹۵ ح ۳۱۲، الاستبصار: ۲/ ۱۷۷.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۹۱

سئل من المتمتع متى يقطع التلبية؟ قال: إذا نظر إلى عراش مكة عقبة ذى طوى قلت: بيوت مكة؟ قال: نعم». «۱»

قال الشيخ فى التهذيب: (هذه الرواية- يعنى عقبة المدنيين- فيمن جاء إلى مكة من طريق المدينة خاصة، و الرواية الّتى قال فيها: إنه يقطع عند ذى طوى لمن جاء على طريق العراق). «۲»

و قال فى الاستبصار: (و كان أبو جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه (رحمه الله) حين روى هذه الرواية حملها على التخيير حين ظن أنها متنافية و على ما فسرناه ليست بمتنافية و لو كانت متنافية لكان الوجه الّذى ذكره صحيحاً). «۳»

و على هذا يمكن أن يقال: ان الرّوايات تكون متنافية إذا كانت إحدى العقبتين بعد الأخرى فى طريق واحد دون ما إذا كانت حديها فى طريق المدينة إلى مكة و الأخرى فى طريق العراق أو كان كل منها مكاناً واحداً باسمين.

و الظّاهر أن المستفاد من الرّوايات ان ما هو الموضوع لوجوب قطع التلبية أو انتهاء استحبابها هو الأمكنة الّتى ترى منها بيوت مكّة فى عصر النبى (صلى الله عليه و آله و سلم) فإن كان فى زماننا مكاناً معروفاً بذلك فهو و الا فيمكن أن يقال: إنه ما دام يكون شاكاً فى وصوله إلى ذلك المكان (عقبة المدنيين و عقبة ذى طوى و غيرهما) يستصحب عدم وجوب القطع على القول به أو استحباب التلبية و مقتضى الاحتياط- إن شاء قطع التلبية من مكان يحصل له العلم بقطعها من المكان المأمور به.

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۴۳ من أبواب الاحرام ح ۴.

(۲)- تهذيب الاحكام: ۵/ ۹۶.

(۳)- الاستبصار: ۲/ ۱۷۸.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۹۲

[مسألة ۲۱] موضع قطع التلبية فى العمرة المفردة

مسألة ۲۱: قال فى الجواهر أيضاً: (فإن كان بعمرة مفردة قيل و القائل الصدوق و تبعه المصنف فى النافع كان مخيراً فى قطع التلبية عند

دخول

الحرم أو مشاهدة الكعبة إلى أن قال- و قيل: و القائل المشهور على ما فى كشف اللثام إن كان ممن خرج من مكة للإحرام فإذا شاهد الكعبة و ان كان ممن أحرم من خارج فإذا دخل الحرم). «۱»

أقول: الأخبار فى المسألة على طوائف.

منها: ما يستفاد منه حكم من أحرم من أدنى الحلّ كالتنعيم كصحيح معاوية بن عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «من اعتمر من التنعيم فلا يقطع التلبية حتى ينظر إلى المسجد» «۲» و إطلاقه يشمل من خرج من مكة إليه للعمرة و من كان خارجا عنها و بدا له الإتيان بالعمرة كما أن الظّاهر انّه ليس ذلك لخصوص التنعيم بل هو حكم مطلق الاعتمار من أدنى الحلّ كما يدلّ عليه إطلاق الصحيح الآتى و كصحيح عمر بن يزيد عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «من أراد أن يخرج من مكة ليعتمر أحرم من الجعرانة و الحديبية أو ما أشبههما و من خرج من مكة يريد العمرة ثمّ دخل معتمراً لم يقطع التلبية حتى ينظر إلى الكعبة» «۳» و يستفاد منه أن ذلك حكم الاعتمار من أدنى الحل الخارج من مكة و لا خصوصية للخروج منها إليه كما يدل عليه إطلاق الصحيح السابق. و كمرسلة المفيد فى المقنعة قال: «سئل (عليه السلام) عن الملبى بالعمرة المفردة

---

(۱)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۲۷۷.

(۲)- وسائل الشيعة: ب ۴۵ من أبواب الاحرام ح ۴.

(۳)- تهذيب الاحكام: ۲/ ۹۵ ح ۳۱۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۹۳

بعد فراغه من الحج متى يقطع تلبيته؟ فقال: إذا رأى (زار) البيت». «۱»

و ليس فى الأخبار ما يعارض هذه الرّوايات فلا بد من الحكم على طبقها و لا وجه لان يكون الحكم بها و بغيرها ممّا يدلّ بالإطلاق على جواز قطع التلبية للمعتمر

من أدنى الحل إذا دخل بيوت مكة لأن إطلاقه يقيّد بهذه الرّوايات.

و من روايات الباب ما يدل على أنّ المعتمر يقطع التلبية إذا دخل الحرم مثل موثقة إبراهيم بن أبى سمال (كخ) عن معاوية بن عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى حديث قال: «و إن كنت معتمراً فاقطع التلبية إذا دخلت الحرم» «۲» و صحيح عمر بن يزيد عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «من دخل مكة مفرداً للعمرة فليقطع التلبية حين تضع الإبل أخفافها فى الحرم» «۳» و معتبرة زرارة عن أبى جعفر (عليه السلام) الّتى وصفها فى الجواهر بالإرسال لأن سنده هكذا حميد بن زياد «۴» عن ابن سماعة «۵» عن غير واحد عن أبان «۶» عن زرارة عن أبى جعفر (عليه السلام): «يقطع التلبية المعتمر إذا دخل الحرم» «۷».

و لكن الظّاهر انّه لا يضر مثل ذلك الارسال باعتبار الحديث لو لم نقل بأنّه يزيد فى اعتباره و كيف كان تدلّ على قطع التلبية فى العمرة إذا دخل الحرم و لو توهم إطلاق حكمه للمتمتع بالعمرة فهو يقيد بما ورد فى عمرة التمتّع.

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۴۵ من أبواب الاحرام ح ۱۳.

(۲)- وسائل الشيعة: ب ۴۵ من أبواب الاحرام ح ۱.

(۳)- وسائل الشيعة: ب ۴۵ من أبواب الاحرام ح ۲.

(۴)- من الثامنة عالم جليل ثقة...

(۵)- من السابعة الحسن بن محمّد واقف كثير التصانيف.

(۶)- ابن عثمان الاحمر من الخامسة فاسد المذاهب من أصحاب الإجماع.

(۷)- وسائل الشیعة: ب ۴۵ من أبواب الاحرام ح ۵ و الکافی: ۴/ ۵۳۷ راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۷۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۹۴

و مثل خبر مرازم عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «یقطع صاحب العمرة المفردة التلبیة إذا وضعت الإبل أخفافها فی الحرم». «۱»

و فی قبال هذه الرّوایات روایات تدل علی قطع المعتمر التلبیة إذا نظر إلی بیوت مکّة کما رواه الشیخ بإسناده عن محسن بن أحمد «۲» عن یونس بن یعقوب «۳» «قال: سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن الرجل یعتمر عمرة مفردة من أین یقطع التلبیة؟ قال: إذا رأیت بیوت ذی طوی (مکّة خ) فاقطع التلبیة» «۴».

و صحیح الفضیل قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) قلت: دخلت بعمرة فأین أقطع التلبیة؟ قال: حیال العقبة عقبة المدینین فقلت: أین عقبة المدینین؟ قال: بحیال القصارین «۵».

و ما رواه عبد الله بن جعفر «۶» فی قرب الإسناد عن محمد بن الحسین بن أبی الخطاب «۷» عن أحمد بن محمد بن أبی نصر «۸» قال: و سألته (یعنی أبا الحسن الرضا (علیه السلام)) عن الرجل یعتمر عمرة المحرم من أین یقطع التلبیة؟ قال: کان أبو الحسن (علیه السلام) یقطع التلبیة إذا نظر إلی بیوت مکة» «۹».

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۵ من ابواب الاحرام ح ۶.

(۲)- من السادسة لم یرد فیه توثیق.

(۳)- من الخامسة ثقة.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۵ من أبواب الاحرام ح ۳ و تهذیب الاحکام: ۵/ ۹۵، ح ۳۱۴/ ۱۲۲.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۴۵ من أبواب الاحرام ح ۱۱ و تهذیب الاحکام: ۵/ ۹۶، ح ۳. ۱۶/ ۱۲۴.

(۶)- من کبار الثامنة ثقة شیخ القمیین...

(۷)- من السابعة جلیل القدر عظیم من اصحابنا...

(۸)- من السادسة عظیم المنزلة...

(۹)- قرب الاسناد: ۳۷۹ ح ۱۳۳۷ و وسائل الشیعة ب ۴۵ من ابواب الاحرام ح ۱۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۹۵

و بملاحظة الجمع بین هذه الطائفة و الطائفة السابقة افتی الصدوق بالتخییر فقال: هذه الأخبار کلّها صحیحة متفقة لیست بمختلفة و المعتمر عمرة مفردة فی ذلک بالخیار یحرم من أی میقات من هذه المواقیت شاء و یقطع التلبیة فی أی موضع من

هذه المواضع شاء و هو موسع علیه و لا حول و لا قوّة الّا بالله العلی العظیم.

و قد استشکل فی ذلک بأن القول بالتخییر متفرع علی التنافی و التکافؤ و هو مفقود فیما نحن فیه لأن خبر یونس بن یعقوب ضعیف بمحسن بن أحمد فإنّه لم یوثق فی کتب الرّجال و التعبیر عنه بالموثق اشتباه و أما صحیح الفضیل فلیس فیه التصریح بالعمرة المفردة و إنّما یدل علیها بالإطلاق فیقید إطلاقه بما دلّ علی قطع التلبیة فیها عند دخول الحرم بل یمکن دعوی إجماله و انه سؤال عن واقعة نفسه الّتی کانت معلومة بین السائل و المجیب و أمّا روایة البزنطی فاطلاقها یشمل من ابتدأ بالعمرة من خارج الحرم و من أحرم من التنعیم و غیره فیقید بما یدلّ علی حکم من أحرم من خارج الحرم و هذا الجواب یأتی أیضاً فی خبر یونس بن یعقوب و علی ذلک فالحکم بقطع التلبیة عند دخول الحرم إذا کان أحرم من خارجه و قطعها عند النظر إلی بیوت مکة إذا أحرم للعمرة من أدنی الحلّ وجیه و موافق الاحتیاط و الله هو العالم.

[مسألة ۲۲] کیفیة تکرار التلبیة

مسألة ۲۰: لا ریب انَّه لا یلزم فی تکرار التلبیة أن تکون بالصور المعتبرة فی انعقاد الإحرام بها التی قال الامام (علیه السلام) فی صحیح معاویة بن عمّار انّه لا بد منها فیجوز الاکتفاء بسائر صیغها المرویة فی الرّوایات فیکفی مثلا لبیک اللّهم لبیک أو لبیک اله الحق لبیک أو لبیک کشاف الکرب العظام أو غیرها بل یکفی غیر الصور المذکورة فی الرّوایات مثل

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۹۶

لبیک اله العالمین لبیک یا رحمان یا رحیم. لبیک یا ذا المن و الإحسان و یا ذا العفو و الغفران.

و استدل للاکتفاء بذلک بمثل ما فی صحیح معاویة بن عمار: «و ان ترکت بعض التلبیة فلا یضرک غیر أنّ تمامها أفضل» «۱»

و فیه: ان ظاهره و ظاهر اطلاق الروایات جواز بعض التلبیات المذکورة فی الصحیح بل لا یخلو من الدلالة علی أنّ الفضل لبعض الصیغ المذکورة فی الرّوایات.

و فیه: ایضاً انّ الإطلاق لو وجد فی بعض الرّوایات یکون منصرفاً إلی التلبیّات المأثورة.

و بعد ذلک کلّه نقول أنّ ما یستفاد من سیاق الرّوایات استحباب مطلق التلبیة و استحبابها بالصور المذکورة فی الرّوایات فلا یقید بها استحبابها المطلق حتی و ان قال لبیک خلافاً لمن اشکل فی ذلک من المحشین العظام علیهم رضوان الله تعالی.

[مسألة ۲۳] الشک فی اتیان التلبیة صحیحة

مسألة ۲۱: إذا اتی بالتلبیة و شک بعد الإتیان بها انَّه اتی بها صحیحة ام لا؟ یبنی علی الصحة لقاعدة الفراغ العامة الجاریة فی جمیع الابواب.

و أمّا إذا شک فی أنّه أتی بالتلبیة ام لا یجب علیه الإتیان بها إذا لم یتجاوز المحل کما إذا شک و هو فی المیقات و أمّا إذا خرج عن المیقات و هو مشتغل بالتلبیات المستحبة أو وصل إلی مکة و شک مثلا فی حال الطواف فلا یعتد بشکه لقاعدة التجاوز.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۰ من ابواب الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۹۷

و لکن لا یترک الاحتیاط فیما إذا شک فی الإتیان بها و لم یدخل فی الأعمال الواجبة المترتبة علیها بالرجوع إلی المیقات و إتیان التلبیة فیه و إن لم یمکن فیرجع إلیه ما امکن و إلّا فیلبی من مکانه کالناسی هذا و إن شک فی التلبیة و هو فی المیقات لا یحرم علیه فعل ما یحرم علیه بالإحرام.

[مسألة ۲۴] الشک فی التلبیة بعد الاتیان بموجب الکفارة

مسألة ۲۴: من أتی بموجب الکفارة و شک فی أن ذلک کان منه بعد التلبیة حتّی تجب علیه أو قبلها فلا تجب؟

فإن کانا مجهولی التاریخ أو کان تاریخ التلبیة مجهولا لم تجب علیه لتعارض استصحاب عدم التلبیة إلی زمان إتیان موجب الکفارة مع استصحاب عدم إتیان موجبها إلی زمان التلبیة و عدم ترجیح أحدهما علی الآخر فی صورة کونهما مجهولی التاریخ فالأصل براءة

ذمّته عن الكفارة و فی صورة كون تاريخ التلبية مجهولا و تاريخ ارتكاب الموجب معلوماً يجرى استصحاب عدم التلبية إلى تاريخ ارتكاب الموجب فلا تجب الكفارة و أمّا إذا كان تاريخ اتيان الموجب مجهولا و تاريخ التلبية معلوماً فاستصحاب عدم اتيان الموجب إلى تاريخ التلبية لا يقتضى وقوعه بعد التلبية.

و أمّا التمسك باصالة تأخر الحادث بأن يقال بحدوث الموجب و تأخره عن تاريخ التلبية بمقتضى اصالة التأخر فلا اعتداد بها لا أصلا و لا فرعاً أمّا من حيث الكبرى و الاصل فلا دليل على اعتبار هذا الأصل مضافاً إلى ان التأخر أيضاً

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۹۸

حادث و مقتضى الأصل عدم حدوثه و أمّا فرعاً و من حيث الصغرى فاصالة تأخر الحادث تثبت حدوثه بعد يوم الخميس مثلا الّذى وقع فيه التلبية و لكن لا يثبت بها انّ حدوث الموجب كان بعد التلبية إلا على القول بالأصل المثبت.

هذا كلّه على ما بنى عليه الشيخ (قدس سره) من سقوط- الاستصحاب فی مجهولی

التاريخ بالتعارض «۱».

و أمّا على مختار صاحب الكفاية (قدس سره) «۲» فليس المقام مقام اجراء الاستصحاب للشك فی اتصال زمان الشك باليقين فالتمسك بالاستصحاب فيه تمسك بعموم العام فی الشبهة المصداقية.

و يوضح ما أفاده بأن يقال: إنا نفرض ثلاث ساعات متوالية ففی الساعة الأولى نكون باليقين على عدم الإتيان بالتلبية و بموجب الكفارة معاً و فی الساعة الثانية نعلم باتيان واحد منهما على سبيل الإجمال و فی الساعة الثالثة نعلم بإتيان واحد آخر منهما أيضاً بالإجمال و لا على التعيين و عليه نشك فی كل منهما (التلبية و موجب الكفارة) انّه هل استمر عدمه إلى زمان وجود الآخر.

و بعبارة اخرى هل حدث فی زمان حدوث الأخر أم لا؟ لا ريب فی اننا لو علمنا بتاريخ حدوث الأخر نستصحب عدم حدوث ما شككنا فی حدوثه عند حدوث الآخر و ذلك لاتصال زمان الشك فيه باليقين و أمّا حيث كان حدوث الموجب للكفارة و التلبية مجهولی التاريخ، نشك فی حدوث كل منهما فی زمان الآخر و يمكن أن يكون ذاك الآخر الذى نشك فی حدوث التلبية فی زمانه وجد فی الساعة

---

(۱)- فرائد الاصول: السابع من تنبيهات للاستصحاب.

(۲)- كفاية الاصول: الحادى عشر من تنبيهات الاستصحاب.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۹۹

الثانية أو الثالثة و انه إن وجد فی الساعة الثانية يكون زمان الشك فيه متصلا باليقين و إن وجد فی الساعة الثالثة انتقض يقيننا بعدمه باليقين بوجوده و يكون الشك فيه فی الساعة الثالثة منفصلا عن اليقين بعدمه و يكون اتصال زمان الشك باليقين مشكوكاً فيه و التمسك بقوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» لإجراء استصحاب عدمه تمسك بالعموم فی الشبهة المصداقية.

و بعبارة اخرى نقول بعد العلم بعدم التلبية و ارتكاب الموجب للكفارة فی الساعة الاولى الشك يقع فی ان التلبية هل وجد فی زمان ارتكاب الموجب الّذى مردد بين كونه الساعة الثانية أو الثالثة فإن كان هو الساعة الثانية يكون الشك فی وقوع التلبية فيه متصلا بزمان اليقين بعدمه و إن كان هو الساعة الثالثة يكون الشك فی وقوع التلبية فيه منفصلا عن زمان اليقين بعدمه لانتقاضه بوجودها فی الساعة الثانية و هكذا يجرى الكلام فی الشك فی وقوع الموجب فی زمان التلبية فلا مجال لجريان الاستصحاب بالنسبة إلى عدم كل منهما فی زمان الآخر للشك فی اتصال زمان الشك باليقين فمقتضى الأصل ايضاً البراءة عن الكفارة.

و لا فرق فی ذلك أى عدم جواز التمسك بالاستصحاب على هذا المبنى أن يكون الأثر مترتباً على إجراء الأصل فی كل منهما أو على واحد منهما.

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

ثمّ إنه قال بعض الأعاظم: (إنّ فى توارد الحالتين جريان الأصلين و تعارضهما يتوقف على ترتب الأثر لكلّ منهما فإن جريانهما معاً غير ممكن و فى أحدهما دون الأخر ترجيح بلا مرجّح، و أما إذا كان الأثر مترتباً على أحدهما دون الأخر فلا مانع من جريان الأصل فيه و الرجوع إليه سواء كان المورد من موارد

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۰۰

مجهولى التاريخ أو كان أحدهما معلوماً و الآخر مجهولا و مقامنا من هذا القبيل لأن ارتكاب الأفعال المنهية قبل التلبية لا أثر له و إنما الأثر يترتب بعد التلبية، فلو شك فى أنه هل ارتكب محرما بعد التلبية ليترتب عليه الكفارة أو لم يرتكب شيئاً لم تجب عليه الكفارة لأصالة عدم الارتكاب بعد التلبية و لا تعارض باصالة عدم الارتكاب قبل التلبية لعدم ترتب الأثر على ذلك فأحد الأصلين لا أثر له فلا يجرى

و الأصل الآخر الّذى يترتب عليه الأثر يجرى سواء كان المورد مجهول التاريخ أو معلومه و لا مجال للرجوع إلى البراءة بعد إمكان جريان الأصل الموضوعى). «۱»

و يمكن أن يقال فى جوابه: إن الشّك واقع فى أن الفعل المحرم الّذى لا شكّ فى وقوعه وقع بعد التلبية أو قبلها لا ان الفعل المحرّم قبل التلبية وقع ام لا يقع حتى يقال بعدم ترتب الأثر على استصحاب عدم وقوعه أو أنه وقع بعد التلبية أم لم يقع حتّى يستصحب عدم وقوعه و عدم ارتكابه و يترتب عليه عدم وجوب الكفارة.

فعلى الصورة الأولى نقول: ان مقتضى استصحاب عدم وقوع الفعل المعلوم وقوعه إلى حين التلبية وقوعه بعد التلبية فيترتب عليه الكفارة و مقتضى استصحاب عدم وقوع التلبية إلى حين وقوعه وقوع التلبية بعده و إن شئت قل: وقوعه قبلها و الاثر المترتب عليه عدم وجوب الكفارة و بذلك يقع التعارض بين الاستصحابين و يسقطان به عن الحجية.

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

---

(۱)- معتمد العروة: ۲/ ۵۵۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۰۱

التلبية إلى زمان ارتكاب الموجب لا يثبت به كون التلبية بعد ارتكاب الموجب و استصحاب عدم الموجب إلى زمان التلبية لا يثبت به كون الموجب بعد التلبية و كذا إذا كان تاريخ التلبية مجهولا- لا يثبت باستصحاب عدمها إلى زمان الارتكاب المعلوم كونها بعد ارتكاب الموجب و لو كان زمان ارتكاب الموجب مجهولا لا يثبت باستصحاب عدمه إلى زمان التلبية المعلوم وقوعه بعد التلبية فعلى ذلك كلّه المرجع

فى المسألة هو البراءة عن وجوب الكفارة.

[الثالث من واجبات الإحرام لبس الثوبين]

اشارة

الثالث من واجبات الإحرام لبس الثوبين

قال فی الجواهر: (بلا خلاف أجده فیه کما اعترف به فی المنتهی و المدارک بل فی التحریر الإجماع علی ذلک بل قصّر الشیخ و بنو حمزة و البراج و زهرة و سعید، الإحرام فی ثوب علی الضرورة بل عن القاضی منهم التصریح بعدم جواز الإحرام فی ثوب إلا لضرورة، کل ذلک مضافاً إلی الأمر بلبس الثوبین فی المعتبرة المستفیضة کصحیحی ابنی عمار «۱» و وهب «۲»، و صحیح هشام بن الحکم «۳» و غیرها و إن کان هو فی سیاق غیره مما علم ندبه خصوصاً بعد ملاحظة ما سمعته من الإجماع و إلی التأسی بالنبی (صلی الله علیه و آله و سلم) و أئمة الهدی (علیهم السلام) فإن ثوبی رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) اللذین أحرم فیهما کانا یمانیین عبری و أظفار و فیهما کفن علی ما رواه ابن عمار «۴» عن الصادق (علیه السلام) و فی مرسل الحسن بن علی عن بعض اصحابنا عن بعضهم (علیهم السلام) «أحرم رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) فی

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶ من أبواب الاحرام ح ۴.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۷ من أبواب الاحرام ح ۳.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۸ من ابواب الاحرام ح ۱.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۲۷ من ابواب الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۰۲

ثوبی کرسف» «۱» فما فی کشف اللثام من أن لبس الثوبین إن کان علی وجوبه إجماع کان هو الدلیل و إلا فالأخبار الّتی ظفرت بها لا تصلح مستنداً له مع ان الأصل العدم و کلام التحریر و المنتهی یحتمل الاتفاق علی حرمة ما یخالفهما و التمسک بالتأسی أیضا ضعیف فإنّ اللبس من العادات إلی أن یثبت کونه من العبادات و فیه الکلام-

لا یخفی علیک ما فیه. «۲»

أقول: أمّا الاستدلال بالإجماع فلا یتم بعد احتمال کون مستند القائلین بالوجوب الرّوایات إلا أن یدعی أن المغروس فی الأذهان من العصر الأول وجوب لبس الثوبین بحیث کان المسألة عندهم بمکان من الوضوح غنیة عن السؤال.

و أمّا الرّوایات فمما أشار إلیه فی الجواهر صحیح بن عمّار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «إذا انتهیت إلی العقیق من قبل العراق أو إلی الوقت من هذه المواقیت و أنت ترید الإحرام إن شاء الله فانتف إبطک و قلّم أظفارک و اطل عانتک و خذ من شاربک و لا یضرک بأی ذلک بدأت ثمّ استک و اغتسل و البس ثوبیک و لیکن فراغک من ذلک أن شاء الله عند زوال الشمس و إن لم یکن عند زوال الشمس فلا یضرک غیر إنّی أحبّ أن یکون ذلک مع الاختیار عند زوال الشمس» «۳».

و فی الاستدلال به أن وقوع الأمر بلبس الثوب فی سیاق الاوامر المتعددة بغیره من المستحبات یمنع عن انعقاد ظهوره فی الوجوب.

و صحیح معاویة بن وهب قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن التهیؤ للإحرام؟ فقال: اطل بالمدینة فإنّه طهور و تجهّز بکل ما ترید و إن شئت استمتعت بقمیصک

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۲۷ من ابواب الاحرام ح ۳.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۳۲.

(۳)- الکافی: ۴/ ۳۲۶ وسائل الشیعة: ب ۶ من أبواب الاحرام ح ۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۰۳

حتّی تاتی الشجرة فتفیض علیک من الماء و تلبس ثوبیک إن شاء الله «۱».

و لا دلالة فیه أیضاً علی وجوب لبس الثوبین غایة الأمر یدلّ علی وجوب خلع مثل القمیص.

و أما صحیح هشام بن الحکم الّذی أشار إلیه إن کان ما رواه عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «مر موسی النبی (علیه السلام) بصفائح الروحاء علی جمل احمر خطامه من لیف علیه عباءتان قطوانیتان و هو یقول: لبیک یا کریم لبیک قال: و مرّ یونس بن متی... و مرّ عیسی بن مریم ... و مرّ محمد: بصفاح الروحاء و هو یقول: لبیک ذا المعارج لبیک» «۲».

فلیس فیه ما یدل علی وجوب لبس الثوبین.

و لعل کان مراده صحیح هشام بن سالم قال: «أرسلنا إلی أبی عبد الله (علیه السلام) و نحن جماعة و نحن بالمدینة أنا نرید أن نودعک فأرسل إلینا أن اغتسلوا بالمدینة فإنّی أخاف أن یعز الماء علیکم بذی الحلیفة فاغتسلوا بالمدینة و البسوا ثیابکم الّتی تحرمون فیها ثمّ تعالوا فرادی أو مثانی» «۳» و لکن دلالته ایضاً علی وجوب لبس الثوبین بل استحبابه ممنوعة کغیره و التأسی بالنبی (صلی الله علیه و آله و سلم) و بأئمة الهدی (علیهم السلام) محبوب مطلوب مطلقاً لکن وجه أفعالهم (علیهم السلام) من الوجوب و الندب لا یعرف بمجرد أفعالهم.

و ما رواه ابن عمار عن الصادق (علیه السلام) قال: «کان ثوبا رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) الذین أحرم فیهما یمانیین عبری و أظفار و فیهما کفن» «۴» لا یدلّ علی الوجوب کما لا یخفی.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۷ من أبواب الاحرام ح ۳.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴۰ من أبواب الاحرام ح ۶.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۸ من أبواب الاحرام ح ۱.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۲۷ من أبواب الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۰۴

و کذا مرسل الحسن بن علی «۱» أیضا فإن غایة ما یستفاد منه رجحان الإحرام أو اباحته فی ثوب الکرسف، إذاً فالاستدلال بالروایات لا یکفی فی إثبات الوجوب لعدم ظهورها فی ذلک و هذا یقوی حجیة الإجماع فی المسألة لعدم وجود

خبر ظاهر فی الوجوب یکون دلیلا- للمجمعین فالظاهر انّ وجوب لبسهما کان مفروغاً عنه عند الجمیع و لا ریب ان ذلک مقتضی الاحتیاط فلا یترک فی مثل المسألة و الله هو العالم.

[فروع]

[الفرع الأول] کیفیة ثوبی الاحرام

ثمّ ان هنا فروع الاول: بناء علی وجوب الاتزار و الارتداء بل و استحبابهما هل یکفی فی أداء الوجوب أو الاستحباب الاتزار و الارتداء بثوب واحد أو لا بدّ و أن یکون بثوبین قال الشهید أعلی الله درجته فی الدروس:

(و لو کان الثوب طویلا فاتزر ببعضه و ارتدی بالباقی أو توشّح به أجزأ). «۲»

و لکن الظّاهر مما حکی فی الجواهر عن الشیخ و بنو حمزة و البراج و زهرة و سعید قصر الإحرام فی ثوب علی الضرورة قال: (بل عن القاضی منهم التصریح بعدم جواز الإحرام فی ثوب إلّا لضرورة). «۳»

فالظّاهر أن المسألة لیست إجماعیّة و مقتضی الجمود علی النصوص وجوب الثوبین إلّا أن یقال: أن ذلک کان حسب جریان العادة بالاتّزار و الارتداء بهما و إلّا فلا فرق بین الثوبین و الثوب الّذی یشمل من الجسم ما یشملاه و مقتضی الأصل

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۲۷ من ابواب الاحرام ح ۳.

(۲)- الدروس الشرعیة ۱/ ۳۴۴.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۳۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۰۵

عدم تقید الاتزار و الارتداء بثوبین فیکفی الإتیان بالأقل و هو ثوب واحد.

و یمکن أن یکون مراد من قال بعدم جواز الإحرام فی ثوب واحد إلّا فی الضرورة الاکتفاء بالإزار مع إمکان الأزید لا عدم جوازه فی ثوب طویل یتزر

ببعضه و یرتدی بالباقی کما اختاره الشهید و لکن استقرار السیرة علی الارتداء و الاتزار بثوبین و الأمر بهما فی الرّوایات دون ذکر و سؤال فیها عن الاکتفاء بثوب واحد یمنعنا عن الجزم علی کفایة ثوب واحد فالاحتیاط لا یجوز ترکه فی حال الاختیار.

[الفرع الثانی] اشتراط الاحرام بلبس الثوبین

الفرع الثانی قال الشهید رفع الله درجته فی الدروس: (و هل اللبس من شرائط الصحّة حتی لو أحرم عاریاً أو لابساً مخیطاً لم ینعقد نظر، و ظاهر الاصحاب انعقاده حیث قالوا: لو أحرم و علیه قمیص نزعه و لا یشقه و لو لبسه بعد الإحرام وجب شقّه و اخراجه من تحت کما هو مروی و ظاهر ابن الجنید اشتراط التجرد) «۱».

أقول: الکلام یقع فی المقامین.

المقام الأول: فی أن التجرد من لبس المخیط هل هو شرط فی انعقاد الإحرام أم لا: فما یستفاد من الرّوایات عدم اشتراطه به ففی صحیح معاویة بن عمار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «یوجب الإحرام ثلاثة أشیاء التلبیة و الإشعار و التقلید فإذا فعل شیئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم». «۲» و إطلاقه ینفی اشتراط- انعقاده بالتجرد کما ینفی

---

(۱)- الدروس الشرعیة: ۱/ ۳۴۵.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من أبواب أقسام الحج ح ۲۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۰۶

اشتراطه بلبس الثوبین.

و فی صحیحه الآخر «۱» الّذی رواه ابن أبی عمیر عنه و و عن غیر واحد عن

أبی عبد الله (علیه السلام): «فی رجل أحرم و علیه قمیصه؟ فقال: ینزعه و لا یشقه، و إن کان لبسه بعد ما أحرم شقّه و أخرجه مما یلی رجلیه»، و ظاهره عدم اشتراط- انعقاد الإحرام بالتجرد اذ لو کان مشروطاً به لکان الجواب إنَّه یعید إحرامه نعم یمکن أن یقال: بأن الظّاهر أنه کان جاهلا بالحکم أو هو مطلق بالنسبة إلی الجاهل و الناسی.

و هل یقید اطلاق صحیحه الاولی و إطلاق الثانی علی القول به بصحیح عبد الصمد بن بشیر عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «جاء رجل یلبّی حتی دخل المسجد و هو یلبّی و علیه قمیصه فوثب إلیه أناس من أصحاب أبی حنیفة فقالوا: شقّ قمیصک و أخرجه من رجلیک فإنّ علیک بدنة، و علیک الحج من قابل، و حجّک فاسد فطلع أبو عبد الله (علیه السلام) فقام علی باب المسجد فکبر و استقبل الکعبة فدنی الرجل من أبی عبد الله (علیه السلام) و هو ینتف شعره و یضرب وجهه فقال له أبو عبد الله (علیه السلام) أسکن یا عبد اللّه فلمّا کلمه- و کان الرجل اعجمیّاً- فقال أبو عبد الله (علیه السلام) ما تقول: قال: کنت رجلا أعمل بیدی فاجتمعت لی نفقة فجئت أحج لم أسأل أحداً عن شیء فأفتونی هؤلاء أن أشقّ قمیصی و أنزعه من قبل رجلی و أنّ حجّی فاسد و انَّ علی بدنة فقال له:

متی لبست قمیصک أ بعد ما لبّیت أم قبل؟ قال: قبل أن ألبّی قال: فاخرجه من رأسک فإنّه لیس علیک بدنة، و لیس علیک الحجّ من قابل أیّ رجل رکب أمراً بجهالة فلا شیء علیه طف بالبیت سبعاً و صلِّ رکعتین عند مقام إبراهیم (علیه السلام) واسع بین الصفا و المروة و قصر من شعرک فإذا کان یوم الترویة فاغتسل و أهلِّ بالحجّ

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۵ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۰۷

و اصنع کما یصنع الناس». «۱»

فإنه یدل علی أنّ صحة الحج و عدم الکفارة إذا هو أحرم فی قمیصه مشروطان بالجهل و مفهومه عدم صحة الحج و وجوب الکفارة إذا لم یکن ذلک عن الجهل و هذا

هو معنی اعتبار التجرد عن المخیط فی الإحرام.

هذا و یمکن أن یقال: أنّ الحکم بعدم الکفارة فی صورة الجهل بالحکم الّذی یستفاد منه أن علیه الکفارة إذا کان عالماً بوجوب النزع حکم ترکه نزع القمیص بعد الإحرام و استمرار التقمّص به فلا تدلّ علی شرطیّة التجرد فی حصول الإحرام کما أنّ صحیح ابن عمّار الثانی أیضاً یدلّ علی أنه ینزع اللباس الّذی هو فیه عند الإحرام و التلبیة و لا یشقّه و بعبارة أخری سؤال السائل بقرینة الجواب راجع إلی کیفیّة نزعه و لا یستلزم ذلک کون التجرید عن المخیط واجباً فی حال الإحرام شرطاً أو تعبداً نعم یجب ذلک بعد انعقاد الإحرام.

لا یقال: قوله و لیس علیک الحج من قابل یدل علی شرطیّة التجرّد فی انعقاد الإحرام و صحّة الحج.

فانه یقال: ان الحکم بعدم الحج من قابل مطلق لا یدور مدار الجهل بوجوب نزع القمیص فان ترک ذلک عالماً أیضا لا یفسد حجَّه حتّی یترتب علیه الحج من قابل.

مضافا الی انه یمکن ان یقال: اذا کان المنطوق و ما یترتب بجهالة سالبة کلیة یکون مفهومه موجبة جزئیة یعنی اذا لم ترکبه بجهالة فعلیه شیء فیمکن

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۷۲ ح ۲۳۹/ ۴۷ وسائل الشیعة: ب ۴۵ من أبواب تروک الاحرام ح ۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۰۸

ان یکون ما علیه الکفارة لا بطلان الحج.

فتحصل من ذلک کلِّه أنّ التجرد عن المخیط لیس شرطاً فی انعقاد الإحرام نعم یجب تکلیفاً نزعه بعد انعقاده.

المقام الثانی: فی أن وجوب لبس الثوبین هل تعبدیّ حتّی ینعقد الإحرام بدونهما أو شرطیّ لا ینعقد الإحرام بدونه و إن شئت قل: هل لبس الثوبین فی حال إنشاء الإحرام و التلبیة شرط- من شرائط الإحرام فلا یتحقق الّا به أو هو کسائر الأعمال الواجبة فی الحج ممّا لا یضر فقده مطلقاً أو فی الجملة بالإحرام و الحج، ظاهر ما تعلق الأمر باتیانه فی ضمن الواجبات کونه من أجزاء الواجب الواجبة أو المستحبة فإذا کان واجباً یحکم بأنه من أجزائه الواجبة فلا بدّ من الإتیان به و لا یجزی ما کان فاقداً له أمّا فی الحج حیث إنّ أکثر ما فیه من الواجبات لا یترتب علی

ترکه بطلانه إمّا مطلقاً أو فی صورة الجهل و النسیان فلا یدل مجرد وجوب فعل فیه علی اشتراطه به أو علی کونه جزء من أجزائه یفوت بفوته الحج فلا بدَّ من ملاحظة دلیل الحکم و استظهار کیفیّة الوجوب منه و قد ثبت فی محلّه أن قضیّة إطلاق الصیغة کون الوجوب نفسیّاً و ذلک لأنَّ وجوب شیء للغیر أمر زائد علی نفس الوجوب یحتاج إلی التنبیه علیه بخلاف النفسی فانه لیس فیه امر زائد علی نفسه.

فعلی هـذا مقتضـی إطلاق الأمر بالثوبین کون الوجوب المسـتفاد منه نفسـیاً هـذا مضافاً إلی ما فی الرّوایات من الدلالة علی ذلک منها صحیـح معاویـة بن عمـار الأول الّـذی سـبق ذکره فی المقام الأوّل بل و صـحیحه الثانی «فی رجل أحرم و علیه قمیصه فقال ینزعه و لا یشـقه و إن کان لبسه بعـد ما أحرم شـقّه و أخرجه ممّا یلی رجلیه» فإنه یسـتفاد من السؤال و الجواب صـحة الإحرام فی القمیص و انما السائل سئل عن کیفیة نزع المخیط إذا وقع الإحرام فی المخیط لانه إن أخرجه من رأسه یقع فی محذور

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۰۹

ستر الرأس.

و أما تقیید هذا الصحیح بصحیح عبد الصمد الّذی مرَّ ذکره کما حکی عن الحدائق فیظهر جوابه مما ذکرناه فی المقام الأول.

و أما الاسـتناد بصـحیح آخر لمعاویة بن عمار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «إن لبست ثوباً فی إحرامک لا یصلح لک لبسه فلبّ و أعد غسـلک و إن لبست قمیصاً فشـقّه و أخرجه من تحت قدمیک» «۱» لبطلان التلبیـة إذا لم یکن لابساً لثوبی الإحرام فلا یصحّ لأنَّ الظّاهر أن السـؤال فیه وقع عن لبس الثـوب الّـذی لاـ یصـلح للمحرم لبسه بعـد تحقّق الإـحرام کمـا یـدل علیه الحکم بشق القمیص و إخراجه من تحت قدمیه

فالظـاهر انّ مفـاده الفرق بیـن القمیص و غیره مـن الثیـاب کالقبـاء و أمـا تجدیـد التلبیـة و الغسـل فی هـذه الصـورة فهـو محمـول علی الاستحباب و الله هو العالم.

[الفرع الثالث] وجوب لبس ثوبی الاحرام علی المرأة

الفرع الثـالث: هل وجوب لبس الثوبین علی القول به مختصّ بالرّجل أو یعم المرأة؟ و لیقـدم علی البحث فیه البحث عن وجوب أصـل اللبس علیها فلا ینعقد إحرامها عاریة عن اللّباس و لو لم یکن الناظر المحترم أو ینعقد ذلک فی حال عریها عن اللّباس.

و یمکن إجراء البحث علی نحو یشمل الجنسین (الذکر و الأنثی) بأن نقول: علی القول بعدم وجوب لبس الثوبین حتی علی الرجل هل یجب ستر العورة فی حال الإحرام و التلبیة بالوجوب النفسی أو الشرطی أم لا؟

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۵ من ابواب تروک الاحرام ح ۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۱۰

یمکن أن یقـال: إذا حملنـا الرّوایـات الّتی فیهـا الأـمر باللبس علی ما جرت به العادة و وجوب الستر عن الناظر المحترم یمکن أن یقال بانعقاد الإحرام فی حال التجرّد عن اللّباس إذا لم یکن هنا الناظر المحترم بل و یمکن أن یقال: ینعقد و إن کان عند الناظر المحترم.

و علی ذلـک لاـ دلیل علی شـرطیّة ذلک فی تحقّق الإحرام فالأصل البراءة عنه و لا یـدلّ علی وجوب ستر العورة ما یـدل علی وجوب لبـاس الإـحرام علی المرأة کموثّق یعقوب بن یونس قـال: «سـئل أبـا عبـد الله (علیه السـلام) عن الحائض تریـد الإحرام؟ قال: تغتسل و تسـتثفر و تحتشـی بالکرسف و تلبس ثوباً دون ثیاب إحرامها» «۱» و خبر زیـد الشـحّام عن أبی عبد الله (علیه السـلام) قال: «سألت عن امرأة حاضت و هی ترید الإحرام فتطمث قال: تغتسل و تحتشی بکرسف و تلبس ثیاب الإحرام و تحرم». «۲»

فإن وزانهما وزان ما ورد فیه الأمر بلبس الثوبین مطلقاً فإن حملناه علی ما جرت به العادة أو الاستحباب نحملها أیضاً علی ذلک.

فعلی هـذا یمکن دعوی عـدم الـدلیل علی وجوب ستر العورة فی حـال إنشـاء الإـحرام و التلبیـة. نعم: ادّعی البعض عـدم الخلاـف فی المسألة.

و یمکن أن یقال: أن ذلک مفروغ عنه عندهم فلا یسأل عن مثل ذلک فتأمل.

و بعد القول بوجوب ستر العورة هل یجب علی المرأة ستر تمام بدنها کما یجب علیها فی الصلاة او یکفی لها أیضاً ستر عورتها و هذه

المسائل کما تری محل الإشکال و مقتضی الأصل البراءة و لکن النفس کأنها تأبی من الفتوی بعدم الوجوب فالاحتیاط- لا یترک.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۸ من أبواب الاحرام ح ۲.

(۲) وسائل الشیعة: ب ۴۸ من أبواب الاحرام ح ۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۱۱

و أمّا المسألة الاولی فالبحث عنها إنّما یأتی علی القول بوجوب لبس الثوبین فی انّه یعمّ الرجل و المرأة أو یختص بالرجل؟

قال فی الجواهر: (الظّاهر عدم وجوب لبس ثوبین لخصوص الإحرام للمرأة تحت ثیابها و إن احتمله بعض الأفاضل بل جعله أحوط- و لکن الأقوی ما عرفت خصوصاً بعد عدم شمول النصوص السابقة للأناث إلا بقاعدة الاشتراک الّتی یخرج عنها هنا بظاهر النصّ و الفتوی و الله العالم) «۱».

و ظاهر کلامه عدم القائل بوجوبه علی المرأة و عدم تمامیة التمسک بقاعدة

الاشتراک لشمول النصوص للاناث و ذلک لجواز لبس المخیط لهن دون الرجال فلا حاجة عرفا و عادة لهن إلی لبس الإزار و الرداء و ادّعی مضافاً إلی ذلک ظهور النص و الفتوی فی الاختصاص و عدم الاشتراک و لعلّ ذلک الاستظهار مبنی علی ما ذکر.

و لکن استشکل فی ما أفاده فی الجواهر فی المستمسک فقال: (إنّ الفتاوی مطلقة و لم أقف علی من قید الوجوب بالرّجل إلا البحرانی فی حدائقه، و أمّا النصوص- فإن تمّت دلالتها علی الوجوب- فالخطاب فیها للرجل کغیرها من أدلة التکالیف الّتی کان البناء علی التعدی فیها من الرّجال إلی المرأة مع أن فی بعض النصوص ما یظهر منه ثبوت الحکم فیها ففی موثق یونس بن یعقوب قال ... و خبر زید الشحام ... و ذکر الخبرین بتمامهما «۲».

أقول: أمّا الفتاوی فهی کما ذکره مطلقة غیر أن الحدائق کما ذکره قید وجوبهما بالرجل و إلیک کلامه بلفظه (الثالث لبس ثوبی الإحرام للرجل و وجوبه اتفاقی بین الأصحاب قال فی المنتهی إنّا لا نعلم فیه خلافاً. انتهی) «۳» ثمّ استدل علی

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۴۵.

(۲)- مستمسک العروة: ۱۱/ ۴۲۵.

(۳)- الحدائق الناضرة: ۱۵/ ۷۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۱۲

ما ذکر بالروایات فکأنَّ کون الحکم مختصاً بالرجال کان مفروغاً عنه عنده و کذلک النصوص أیضاً ظاهرة عنده فی الاختصاص و إن کانت مطلقة باللفظ.

و بالجملة فالّذی یراه المستمسک وجه الإشکال فی اختصاص الحکم بالرّجل اطلاق الفتاوی و إطلاق النصوص و عدم کون الرجل مخاطباً للحکم سبباً للاختصاص به إذا لم یکن هنا وجه فارق بینهما کسائر الخطابات الواردة فی الأحکام الّتی یتعدی فیها من الرجل إلی المرأة امّا بقاعدة الاشتراک أو بعدم الفرق بینهما و الغاء العرف خصوصیة الجنسیّة فیه و لما یظهر من مثل الخبرین المذکورین.

و لکن یمکن أن یقال: ان احتمال الفرق بینهما فی مثل هذا الحکم وجیه فإنّ المرأة یجوز لها لبس ثیابها و الإحرام فی المخیط فکما أن حرمة لبس المخیط مختصّ بالرجال یجوز أن یکون وجوب لبس غیر المخیط أیضا مختصاً بهم و النصوص و الفتاوی إمّا محمولة علی الاختصاص أو علی الإجمال فالقدر المتیقن منها وجوب لبس الثوبین علی الرجال و مقتضی الأصل براءة النساء عن لبسهما.

و أمّا الرّوایات فیمکن أن یکون المراد من ثیاب إحرامها فیها ما کان متعارفاً بینهم من ثیاب خاصّ کالبیاض و إلا لیقول: ثوبی إحرامها مضافاً إلی أن مثل هذه الرّوایات لیس فی مقام بیان وجه الحکم وجوباً أو استحبابا. و الله هو العالم.

[الفرع الرابع:] کیفیة لبس ثوبی الاحرام

الفرع الرابع: قال فی الجواهر: (و أمّا کیفیة لبسهما فظاهر الأصحاب الاتفاق علی الاتزار بأحدهما کیف شاء بل صرّح فی الدروس بجواز عقده بخلاف الرداء

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۱۳

لکن فی خبر سعید الأعرج عن الصادق (علیه السلام) نهی عن عقده فی عنقه «۱» و کذا خبر علی بن جعفر المروی عن کتاب مسائله و عن قرب الإسناد للحمیری «۲» عن أخیه (علیه السلام): «المحرم لا یصلح له ان یعقد إزاره علی رقبته، و لکن یثنیه و لا یعقده» و عن الاحتجاج «۳» للطبرسی انّ محمد بن جعفر الحمیری کتب إلی صاحب الزمان (علیه السلام): هل یجوز أن یشدّ علیه مکان العقد تکة؟ فأجاب (علیه السلام): لا یجوز شدّ المئزر

بشیء سواه من تکة أو غیرها، و کتب أیضاً یسأله: هل یجوز أن یشدّ المئزر علی عنقه بالطول أو یرفع من طرفیه إلی حقویه و یجمعهما فی خاصرته و یعقدهما و یخرج الطرفین الآخرین بین رجلیه و یرفعهما إلی خاصرته و شدَّ طرفه إلی ورکیه فیکون مثل السراویل یستر ما هناک فإنّ المئزر الأوّل کنا نتزر به إذا رکب الرّجل جمله انکشف ما هناک و هذا أستر فأجاب (علیه السلام) جائز أن یتزر الإنسان کیف شاء إذا لم یحدث فی المئزر حدثاً بمقراض و لا ابرة یخرجه عن حدّ المئزر غرزه غرزاً و لم یعقده و لم یشد بعضه ببعض و إذا غطّی السرة و الرکبة کلیهما فإن السنّة المجمع علیها بغیر خلاف تغطیة السرة و الرکبة و الأحب إلینا و الأکمل لکلِّ أحد شدُّه علی السبیل المعروفة المألوفة للناس جمیعاً إن شاء اللّه تعالی. «۴»

أقول: أمّا خبر سعید الأعرج فالظاهر أنَّه موثّق لأن الصَّدوق رواه عن أبیه رضی الله عنه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عیسی عن أحمد بن محمد بن أبی نصر البزنطی عن عبد الکریم بن عمرو الخثعمی عن سعد بن عبد الله الأعرج الکوفی فهو موثق لیس بصحیح لأن عبد الکریم بن عمرو الواقع فی السند کان واقفیاً

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۵۳ من أبواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۵۳ من أبواب تروک الاحرام ح ۵.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۵۳ من أبواب تروک الاحرام ح ۳ و ۴.

(۴)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۳۶ و ۲۳۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۱۴

و وصف بالخباثة إلا أنه حکی عن النجاشی أنه کان ثقة ثقة فالتعبیر عن الخبر بالصحیح لیس فی محلّه إلا أن یستند ذلک إلی کون الراوی عنه و هو البزنطی من أصحاب الإجماع أجمع أصحابنا علی تصحیح ما یصحُّ عنه فبهذا الاعتبار صحیح لا باعتبار المعروف بین المتأخرین و من لا یعتد فی الاعتماد علی الخبر بذلک.

و کیف کان لفظه هکذا: «إنّه سأل أبا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یعقد إزاره فی عنقه؟ قال: لا». و هذا یدلّ علی المنع من خصوص عقد الإزار فی العنق لا مطلقاً.

و أما خبر علی بن جعفر فی کتابه و فی قرب الإسناد فقد ذکرنا لفظه عن الوسائل و لکن فی قرب الإسناد المطبوع بأمر سیدنا الأستاذ أعلی الله درجته ذکر «و لکنه یثبته» و لفظ- «لا یصلح له» لیس ظاهراً فی الکراهة غایة ما یمکن أن یقال: عدم ظهوره فی الحرمة أیضاً و مقتضی ظاهر موثق سعید حرمة عقد إزاره فی عنقه.

و أمّا خبر الاحتجاج فهو یدل علی عدم جواز عقده مطلقاً إلا أن یحمل قوله «و لم یعقده» علی العقد فی العنق الَّذی جری به سیرتهم

فی الإزار لکن ردَّ بضعف السند فلا یعتمد علیه.

هـذا کلّه فی الإزار و أمّا الرداء فالظاهر انّه لا یعتبر فیه إلا ما یصدق به الارتداء و إن کان الأحوط- عدم عقده بل کونه ساتراً للمنکبین کمـا أن الأحوط- فی الإزار أیضاً کون الإزار ساتراً للسـرة و الرّکبـة و إن کان یکفی ما هو أقل من ذلک إذا کان الازار صادقاً علیه و الله هو العالم.

لبس الثوبین قبل النیة و التلبیة

و هل یجب لبس الثوبین قبل النیّة و التلبیة أو یکفی و إن لبسـهما بعد ذلک أمّا علی القول بکونهما شرطاً فی تحقّق الإحرام فیمکن أن یقال: إنّ کونهما شرطاً أعم

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۱۵

من ذلـک فیمکن أن یکون لبسـهما متمماً للإحرام و لکنه خلاف الظّاهر فإن الشـرط علی المتعارف یعتبر مقارناً للعمل أو مقـدماً علیه فغایـة ما یقال: إن التلبیـة و اللبس إذا أوقعا متقارنین یکفی فی تحقّق الإحرام بشـرطه بل الظّاهر من الأدلّـة انّه یشترط- أن یکون لابساً ثوبیه عند انشاء الإحرام.

و بعبارة اخری یشترط- أن یکون إنشاء الإحرام فی حال لبس الثوبین کالصلاة فإنّها مشروطة بکون إنشاء تحریمها فی حالة ستر العورة و الطَّهارة عن

الحدث و الخبث فعلی القول بالاشتراط- الظّاهر انّه مشروط- بکونه حال الإحرام.

و أمّا علی القول بالوجوب النفسـی فالظاهر انه واجب حین إنشاء الإحرام فیجب أن یکون متلبساً بهما من أول آنات إنشاء الإحرام و لا یتحقّق ذلک إلا باللّبس بهما قبل الإحرام و لو آناً ما و الله هو العالم.

[مسألة ۲۵:] الاحرام فی القمیص

مسألة ۲۵: لا یخفی علیک انّه ینعقد الإحرام فی القمیص جهلا أو نسیاناً سواء کان لابساً ثوبی الإحرام أو لم یلبسهما و ذلک لأنّ عدم انعقاده بقول مطلق یترتّب علی کون التجرّد عن القمیص و لبس الثوبین شـرطاً لانعقاد الإحرام و أمّا علی القول المختار فینعقـد الاحرام فی القمیص فی الصورتین إذا أحرم فیه جاهلا و نسیاناً و لو أحرم فیه عالماً عامداً فمقتضی عدم الشرطیّة تحقّق الإحرام.

و لکن یمکن أن یقال: إنا إذا بنینا علی أنّ الإحرام هو توطین النفس علی ترک المحرمات و العزم علیه یکون ارتکاب هذه المحرمات بعضاً أو کلا مناف لذلک العزم لا یجتمعان.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۱۶

و أمّـا إن قلنـا بـأن الإحـرام إنشاء إحرام المحرَّمات و تحریمها علی نفسه و الالتزام و البناء علیه فلا مانع من انعقاده و إن لم یکن عازماً علی ترکها و کـذا لو قلنا بان الإحرام لیس إلا التلبیـة بقصـد الـدخول و الشـروع فی الحـجّ و یترتب علیها بحکم الشَّارع حرمـة الأفعال المعیَّنة.

و یمکن أن یقـال: إنَّ العزم علی ترک المحرمـات أو إنشـاء تحریمهـا مع التلبّس بـالقمیص إذا کـان هو فاعلا بمقتضاه فیخلع القمیص بمجرد العزم و الإنشاء لا یضر

بتحقق الإحرام بتحقق العزم و الإنشاء.

نعم إذا کـان قاصـداً لبس القمیص اسـتدامة بعـد العزم و التوطین آنـاً مـا ینـافی ذلـک تحقّق العزم و البناء علی ترک المحرمات. و الله العالم.

[مسألة ۲۶] حکم لبس ثوبی الاحرام استدامة

مسألة ۲۶: لا ریب فی أنّ لبس المخیط علی الرجل المحرم حرام علیه بتمام أفراده و فی جمیع حالاته إلی أن یتحلل منه.

و بعبـارة اخری واجب علیه التجرد عن المخیـط إحـداثاً و إبقـاءً و اسـتدامة حتّی یتحلـل منه و أمّـا لبس الثوبین فعلی القول بوجوبه فلا یجب إلا فی الزمان المقارن للنیّة و التلبیة.

و أمّا استدامته فلا ریب فی عدم وجوبها فیجوز له نزعها لإزالة الوسخ أو للتطهیر أو لسائر الدواعی فیجوز له التجرد منهما مع الأمن من النظر أو کون العورة مستورة بشیء آخر.

و هـل علی القول بوجوب لبسـهما هو مقیَّد بالزمـان المقـارن للنیّـة و التلبیـة فإن نسـی ذلک یجب تـدارکه بعـد ذلک محل الإشـکال فالأحوط- لبسهما و الأحوط إعادة التلبیة و الله هو العالم.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۱۷

[مسألة ۲۷] جواز لبس الزیادة علی الثوبین

مسألة ۲۷: لاـ خلاـف بینهم کمـا فی بعض الکلمـات فی جواز لبس الزیـادة علی الثوبین ابتـداءً أو فی أثناء الأعمال للاتقاء عن الحر و البرد بل

مطلقاً للأصل و للروایات.

أمّا اتقاء عن الحر و البرد فیدلّ علیه صحیح الحلبی قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یتردّی بالثوبین؟ قال: نعم و الثلاثة إن شاء یتقی بها البرد و الحر» «۱».

و مورد السؤال و الجواب و إن کان الرداء إلا أن الظّاهر اتحاد الرداء و الإزار فی مثل هـذا الحکم و الشاهد علی ذلک صـحیح معاویة بن عمار عن أبی عبد الله (علیه السـلام): «سألته عن المحرم یقارن بین ثیابه و غیرها الَّتی أحرم فیها؟ قال (علیه السـلام): لا بأس بذلک إذا کانت طاهرة» «۲» و هذا الصـحیح یدل علی جواز ذلک فی صورة الاختیار فلا عبرة باقتصار جماعة کما قیل علی مضـمون صحیح الحلبی و یدلّ أیضاً علی اشتراط- الطَّهارة فیه بل اعتبار کل ما هو شـرط- فی ثوبی الإحرام فیه بدعوی الغاء الخصوصـیّة و عدم الفرق بین الطَّهارة و غیرها.

[مسألة ۲۸] جواز احرام النساء فی الحریر

مسألة ۲۸: مقتضـی ما ذکرناه فی المسألة السابقة جواز إحرام النساء فی الحریر و الذّهب لأنّ قوله فی الصـحیح (کل ثوب) ... یشـمل الرجل و المرأة کل منهما حسب تکلیفه فالمرأة تحرم فی الحریر لأنَّه ثوب تصلِّی

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۰ من أبواب الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۰ من أبواب الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۱۸

فیه و لا تحرم فی المتنجّس و غیر المأکول و المیتة لأنها لا تصلی فیها و لکن مع ذلک وقع الکلام فی جواز إحرامه فی الحریر فجوَّزه بعضهم کالمفید فی کتاب أحکام النساء و ابن إدریس فی السرائر و العلَّامة فی القواعد

و غیرهم علی ما حکی عنهم و منعه الصدوق و الشیخ علی ما حکی عنهما و ربَّما یسند ذلک إلی ظاهر عبارتی المفید و السیّد. «۱»

و ما هو المستند للقول بالجواز الأصل و الرّوایات مثل صحیح حریز السابق «کل ثوب یصلی» و صحیح یعقوب بن شعیب قال: «قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): المرأة تلبس القمیص تزره علیها و تلبس الحریر و الخز و الدیباج؟ فقال: نعم لا بأس به و تلبس الخلخال و المسک» «۲» و احتمال کون سؤاله عن حکم مطلق لبسها ما ذکر أو لبسها فی حال الصلاة ضعیف جداً لمعلومیة جواز لبسها فی غیر حال الصلاة بل و فی حالها إذاً فالسؤال لا یکون إلا عن لبسها فی حال الإحرام کما صرَّح به فی الجواهر. «۳»

و ما رواه فی الکافی عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن منصور بن العباس «۴» عن إسماعیل بن مهران «۵» عن النضر بن سوید «۶» عن أبی الحسن (علیه السلام) قال: «سألته عن المرأة المحرمة أی شیء تلبس من الثیاب؟ قال: تلبس الثیاب کلها

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۴۲ و ۲۴۳.

(۲)- الوسائل: ب ۳۳ من أبواب الإحرام، ح ۱، المسکة علی ما حکی عن النهایة بالتحریک السوار من الذبل و هی قرون الاوعال، و قیل جلود دابة بحریة.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۴۳.

(۴)- الرازی سکن بغداد مضطرب الأمر له کتاب من السابعة.

(۵)- السکونی أبو یعقوب ثقة معتمد علیه و قیل فیه غیر ذلک من صغار السادسة.

(۶)- له کتاب ثقة صحیح الحدیث ... من السادسة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۱۹

الا المصبوغة بالزعفران و الورس و لا تلبس القفازین و لا حلیاً تتزین به لزوجها و لا تکتحل إلا من علَّة و لا تمس طیباً و لا تلبس حلیاً و لا فرنداً و لا بأس بالعلم فی الثوب» «۱»

و هذا یدل علی جواز لبسها الحریر بالإطلاق.

و مستند القول بعدم الجواز الصحیح الّذی رواه ایضاً الکلینی بسنده عن عیص بن القاسم قال: «قال أبو عبد الله (علیه السلام): المرأة المحرمة تلبس ما شاء من الثیاب غیر الحریر و القفَّازین و کره النقاب الحدیث» «۲».

و ما رواه أیضاً الکلینی عن العدة عن سهل بن زیاد عن أحمد بن محمد أو غیره عن داود بن الحصین «۳» عن ابی عیینة «۴» قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) ما یحل للمرأة أن تلبس و هی محرمة قال: الثیاب کلّها ما خلا القفازین و البرقع و الحریر قلت: تلبس الخزّ قال: نعم قلت: فإن سداه [-] الابریسم و هو حریر؟ قال ما لم یکن حریراً خالصاً فلا بأس» «۵».

و خبر اسماعیل بن الفضل «۶» قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن المرأة هل یصلح

---

(۱)- الکافی: ۴/ ۳۴۴ القفاز کرمّان شیء یعمل للیدین و یحشی بقطن تلبسها المرأة للبرد أو ضرب من الحلی للیدین و الرجلین و الفرند بکسر الفاء و الراء ثوب معروف (الجواهر)..

(۲)- الکافی: ج ۴/ ۳۴۴.

(۳)- کوفی واقفی ثقة من الخامسة.

(۴)- من الخامسة فی جامع الرواة لم أجد له ذکراً فی کتب الرجال و لکن الظاهر ان الصحیح (ابن عینیة و اسمه سفیان معروف قیل انه لیس من اصحابنا و هو الذی قال له ابو عبد الله (علیه السلام): و الذی بعث محمداً (صلی الله علیه و آله و سلم) بالحق لو أن رجلا صلی ما بین الرکن و المقام عمره ثمّ لقی الله بغیر ولایتنا اهل البیت لقی الله بمیتة الجاهلیة (جامع الرواة) و فی النسخة الموجودة عندنا من التهذیب و الاستبصار داود بن الحصین عن أبی عبد الله (علیه السلام).

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من أبواب الاحرام ح ۳. و الکافی: ۴/ ۳۴۵.

(۶)- الهاشمی روی ان الصادق (علیه السلام) قال: هو کهل من کهولنا و سید من ساداتنا و کفی بهذا شرفاً

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲۰

لها أن تلبس ثوباً حریراً و هی محرمة؟ قال: لا و لها أن تلبسها فی غیر إحرامها» «۱». و أخبار کثیرة اخری «۲» ذکرها فی الجواهر.

و ربما جمع بین الطائفتین بحمل نصوص الجواز علی الممتزج و نصوص المنع علی الخالص بملاحظة ما فیها من التفکیک فی الحکم بین الخالص و الممتزج أو الکراهة بملاحظة ما فیها من (لا ینبغی) و (لا یصلح).

و لکن یمکن أن یقال: انه لا وجه لهذا العلاج بعد ما یمکن الجمع بینهما بالإطلاق و التقیید فصحیح حریز: «کل ثوب یصلی فیه» إطلاقه یقید فی مورد المرأة بلبس الحریر و کذا إطلاق خبر النضر بن سوید و صحیح یعقوب بن شعیب أیضاً مطلق یشمل الخالص من الحریر و الممتزج فیقیّد بما یدل علی المنع عن الخالص منه بقرینة مثل خبر ابن عیینة أو داود بن الحصین.

و علی هذا فالقول بجواز لبسها الحریر فی حال الإحرام سواء کان فی ثوبی الإحرام أو غیرهما فی غایة الإشکال و الله هو العالم.

[مسألة ۲۹] ما یجوز الاحرام فیه و ما لا یجوز

مسألة ۲۹: حکی عن المبسوط- و النهایة و المصباح و مختصره و الاقتصاد و المراسم و الکافی و الغنیة و غیرها عدم جواز الاحرام فی ثوب لا یصلی فیه فلا یجوز الاحرام فی المیتة و الحریر و الذهب و ما لا یؤکل

ثقة من الخامسة.

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب الاحرام ح ۱۰.

(۲)- راجع وسائل الشیعة ابواب لباس المصلی ب ۱۶ ح ۳ و ۴ و ۶ و ابواب الاحرام ب ۳۳ ح ۲۱ و ح ۷ و ۸ و ۵ و ۱۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲۱

لحمه و ما هو متنجّس بغیر المعفو عنه.

لصحیح حریز عن أبی عبد الله (علیه السلام): «کلّ ثوب تصلّی فیه فلا بأس أن تحرم فیه» «۱» أو «یصلّی و یحرم» بدل «تصلّی و تحرم» «۲» و فی الجواهر: (کلّ ثوب یصلّی فیه فلا بأس بالإحرام فیه) «۳» و ظاهره البأس فیما لا یصلّی فیه فلا یجزی.

و یدلّ علی ذلک فی خصوص الإحرام فی الثوب النجس صحیحتا معاویة بن عمّار ففی إحداهما قال: «سألته عن المحرم تصیب ثوبه الجنابة؟ قال: لا یلبسه حتّی یغسله و إحرامه تام» و فی الاخری: «سألته عن المحرم یقارن بین ثیابها الّتی أحرم فیها و بین غیرها؟ قال: نعم إذا کانت طاهرة» «۴».

إلا انهما تدلان علی وجوب المحافظة علی طهارة الثوب استدامة و دعوی دلالتهما علی استحباب ذلک لیس ببعید.

و فی خصوص الحریر فقد روی شیخنا الکلینی رضوان الله تعالی علیه عن عدة من أصحابنا «۵» عن سهل بن زیاد «۶» عن أحمد بن

محمّد «۷» عن عبد الکریم

---

(۱)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۳۴ ح ۲۵۹۵.

(۲)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۶۶ ح ۲۱۲/ ۲۰.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۳۹.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۳۷ من ابواب تروک الاحرام، ح ۱ و ۲.

(۵)- هذه العدة علی ما ذکره السید الاستاذ الاعظم (قدس سره) محمد بن الحسن الطائی الرازی و محمد بن جعفر الاسدی نزیل الری أو محمد بن ابی عبد الله، و محمد بن عقیل الکلینی، و علی بن ابراهیم الکلینی خال الکلینی کلهم من الثامنة.

(۶)- من السابعة الآدمی أبو سعید الرازی و قد یروی الکلینی منه عن العدة عن أحمد بن محمد و هو من السابعة و فی التهذیب عن العدة عنه.

(۷)- من السادسة ابن ابی نصر علی نسخة الکافی و الا فهو علی ما فی التهذیب غیره، و الاقرب ما فی الکافی.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲۲

بن عمرو «۱» عن أبی بصیر «۲» قال: «سئل أبو عبد الله (علیه السلام) عن الخمیصة «۳» سداها إبریسم، و لحمتها من غزل؟ قال: لا بأس بأن یحرم فیها إنّما یکره الخالص منه». «۴»

و روی شیخنا الصدوق (قدس سره) عن أبی الحسن النهدی «۵» قال: «سأل سعید الأعرج أبا عبد الله (علیه السلام) و أنا عنده عن الخمیصة سداها إبریسم و لحمها من غزل (مرعزی)»؟ «۶» قال: لا بأس بأن یحرم فیها و إنّما یکره الخالص منها» «۷».

و ما فیهما من ضعف السند لا یضر بالاستشهاد بهما تأییداً لو لم نقل بجبر ضعفه بما ذکر من الفتاوی.

و یدلُّ علی عدم جوازه فی الحریر للرجال أیضاً ما نذکره فی إحرام النساء فی الحریر منعاً و جوازاً.

فإن قلت: أن النسبة بین ما یدلُّ علی وجوب لبس ثوبی الإحرام و ما یدلُّ علی النَّهی عن لبس الحریر و الذهب للرجال و المیتة مطلقاً العموم من وجه فیدخل الإحرام فی الثوب الحریر فی مسألة اجتماع الأمر و النهی فاللازم البناء علی ما نبنی فیه فی تلک المسألة.

قلت: لیست مسئلتنا هذه منها لأنَّ ما یدلُّ علی وجوب ثوبی الإحرام

---

(۱)- الظاهر انه من الخامسة.

(۲)- من الرابعة.

(۳)- کساء اسود مربّع له علمان فإن لم یکن معلماً فلیس بخمیصة.

(۴)- الکافی: ۴/ ۳۳۹ وسائل الشیعة: ب ۲۹ من أبواب الاحرام ح ۱.

(۵)- من السادسة او السابعة.

(۶)- الزغب الذی تحت شعر العنز.

(۷)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۳۷ ح ۲۶۱۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲۳

لا إطلاق فیه من حیث شرائطه و بعبارة اخری: لیس فی مقام بیان تمام ما هو الموضوع للحکم و دخیلا فیه و لذا لیس المرجع فی نفی کل ما نشک فی شرطیته بل لا بدّ من نفیه بالتمسک بالأصل و الله هو العالم.

[مسألة ۳۰] وجوب حفظ شرائط لباس الاحرام الی آخر الاعمال

مسألة ۳۰: هل یجب حفظ شرائط لباس الإحرام إلی آخر الأعمال کالابتداء به فیجب تطهیره أو تبدیله إن تنجّس بعد تحقّق الإحرام به و لا یجوز تبدیله بغیره و إن جاز التلبّس به فی نفسه کتبدیله بما لا یؤکل لحمه؟ و بعبارة أخری: اشتراط ثوبی الإحرام بما هو شرط- فی لباس المصلی هل معتبر إحداثاً و مقارناً للتلبیة و الإحرام أو هو شرط- فیهما إلی أن یحلّ له لبس المخیط بالحلق أو التقصیر؟.

یمکن أن یقال: إن الظّاهر من الأدلة مثل قوله (علیه السلام) «کلّ ثوب تصلّی فیه لا بأس ان تحرم فیه» هو وجوب إحداث الإحرام فیهما أو وجوب لبسهما عند احداثه فلو لبس بعد ذلک ما لا یجوز الصّلاة فیه کأجزاء ما لا یؤکل لحمه لا بأس به.

نعم فی خصوص اشتراطهما بالطّهارة تدلّ علیه بقول مطلق صحیحتا معاویة بن عمار اللّتان سبق ذکرهما و حملهما علی ابتداء اللبس خلاف ظاهرهما و استبعاد الحکم بوجوب تطهیره إذا تنجّس دون البدن کأنّه لیس فی محلّه لجواز الحکم بذلک و نلتزم به إذا کان هنا دلیل یدلّ علیه دون البدن لفقد الدلیل مضافاً إلی إمکان القول بوجوب تطهیر البدن کالثوب لأولویّته فی ذلک من اللّباس عرفاً فالأقوی فی اللّباس التطهیر و فی البدن علی الأحوط و لا یخفی علیک أن ترک ذلک عمداً لا یضر

بإحرامه و الله هو العالم بأحکامه.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲۴

[مسألة ۳۱] جواز تبدیل ثیاب الاحرام

مسألة ۳۱: قال فی الجواهر: (یجوز له أن یبدل ثیاب احرامه للأصل، و لقول الصادق (علیه السلام) فی حسن الحلبی أو صحیحه: لا بأس بأن یحول المحرم ثیابه قلت: إذا أصابها شیء؟ قال: نعم و إن احتلم فیها فلیغسلها «۱» و فی خبره الآخر عنه (علیه السلام) أیضاً: سألته عن المحرم یحول ثیابه؟ فقال: نعم و سألته یغسلها إذا اصابها شیء؟ قال: نعم و إذا احتلم فیها فلیغسلها. «۲» و قوله ایضاً فی حسن معاویة: لا بأس بأن یغیر المحرم ثیابه و لکن إذا دخل مکة لبس ثوبی إحرامه اللّذین أحرم فیهما، و کره أن یبیعهما «۳» و یحمل الأمر فیه علی الندب کما عن ظاهر المتأخرین. قال المصنف و غیره: فإذا أراد الطواف فالأفضل أن یطوف فیهما و إن قیل قد یوهم الوجوب عبارة الشیخ و جماعة و لا ریب فی أنّه أحوط و إن کان الأوّل أقوی. «۴»

أقول: کأنّه الأقوی ما قوّاه لعدم ظهور مثل قوله یغسلها و قوله (و کره) فی مثل مسألتنا فی الوجوب و الحرمة فمقتضی الأصل الجواز.

نعم فی تقریرات السید الفقیه الگلپایگانی قدس سره الاستدلال علی وجوب استدامته بلبس ما أحرم فیه و عدم جواز التبدیل إلّا إذا أصابه شیء بصحیح محمد

---

(۱)- الکافی: ۴/ ۳۴۳ و لفظه (إذا اصابها شیء یغسلها قال: نعم و ان احتلم فیها) وسائل الشیعة: ب ۳۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۲)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۷۰ ح ۲۳۰/ ۳۸ و فیه (إن اصابها) وسائل الشیعة: ب ۳۸ من ابواب تروک الاحرام و فیه (نعم إذا).

(۳)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۴۱ ح ۲۶۱۹ و قال: و قد رویت رخصة فی بیعها.

(۴)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۴۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲۵

بن مسلم عن أحدهما علیهما السلام قال: سألته عن الرَّجل یحرم فی ثوب وسخ؟ قال لا و لا أقول إنّه حرام و لکن تطهیره أحبُّ إلیَّ و طهوره غسله، و لا یغسل الرجل ثوبه الَّذی یحرم فیه حتی یحلَّ و إن توسخ، إلّا أن تصیبه جنابة أو شیء فیغسله. «۱»

قال: (و هی تدل علی وجوب استدامة اللّبس و إنّه لا یجوز التبدیل إلا إذا أصابه شیء فما عن المدارک من أنّه لا یجب الاستدامة بعد صدق الامتثال للأصل لا یخلو من شیء و أنّ الامتثال فی لبس الثوب ظاهره الاستدامة فیه، و لیس نظیر التلبیة و صلاة الإحرام الّتی یتحقّق الامتثال فیهما بوجود الطبیعة و حدوثها و لا یحتاج إلی الاستدامة مضافاً إلی أن السیرة قبل البعثة و کذا بعدها علی استدامة اللبس بل یکره بیع ثوب الإحرام و یستحب الکفن به و الطواف معه). «۲»

أقول: استفادة عدم جواز التبدیل منه فی غایة الإشکال لعدم الملازمة بین کراهة غسل ثوب الإحرام و بین کراهة التبدیل غایة ما یقال: انه إذا کان ذلک للبس ما هو أنظف مکروه و ما یدل علی لبس الثوب للإحرام لا یدل علی الاستدامة فیه و إلا فلا یجوز نزعه إلا للضرورة فکما ان التلبیة یتحقق بوجودها لبس الثوب الواجب عندها یتحقق بوجوده عنده.

و بالجملة فلا دلیل یدلّ علی وجوب لبس الثوبین زائداً علی وجوبه فی ابتداء

الإحرام و کراهة بیع ثوب الإحرام و استحباب الکفن به و الطواف معه لا یدل علی عدم جواز التبدیل و الله هو العالم.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۸ من أبواب تروک الاحرام ح ۱.

- فی هامش التقریرات ابواب الاحرام و هو اشتباه و فی الکافی ج ۴ ص ۳۴۱ (و لکن احبّ ان یطهره).

(۲)- کتاب الحج: ۲/ ۳۱۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲۶

[مسألة ۳۲] جواز لبس القبا فی الاحرام

مسألة ۳۲: قال فی الشرائع: (و إذا لم یکن مع الإنسان ثوبا الإحرام، و کان معه قباء جاز لبسه مقلوباً بأن یجعل ذیله علی کتفیه).

و قال فی الجواهر: (بلا خلاف أجده فی أصل الحکم بل عن ظاهر التذکرة و المنتهی أنه موضع وفاق بل ادعاه صریحاً غیر واحد من متأخری المتأخرین لقول الصادق (علیه السلام) فی صحیح الحلبی: «إذا اضطر المحرم إلی القباء و لم یجد ثوباً غیره فلیلبسه مقلوباً و لا یدخل یدیه فی یدی القباء» «۱» و صحیح عمر بن یزید: «یلبس المحرم الخفین إذا لم یجد نعلین و إن لم یکن له رداء طرح قمیصه علی عنقه أو قباه بعد أن ینکسه» «۲» و حسن معاویة بن عمّار أو صحیحه: «لا تلبس ثوباً له ازرار و أنت محرم إلّا أن تنکسه و لا ثوباً تدرعه و لا سراویل، و لا خفاً إلا أن لا یکون لک نعلان» «۳» ثمّ ذکر روایات اخری کخبر علی بن أبی حمزة و فیه: «فلیلبسه مقلوباً» «۴» و خبر مثنی الحناط- و فیه: «فلینکسه و لیجعل أعلاه أسفله و یلبسه» و روایة أخری: «یقلب ظهره بطنه إذا لم یجد غیره» «۵» و خبر محمد بن مسلم عن

أبی جعفر (علیه السلام) و فیه: «و یلبس المحرم القباء إذا لم یکن له رداء و یقلب ظهره لبطنه» «۶» و أمّا روایته السادسة فالظاهر أنّها و الروایة الرابعة واحدة «۷».

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۴ من أبواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴۴ ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۵ من أبواب تروک الاحرام ح ۱.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۴۴ من أبواب تروک الاحرام ح ۶.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۴۴ ابواب تروک الاحرام ح ۴.

(۶)- وسائل الشیعة: ب ۴۴ ابواب تروک الإحرام ح ۷.

(۷)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۴۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲۷

و علی کل ذلک لا خلاف فی أصل الحکم فی الجملة بمقتضی هذه الرّوایات إلّا أنه یقع الکلام أولا: فی الحکم بجواز لبس القبا انَّه هل مشروط- بفقده الإزار و الرداء معاً أو یکفی فی ذلک فقد الرداء خاصَّة؟

یمکن أن یقال: إنه یکفی فی جواز لبس القباء فقد الرداء خاصة أو الاضطرار إلی لبسه لبرد و نحوه فضلا عما إذا فقد هما معاً فلیلبس القباء بدلا عنهما.

و ثانیاً: فی أن الحکم خاص بصورة الاضطرار لبرد أو مرض أو یعمه و صورة فقده الرداء، الظّاهر شموله للصورتین أمّا لصورة فقد الرداء فیدل علیه صحیح عمر بن یزید و أمّا لصورة الاضطرار فیدل علیه صحیح الحلبی و خبر ابن ابی حمزة و مثنی الحناط- و غیرها، مضافاً إلی جواز لبسه بالاضطرار لجواز ارتکاب کل حرام به.

و ثالثاً: فی أنه إذا فقد الرداء بناءً علی وجوب لبس الثوبین هل یجب علیه لبس القباء أو یکتفی بالإزار؟ الإنصاف عدم ظهور الرّوایات فی الوجوب فالأحوط لبسه إذا کان فاقداً له.

و رابعاً: هل الأخبار فی کیفیّة لبس القباء متعارضة أو الظّاهر منها التخییر و أنّه یلبس القباء علی غیر الصورة المتعارفة منکوساً أو مقلوباً.

و علی فرض تعارضها و تکافؤ المتعارضین و عدم الترجیح أیضاً الحکم فی

المسألة الأصولیّة هو التخییر ففی الصورة الاولی المکلف مخیّر بین التنکیس و التقلیب فله أن یلبسه منکوساً أو مقلوباً بالتخییر الاستمراری سواء کان مقلداً أو مجتهداً بخلاف صورة التعارض فإنّ التخییر فیه ابتدائی للمجتهد دون المقلد فإنّه متعین علیه العمل بما اختاره المجتهد.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲۸

اللهم إلا- إن یقال: أن المجتهد ینوب عن المقلد فی الفحص عن حجیة الخبر و شروط- العمل به فاذا ثبت عنده جواز العمل لکل واحد من المتعارضین تخییرا فإن کان المقلد عارفاً بموارد التعارض کالمتجزی إذا کان عارفاً به فیختار هو ایهما شاء و إذا کان جاهلا بذلک یرجع إلی المجتهد فی تشخیص مورد التعارض فیختار هو أیضاً أیّهما شاء.

[مسألة ۳۳] عدم جواز انشاء المحرم احراماً آخر

مسألة ۳۳: لا یصح لمن أحرم بحج أو عمرة إنشاء إحرام آخر بمثل الأول أو بغیره حتی یکمل أفعال ما أحرم له.

قال فی الجواهر: (بلا خلاف أجده فیه، بل الإجماع بقسمیه علیه مضافاً إلی النصوص المشتملة علی کیفیة حج التمتع المصرحة بان إهلال الحج بعد التقصیر المحلل لإحرام العمرة و إلی الأمر بإتمام العمرة و الحج، الظّاهر فی عدم جواز ما یقع قبل الإتمام بل و صحته و حینئذ فلو أحرم قبل السعی عامداً أو قبل إکماله للعمرة کان مشرعاً و إحرامه الثانی باطلا و یجب علیه إکمال العمرة بل و کذا لو کان ناسیاً و ان لم یکن آثماً). «۱»

و ما ذکره من الحکم فالمقطوع به انّه کذلک و إن کان فی بعض ما استدل به نظر إمّا لکونه أخص من المدّعی أو للخدشة فی أصل دلالته علی المدَّعی هذا فیما إذا أحرم قبل إکمال الأفعال کان یحرم بالآخر قبل السعی.

و أمّا لو أحرم متمتعاً و دخل مکة و أحرم بالحج بعد السعی و قبل التقصیر فإن

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۵۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۲۹

کان ناسیاً تکون عمرته صحیحة و إحرامه للحج صحیحاً لا دم و لا قضاء علیه علی ما صرح به غیر واحد بل ادّعی علیه الإجماع و للروایات المستفیضة المعتضدة بدعوی الإجماع کصحیح ابن سنان عن أبی عبد الله (علیه السلام): «فی رجل متمتع نسی أن یقصر حتی أحرم بالحجّ؟ قال: یستغفر الله عز و جل» «۱».

و صحیح عبد الرحمن بن الحجاج: «سألت أبا إبراهیم (علیه السلام) عن رجل تمتع بالعمرة إلی الحج فدخل مکة فطاف و سعی و لبس ثیابه و أحلَّ و نسی أن یقصر حتی خرج إلی عرفات؟ قال: لا بأس به یبنی علی العمرة و طوافها و طواف الحج علی أثره» «۲» صحیح معاویة بن عمار: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجل أهلّ بالعمرة و نسی أن یقصر حتی دخل بالحجّ قال: یستغفر الله و لا شیء علیه و قد تمت عمرته» «۳».

نعم هنا صحیح أبی بصیر عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «المتمتع إذا طاف و سعی ثمّ لبّی بالحجّ قبل أن یقصر فلیس له أن یقصر و لیس علیه متعة» «۴» و هو بظاهره معارض للروایات السابقة و مثله خبر محمد بن سنان عن العلاء بن فضیل قال: «سألته عن رجل متمتع طاف ثمّ أهلّ بالحجّ قبل أن یقصر: بطلت متعته هی حجّة مبتولة» «۵»

و لکنّهما محمولان علی صورة العمد. مضافاً إلی ما فی سند الأخیر من الضعف و الإضمار و مضافاً إلی أن إطلاقهما یقیَّد بالصِّحاح السابقة.

هذا و لکن حکی عن الشیخ و بنی زهرة و البراج و حمزة و العلّامة فی الإرشاد

(۱)- الکافی: ۴/ ۴۴۰ و الوسائل ب ۵۴ من ابواب الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۵۴ من ابواب الاحرام ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۵۴ من ابواب الاحرام ح ۳.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۵۴ من ابواب الاحرام ح ۵.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۵۴ من أبواب الاحرام ح ۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۳۰

ان علیه دم لموثق إسحاق بن عمار قلت لأبی إبراهیم (علیه السلام): «الرَّجل یتمتّع فینسی أن یقصر حتَّی یهلّ بالحجّ؟ قال: علیه دم یهریقه» «۱» فالظاهر انّهم خصّوا به الصحاح السابقة «۲».

و لکن عن الصدوق و ابن إدریس و الدیلمی و أکثر المتأخرین مثل المحقق فی الشرائع حمله علی الاستحباب لأنّ الأمر یدور بین حمل أحدهما علی المجاز و خلاف ظهوره فی الحقیقة «۳».

و بعبارة اخری: کون أحدهما قرینة علی عدم إرادة المعنی الحقیقی من الآخر فامّا أن یقال: بأن قوله (علیه السلام): «لا شیء علیه» قرینة علی عدم إرادة الإلزام و الوجوب من قوله: «علیه دم یهریقه» أو یقال: بأن الثانی قرینة علی عدم إرادة العموم من الأول و القول المشهور مبنی علی ترجیح الأول علی الثانی و لعله لقوّة ظهور الصحاح فی عدم وجوب شیء علیه و إبائها عن التخصیص.

و لکن لا یطمئن النفس بذلک بأظهریة الصحاح عن الموثق لو لم نقل بکونه أظهر لأظهریة الخاص فی الخصوص عن العام فی العموم.

فالأحوط هو القول الثانی کما أن الاحتیاط کون الدم شاة لمکان دعوی انصرافه إلیها دون مطلق الدم.

و أمّا إن كان عامداً فی ذلک أی الإحرام بالحجّ بعد السعی و قبل التقصیر ففیه قولان:

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۵۴ من ابواب الاحرام ح ۶.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۵۱.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۵۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۳۱

أحدهما: أنه یبقی علی إحرامه الأوّل فکان الثانی باطلا. حکی ذلک عن ابن إدریس و العلامة فی التلخیص و الشهید فی الدروس «۱».

و ما قیل مستنداً لهذا القول: إنَّ ما دلَّ علی عدم جواز إدخال الحج علی العمرة قبل إتمام مناسکها بناءً علی ما هو الأصح من کون التقصیر منها لظهور النصوص الواردة فی بیان کیفیّة العمرة فی کون التقصیر منها دلیل علی بقاء إحرامه الأوّل و بطلان الثانی.

و لا یقال: إنّه خارج عنها لکونه محللا.

فإنه یقال: لا منافاة بین کونه منها و محللا له کالتسلیم فی الصلاة و علی هذا یکون الإحرام قبل التقصیر کالإحرام قبل السعی باطلا لکونه منهیاً عنه أو غیر مأمور به.

هذا مضافاً إلی أنه لو کان إحرامه صحیحاً لکون التقصیر خارجاً منها لزم أن تکون عمرته صحیحة لا أن تکون باطلة و یصیر حجّاً مبتولا و أیضاً یلزم من ذلک وقوع خلاف ما نواه إن نوی حجّ التمتّع.

و الجواب عن ذلک کلّه: انّ کلّ ذلک لا یمنع عن حکم الشارع ببطلان عمرته و صیرورة حجّته مبتولة کما هو مقتضی القول الآخر الذی قال به الشیخ و ابنا حمزة

و سعید و العلّامة علی ما حکی عنهم و عن الدروس و المسالک نسبته إلی الشهرة «۲».

نعم غایة الأمر أن علی هذا القائل إثبات مدعاه بالدلیل.

و الّذی یتمسک هو به صحیح أبی بصیر عن أبی عبد الله (علیه السلام): «المتمتّع إذا طاف

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۵۲.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۵۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۳۲

و سعی ثمّ لبّی قبل أن یقصِّر فلیس له أن یقصّر و لیس علیه متعة» «۱» و ظاهره بطلان عمرته و صیرورته حجّاً مبتولا و اصرح منه خبر محمد بن سنان «۲» عن العلاء بن الفضیل: «۳» «سألته عن رجل متمتع طاف ثمّ أهلّ بالحجّ قبل أن یقصّر؟ قال: بطلت متعته هی حجّة مبتولة» «۴» إلا انه ضعیف بالإضمار و محمد بن سنان.

و أما الصحیح فاحتمل أن یکون المراد منه متمتع عدل عن الإفراد ثمّ لبّی بعد ما سعی لا من أحدث التمتع من أوّل العمل أو مطلق المتمتّع.

بل عن الدروس لأنّه روی التصریح بذلک فی روایة اخری و لعلّه کما ذکر فی الجواهر «۵» أراد موثق إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبی عبد الله (علیه السلام): رجل یفرد الحج فیطوف بالبیت و یسعی بین الصفا و المروة ثمّ یبدو له أن یجعلها عمرة؟ قال: إن کان لبّی بعد ما سعی قبل أن یقصِّر فلا متعة له» «۶» و فیه: إنّ حمل صحیح أبی بصیر علی خصوص ذلک خلاف الظّاهر بل هو فی غیره أظهر مضافاً إلی أنَّ ورود

الخاص الموافق حكمه لحكم العام ليس قرينة على إرادته من العام و الفرق بينه و بين الخاص المخالف حكمه لحكم العام واضح سيما إذا كان بيان حكم الخاص الموافق جواباً عن سؤال السائل.

و على ذلك كلّه هذا القول أى بطلان عمرته و صيرورة حجته مبتولة هو

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۵۴ من ابواب الاحرام ح ۵.

(۲)- مختلف فيه من السادسة.

(۳)- ثقة له كتاب من الخامسة.

(۴)- وسائل الشيعة: ب ۵۴ من أبواب الاحرام ح ۴.

(۵)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۲۵۲.

(۶)- وسائل الشيعة: ب ۱۹ من ابواب اقسام الحج ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۳۳

الأقوى.

نعم يمكن منع الاكتفاء به عن حجة الاسلام الواجبة عليه و إن قلنا به فى صورة النسيان فمقتضى الاشتغال وجوب الإتيان بها فى السنة القادمة.

ثمّ إنَّ مقتضى إطلاق صحيح أبى بصير المقيَّد بالصحاح المتقدمة مساواة الجاهل مع العامد فى الحكم ببطلان متعته و صيرورة حجته مبتولة.

و هل يجب عليه إحرام جديد لحجّ الإفراد أو يجتزى بإحرامه الأول يمكن أن يقال: امّا إحرامه الثانى فلا يجتزى به لكونه منهياً عنه من جهة إدخاله على العمرة و أمّا الأول فيدل على عدم الاعتداد به قوله (بطلت متعته) الدال على بطلان عمرة تمتعه التى من أفعالها الإحرام.

و لكن الظّاهر من قوله «فليس له أن يقصِّر» إنَّ هذا من أجل إحرامه الثانى لأن الأوّل لم يوجب حرمة التقصير.

و يمكن أن يقال: إنّ المعلوم عدم وجوب إحرام جديد لحجّ الإفراد لظاهر الصحيح سواء كان ذلك للاجتزاء بالأوّل أو بطلانه و صحة الثانى.

و كيف كان لا يجب احرام جديد لحجّ الإفراد و هل يجب عليه العمرة المفردة بعد ذلك إذا كانت عليه حجة الاسلام أو يجب عليه حجه الاسلام من قابل؟

يمكن أن يقال: إنّ الظّاهر أنّ الامام (عليه السلام) كان فى مقام بيان تمام ما هو الحكم

على المتمتّع إذا طاف و سعى ثمّ لبّى قبل أن يقصر و اكتفائه بقوله (عليه السلام): «فليس له أن يقصِّر و ليس له متعة» يدل على انّ تمام ما يترتب على فعله هذا بطلان متعته و عدم جواز التقصير له و إلا فكان عليه أن يقول: إذا كان عليه حجة الاسلام يجب عليه الحج من قابل.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۳۴

نعم لا يحتسب ذلك لعمرته لبطلانها فيجب عليه أن يأتى بها و مع ذلك لا ينبغى ترك الاحتياط بإتيان العمرة بعد هذا الحجّ و الإتيان بالحجّ متمتعاً فى السنة القادمة و الله هو العالم.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۳۵

الكلام فى تروك الإحرام

اشارة

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۳۷

الکلام فی تروک الإحرام الظّاهر انّه لا خلاف بین المسلمین فی أنّه إذا أحرم المکلّف للعمرة أو الحج حرِّمت علیه امور و قد اختلفت کلمات فقهائنا فی تعدادها.

ففی الوسیلة قال: (هی ثمانیة و ثلثون) «۱».

و قال: فی الشرائع: (فالمحرمات عشرون شیئاً) «۲» و قال: فی المختصر النافع (فالمحرمات أربعة عشرون) «۳».

قال فی القواعد: (و المحرم عشرون) «۴» و فی التبصرة قال: (أربعة و عشرون) «۵».

---

(۱)- الوسیلة/ ۱۶۲.

(۲)- شرائع الاسلام: ۱/ ۱۸۳.

(۳)- المختصر النافع/ ۸۴.

(۴)- قواعد الاحکام: ۱/ ۴۲۱.

(۵)- تبصرة المتعلمین/ ۹۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۳۸

و قال فی الدروس: (یجب علی المحرم ترک ثلاثة و عشرین) «۱».

و قال فی الأشراف: (هی سبعة عشر شیئاً)، و قال فی اللمعة: و أما التروک المحرمة فثلاثون «۲».

و فی بعض الکلمات و المناسک خمسة و عشرون.

و الظّاهر ان اختلافهم لفظیّ فمثلا عدّ بعضهم الصید البری واحداً و بعضهم عدّ صیده واحداً و کذا عدّ کل واحد من ذبحه، و أکله، و إمساکه، و الإعانة علیه بدلالة أو إشارة أو الإغلاق و هکذا بیعه و شرائه و تملیکه و تملکه و إغراء للحیوان به واحدا فیصیر مجموع ذلک عشرة و لذا الاولی اقتفاء کلام جماعة منهم اهملوا ذلک و ذکروا المحرّمات فنقول:

[من محرمات الإحرام الصید]

حرمة صید الحیوان البری علی المحرم

منها: صید الحیوان البری صیدا و ذبحا و اکلا و إمساکا و إعانة علیه و بیعاً و شراء فإنها کلها محرمة کتابا و سنة و إجماعا.

أمّا الکتاب فقوله تعالی: (و حرِّم علیکم صید البر ما دمتم حرماً) «۳» فإنَّه کما فی کنز العرفان و الجواهر «۴» یدلُّ علی تحریم کلِّ ماله دخل فی صیده و التقلیب و التقلب به و أما قوله تعالی: (لا تقتلوا الصید و أنتم حرم) «۵» فیدل علی النهی عن

---

(۱)- الدروس الشرعیة ک ۱/ ۳۵۱.

(۲)- اللمعة الدمشقیة/ ۲۳۶.

(۳)- المائدة/ ۹۶.

(۴)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۸۶.

(۵)- المائدة/ ۹۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۳۹

خصوص قتل الصید.

و أما السنة فالروایات الدالة علی حرمة ما ذکر کثیرة جداً منها صحیح الحلبی عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تستحلن شیئاً من الصید و أنت حرام، و لا و أنت حلال فی الحرم، و تدلن علیه محلا، و لا محرماً فیصطاده و لا تشر إلیه فیستحل من أجلک، فإن فیه فداء لمن تعمَّده» «۱» و ظاهره حرمة کل فعل له دخل فی اصطیاده.

و صحیح منصور بن الحازم عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «المحرم لا یدل علی الصید فإن دلَّ علیه فقتل فعلیه الفداء» «۲».

و فی صحیح معاویة بن عمار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تأکل من الصید و أنت حرام و إن کان أصابه محل» «۳».

و فی الموثق عنه عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تأکل شیئاً من الصید و أنت محرم و إن صاده حلال» «۴».

و أمّا الإجماع علی ما ذکره فهو المنقول فی کلماتهم و لعلّ المتتبع فی کلماتهم یجده محصلا.

[مسألة ۱] «حکم ما ذبحه المحرم»

مسألة ۱: قال فی الشرائع: (و لو ذبحه کان میتة حراماً علی المحل و المحرم).

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۲ من أبواب تروک الاحرام ح ۳.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۲ من أبواب تروک الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۴۰

قال فی الجواهر: (کما صرح به الشیخ و الحلّی، و القاضی و یحیی بن سعید و الفاضلان و غیرهم علی ما حکی عن بعضهم بل هو المشهور شهرة عظیمة بل لم یحک الخلاف فیه بعض من عادته نقله، و إن ضعف بل فی المنتهی و عن التذکرة الإجماع علیه بل هو المراد أیضاً ممّا فی النهایة و المبسوط- و التهذیب و الوسیلة و الجواهر علی ما حکی عن بعضها انّه کالمیتة بل فی الأخیر الإجماع علیه أیضاً و ساق الکلام إلی ان قال: لکن عن الفقیه، و المقنع، و المختصر الأحمدی انه ان ذبحه فی الحل جاز للمحل أن یأکله بل فی الأوّل انّه لا بأس أن یأکل المحل ما صاده المحرم و علی المحرم فداؤه نحوه المحکی عن المفید و المرتضی أیضاً لکن یمکن ارادة عدم حرمة عین صید المحرم علی المحل علی معنی أنَّ له تذکیته و أکله لا أن المراد الأکل مما ذکاه المحرم بصیده) «۱» ثمّ ذکر میل بعض متأخّری المتأخرین إلیه).

و علی کلٍّ حال فقد دلَّ علی القول المشهور ما رواه الشیخ بسنده عن وهب عن جعفر عن أبیه عن علی (علیهم السلام) قال: «إذا ذبح المحرم الصید لم یأکله الحلال و الحرام و هو کالمیتة، و إذا ذبح الصید فی الحرم فهو میتة حلال ذبَحه أو حرام». «۲»

و دلالته علی حرمته علی المحرم و المحل مطلقاً و إن ذبحه المحرم فی الحلّ ظاهرة و لکن نوقش فی حجیّته بضعف سنده بوهب.

و ما رواه الشیخ بإسناده الصحیح عن محمد بن الحسن الصفار «۳» عن الحسن بن موسی الخشاب «۴» عن إسحاق «۵» عن جعفر إنَّ علیاً (علیه السلام) کان یقول: «إذا ذبح

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۸۸ و ۲۹۰.

(۲)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۷۷ ح ۱۳۱۵ وسائل الشیعة: ب ۱۰ من ابواب تروک الاحرام ح ۴.

(۳)- القمی یلقب بمولد الظاهر مما ذکر فی ترجمته و الله اعلم وثاقته من السادسة..

(۴)- من وجوه اصحابنا مشهور کثیر العلم و الحدیث کانه من السادسة.

(۵)- ابن عمار فطحی ثقة من الخامسة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۴۱

المحرم الصید فی غیر الحرم فهو میتة لا یأکله محل و لا محرم و إذا ذبح المحل الصید فی جوف الحرم فهو میتة لا یأکله محل و لا محرم» «۱»

و دلالته کسابقه ظاهرة و یعتمد علیه و إن کان لیس علی ما اصطلحوا علیه صحیحاً لفساد مذهب إسحاق فلا حاجة إلی جبر ضعف سنده بفتوی المشهور کما صنعه فی الجواهر فعبَّر عنه و عن خبر وهب بالمنجبرین بما عرفت. «۲»

و ما رواه أیضاً الشیخ عن احمد بن محمد بن عیسی «۳» عن ابن أبی أحمد «۴» عمن ذکره عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «قلت له: المحرم یصیب الصید فیفدیه فیطعمه أو یطرحه؟ «۵» قال: إذاً یکون علیه فداء آخر فقلت: فما یصنع به؟ قال: فیدفنه» «۶» و فی الاستبصار قال: «أو یطعمه أو یطرحه؟» و فی الفقیه «یطعمه أو یطرحه» «۷» و ظاهره الحرمة المطلقة علی المحرم و المحل.

لا یقال: إنّه فی مقام بیان وجوب فداء آخر علیه لو أطعمه و لا تدل علی الحرمة المطلقة فإن أکله المحل لا بتسبیبه و إطعامه لم یفعل حراماً و إنّما أمر بدفنه لأجل الفرار من الفداء.

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۷۷ ح ۱۳۱۶ وسائل الشیعة: ب ۱۰ من ابواب تروک الاحرام ح ۵.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۸۹.

(۳)- شیخ القمیین و وجههم و فقیههم.

(۴)- هو ابو احمد ابن ابی عمیر، و کلمة (ابن) فی التهذیب لعلها سهو و الصواب ما فی الوسائل (عن ابی احمد) و فی الطبقات (ابن ابی احمد).

(۵)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۷۸ ح ۱۳۲۰.

(۶)- الاستبصار: ۲/ ۲۱۵ ح ۷۴۰/ ۸.

(۷)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۷۲ ح ۲۷۳۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۴۲

فإنّه یقال: هذا خلاف ظاهر الخبر فإنّه یکفی فی الفرار من الفداء بیان کونه علیه إن أطعمه المحل أمّا الحکم بدفنه لأجل حرمته المطلقة حتّی لا یرتکب أحد الحرام بأکله.

اللهم الا أن یقال: إنه محرم علیه طرحه و جعله فی معرض أکله المحل و هذا أعم من کونه حراماً علی المحل.

و بالجملة الخبر لیس صریحاً فی حرمته علی المحل، مضافاً إلی ضعف سنده بالإرسال إن لم نقل بأنّ ابن أبی عمیر من أصحاب الإجماع و اتفقوا علی أنَّ مراسیله کالمسانید.

لا یقال: لا أصل لذلک فإنَّه یتم لو لم یکن لمثله الروایة عن الضعفاء و قد عثرنا علی جملة من الموارد یروی هو عن الضعفاء.

فإنه یقال: مرادهم انهم لا یروون إلا خبرا کان صدوره عن الإمام (علیه السلام) ثابتاً و معلوماً عندهم و لو بواسطة القرائن و یکفی ذلک فی الاعتماد علی الخبر و الاطمینان بصدوره هذا.

و قد یناقش فی دلالة المرسلة بإیمائها إلی جواز إطعامه و إن أوجب فداء آخر.

و فیه: انَّ علیه یحکم بـالجواز فی جمیع الأفعال الَّتی جعل فی ارتکابها الفـداء إلا إذا دلَّ الـدلیل بالخصوص علی حرمته و القول به فی غایة الاشکال.

ثمّ إنّه ربما اید القول المشهور بان التذکیة إنّما تتحقق بذکر الله تعالی علی ذبحه و لا معنی لذکره علی ما حرَّمه فیکون لغواً.

و فی قبال الأخبار الدالة علی حرمة الصـید علی المحل و المحرم و کونه میتة ما یدل علی حلیّته علی المحل کصحیحة الحلبی عن أبی عبد الله (علیه السلام): «إذا قتل الصید

فعلیه جزاؤه و یتصدق بالصید علی مسکین» «۱»

فإنها تدل علی جواز أکله للمحل، و إلا فلا یأمره بتصدقه علی مسکین.

فإن قلت: من المحتمل کون الباء فی (بالصـید) للسـببیة و (الصـید) للمصدریـة فیکون المعنی إنه یتصـدق بشـیء آخر جزاءً لفعله علی مسکین.

قلت: یرد هـذا الاحتمال قوله «فعلیه جزاؤه» فإنَّ الظّاهر منه ان علیه جزاءه المعین فإن لکلّ صـید کفارة خاصـة ففی قتل النعامـة بدنة، و فی قتل بقرة الوحش و حماره بقرة و فی الظبی و الثعلب و الأرنب شاة و إن کان المراد ما ذکر یلزم أن یکون علیه جزاءان.

و صـحیح معاویة بن عمّار قال: «سألت ابا عبد الله (علیه السـلام) عن رجل أصاب صـیداً و هو محرم أ یأکل منه الحلال؟ فقال: لا بأس إنما الفداء علی المحرم» «۲».

و صـحیح حریز قـال: «سـألت أبا عبـد الله (علیه السـلام) عن محرم أصاب صـیداً أ یأکل منه المحلّ؟ قال: لیس علی المحل شـیء إنَّما الفداء علی المحرم» «۳».

و صـحیح منصور بن حازم قال: «قلت لأبی عبـد الله (علیه السـلام): رجل أصاب صـیداً و هو محرم أکل و أنا حلال؟ قال: أمّا أنا کنت فاعلا قلت له: فرجل أصاب مالا حراماً؟ فقال: لیس هذا مثل هذا یرحمک الله ان ذلک علیه» «۴».

و فی صـحیح معاویـة بن عمـار قـال: «قال أبو عبـد الله (علیه السـلام): إذا أصاب المحرم الصـید فی الحرم و هو محرم فإنّه ینبغی له أن یدفنه و لا یأکله أحد، و إذا اصاب

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۰ من أبواب تروک الاحرام ح ۶.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب تروک الاحرام ح ۵.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب تروک الاحرام ح ۴.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب تروک الاحرام ح ۳.

فی الحلّ فإنَّ الحلال یأکله و علیه الفداء» «۱».

و مقتضی هذه الأخبار بعد حمل مطلقها علی مقیّدها حلیّة ما ذکی بالصید للمحل إذا صاده المحرم فی الحلّ و أمّا إذا صاده المحرم أو المحـل فی الحرم أو إذا ذبحه بعـد صـیده فی الحـل فهـو کصـیده فی الحرم حرام علی المحـل و المحرم و بهـذا یجمع بین الرّوایـات المطلقـة و مـا یـدلّ علی جواز أکل الصـید للمحل و علیه یختص المنع بما إذا أصاب الصـید حیا فـذبحه بل هـذا هو مـدلول الرّوایات المحرمة کروایة وهب و اسحاق.

نعم مرسـلة ابن أبی عمیر أو ابن أبی أحمـد أو أبی أحمـد أی محمّـد بن أبی عمیر إن قلنا بتمامیّـة دلالتها علی حرمـة ما صاده المحرم علی المحل مطلق یشمل الصید الَّذی أدرکه الصائد حیاً فذبحه أو میتاً فیقید إطلاقها ذلک بهذه الرّوایات الظّاهرة فی اختصاص الجواز

بما ذکی بالصید.

ثمّ إنّه هل یجری علی ما ذبحه المحرم جمیع أحکام المیتة أو یحرم منه خصوص أکله علی المحرم و المحل.

یمکن أن یقال: إنّ قوله (علیه السلام): «فهو میتة لا یأکله محل و لا محرم» انّه کالمیتة فی خصوص هذا الحکم فلا یحرم الانتفاع من جلده و غیره من الاستعمالات و خصوصاً المائعات فیکون المراد من قوله (علیه السلام): «میتة لا یأکله محلّ و لا محرم» إنّ لحمه کلحم المیتة.

و یمکن أن یدعی أنّه کما قال الإمام (علیه السلام) میتة فیجری علیه جمیع أحکام المیتة و إنما ذکر حکم أکله لأنّه الانتفاع الشائع منه و فی قبال ما صاده المحرم الَّذی حکمه

انَّه یأکله المحل و لا یأکله المحرم و یؤید الأوّل الرّوایات الواردة فی تقدیم أکل المحرم

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب تروک الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۴۵

ما صاد إذا اضطر إلی الصید أو المیتة «۱».

و حکی عن العلامة فی التحریر: إنَّه بعد احتمال الأوّل استقرب عدم الجواز «۲» و مقتضی الاصل الجواز.

نعم بعد البناء علی الجواز بالأصل یجری الکلام فی أنّه هل یحرم الصلاة فیه لأنّه مما لا یؤکل لحمه أو أنّ هذا العنوان منصرف إلی المحرمات الأصلیّة دون العارضیّة فمقتضی الاحتیاط الاجتناب عنه فی الصلاة و الله هو العالم.

[مسألة ۲] عدم جواز صید الجراد فی الاحرام»

مسألة ۲: قال فی الشرائع: (و الجراد فی معنی الصید البری) «۳».

و فی الجواهر (عندنا بل فی المنتهی و عن التذکرة أنّه قول علمائنا و أکثر العامّة، و فی المسالک لا خلاف فیه عندنا خلافاً لأبی سعید الخدری و الشافعی و أحمد فی روایة). «۴»

و لا ریب أنّه یشمله عموم الأدلة من الکتاب و السنة و یدلّ علیه بالخصوص صحیح محمد بن مسلم عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: «مرّ علی صلوات الله علیه علی قوم یأکلون جراداً فقال: سبحان الله و أنتم محرمون؟ فقالوا: إنَّما هو من صید البحر فقال لهم: ارموه (ارمسوه) فی الماء إذاً» «۵»

و رواه الشیخ باسناده عن محمد بن مسلم: «عن

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۳، من ابواب کفارات الصید و الظاهر کون الثانی و السابع و التاسع و العاشر واحد فتفطن.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۹۱.

(۳)- شرائع الاسلام: ۱/ ۱۸۳.

(۴)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۹۳.

(۵)- الکافی: ۴/ ۳۹۳ ح ۶ و وسائل الشیعة: ب ۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۴۶

أبی جعفر (علیه السلام) إنّه مرّ علی أناس یأکلون جراداً و هم محرمون. فقال: سبحان الله» الحدیث إلا انه قال: «فارمسوه» «۱» و رواه الصدوق أیضاً مثل ما رواه الشیخ إلا انه قال: «إنما هو من البحر» «۲» و معنی قوله: «ارموه فی الماء» انه لو کان بحریاً لعاش فی الماء.

و فی صحیح معاویة بن عمّار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «لیس للمحرم أن یأکل جراداً و لا یقتله قال: قلت: ما تقول فی رجل قتل جرادة و هو محرم؟ قال: تمرة خیر من جرادة و هی من البحر، و کل شیء أصله من البحر و یکون فی البر و البحر فلا ینبغی للمحرم أن یقتله فإن قتله متعمداً فعلیه الفداء کما قال الله» «۳».

و صحیح زرارة عن أبی عبد الله (علیه السلام): «فی محرم قتل جرادة قال: یطعم تمرة و تمرة خیر من جرادة» «۴» و الحکم ثابت لا ریب و لا خلاف فیه فیحرم صیده و إمساکه و أکله. هذا و لکن قال الشیخ فی التهذیب: (و یجوز له أی للمحرم- أن یأکل الجراد البحری إلا انه یلزمه الفداء) «۵» و هو کذلک إن کان منه البحری، أمّا الفداء له فلم نتحصل وجهه).

[مسألة ۳] جواز صید البحر للمحرم

مسألة ۳: لا ریب فی أنّه یجوز للمحرم کغیره صید البحر کالسمک و هو ما یعیش فی البحر لقوله تعالی: (أحلّ لکم صید البحر و طعامه متاعاً

---

(۱)- تهذیب الأحکام ۵/ ۳۶۳ ح ۱۲۶۳.

(۲)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۷۱ ح ۲۷۳۲.

(۳)- تهذیب الأحکام: ۵/ ۳۶۳، ح ۱۲۶۴ و رواه أیضا فی ص ۴۶۸، ح ۱۶۳۶.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۳۷ من أبواب کفارات الصید ح ۲.

(۵)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۶۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۴۷

لکم و للسیارة) «۱» مضافاً إلی أنّ ذلک مقتضی الأصل لأنّ ما یمنع من الصید مختص بصید البر.

و ما فی بعض الرّوایات ممّا هو ظاهر فی الإطلاق معلوم عدم إرادة الاطلاق منه لصراحة الکتاب فی حلیّة صید البحر فلیس المقام من حمل المطلق علی المقیّد لأنه مختص بمورد أمکن فیه إرادة الإطلاق من المطلق و أمّا إذا کان هناک مانع عقلی أو شرعی من إرادة الإطلاق فهو محمول علی إرادة الخاص و المقید.

نعم یأتی ذلک فی قوله تعالی: (لا تقتلوا الصید و أنتم حرم) «۲» لأنّه عام یشمل البری و البحری و قوله تعالی: (احل لکم صید البحر) فالأول یختص بصید البرّ.

و ممّا یدل علی جواز صید البحر صحیح محمد بن مسلم الوارد فی الجرادة فإنّه یستفاد منه انّ جواز صید البحر کان مفروغاً عنه مسلّماً عند الجمیع.

و مما یستدل به ما رواه الکلینی عن حریز عمّن أخبره عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا بأس بأن یصید السمک و یأکل مالحه و طریه و یتزود و قال: أحل لکم صید البحر و طعامه متاعاً لکم الحدیث» «۳».

و لکنه ضعیف بالإرسال و إن رواه الشیخ بإسناده عن حماد عن حریز عن أبی عبد الله (علیه السلام) «۴» فمن البعید روایة حریز لحماد الحدیث تارة عن الامام (علیه السلام) بالواسطة و اخری بدونها و مع ذلک لا یثبت کون الخبر مسنداً لو لم نقوّی جانب

---

(۱)- المائدة/ ۹۶.

(۲)- المائدة/ ۹۵.

(۳)- الکافی: ۴/ ۳۹۲ ح ۱. وسائل الشیعة: ب ۶ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

(۴)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۶۵ ح ۱۲۷۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۴۸

إرساله لکون الکلینی علی ما قیل أضبط من الشیخ قدس سرهما و أمّا ترجیح إرساله علی إسناده بأنَّ الصدوق أیضاً أضبط من الشیخ فعجیب فإنّ الصدوق لم یذکر السند أصلا «۱». و کیف کان فالحکم ثابت لا خلاف فیه.

[مسألة ۴] صید ما یعیش فی البرّ و البحر

مسألة ۴: إذا کان الصید ممّا یعیش فی الماء و فی البر أیضاً فهل هو ملحق بالبری أو البحری.

یمکن أن یقال: إنّه غیر ملحق بواحد منهما و علی هذا فإن کان هنا ما یدل بالإطلاق علی حرمة مطلق الصید یبقی ما لیس بحریاً تحت العام أو الإطلاق و إلا فمقتضی الأصل جواز صیده.

و لکن یدل بإلحاقه بالبری صحیح معاویة بن عمّار الَّذی سبق ذکره و فیه: فی الجرادة، «و هی من البحر و کلّ شیء أصله من البحر و یکون فی البرّ و البحر فلا ینبغی للمحرم أن یقتله فإن قتله متعمداً فعلیه الفداء کما قال الله».

لا یقال: إن هذا فیما یکون فی البر و البحر و أصله من البحر.

فإنّه یقال: کأن الحکم فیما کان أصله من البر و یکون فی البر و البحر مفروغ

عنه مضافاً إلی أنه یستفاد منه حکم ما کان من البرّ بالاولویّة فإنّه إذا کان صید ما کان أصله من البحر الّذی صیده حلال حراماً یکون صید ما کان من البرّ الّذی صیده حرام بالاولویة حراماً و الله هو العالم.

---

(۱)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۷۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۴۹

[مسألة ۵] صید ما شک فی أنه بری أو بحری

مسألة ۵: إذا شک فی حیوان أنه بری أو بحری یحکم بحلیته للأصل و أما إن منعنا وجود إطلاق دال علی عموم التحریم فلیس هنا إلّا ما یدل علی حلیة البحری و ما یدل علی حرمة البرّی و الشک فی حیوان أنه من البحری أو البری کالشک فی لحم أنه مما یؤکل أو ما لا یؤکل أو مائع أنه خمر أو خل.

و أما إذا قلنا بإطلاق فی البین و شککنا فی حیوان أنّه بری أو بحری لا شک فی أنّه لا یجوز التمسک بالدلیل المقید أی ما دل علی حلیة البحری لأنّ الحکم علیه بالحلیة فرع ثبوت کونه محرماً.

و أمّا التمسک بإطلاق ما دل علی حرمة الصید الّذی یشمل بإطلاقه البری و البحری و المشکوک کونه من أیّهما فیمنع منه أن العام أو المطلق بورود التخصیص أو التقیید علیهما یعنونان بعنوان غیر الخاص أو غیر المقید مثلاـ إذا قال (أکرم العلماء) و ورد: (لا تکرم النحویین منهم) العام الأوّل یعنون بعنوان غیر النحویین و یدل علی وجوب إکرام کل عالم غیر نحوی فإذا شککنا فی عالم أنه نحوی أو غیر نحوی لا یجوز التمسک بقوله أکرم کل عالم غیر نحوی بل لا بدّ من إثبات ذلک بدلیل آخر و إلّا فیحکم بعدم وجوب اکرام هذا العالم المشکوک کونه نحویاً و ما نحن فیه علی فرض وجود إطلاق دال علی التحریم یکون کذلک لأنَّ تقیید إطلاق ما دل علی حرمة مطلق الصید بقوله تعالی و (أُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ) یوجب تعنون ما دل علی موضوع الحرمة أی الصید بغیر البحری فلا یجوز إثبات حرمة صید شک فیه انّه بحری أو بری به و بعبارة أخری لا یجوز الاستدلال بدلیل الحکم لإثبات موضوعه

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۰

و هو صید غیر البحری.

نعم إن کان هنا دلیل علی إثبات هذا القید یتمسک بالإطلاق لتحقق موضوعه فإن قلنا باستصحاب العدم الأزلی یمکن أن نتمسک به و نقول بتحقق الموضوع بالوجدان و بالأصل فنقول: هذا الحیوان أو هذا الصید المحقق وجوده بالوجدان لم یکن غیر بحریة من الأزل و الآن کما کان فتأمل جیداً.

[مسألة ۶] حکم ما اصله بری و یعیش فی البحر

مسألة ۶: یعلم مما ذکر أن البرّی تمیز من البحری باختصاصه بالبرّ و عیشه فیه و إن کان أصله من البحر و البحری تمیز من البری باختصاصه بالبحر و عیشه فیه و لم یذکر ما أصله من البر و یعیش فی البحر فی الرّوایات و فی کلماتهم و لعلّه لعدمه.

هذا و لکن فی خصوص الطیر جاء فیما رواه الکلینی بإسناده عن حریز عن أبی عبد الله (علیه السلام): «کل طیر یکون فی الآجام یبیض فی البرّ و یفرخ فی البرّ فهو من صید البرّ، و ما کان من صید البرّ یکون فی البرّ و یبیض فی البحر و یفرخ فی البحر فهو من صید البحر» «۱» و مفهوم الجملة الثّانیة بالأولویة و ما کان من صید البحر یکون فی البحر و یفرخ فی البحر فهو من صید البحر.

و لکن فی التهذیب سقطت الجملة الثانیة المذکورة فی الکافی و أثبت ما قلنا إنّه مفهومها بالأولویة منطوقاً و لفظه: «و ما کان من الطیر یکون فی البحر و یفرخ فی البحر فهو من صید البحر» «۲» فعلیه یقع التهافت بینهما لأن مفهوم ما فی التهذیب ان ما

---

(۱)- الکافی: ۴/ ۳۹۲ ح ۱.

(۲)- تهذیب الاحکام: ۵/ ح ۱۲۷۰. و لا یخفی علیک ما وقع الوسائل فیه فإنه فی ح ۱، من ب

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۱

کان من الطیر لم یکن فی البحر و یکون فی البر و إن کان یفرخ فی البحر هو من صید البر و إن قلنا بأن مفهومه انّ ما لم یکن فی البحر و لا یفرخ فی البحر فهو من صید البرّ یکون عین منطوق الصدر.

و بعد ذلک کلّه الّذی یقتضیه التأمل فی الفاظ- الحدیث حسب الکافی و التهذیب عملا باجراء أصالة عدم الزیادة فی کل ما هو ثابت فی أحدهما و ساقط فی الأخر انَّ الروایة کانت لفظها هکذا:

و فصل ما بینهما «کل طیر یکون فی الآجام یبیض فی البرِّ و یفرخ فی البرِّ فهو من صید البر، و ما کان من الطیر یکون فی البحر و یفرخ فی البحر فهو من صید البحر، و ما کان من صید البر یکون فی البرِّ و یبیض فی البحر و یفرخ فی البحر فهو من صید البحر».

و هذا الخبر یدلّ علی أنَّ الطیر إذا کان فی البر و أصله من البحر و یبیض و یفرخ فی البحر فهو بحری و هذا بظاهره معارض لعموم صحیح معاویة بن عمار الّذی سبق ذکره ففیه: «کلّ شیء أصله من البحر، و یکون فی البرّ و البحر فلا ینبغی للمحرم أن یقتله» و لکن یجمع بینهما بتخصیص عموم الصحیح بالمرسلة ان اعتمدنا علیها کما لیس ذلک ببعید و إلا فالحجّة هو الصحیح.

هذا کلّه فی تعیین ما هو الموضوع للحلال و الحرام من الصید و أمّا إذا کان الشک فی مفهوم البحری أو البرّی فعلی القول بإطلاق قوله تعالی: (لا تقتلوا الصید و أنتم حرم) إذا شککنا فی أنّ البحری هل هو خصوص ما یعیش فی البحر و أصله من البحر طیراً کان أو غیره أو هو أعم مما یعیش فی البر و أصله من البحر یفرخ

من ابواب تروک الإحرام کأنه أخذ صدره من صحیح معاویة (التهذیب: ۵/ ح ۱۲۶۹ و ذیله من خبر حریز، ح ۱۲۷۰ و ۱۸۳ من التهذیب.)

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۲

و یبیض فیه و بعبارة أخری نشک فی مفهوم البحری بین الأقل و الأکثر و انّه هو الأقل أو الأعم منه و من الأکثر فالحکم فیه البناء علی الأقل و حجیّة المطلق فی الأکثر.

و أمّا إن لم یکن فی البین إطلاق أو عموم یشمل الصید بأقسامه بریاً و بحریاً ففی الشک فی مفهوم البری الواقع تحت حکم الحرمة فی قوله تعالی: (و حرم علیکم صید البر ما دمتم حرماً) بین الأقل و الأکثر نبنی علی حرمة الأقل و یجری البراءة عن حرمة الأکثر أمّا الشکّ فی مفهوم البحری بین الأقل و الأکثر فلا یورث تفاوتاً عملیاً سواء کان مفهوم الأقل أو الأکثر.

نعم الحکم بحلیّة الأقل علی مقتضی الدلیل الاجتهادی حکم واقعی و الحکم بحلیّة الأکثر یکون علی حسب الأصل العملی و البرائة حکم ظاهری و الله هو العالم.

[مسألة ۷] جواز ذبح الحیوانات الاهلیة للمحرم

مسألة ۷: یجوز ذبح الحیوانات الأهلیة کالشاة و البقر و الغنم و الإبل و الدجاج فی الحل و الحرم للمحرم و المحل و ذلک لعدم صدق الصید علی ذبحها.

قال الراغب: الصید (هو تناول ما یظفر به مما کان ممتنعاً و فی الشرع تناول الحیوانات الممتنعة ما لم یکن مملوکاً) فمقتضی الأصل الجواز مضافاً إلی النصوص الدالّة علی أن کلّما جاز للمحل ذبحه فی الحرم جاز ذبحه للمحرم فی الحل و الحرم.

ففی صحیح حریز عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «المحرم یذبح ما حلَّ للحلال فی الحرم أن یذبحه و هو فی الحل و الحرم جمیعاً» «۱».

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۸۲ من أبواب تروک الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۳

و فی روایة صحیحة اخری عن حریز عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «المحرم یذبح الابل و البقر و الغنم، و کل ما لم یصف من الطیر، و ما أحل للحلال أن یذبحه فی الحرم و هو محرم فی الحلِّ و الحرم» «۱».

و لو شک فی حیوان أنّه وحشی أو أهلی فمقتضی الأصل جواز ذبحه للشکّ فی صدق الصید علیه.

و بعبارة اخری الشک واقع فی أنّه وحشی یحرم ذبحه أو أهلی یجوز ذبحه فهو أیضاً کالمائع المشتبه بالخل و الخمر، مقتضی الأصل جواز ذبحه هذا.

و لکن فی صحیح معاویة بن عمار عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «إذا أحرمت فاتق قتل الدواب کلّها إلّا الأفعی و العقرب و الفارة ...و الحیّة إذا أراد تلک فاقتلها و إن لم تردک فلا تردها و الکلب العقور و السبع إذا أراداک (فاقتلهما) فإن لم یریداک فلا تردهما و الأسود الغدر فاقتله علی کل حال وارم الغراب رمیاً و الحدأة علی ظهر بعیرک» «۲».

و ربما یقال بأن مقتضاه حرمة کل حیوان إلا ما استثنی فیه و لکن یمکن أن یقال: إن الدواب و ان تستعمل فی الحیوان إلا انها کما قاله الراغب استعمالها فی الحشرات أکثر.

و قیل فی الجواب عن الاستدلال به بأنّه مخصص بأن ما أحل للحلال أن یذبحه فی الحرم جاز للمحرم ذبحه فی الحلّ و الحرم و الحیوان المشکوک کونه أهلیاً أو وحشیاً یجوز ذبحه للمحل فی الحرم للبراءة فیجوز ذبحه للمحرم فی الحلّ و الحرم للکلیّة

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۸۲ من أبواب تروک الاحرام ح ۳.

(۲)- الکافی: ۴/ ۳۶۳ ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۴

المذکورة فالخارج من العام الدال علی المنع أمر ان: أحدهما الحیوانات الخاصة المذکورة فیما تقدم و ثانیهما مورد انطباق الکلیّة المذکورة المستفادة من النص.

و فیه: أن الظّاهر من صحیح حریز حلیة ما أحلّ للحلال أن یذبحه فی الحرم من المحللات الواقعیة المحللة بالتحلیلات الأولیة لا المحللات الظّاهریة المحللة بمثل البراءة.

و مما یبعد ذلک أنّ مقتضی ما ذکره أخذ الحکم الوارد فی الشک فی الحکم الواقعی فی موضوع حکم واقعی آخر و هو شبیه بلحاظ- ما هو متأخر رتبة عن الحکم و متوقف علیه فی موضوع الحکم فتأمل.

[مسألة ۸] الکلام فی معنی الصید

مسألة ۸: قال فی مجمع البیان: (اختلف فی المعنی بالصید فقیل: هو کلُّ الوحش أکل أولم یؤکل، و هو قول أهل العراق و استدلوا له بقول علی (علیه السلام): صید الملوک أرانب و ثعالب، فإذا رکبت فصیدی الأبطال «۱».

و هو مذهب أصحابنا رضی الله عنهم، و قیل: هو کلُّ ما یؤکل لحمه (یعنی من الوحش)، و هو قول الشافعی) «۲».

و قال فی المستند: (الصید المحرم یشمل کل حیوان ممتنع بالاصالة سواء کان ممّا یؤکل أولا) ثمّ ذکر وفاق الشرائع و التذکرة بل جملة من کتب العلامة و جمع من المتأخرین لذلک و قال: (و عن الراوندی أنه مذهبنا) «۳».

---

(۱)- و بعده فی الدیوان:

صیدی الفوارس فی اللقاء و اننی ند الوغی لغضنفر قتال

(۲)- مجمع البیان: ۳/ ۴۱۹.

(۳)- مستند الشیعة: ۱۱/ ۳۴۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۵

أقول: قال الراوندی: (اختلف فی المعنی) «... ۱» إلی آخر ما حکیناه عن مجمع البیان حرفاً بحرف.

و مقتضی ما ذکر دلالة الکتاب علی أنَّ الصید المنهی عنه أعم من الصنفین ما یؤکل و ما لا یؤکل الا أنه ربما یستشکل فی ذلک بأنَّ ذیل الآیة یدل علی اختصاص الحکم بما یؤکل لحمه فقد قال الله تعالی: (یا أیها الذین آمنوا لا تقتلوا الصید و أنتم حرم و من قتله منکم متعمداً فجزاءٌ مثل ما قتل من النعم) «۲» الآیة فیستفاد من (قوله تعالی) و من قتله ... أن المحرم ما کان مثله فی النعم و أما غیر ذلک فلا یستفاد منها حرمته.

و غایة ما نقول: أن المحرم صیده ما کان فیه جزاء و کفارة سواء کان أکله حراماً أو حلالا.

و اجیب عن ذلک بأنه لا ملازمة بین حرمة القتل و ثبوت الکفارة فإنّ قوله تعالی فی ذیل الآیة: (و من عاد فینتقم الله منه) یدل علی حرمة إعادة الصید و لا کفارة علی من أعاد و صاد صیداً آخر.

فإن قلت: أن رجوع الضمیر إلی الصید ظاهر فی اختصاصه بما فیه الجزاء

و الکفارة.

قلت: یمکن أن یکون الضمیر علی سبیل الاستخدام راجعاً إلی ما فیه الجزاء و الکفارة.

و إن أبیت عن ذلک فغایة ما تدل الآیة علیه هو حرمة قتل ما فیه الجزاء لا

(۱)- فقه القرآن/ ۳۰۶.

(۲)- المائدة/ ۹۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۶

اختصاص الحرمة به فلا تمنع من استفادة حرمة ما لا یوکل من دلیل آخر.

و استشکل أیضاً فی شمول الحکم لغیر ما یؤکل بقوله تعالی: (وَ حُرِّمَ عَلَیْکُمْ صَیْدُ الْبَرِّ مٰا دُمْتُمْ حُرُماً) «۱» فهذا کالصریح فی اختصاص الحکم بما یؤکل لأنّ حرمة ما لا یؤکل عام تشمل المحل کالمحرم و الَّذی حرام فی خصوص حال الإحرام هو ما یؤکل.

و أجیب عن ذلک أیضاً بأنّ المعنی بالصید هو معناه المصدری أی الاصطیاد دون المصید و الاصطیاد حرام علی المحرم و حلال علی المحلّ و الشاهد لذلک قوله تعالی فی صدر الآیة الشریفة: (أُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَ طَعٰامُهُ مَتٰاعاً لَکُمْ وَ لِلسَّیَّارَةِ) فإنّ المراد من الصید الاصطیاد و إلا لو کان المراد منه المصید یلزم أن یکون المحلَّل فی الجملة الثانیة عین المحلَّل فی الجملة الأولی.

و بعد ذلک کلّه لو کان المراد من الصید المصید الحلال لا یفید اختصاص الحرمة به فلا یمنع من دلالة دلیل آخر علی حرمة صید ما لا یؤکل، و اختصاص ما یؤکل بالذکر لکثرة الابتلاء به و تعارف أکله.

فممّا یدل علی حرمة ما لا یؤکل بالعموم صحیح الحلبی عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تستحلن شیئاً من الصید و أنت حرام و لا و أنت حلال فی الحرم، و لا تدلن علیه محلا و لا محرماً فیصطاده و لا تشر إلیه فیستحل من أجلک فإن فیه فداء لمن تعمده» «۲»

و ما رواه الشیخ بإسناده عن عمر بن یزید عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال:

(۱)- المائدة/ ۹۶.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱ من أبواب تروک الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۷

«و اجتنب فی إحرامک صید البر کلِّه، و لا تأکل مما صاده غیرک، و لا تشر إلیه فیصیده» «۱» و صحیح منصور بن حازم عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «المحرم لا یدل علی الصید فإن دلّ علیه فقتل فعلیه الفداء» «۲» و منه غیر ذلک مما ذکره فی المستند.

و قال فی آخر کلامه: (ثمّ إنَّه خالف هنا جماعة فی الصید المحرم أکله بل فی المفاتیح حکی عن الأکثر فقیدوا الصید المحرم بالمحلل من الممتنع فجوزوا صید کل ما لا یؤکل إمَّا مطلقاً کطائفة أو باستثناء الأسد و الثعلب و الأرنب، و الضب و الیربوع، و القنفذ و الزنبور و العظایة فحرموا صیدها أیضاً کجماعة استناداً إلی عدم وجوب کفارة فی غیر المأکول سوی الثمانیة و ردَّ بمنع التلازم بین عدم لزوم الکفارة و عدم التحریم لأنَّها لیس من لوازم الحرمة کما یشهد علیه سقوط- الکفارة عمّن عاد فی الصید متعمداً و اجیب: بأنه یمکن استنباط- التلازم بین الحرمة و لزوم الکفارة من سیاق قوله سبحانه: وَ مَنْ قَتَلَهُ مِنْکُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزٰاءٌ مِثْلُ مٰا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ و من صحیحتی الحلبی و ابن حازم المتقدمتین فإنَّ مفادهما ثبوت الفداء فی کل ما تعلق به النهی فلا بد من أحد التخصیصین إمَّا تخصیص الصید بالمحلل أو الفداء ببعض ما یحرم صیده فلا یعلم عموم حرمة الصید أقول: یمکن أن یقال: إنَّ غایة ذلک اختصاص حرمة الصید بما فیه الفداء و لکن لا یفید ذلک فیما نهی فیه عن قتل الدواب و السباع

و نحوها و الحاصل: إن هاهنا أمرین أحدهما: النهی عن الصید و الآخر: عن قتل الدواب و ما ثبت فیه التلازم هو الأوَّل دون الثانی و المثبت للتعمیم حقیقة هو الثانی). «۳»

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱ من أبواب تروک الاحرام ح ۵.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱ من أبواب تروک الاحرام ح ۳.

(۳)- مستند الشیعة: ۱۱/ ۳۴۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۸

أقول: و حاصل کلامه أن فی الصید نلتزم بحرمة ما فیه الفداء و فی قتل الدواب بحرمته مطلقاً و إن لم یکن فیه الفداء و طریق الاحتیاط- ترک صید ما یؤکل و ما لا یؤکل مما یصاد و ترک قتل ما یصاد من غیر المأکول و ما لا یصاد و الله هو العالم.

[مسألة ۹] الکلام فیما اذا صار الحیوان الوحشی اهلیا و بالعکس

مسألة ۹: إذا صار الحیوان الوحشی أهلیاً، و الأهلی وحشیاً فهل العبرة فی جواز صیده أو حرمته بحالته الأصلیّة أو العارضة.

فإن قلنا: بأن الصید عبارة عن تناول الحیوانات الممتنعة، فالظاهر صدقه علی تناول ما صار کذلک و إن کان امتناعه عارضیاً، و ذلک لأنَّ الصید تناول الممتنع عن تناوله و الظفر به، و لذلک قال مولانا (علیه السلام): «و إذا رکبت فصیدی الأبطال» لأنَّ البطل هو ما یکون کذلک.

و علی هذا لا یصدق الصید علی ما صار أهلیاً لعدم امتناعه عن الظفر به، و التسلط علیه و یصدق علی ما صار وحشیاً و دعوی عدم صدق الصید علی الثانی و بقاء صدقه علی الأول کأنَّها مجازفة.

نعم لو قلنا: بأن حلّیة الحیوانات الأهلیة لیست بهذا العنوان بل ما هو

الموضوع للحلیّة فیها نفس عناوین أصنافها من البقر أو الغنم أو الشاة أو الإبل أو الأنعام الثلاثة.

یمکن أن یقال: ببقاء حلیّتها و إن صار وحشیّاً لعدم تغیر ما هو الموضوع بذلک، فالبقر حلال و هذا بقر فهو حلال.

فإن قلت: هذا إذا لم نقل بصدق الصید علی الظفر بالحیوان الأهلی الَّذی صار

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۵۹

وحشیاً، و أمّا إن قلنا بذلک فما یدل علی حلیّة البقر و الغنم و الإبل یکون نسبته مع الدلیل الدال علی حرمة صید الوحشی مطلقاً بالعموم من وجه فیتعارضان فی الأنعام الأهلیة الَّتی صرن وحشیَّة فیتساقطان و یکون المرجع الأصل العملی لا اللفظی.

قلت: الأمر کذلک و إن أفاد بعض الأعلام فقال: (و لو فرضنا صدق الصید علیه إلا أن النصوص المعتبرة دلت علی جواز ذبح الإبل و البقر، و إطلاقها یقتضی الجواز، و إن توحش الحیوان الأهلی لتقدم إطلاق الخاص علی العام). «۱»

و لکن فیما أفاده انّ ذلک یتمّ لو کان عموم الصید شاملا لذبح البقر و الشاة و نحر الإبل مطلقاً فإنَّه یکون خروج ما ذکر من تحت عموم الصید من خروج الخاص من تحت العام، و اطلاق الخاص الخارج عن تحته الشامل للبقر الّذی صار وحشیاً مقدم علی إطلاق العام الشامل له.

و أمّا إذا کان إطلاق الصید شاملا لخصوص ذبح البقر الّذی صار وحشیاً دون غیره یکون النسبة بین الدلیلین بالعموم من وجه فلا بد بعد تساقطهما بالتعارض من الرجوع إلی الأصل العملی. فتدبر.

[مسألة ۱۰] حلیة ذبح الحیوانات الاهلیة مما لا یطلب أکله

مسألة ۱۰: هل جواز حلّیة ذبح الحیوانات الأهلیة تختص بما یطلب أکله أو یعمه و ما یطلب ظهره و إن کان یحل أکله أیضاً، فعلی القول بالاختصاص لا یجوز ذبح غیر الأنعام الثلاثة و الدجاج کالخیل و البغل و الحمار و علی القول بالتعمیم یجوز ذبح الجمیع و إن لم یرد لحمه بل أراد

(۱)- معتمد العروة: ۳/ ۳۸۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۶۰

الانتفاع مثلا بجلده.

ظاهر إطلاق کلماتهم حلیة ذبح مطلق ما کان أهلیاً و نسب إلی الشرائع بأن کلامه یوهم الاختصاص لاستثنائه خصوص النعم و الدجاج مما یحرم ذبحه إلا اننا لم نجد فی الشرائع.

و الذی هو الوجه فی حلّیة مطلق ما کان أهلیاً الأصل و اختصاص ما یدل علی الحرمة بالصید البری.

نعم الحکم بالنسبة إلی حلیة الإبل و البقر و الغنم و الدجاج واقعی قد دل علیه صحیح أبی بصیر الّذی رواه الشیخ بإسناده عنه عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «یذبح فی الحرم الابل و البقر و الغنم و الدجاج» «۱» و فی الفقیه رواه الصدوق عنه و صدره: «لا یذبح فی الحرم إلا » «... ۲» و الظّاهر إنَّ ما حکی عن النسخة المطبوعة القدیمة بدل «فی الحرم»، «فی الحل» سهو و إلا فالمعنی المستقیم له: إنَّ المحرم یذبح فی الحل الإبل ... دون الحرم فإنَّه لا یذبح فیه شیء من الثلاثة و الدجاج و أمّا بالنسبة إلی البغال و الحمیر و الخیول ظاهری ثابت بالأصل.

نعم علی نسخة الفقیه الحکم بالنسبة إلیها أیضاً واقعی تحریمی لأنَّه لا مجال للأصل مع البناء علیها.

و لکن هی معارضة بنسخة التهذیب بل بما عند صاحب الوسائل من نسخة الفقیه مع التهذیب فإنَّه قال: و رواه الصدوق بإسناده عن ابن مسکان. «۳»

(۱)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۶۷ ح ۱۲۷۹/ ۱۹۲.

(۲)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۲۶۴ ح ۲۳۷۹.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۸۲ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۶۱

و بعد ذلک لا یقال: إنَّ الاعتماد علی روایة الصدوق لانه أضبط من الشیخ علی ما قیل فإنّ ذلک فرع معارضة الفقیه مع التهذیب و بعد اختلاف نسخ الفقیه لا تثبت المعارضة.

و احتمال أنَّ الصدوق استفاد من سیاق قوله (علیه السلام) اختصاص الجواز بالثلاثة و الدجاج لاختصاصها بالذکر فنقل الحدیث بالمضمون لا باللفظ- و إن کان لا یخلو من بعد إلا انه لا یرد به.

و کیف کان فالروایة علی ما رواها الشیخ و إن کانت لا تخلو من إشعار ما علی اختصاص حکم الحلیَّة بالأنعام و الدجاج إلا انه لیس علی حد یطمئن به النفس.

و أما الاستدلال علی حرمة ما یطلب ظهره بعموم صحیح معاویة بن عمار عن أبی عبد الله (علیه السلام) فانه قال فیه: «ثمّ اتّق قتل الدواب کلِّها إلا الأفعی و » «... ۱».

فإنَّ ذلک لیس ممَّا استثنی منه فی نفس الصحیح و فی غیره أیضاً لم یستثن إلا الأنعام و الدجاج ففیه: انا منعنا شمول الدواب المذکور فیه للأنعام و الخیل و البغال و الحمیر فإنّ الظّاهر انّ المراد منه فی الأکثر الحشرات سیَّما بقرینة ما استثنی فیه من الدواب.

مضافاً إلی أنَّ الحدیث ورد فی بیان وظیفة المحرم و ما هو محرَّم علیه فلا یدل علی ما هو وظیفة المحرم و المحل فی الحرم و حرمة ذبح الحمیر و البغال و الخیول فیه فذلک باق تحت الأصل.

نعم بالنسبة إلی المحرم یمکن أن نقول: باستثناء الأنعام و الدجاج باطلاق صحیح أبی بصیر و بالإجماع و بالنسبة إلی الخیل و أخویه

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۸۱ من أبواب تروک الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۶۲

باستثنائها بما دل علی ان کلما جاز قتله للمحل فی الحرم یجوز ذبحه للمحرم فی الحل و الحرم و الخیل و أخویه یجوز ذبحها للمحل فی الحرم للاصل فیجوز ذبحها للمحرم أیضاً فی الحل و الحرم هذا علی ما أفاده بعض المعاصرین. «۱»

و لکن قلنا: بأنَّ ذلک من جعل الحکم الظّاهری موضوعاً للحکم الواقعی و هو خلاف الظّاهر و قریب من لحاظین طولیین علی خلاف مقتضاهما و کأنَّه تفطن هنا بذلک فاستدل لحلیة الحمیر و البغال و الخیول بأنَّه لا ریب فی جواز قتل ذلک للمحل فی الحرم لأنَّ الَّذی یحرم علیه الحیوان الَّذی دخل من الخارج إلی الحرم و التجأ إلیه فإنَّه آمن لقوله تعالی (وَ مَنْ دَخَلَهُ کانَ آمِناً) و کذلک الصید و شیء منهما غیر صادق علی الخیول و البغال و الحمیر علی الفرض فلا مانع للمحل فی الحرم من ذبح ذلک فإذا جاز له جاز للمحرم و فیه: انّ ذلک لا یتم إلا بالأصل فإن الدلیل علی حرمة الصید و حرمة الحیوان الَّذی یلتجأ إلی الحرم لیس دلیلا علی حلیة البغل و أخویه.

اللهم إلا أن یقال بدلالة الدلیل علی حصر الحرام فیما ذکر أو ادّعی القطع و تسلم الاصحاب علی ذلک.

و لکن کل من الوجهین غیر سدید و لعل الأسد فی الجواب عن هذا العموم

انصرافه عن غیر الحشرات و إلا فیشمل عمومه الخیول و البغال و الحمیر.

نعم تبقی هنا روایة اخری مطعونة بضعف سند و هی ما رواه الکلینی عن عدة من أصحابنا «۲» عن سهل بن زیاد «۳» عن أحمد بن محمد بن أبی نصر «۴» عن

(۱)- معتمد العروة: ۳/ ۳۸۴.

(۲)- عدته عن سهل أحدهم محمد بن الحسن و هو الطائی الرازی و محمد بن جعفر الأسدی نزیل الری أو محمد بن أبی عبد الله، و محمد بن عقیل الکلینی، و علی بن محمد بن إبراهیم (رجال اسانید الکافی).

(۳)- من السابعة له کتاب.

(۴)- من السادسة و من أصحاب الإجماع روی عن مولانا الرضا (علیه السلام) کتاباً.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۶۳

عبد الکریم «۱» عن أبی بصیر «۲» عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا یذبح بمکة إلا الإبل و البقر و الغنم و الدجاج» «۳» و هذا یدل علی حرمة ذبح ما یقبل الذبح و التذکیة إلا الأربعة المذکورة الَّتی یطلب لحمها إلا ان شمول إطلاقها فی المنع عن ذبح غیر ما ذکر لصورة الضرورة کما إذا صار معرضاً للتلف میتة فی غایة البعد فالمراد منه و الله اعلم إمّا المنع عن الذبح فی غیر حال الضرورة أو للانتفاع بلحمها.

و کیف کان فهذا المتن و متن ما رواه الصدوق واحد غیر أنَّ لفظ- الفقیه «بالحرم» بدل بمکة و لذا یمکن أن یجعل ذلک مؤیداً و وجهاً لترجیح نسخة الفقیه علی التهذیب لقوة احتمال کون ما رواه ابن مسکان عن أبی بصیر و عبد الکریم عنه واحد فالترجیح یکون مع نسخة الکلینی و الصدوق مضافاً إلی تقدیم اصالة عدم الزیادة علی النقیصة و بذلک ای بموافقة روایة عبد الکریم مع روایة ابن مسکان إلا فی

«بمکة» یجبر ضعف روایة عبد الکریم و یطمئن النفس بصدوره.

و بالجملة یقع التعارض بین ما رواه التهذیب و ما رواه الکلینی فی الکافی و الصدوق فی الفقیه و الظّاهر ترجیحهما علیه و قد کان

لأبی بصیر یحیی بن القاسم کتاب فی مناسک الحج و الظّاهر ان هذا الحدیث من مروياته و لعله کان موجوداً عند العدة من مشایخ الکلینی و سائر رجال السند إلی أبی بصیر و عند الحسین بن سعید و سائر رجال سند الشیخ و إنّما لم یکتفوا بالروایة بالوجادة لما استقر به عادتهم فی تحمل الحدیث و روایته و سواء اعتنی بهذا الاحتمال أو لم یعتن به لا مجال للطعن

---

(۱)- ابن عمر و الخثعمی من الخامسة واقفی له کتاب.

(۲)- ان کان هو یحیی بن القاسم له کتاب مناسک و ان کان هو لیث المرادی ایضاً له کتاب من الرابعة.

(۳)- الکافی: ۴/ ۲۳۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۶۴

فی السند.

فإن قلنا بترجیح لفظ- الکافی و الفقیه علی التهذیب یکون النتیجة عدم جواز ذبح غیر الأربعة فی مکة أو فی الحرم فهو ممّا حرم ارتکابه فی الحرم و محرّم علی المحل و المحرم بهذا العنوان و أمّا لخصوص عنوان المحرم فإن قلنا بان ما یدل علی أنّ کلما هو حلال ذبحه فی الحرم حلال علی المحرم فی الحل و الحرم یدل بالمفهوم علی ان کلما هو حرام ذبحه فی الحرم محرم علی المحرم فی الحل و الحرم نقول بحرمته فی الحل ایضاً علی المحرم و الا فالاصل عدم حرمته علیه فی الحل و الله هو العالم.

[من محرمات الإحرام النساء]

اشارة

حرمة النساء فی الاحرام

من محرمات الإحرام النساء و الکلام فیه یأتی فی طی مسائل:

[مسألة ۱۱- الجماع قبلا کان أو دبراً حرام علی المحرم]

مسألة ۱۱: الجماع قبلا کان أو دبراً حرام علی المحرم و حرمته ثابت بالإجماع و الکتاب و السنة.

أمّا الإجماع فلا ریب فی تحققه و کون الحکم مقطوعاً به بین الأصحاب.

و أمّا الکتاب فقوله تعالی: (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومٰاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِیهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِّ) «۱» و هو یدل علی حرمة الجماع سواء کان المراد به الکلام المتضمن لدواعیه و إرادته أو خصوص فعله.

قال الراغب فی المفردات: (الرفث کلام متضمن لما یستقبح ذکره من ذکر الجماع و جعل کنایة عن الجماع ... و قوله: (فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ) یحتمل أن یکون نهیاً عن تعاطی الجماع و أن یکون نهیاً عن الحدیث فی ذلک إذ هو من دواعیه

---

(۱)- البقرة/ ۲۹۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۶۵

و الأوّل أصح).

و هذا أی إرادة الجماع منه مصرح به فی أحادیثنا و هو المعول علیه فی تفسیر القرآن الکریم.

و أمّا السنة فقد دلت کما أشرنا إلیه الرّوایات المأثورة عن ساداتنا الأبرار (علیهم السلام) علی حرمة الجماع ففی الصحیح عن معاویة

بن عمار و عن صفوان بن یحیی و ابن أبی عمیر عن الصادق (علیه السلام) بعد ذکر الآیة قال: «فالرفث الجماع و الفسوق الکذب و السباب و الجدال قول الرجل لا و الله و بلی و الله» «۱».

و فی الصحیح أیضاً عن علی بن جعفر قال: «سألت أخی موسی (علیه السلام) عن الرفث و الفسوق و الجدال ما هو و ما علی من فعله؟ فقال: الرفث جماع النساء» الحدیث «۲».

فإن قلت: الآیة الکریمة انّها تدل علی حرمة الرفث فی الحج تمتعاً کان أو

إفراداً أو قراناً و فی عمرة التمتع دون العمرة المفردة لأنّ ما هو مختص وقوعه بأشهر الحج هو حجّ التمتّع و عمرته و حجّ القران و الإفراد و أمّا العمرة المفردة یجوز الإتیان بها فی طول السنة، و کذلک الرّوایات مقصورة دلالتها علی ما دلت علیه الآیة لانها وردت فی تفسیر الآیة.

قلت: أوّلا- یمکن أن یقال: إنّ المتفاهم من ذلک عندهم أنّ السبب فی حرمة المحرمات هو الإحرام و لا خصوصیة لکونه للحج أو للعمرة أو فی أشهر الحج أو فی غیرها.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ۳۲ من أبواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۲ من أبواب تروک الاحرام ح ۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۶۶

و ثانیاً: هنا روایات اخری فیما یحرم بالإحرام بقول مطلق سواء کان للحج أو للعمرة المبتولة أو عمرة التمتّع و ذلک مثل صحیح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبی عبد الله (علیه السلام): «فی الرجل یقع علی أهله بعد ما یعقد الإحرام و لم یلبّ؟ قال: لیس علیه شیء» «۱».

و روایة جمیل بن دراج عن بعض أصحابنا عن أحدهما (علیه السلام) «۲» و روایات اخری «۳».

و ممَّا ذکر یظهر الإشکال فی دلالة الآیة علی حرمة الرفث بعد أعمال الحج و العمرة قبل طواف النساء و لکن یدفع بقطعهم بالحرمة قبله و بالنصوص الدالة علیها «۴» فهذه المسائل مورد الاتفاق و الإجماع.

کما أنّ ظاهر النصوص و کلمات الفقهاء إلا من حکی الشیخ فی الخلاف خلافه «۵» و لم یعرف باسمه عدم الفرق فی حرمة الجماع بین القبل و الدبر لصدق الجماع و الوطی و الوقاع و الإتیان و الدخول علی الثانی و دعوی انصرافها إلی الأوّل غیر مسموعة بعد کون الثانی أحد المأتیین مضافاً إلی مناسبة اتحادهما فی مثل هذا الحکم و مضافاً إلی حرمة ما هو دون الجماع علی المحرم کما أنه لا فرق بین الإنزال و عدمه بعد صدق العناوین المذکورة.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۱ من أبواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۱ من أبواب تروک الاحرام ح ۲..

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ من أبواب تروک الاحرام.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۲ من أبواب الطواف ح ۳ و ب ۵۸ و ب ۱۰ من أبواب کفارة الاستمتاع و ب ۱۳ و ۱۴ من أبواب الحلق و التقصیر.

(۵)- الخلاف: ۲/ ۳۷۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۶۷

و هل یختص الحکم بالجماع الحلال أو یشمل الحرام سواء کان بالعرض کالجماع فی حال الحیض أو المحرم بالمظاهرة أو الإیلاء أو

بالأصل کالزناء و اللواط؟

المقصود ترتب ما یترتب علی الحلال من فساد الإحرام علی الحرام أیضاً لا اصل الحرمة لحرمة هذه المحرمات مطلقاً فی حال الإحرام و سائر الاحوال.

نعم یشتد حرمتها فی حال الإحرام کما یشتد فی الأماکن المقدسة و الأزمنة الشریفة.

و کیف کان فلا ریب فی ترتب الأحکام علی الجماع فی حال الحیض و المحرَّم بالإیلاء و الظهار لان کل ذلک واقع تحت العناوین المذکورة و ایتاء الاهل.

و أمَّا الزناء و اللواط- فربما یستدل لکونهما محکومین بأحکام الجماع الحلال بالأولویة لأنهما أفحش و أغلظ فی العصیان فبالإفساد و العقوبة أولی.

و لکن رد بأنَّ ما یترتب علی ارتکاب الحلال عقوبة دنیویة و کفارة توجب

التکفیر و لیس ارتکاب الحرام أولی بها من الحلال و لا مساویاً له فی الموضوعیَّة لهذا الحکم حتَّی یتمسک بمفهوم الموافقة و المساواة.

و هذا یتم لو کان الحج الثانی الذی یجب علی من جامع أهله عقوبة و أمّا إن کان هو ما علیه لفساد الأول فالتفصیل بین الحلال و الحرام بفساد الأول و صحة الثانی غیر مقبول عند العرف فإنّه یری الثانی أولی بالفساد و لذلک ربما یقال: بالاقتصار علی المتیقن و هو الحلال أمّا فی الحرام فالأصل براءة الذمة عما یترتب علی الحلال.

و لکن بعد ذلک. المسألة فی غایة الإشکال و ممَّا یؤید الإشکال انّه یلزم من الأخذ بالأصل و عدم الحاق جماع الحرام بالحلال انَّه إن تاب من ذنبه لا یؤخذ به فی

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۶۸

الآخرة و لا عقوبة له فی الدنیا فیکون حاله أحسن ممَّن ارتکب الجماع بالحلال.

و ممَّا یؤید خلاف ذلک عدم ترتب بعض أحکام الجماع الحلال علی الحرام مثل الافتراق بین الناکح و المنکوحة.

و بعد ذلک کلّه القول بترتب الأحکام علی الحرام موافق للاحتیاط- لا یجوز ترکه.

و من ذلک کله یظهر الکلام فیما لو جامع أمته فقد صرح فی القواعد علی ما حکی عنه فی الجواهر بالحاقها بزوجته لصدق الامرأة و الأهل علیها و قال فی الجواهر: (لا یخفی علیک وضوح إمکان المنع نعم لو قلنا بأنَّ المدار علی صدق الجماع و المواقعة و نحو ذلک و إن ذکر الأهل لکونه المعهود اتَّجه حینئذ ذلک و هو مؤکد لما

ذکرناه سابقاً و إلا کان مقتضی الأصل عدم شیء منهما و الله العالم) «۱».

[مسألة ۱۲] ما یترتب علی الجماع

اشارة

مسألة ۱۲: إذا وقع الجماع فالکلام تارة یقع فیما یترتب علیه الأحکام المذکورة فی الرّوایات و اخری فی أحکام تترتب علیه.

فنقول: أمَّا المترتب علیه الأحکام کلا أو بعضاً فهو مطلق الجماع بأنواعه الَّتی ذکرناها فی المسألة السابقة.

و أمّا الأحکام الَّتی تترتب علیه فتارة یقع الجماع قبل الوقوف بالمزدلفة و أخری بعده

أمّا فی الصورة الأولی: فما ترتب علی وقوعه قبل المشعر الحرام عالماً بالتحریم أمور:

اشارة

---

(۱) جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۵۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۶۹

الأمر الأول: وجوب إتمام ما بیده و الإتیان بالحجّ من قابل

و هو ثابت بالإجماع و بالنصوص الکثیرة مثل صحیح زرارة قال: «سألته عن محرم غشی امرأته و هی محرمة؟ قال: جاهلین أو عالمین؟ قلت أَجِبنی فی الوجهین جمیعاً قال: إن کانا جاهلین استغفرا ربهما و مضیا علی حجهما و لیس علیهما شیء و إن کانا عالمین فرق بینهما من المکان الَّذی أحدثا فیه و علیهما بدنة و علیهما الحج من قابل فإذا بلغا المکان الَّذی أحدثا فیه فرق بینهما حتی یقضیا نسکهما و یرجعا إلی المکان الَّذی أصابا فیه ما أصابا قلت: فأیّ الحجتین لهما؟ قال: الأولی الَّتی أحدثا فیها ما أحدثا و الأخری علیهما عقوبة». «۱»

و اضماره لا یضرّ باعتباره بعد ما کان المضمر مثل زرارة مضافاً انّ المعلوم انَّه کان یذکر مسائله فی الحج عن الإمام (علیه السلام) و ذکر اسمه فی أول مسائله و لم یکرر بذکر اسمه فی ابتداء کل مسألة اختصاراً و جریاً علی رسم العرف فی محاوراتهم و تعظیماً للمسئول منه (علیه السلام). أمّا احتمال کونه من المقطوع ممنوع جداً و مثله فی الدلالة علی ذلک غیره من النصوص.

غیر أنَّ فی هذا الصحیح ما لا یدل علیه غیره و هو کالصریح لصحة الاولی و عدم فسادها بالجماع و کون الثانیة عقوبة علیه فما فی صحیح سلیمان بن خالد قال: «سمعت أبا عبد الله (علیه السلام) یقول: فی الجدال شاة و فی السباب و الفسوق بقرة، و الرفث فساد الحج» «۲» فمحمول علی الفساد الَّذی لا یبطل به الشیء فإنّه عبارة عن خروج الشیء عن الاعتدال قلیلا کان أو کثیراً ضد الصلاح.

و بالجملة لا یستلزم الفساد البطلان و عدم ترتب الآثار علی الشیء.

---

(۱) وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارة الاستمتاع ح ۹.

(۲) تهذیب الاحکام: ۵/ ۲۹۷ ح ۱۰۰۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۷۰

فالمسألة محل الخلاف بینهم تعرض لها فی الجواهر مفصلا إلا أنّه اختار أخیراً القول بصحة الاولی تمسکاً بصحیح زرارة فراجع إن شئت «۱»

و مما استدل به علی صحة الاولی و کون الثانیة عقوبة موثقة محمد بن أبی حمزة عن اسحاق بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السلام): «فی الرجل یحج عن آخر فاجترح فی حجه شیئاً یلزمه فیه الحج من قابل أو کفارة قال: هی للأول تامّة و علی هذا ما اجترح» «۲».

هذا و تظهر الفائدة بین القولین فی النیّة فیأتی علی القول بکون الاولی هی حجته ببقیة الأعمال علی نیته الاولی و بالثانی علی ما وجب علیه بالإفساد و علی القول بکون الثانیة هی حجته الواجبة علیه یأتی بها بنیة الحج الّذی وجب علیه بالأصل و ببقیة مناسک الاولی بنیة الأمر الجدید الَّذی تعلق بها.

و أیضاً الأجیر للحج فی سنته علی القول الأول یستحق أجرة عمله و یجزی عمله عمَّن ناب عنه و یأتی بالثَّانیة بنیة ما وجب علی نفسه و علی الثانی لا یستحق الأجرة و یأتی ببقیة مناسک الاولی و هل یجب علیه الثانی نیابة عمَّن ناب عنه فی الأولی و یجزی عنه ثمّ هل

یستحق الاجرة المسماة بذلک أو لا یجب علیه الثانیة حتّی یکون الحکم بوجوب الثانیة مقصوراً علی من حجّ عن نفسه أو لا یستحق الأجرة و ان برئت ذمّة المنوب عنه بها فی المسألة وجوه.

و یمکن أن یقال: إنّ المستفاد من إطلاق الأدلة انّ هذا أی إتمام مناسک الأولی و الحج من قابل حکم الجماع فی أثناء العمل قبل المزدلفة و یجزیه عما نواه سواء کان

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۵۴.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۵ من أبواب النیابة فی الحج ح ۲.

عن نفسه أو عن غیره و الله هو العالم.

و تظهر الثمرة أیضاً فی المصدود و المحصور فإنّه علی القول بأنّ الثانی عقوبة یجب علیه ثانیاً الحج إذا کان استقر علیه قبل هذه السنة أو بقیت استطاعته إلی العام القابل بل بعده.

إلا أن یقال: بوجوب تقدیم حجّة الإسلام علی حجّ العقوبة فإنّه یکفی بقاء الاستطاعة إلی الحج القابل و إلا لا یستقر علیه الحج إلا إذا بقیت إلی بعد العام القابل و الله هو العالم.

الأمر الثانی: مما یترتب علی الجماع عالماً عامداً قبل الوقوف بالمشعر الکفارة

و یدل علی ثبوتها علیه الرّوایات «۱» و هذا ممّا لا ریب فیه و الظّاهر انّه لا خلاف بینهم فیه.

و ممّا هو غنیّ عن البحث انّ المرأة تشترک مع الرجل إذا کانت مطاوعة له فی جمیع الأحکام فتجب علیه الکفارة و ادّعی علیه الإجماع بقسمیه فی الجواهر «۲» و قد دلت علیه الأخبار منها صحیح زرارة المتقدم ذکره و فیه: «و علیهما بدنة» «۳» و فی خبر خالد الأصم قال: «حججت و جماعة من أصحابنا و کانت معنا امرأة فلما قدمنا مکة جاءنا رجل من أصحابنا فقال: یا هؤلاء قد بلیت قالوا: بما ذا؟ قال: شکرت بهذه المرأة فاسألوا أبا عبد الله (علیه السلام) فسألناه فقال: علیه بدن فقالت المرأة: اسألوا لی

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارة الاستمتاع و ب ۴ ح ۱ و ۲ و ب ۶ ح ۲ و بالاولویة ب ۷ ح ۱ و ۲ و غیره.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۵۶.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۹.

ابا عبد الله (علیه السلام) فإنّی قد اشتهیت فسألناه فقال: علیها بدنة» «۱».

و ما رواه فی معانی الأخبار عن أبی عبد الله (علیه السلام) و فیه: «و إن کانت اعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعلیهما بدنتان ینحرانهما» الحدیث. «۲»

و أمّا قوله (علیه السلام) فی صحیح علی بن جعفر عن أخیه (علیهم السلام): «الرفث جماع النساء» «۳» فقد استدلّ البعض باشتراک المرأة مع الرجل فی الأحکام بإطلاقه.

و لکن الظّاهر انّه لا إطلاق له فإنّ الظّاهر منه انّه فعل الرجل و ضمه المرأة إلی

نفسه و الأولی الاستدلال بقوله: «فلا رفث» فإنّه کلاماً کان أو فعلا یشمل فعل المرأة کما یشمل فعل الرجل.

إلا أن یقال: بأنّه فسر بجماع النساء فلا یدل علی حکم النساء.

و کیف کان لا ریب فی اشتراکهما فی جمیع الأحکام إذا کانت مطاوعة له و أمّا إذا کانت مستکرهة کان حجها ماضیاً لیس علیها شیء بلا خلاف و لا إشکال.

و یدلّ علیه صحیح سلیمان بن خالد عن أبی عبد الله (علیه السلام) و فیه: «و إن کانت المرأة لم تعن بشهوة و استکرهها صاحبها فلیس علیها شیء» «۴».

و ما فی خبر معانی الأخبار المتقدم ذکره و فیه: «و إن کان استکرهها و لیس بهوی منها فلیس علیها شیء» و هو مقتضی الأصل.

و لکن علی زوجها کفارتان و هذا أیضاً حسب النصوص الکثیرة فلا إشکال

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع. ح ۷.

(۲)- معانی الاخبار: ۲۹۴.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۲ من ابواب تروک الاحرام ح ۴.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۴ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۷۳

فی الحکم و عدم ذکره فی صحیح سلیمان بن خالد لا یدل علی عدمها علی الزوج و إن قال فی المدارک کما حکی عنه فی الجواهر: (ربما ظهر من هذه الروایة عدم تعدد الکفارة علی الزوج مع الإکراه) «۱» ضرورة عدم دلالة نفی الشیء عنها علی نفیه عنه.

نعم لو لا غیره یکون منفیاً بالأصل و مع کون غیره لا یصل النوبة إلی الأصل و لو أکرهت الزوجة الزوج لا یترتب علی ذلک شیء غیر الإثم علی الزوجة المکرهة و مقتضی حدیث الرفع صحّة حجّ المکره کما أنَّه لا دلیل علی تعدد الکفارة علی المکرهة لأنَّ الدلیل مختص بإکراه الزوج الزوجة بل لیس علی من اکره المحرم و المحرمة علی الجماع أیضاً شیء إلا الإثم.

و هل یتحمل الزوج المحلّ إن أکره زوجته المحرمة علی الجماع الکفارة عنها أم لا وجهان أقربهما الأول لأنَّ الظّاهر ان کون کفارتها علیه لیس لأنّه محرم بل لانها محرمة و الله هو العالم.

الأمر الثالث: قد علم ممَّا ذکر فی الأمر الثانی ثبوت الکفارة علی المحرم إذا جامع عالماً عامداً و لا ریب انّها بدنة علی من کان موسراً متمکناً

و لکن قد وقع الکلام فیها إذا لم یتمکن من البدنة لعدم یساره أو لعدم وجوده، فهل لها بدل من بقرة أو شاة أو إطعام أو استغفار أو أنَّها تسقط عنها بمجرد ذلک أو تبقی فی ذمّته حتَّی یتمکن منها؟

فقد قیل: إنّ المعروف بینهم انَّها فی صورة عدم التمکن من البدنة البقرة و الشاة إمَّا مخیراً بینهما أو کون الشاة بدلا عن البقرة إذا لم یتمکن منها أیضاً.

و الظّاهر أنّ ما رواه الکلینی (قدس سره) فی ذیل الروایة الخامسة من باب المحرم یواقع

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۷۴

امرأته «... ۱» متروک مهجور ضعیف إمّا بالإرسال إذا لم یکن من الخامسة و إمّا بضعف سنده بعلی بن أبی حمزة إذا کان ذیلا للروایة الخامسة و إلیک عین لفظه و فی روایة اخری: «فإن لم یقدر علی بدنة فاطعام ستین مسکیناً لکلّ مسکین مد فإن لم یقدر فصیام ثمانیة عشر یوماً، و علیها أیضاً کمثله إن لم یکن استکرهها». «۲»

و روی الصدوق باسناده عن خالد بیاع القلانس قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجل أتی أهله و علیه طواف النساء؟ قال:

علیه بدنـة ثمّ جـاءه آخر (فسـأله عنهـا) فقـال: علیـک بقرة ثمّ جـاءه آخر (فسـأله عنهـا) فقـال: علیـک (علیه) شـاة فقلت بعـد ما قاموا: أصلحک الله کیف قلت علیه بدنة؟ فقال: أنت موسر فعلیک بدنة، و علی الوسط بقرة، و علی الفقیر شاة». «۳»

و هذا الخبر مطعون بضـعف السـند لضـعف طریق الصدوق إلی خالد بنضـر بن شعیب فإنَّه مجهول إلا أن یقال بجبر ضعفه بالعمل فإنَّ الشیخ أفتی فی المبسوط- بأنَّ من جامع قبل طواف الزّیارة علیه جزور و إن لم یتمکن علیه بقرة و إن لم یتمکن علیه شاة.

و الظّاهر انّ ذلک یکون بالنظر إلی مثل هذا الخبر و ملاحظة أولویة قبل طواف الزِّیارة لهذا الحکم عمن علیه طواف النساء و علی هذا لا یرد الاسـتدلال به لما نحن فیه بأنَّ کلامنا فی من جامع قبل المزدلفة و هذا وارد فیمن جامع بعدها فإن الاستدلال به یکون مبنیاً علی أولویة قبل المزدلفة لذلک عما بعدها فإنه لیس قبل

---

(۱)- الکافی: ۴/ ۳۷۴.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۳.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۰ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱. و من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۶۳ ح ۲۷۱۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۷۵

المشعر أخف من بعده فما ثبت من الکفارة علی الجماع بعده یثبت علی ما قبله.

و یمکن أن یسـتدل لذلک بل یستدل لبدلیة البقرة و الشاة علی الترتیب المذکور فی کل مورد کان کفارته بدنة و عجز المکلف عنها بموثق إسـحاق بن عمـار عن أبی بصـیر قـال: «قلت لأبـی عبـد الله (علیه السـلام) رجل محرم نظر إلی ساق امرأة فأمنی؟ فقال: إن کان موسـراً فعلیه بدنـة و إن کـان وسـطاً فعلیه بقرة و إن کان فقیراً فعلیه شاة» «۱». و الاسـتدلال به بالمفهوم و الأولویـة لأنَّ وجوب الکفارة علی الجماع أولی من وجوبه علی النظر إلی ساق امرأة.

و فی صحیح زرارة: «فی محرم نظر إلی غیر أهله فأنزل قال: علیه جزور أو بقرة فإن لم یجد فشاة». «۲»

و لکن فی صحیح علی بن جعفر: «فمن رفث فعلیه بدنة ینحرها فإن لم یجد فشاة». «۳»

و المعول علی هذا الضعف غیره سنداً أو دلالة و لکن ینبغی العمل بالاحتیاط فإن لم یجد البدنة یذبح البقرة و إلا فالشاة.

فإن قلت: ظاهر الصحیح إن بدل البدنة هی الشاة فالاکتفاء بالبقرة محل الإشکال.

قلت: الظّاهر انَّه لیس للشاة خصوصیة قبال البقرة بل بدلیتها للاکتفاء بأقل ما یبدل به عن البدنة و انّها أخف ما هو علیه و الله هو العالم.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۶ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۲.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۶ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۷۶

الأمر الرابع: ممَّا یترتب علی الجماع الواقع قبل المزدلفة عالماً عامداً التفریق بینهما من المکان الّذی أحدثا فیه ذلک فی الحجتین الاولی

الّتی أحدثا فیها ذلک و الثانیة الّتی تؤتی بها فی العام القابل و وجوب التفریق المذکور فی الثانیة مورد الاتفاق و الإجماع، و نسب إلی بعضـهم الخلاف فی الاولی و لعله لاقتصارهم فی الحکم به فی الحجة الثانیة إلا ان النصوص قد دلت علی وجوبه فی کلتیهما و إلیک بعضها:

فمنهـا صـحیح معاویـة بن عمار قال: «سألت أبا عبـد الله (علیه السـلام) عن رجل محرم وقع علی أهله؟ فقال: إن کان جاهلا فلیس علیه

شیء، و إن لم یکن جاهلا فإنَّ علیه أن یسوق بدنة، و یفرق بینهما حتی یقضیا المناسک و یرجعا إلی المکان الَّذی أصابا فیه ما اصابا و علیه (و علیهما) الحج من قابل» «۱»

و هذا ظاهر فی بیان وجوب التفریق فی خصوص الحجة الَّتی هی بیدهما (الحجة الأولی).

و مثله صحیحه الأخر «۲» و مرفوعة أبان «۳» و صحیح معانی الأخبار عن أبیه بإسناده عن الحلبی «۴» و ما رواه الحلّی فی السرائر من نوادر البزنطی «۵» و خبر نضر بن سوید عن هشام عن سلیمان و علی ابن أبی حمزة «۶» فتلک و لعل یوجد غیرها قد دلت علی وجوب التفریق بینهما فی الاولی کما قد دل علی وجوب التفریق بینهما فی الثانیة صحیح معاویة بن عمار أیضاً عن أبی عبد الله (علیه السلام) و فیه: «و علیه الحج من

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۲.

(۲)- وسائل الشیعة ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۵.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۶.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱۴ و معانی الاخبار: ۲۹۴.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱۵.

(۶)- وسائل الشیعة: ب ۴ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱ و ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۷۷

قابل فإذا انتهی إلی المکان الَّذی وقع بها فرق محملاـ هما فلم یجتمعا فی خباء واحد إلا أن یکون معهما غیرهما حتی یبلغ الهدی محله». «۱»

و ممَّا یدل علی وجوب الافتراق بینهما فیهما مضمرة زرارة المقدمة فإنّ فیها: «فإن کانا عالمین فرّق بینهما من المکان الَّذی أحدثا فیه و علیهما بدنة و علیهما الحج من قابل فإذا بلغا المکان الَّذی أحدثا فیه فرّق بینهما حتی یقضیا نسکهما، و یرجعا إلی المکان الَّذی أصابا فیه ما أصابا» الحدیث «۲».

و بعد الإحاطة علی الرّوایات لا ینبغی التردید فی وجوب الافتراق بینهما فی الحجتین کما انّه یظهر منها أنَّ الافتراق یبتدئ به من مکان الّذی أوقعا فیه ذلک إنَّما الکلام فی المکان الَّذی ینتهی فیه هذا الافتراق.

فنقول: و إن کان الظّاهر وقوع الاختلاف فی الروایات فی تعیین هذا المکان فإن فی بعضها: «و یفرق بینهما حتی یقضیا المناسک و یرجعا إلی المکان الذی أصابا فیه ما أصابا» «۳» و هذا مورده الحجة الاولی و فی بعضها الوارد أیضاً فی الافتراق فی الحجة الاولی «یفرق بینهما و لا یجتمعان فی خباء إلا أن یکون معهما غیرهما حتی یبلغ الهدی محلَّه» «۴» و معناه کما فی الجواهر عن الجامع: (حتی یحل بالذبح). «۵»

و فی صحیح الحلبی: «و یفرق بینهما حتی ینفر الناس و یرجعا إلی المکان الَّذی

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱۲.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۹.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۲.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۳ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱۲.

(۵)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۵۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۷۸

أصابا فیه ما أصابا» «۱» و فی موثق محمد بن مسلم المروی فی النوادر: «و یفرق بینه و بین أهله حتی یقضیا المناسک و حتّی یعود إلی المکـان الّذی أصابا فیه ما أصابا» «۲» و فی خبر سـلیمان بن خالـد: «و یفرق بینهما حتّی یفرغا من المناسک و حتّی یرجعا إلی المکان الّذی أصابا فیه ما أصابا» «۳».

و فی خبر علی بن أبی حمزة: «و یفترقان من المکان الّذی کان فیه ما کان حتی ینتهیا إلی مکة» «۴»

و مورد هذه الروایات کلّها وظیفتهما فی الحجة الاولی.

و یمکن رفع التنـافی بینهما بأن یقال: إنّ المراد من الرجوع الرجوع إلی أهله و وطنه و إنّهما لا یجتمعان حتی إذا قضـیا المناسک کلها فإن کانا فی الرجوع یمران علی هذا المکان لا یجتمعان حتّی یرجعا إلی ذلک المکان.

و یؤید هذا ما فی صـحیح الحلبی «حتّی ینفر الناس و یرجعا إلی المکان الّذی أصابا فیه» «۵» فلأنّ المراد من نفر الناس نفرهم من منی یوم النفر.

و لکن یقع التنافی بیّنه و بین قوله: حتی یبلغ الهـدی محله إلا أن یقال بدلالـة الطائفـة الاولی علی إحـداث ما أحـدثا قبل الوصول إلی منی و فی مکان یرجعان إلیه بعد النفر فیقید بها هذا حتّی یکون النتیجة إن أحدثاه قبل المنی لا یجتمعان حتّی یقضیا المناسک کلها و ینفرا من منی و یرجعا إلی ذلک المکان و إن أحدثا بعد الوصول إلی منی یجتمعان بعد الإحلال بالذبح فیه.

---

(۱) الوسائل: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱۴.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱۵.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۴ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۴ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۲.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۳ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۷۹

هـذا کله فی مـا یـدل علی الافـتراق فی الحجـة الاولی و أمّا الحجـة الثانیـة التی یعبر عنها فی بعض الکلمات بحجـة القضاء، و إن کان الأولی علی ما قویناه تسمیتها بحجة العقوبة فالأمر فیها سهل لأنّ ما یدل علی وجوب افتراقهما هو مضمر زرارة و فیه «و علیها الحج من قابل فإذا بلغا المکان الّذی أحدثا فیه فرق بینهما حتی یقضـیا نسکهما و یرجعا إلی المکان الّذی أصابا فیه ما اصابا» «۱» و مقتضی هذا انّهما إن رجعا إلی وطنهما من ذلک الطریق لا یجتمعان حتّی یرجعا إلی ذلک المکان إن کانا أحدثا ما

أحدثا قبل الوصول إلی منی و الا فإن أحدثا بعده یکفیهما الافتراق إلی قضاء المناسک.

و هنـا یطرح فرع و هو: انّهمـا إن أحـدثا ما أحـدثا فی الـذهاب إلی عرفات من طریق منی قبل الوصول إلیه و فی حجهما القابل اختارا طریقـاً آخر إلی عرفـات لاـ یمر بـذلک المکـان یمکن أن یقـال: إنّهما یفترقان إذا وصـلا بمکان یمر الطریقان إلیه کعرفات. و الله هو العالم.

[الصورة الثانیة] الجماع بعد المشعر الحرام

اشارة

المقام الثانی فیما یترتب علی الجماع إن وقع بعد المشعر الحرام.

قال فی الشرائع: (و إن جامع بعد الوقوف بالمشعر و لو قبل أن یطوف طواف النساء أو طاف منه ثلاثة أشواط فما دونه أو جامع فی غیر الفرج قبل الوقوف کان حجه صحیحاً و علیه بدنة لا غیر) «۲»

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع، ح ۹.

(۲)- شرائع الاسلام: ۱/ ۲۲۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۸۰

أقول: قد تعرض هنا لثلاث مسائل:

إحداها: فی من جامع بعد الوقوف قبل أن یطوف طواف النساء.

و ثانیتها: فیمن جامع بعد المشعر و طاف ثلاثة أشواط فما دون.

و ثالثتها: فیمن جامع فی غیر الفرج کالتفخیذ و نحوه قبل الوقوف.

أمّا حکم المسألة الاولی: [فی من جامع بعد الوقوف قبل أن یطوف طواف النساء.]

فهو إنَّ حجه صحیح و علیه بدنة قال فی الجواهر: (بلا خلاف أجده فیه بل الإجماع بقسمیه علیه مضافاً إلی أصل الصحة) «۱».

و استدل فیه بمفهوم قول الصادق (علیه السلام) فی صحیح معاویة: «إذا وقع الرجل بامرأته دون المزدلفة أو قبل أن یأتی مزدلفة فعلیه الحج من قابل» «۲».

فإن مفهومه إجزاء حجه إذا جامع بعد المزدلفة.

و بصحیحه الآخر: «و سألته عن رجل وقع علی امرأته قبل أن یطوف طواف النساء؟ قال: علیه جزور سمینة، و إن کان جاهلا فلیس علیه شیء» «۳».

و نحوه خبر زرارة «۴» قال فی الجواهر و لعل المراد به (بالجزور) البدنة. «۵»

و مما یدل علی وجوب الکفارة إطلاق ما یدل علی وجوبها لوقوع مطلق الرفث مثل صحیح علی بن جعفر: «فمن رفث فعلیه بدنة ینحرها فإن لم

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۳.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۶ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱. تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۱۹ ح ۱۰۹۹.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۹ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱. تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۲۳ ح ۱۱۰۹.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱۰ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۳.

(۵)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۸۱

یجد فشاة» «۱».

و صحیحه الآخر «فی رجل واقع امرأته قبل طواف النساء متعمداً قال: یطوف و علیه بدنة» «۲» و غیرهما من الرّوایات إذاً فلا فرق فی وجوب الکفارة قبل المزدلفة أو بعدها.

و أمّا المسألة الثانیة: [فیمن جامع بعد المشعر و طاف ثلاثة أشواط فما دون.]

فکذا قال فی الجواهر: (لا خلاف أجده کما اعترف به

غیر واحد فیه) «۳».

و استدل له بصحیح معاویة الثانی لصدق قبل أن یطوف ما لم یتم طوافه لأنَّ المرکب لا یتم إلا بجمیع أجزائه.

و لکن یمکن أن یقال: إنَّ قوله: «قبل أن یطوف» ظاهر فی قبل الشروع فی الطواف و علی ذلک فمقتضی الأصل صحة حجه و براءة ذمته عن البدنة اللهم إلا أن یثبت لاثبات البدنة علیه بالإجماع أو بفتوی المشهور.

و أمّا خبر حمران عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: «و إن کان طاف طواف النساء فطاف منه ثلاثة أشواط ثمّ خرج فغشی فقد أفسد حجه» «۴» فمضافاً إلی ما فی سنده من الضعف لا یحتج به لقیام الإجماع علی خلافه فیحمل علی مطلق النقص منه.

و أما خبر خالد بیاع القلانس «۵» الدال علی أنَّ علی الموسر بدنة و علی الوسط بقرة و علی الفقیر شاة إن أتی أهله من علیه طواف النساء فقد قال فی

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱۶

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۰ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۴.

(۳)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۴.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱۱ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۱۰ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۸۲

الجواهر: (لم نجد من أفتی به) «۱» فلو لم یکن مطعوناً بضعف السند لأمکن القول به فی المسألة الأولی إذا عجز عن البدنة دون الثانیة لأنَّ الظّاهر من قوله «و علیه طواف النساء» عدم شروعه فیه و علی کلِّ حال فلا شیء علی الجاهل و الناسی للأصل و لما دل علی أنَّه لا شیء علیهما فی الجاهل قبل الوقوف و قبل طواف الزیارة فهنا أولی و لخصوص صحیح معاویة الَّذی قال فیه «و إن کان جاهلا فلیس علیه شیء»

و لصحیح سلمة بن محرز «۲».

و أمَّا المسألة الثالثة: [فیمن جامع فی غیر الفرج کالتفخیذ و نحوه قبل الوقوف.]

فالظاهر أنَّ المراد بالفرج فیها ما یشمل الفرجین کما صرّح به فی الجواهر «۳» أیضاً کما أنَّ الظّاهر عدم الخلاف فیها.

و یدل علی وجوب البدنة علیه صحیح معاویة بن عمار قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجل وقع علی أهله فیما دون الفرج؟ قال: علیه بدنة، و لیس علیه الحج من قابل و إن کانت المرأة تابعته علی الجماع فعلیها مثل ما علیه، و إن کان استکرهها فعلیه بدنتان و علیهما الحج من قابل» «۴» و عن بعض النسخ «و علیه الحج».

و قد وقع الإشکال فی فقه الحدیث فنقول: إذا کان لفظه «و علیه الحج من قابل» لا تهافت بین الصدر و الذیل بلحاظ- نفس ما یدل علیه الحدیث غایة الأمر لا یکون علیه الحج من قابل إن لم یستکرهها و علیه بدنتان و الحج من قابل إن استکرهها و لکن الظّاهر انَّه لا یوجد من أفتی بذلک.

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۴.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۰ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۲.

(۳)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۵.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۷ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱ و تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۱۸ ح ۱۰۹۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۸۳

و أمّا إذا کان اللفظ- «و علیهما الحج من قابل» فلا یستقیم ذلک لأنّها إذا کانت مستکرهة لا حجّ علیها کما لیست علیها بدنة و ان کان ذلک حکم صورة کونها مطاوعة له یقع التهافت بین الصدر و الذیل و لهذا یقوی احتمال زیادة قوله: «و علیه أو علیهما الحج من قابل» أو وقوع تحریف فی نقل الحدیث.

و لکن مع ذلک لعلک لا تجد منهم من أفتی بوجوب البدنة علی المرأة إذا کانت مطاوعة له و وجوب بدنتان علیه إذا استکرهها و یمکن أن یستشهد بوقوع الخلط فی

نقل الحدیث فی التهذیب، و إنّ هذا الذیل أخذ من حدیث آخر و إنّ الجماع فیه حقیقی إنّ الشیخ (قدس سره) رواه فی کتابه الآخر الاستبصار «۱» بدون هذا الذیل إلی قوله: «و لیس علیه الحج من قابل» و کیف کان لا یضر هذا الذیل بما هو صریح الصدر.

و مما یدل علی الحکم صحیح معاویة الآخر عن ابی عبد الله (علیه السلام): «فی المحرم یقع علی أهله و قال: إن کان أفضی إلیها فعلیه بدنة و الحج من قابل و إن لم یکن أفضی إلیها فعلیه بدنة، و لیس علیه الحج من قابل» «۲».

هذا و لا یخفی علیک أنّ إطلاق النص و الفتوی یقتضی عدم الفرق بین الانزال و عدمه فی لزوم البدنة بالجماع فی غیر الفرج فلا وجه لتردد البعض فی وجوبها مع عدم الانزال مضافاً إلی ما دلّ علی وجوب الجزور بالتقبیل و الشاة بالمس بشهوة و لا ریب أنّ ذلک أولی بذلک الحکم.

ثمّ إنّه قد تنظر فی الجواهر فی کلام المحقق (قدس سره) هنا فإنّه قال: (و لو جامع بعد الوقوف بالمشعر و لو قبل أن یطوف طواف النساء أو طاف منه ثلاثة أشواط فما

---

(۱)- الاستبصار: ۲/ ۱۹۲ ح ۶۴۴.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۷ من أبواب کفارات الاستمتاع ح ۲ و الاستبصار: ۲/ ۱۹۲ ح ۶۴۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۸۴

دون ... کان حجه صحیحاً و علیه بدنه لا غیر) و التعبیر بلو الوصلیّة یقتضی وجوب البدنة بعد الطواف و لا ریب فی فساده و قال فی الجواهر: اللهمّ إلا أن یراد بذلک بیان وجوبها قبل ذلک لا بعده «۱».

أقول: لا ریب فی انّه أراد وجوبها قبل ذلک لا بعده إلا ان عبارته تفید خلاف ما أراده و الظّاهر انّ حق العبارة کان: (و لو جامع بعد الوقوف بالمشعر قبل أن یطوف) ... و زید علیها (و لو) من سبق قلمه الشریف أو بعض النساخ لوجود کلمة

(و لو) قبل ذلک و الله هو العالم.

تفریع: قال فی الجواهر: (إذا حجّ فی القابل بسبب الافساد لزمه ما لزم أوّلا) و هکذا للعمومات الشاملة له إذ هو حجّ صحیح سواء قلنا عقوبة أو فریضة لکن لا یتعدد القضاء فإذا أتی فی السنة الثالثة بحجة صحیحة کفاه عن الفاسد ابتداء و قضاء و لا یجب علیه قضاء آخر و إن أفسد عشر حجج کما نص علیه الفاضل فی جملة من کتبه و غیره لأنه إنّما کان یجب علیه حجّ واحد صحیح، و کذا لو تکرر الجماع فی الإحرام الواحد لم یتکرر القضاء، و أمّا البدنة ففی تکرارها أوجه یأتی الکلام فیها إن شاء الله «۲».

أقول: الاستدلال علی کفایة حجّة صحیحة مبنی علی فساد الحجة الأولی فیجب علیه الإتیان بها ثانیاً و إن أفسدها ثانیاً یجب علیه الإتیان بما کان علیه أولا و کذا إن أفسدها ثالثاً و رابعاً و و ... فلا یجب علیه إلا الإتیان بما کان علیه.

و أمّا علی القول بصحة الاولی و کون الثانیة عقوبة فتجب علیه الثالثة أیضاً

(۱) جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۶.

(۲) جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۸۵

عقوبة لما اجترحها فی الثانیة و کذا الرابعة و الخامسة.

[مسألة ۱۳] الجماع فی العمرة المفردة

مسألة ۱۳: من جامع عالماً عامداً فی إحرام العمرة المفردة قبل السعی قال فی الشرائع (فسدت عمرته و علیه بدنة و قضاؤها) «۱» و کلامه مطلق یشمل المفردة و غیرها و قال فی الجواهر: (یمکن تحصیل الإجماع علیه فی العمرة المفردة الَّتی حکی التصریح بها عن النهایة و المبسوط-

و المهذب و السرائر و الجامع فضلا عن إطلاق غیرها) «۲».

و الّذی یدل علیه قبل الإجماع الرّوایات ففی صحیح برید بن معاویة العجلی «۳» قال: «سألت أبا جعفر (علیه السلام) عن رجل اعتمر عمرة مفردة فغشی أهله قبل أن یفرغ من طوافه و سعیه؟ قال: علیه بدنة لفساد عمرته و علیه أن یقیم إلی الشهر الأخر فیخرج إلی بعض المواقیت فیحرم بعمرة» «۴».

و فی صحیح مسمع «۵» عن أبی عبد الله (علیه السلام): «فی الرجل یعتمر عمرة مفردة ثمّ یطوف بالبیت طواف الفریضة ثمّ یغشی أهله قبل أن یسعی بین الصفا و المروة؟ قال: قد أفسد عمرته و علیه بدنة و علیه أن یقیم (و یقیم) بمکة (محلا بمکة) حتی یخرج الشهر الّذی اعتمر فیه ثمّ یخرج إلی الوقت الَّذی وقته رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) لأهله

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۶.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۶.

(۳)- وجه من وجوه اصحابنا ممن اجمعت الصحابة علی تصدیقهم ... من الرابعة.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

(۵)- سید المسامعة وجه من الخامسة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۸۶

فیحرم منه و یعتمر» «۱».

و ما رواه الکلینی بإسناده عن ابن أبی عمیر عن أحمد بن أبی علی «۲» عن أبی جعفر (علیه السلام): «فی رجل اعتمر عمرة مفردة و وطئ أهله، و هو محرم قبل أن یفرغ من طوافه و سعیه؟ قال: علیه بدنة لفساد عمرته، و علیه أن یقیم بمکة حتی یدخل شهر آخر فیخرج إلی بعض المواقیت فیحرم منه ثمّ یعتمر» «۳». و علی هذه فلا ریب فی

فساد عمرته و قضائها علیه و عدم جواز تأخیره عن الشهر الَّذی یدخل بعد شهره.

و هل یجب علیه الإقامة بمکة إلی الشهر القابل أو یجوز له الخروج ثمّ الرجوع إلیها باحرام العمرة فی الشهر الآخر ظاهر الرّوایات وجوب الإقامة بمکة حتی یعتمر فی الشهر التالی فتعبیر صاحب الوسائل عنه بالاستحباب و المحقق بالأفضلیة کأنّه لیس فی محله.

و هل یجب علیه إتمام العمرة الَّتی هی بیده أو یرفع الید عنها لبطلانها و فسادها کما إذا بطلت الصلاة فی أثنائها فلا- یجب علیه إتمامها، لا- ریب انَّ الأحوط إتمامها و الخروج به عن الإحرام لأنّ فسادها أعم من خروجه من الإحرام و یمکن أن یستشهد بذلک

بقوله: «محلا بمكة».

و يمكن أن يستدل لذلك باستصحاب بقاء حرمة المحرمات عليه إلا أن يقال بعدم جريانه فى الشبهات الحكمية.

هـذا كله فى ما إذا كان ذلك قبل السعى و أمّا إذا كان بعده فقد صرح بعض الأعاظم من المعاصرين بانهم: (قد تسالموا على ثبوت الكفارة و لكن لم يذكر له

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۱۳ من ابواب كفارات الاستمتاع الاحرام ح ۲.

(۲)- قال سيدنا الاستاد (قدس سره) لا اعرف هذا الرجل و ان كان فلعله من الرابعة و السادسة.

(۳)- وسائل الشيعة: ب ۱۲ من ابواب كفارات الاستمتاع ح ۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۸۷

دليلا) «۱».

و الَّذى يمكن أن يستدل له صحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) الدال على وجوب البدنة قبل طواف النساء قال: «سألت أبى جعفر بن محمد (عليه السلام) عن رجل واقع امرأته قبل طواف النساء متعمدا ما عليه؟ قال: يطوف و عليه بدنة» «۲». و إطلاقه يشمل ما إذا كان منه فى العمرة المفردة كما يشمل ما إذا كان منه فى الحج.

و يدل عليه إطلاق صحيح سلمة بن محرز الَّذى رواه الكلينى «۳» و لكن الشيخ روى نفس الحديث فى من سعى فى الحج و اتى بالجماع قبل طواف النساء «۴» فلا يحتج به لمطلق ذلك.

نعم يدل عليه بالإطلاق خبر خالد بياع القلانس «۵» لكن سند الصدوق إليه ضعيف بنضر بن شعيب و إلا فيدل على الترتيب بين الموسر و الوسط و الفقير فعلى الأول بدنة و على الثانى بقرة و على الثالث شاة و العمل به موافق للاحتياط- فى المسألة بكلتى صورتيها.

و أما حكم عمرته من حيث الفساد و الصحَّة فقد حكى عن الحدائق و المدارك الاستشكال فى صحتها لأنَّ الدليل الدال على صحتها إنَّما هى فى عمرة التمتّع فلا يشمل العمرة المفردة.

---

(۱)- المعتمد: ۴/ ۹۰.

(۲)- وسائل الشيعة: ب ۱۰ من ابواب كفارات الاستمتاع ح ۷.

(۳)- وسائل الشيعة: ب ۱۰ من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ۲.

(۴)- وسائل الشيعة: ب ۱۰ من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ۵. تهذيب الاحكام: ۵/ ۲۲ ح ۱۱۰۸/ ۲۱.

(۵)- وسائل الشيعة: ب ۱۰ من ابواب كفارات الاستمتاع، ب ۱۰ ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۸۸

و أجيب عنه بأنه يكفى فى الحكم بعدم الفساد عدم الدليل و وجود الدليل فى عمرة التمتّع على صحتها ليس دليلا على بطلانها فى غيرها «۱».

و يكفى فى الحكم بالصحة الأصل فإنَّ مقتضاه عدم اعتبار ذلك فى العمرة و عدم حرمته بالإحرام و استصحاب حكم فساده بالجماع قبل السعى لا يكفى لانه من إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر و استصحاب حكم حرمته التكليفى لا يترتب عليه الفساد.

و كيف كان فالظاهر تسالمهم على عدم الفساد مضافاً إلى أنَّ الحكم بالفساد و الكفارة إن كان ذلك قبل السعى مفهومه عدم كون الجماع بمجرده موضوعاً للكفارة و الفساد و إذا ثبت الكفارة لبعد السعى يلزم عدم كونه محكوماً بالفساد و إلا يلزم لغوية تقييد

الحكم بالكفارة و الفساد بقبل السعى فتأمل جداً.

[مسألة ۱۴] «اذا جامع المتمتع فى عمرته»

مسألة ۱۴: إذا جامع المتمتّع فى عمرته عالماً عامداً قبل السعى فهل حكمه حكم من جامع فى إحرام العمرة المفردة قبل السعى تفسد به عمرته و تجب عليه قضائها و الكفارة عنها؟

أقول: الظّاهر انّه يدور الأمر بين أن نقول بصحة العمرة و عدم ترتب الكفارة عليه أو بطلانها مع عدم ترتب أمر عليه إلا قضائها أو ترتب الكفارة أيضاً عليه أو صحتها مع الكفارة.

أمّا القول بصحة العمرة و عدم ترتب الكفارة عليه فيردّه مفهوم صحيح

---

(۱)- راجع المعتمد: ۴/ ۹۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۸۹

معاوية بن عمار: «سألت ابا عبد الله عن متمتع وقع على امرأته قبل أن يقصر؟ قال: ينحر جزوراً و قد خشيت أن يكون قد ثلم حجه» «۱» فإنه يلزم منه أن يكون أمره قبل السعى أهون من بعده.

و أمّا القول بصحتها مع الكفارة كمن ارتكب ذلك قبل أن يقصر فالقول به يحتاج إلى الدليل. اللهم إلا أن يتمسك لصحتها بالاصل و للكفارة بصحيح معاوية إمّا بالمنطوق أو الأولوية.

لا يقال: يردّ هذا القول مفهوم ما فى صحيح معاوية (قبل ان يقصر) فإنَّه يدل على أنَّ ذلك منه إن كان قبل السعى يفسد عمرته و لا يكتفى فيه بالكفارة.

فإنَّه يقال: هذا القيد مذكور فى كلام السائل فلعلَّ كان مورد ابتلائه الوقاع قبل التقصير فأجابه (عليه السلام) بما هو حكمه و حكم من ارتكبه قبل السعى.

و أمّا القول ببطلانها مع القضاء و الكفارة أو بدونها خلاف الأصل محتاج إلى الدليل إذاً فالقول الصحيح هو القول الثانى المبنى على صحة العمرة و وجوب الكفارة أمَّا البناء على صحتها للاصل و أمَّا وجوب الكفارة فبالأولوية المستفادة من صحيح معاوية.

و أمّا الاستدلال بمنطوقه لإثبات الكفارة بأن يقال: باطلاق قوله: «قبل ان يقصر» و شموله لما قبل السعى كما يشمل ما بعده حتى يكون مدلول «قبل أن يقصر» قبل الخروج من الإحرام كما أفاده بعض الأعلام و جعله نظير سؤال السائل عن التكلم قبل السلام فإنَّه يعم جميع حالات الصلاة و لا خصوصية لبعد التشهّد و قبل

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۱۳ من ابواب كفارات الاستمتاع ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۹۰

السلام فالغرض وقوع هذا الفعل قبل الفراغ من العمل «۱»، ففيه: إنَّ فى كلتى الصورتين الدلالة تكون بالمفهوم لا باطلاق المنطوق فإنَّه إذا كان حكم التكلم قبل السلام بطلان الصلاة يكون قبل التشهد و فى أثناء الصلاة مبطلا لها بطريق أولى: بل الظّاهر من مثل هذا السؤال و الجواب انَّ السائل كان عالماً بترتب حكم بطلان الصلاة على التكلم فى الأثناء و قبل التَّشهد و لكنه أراد أن يعلم ان بعد التشهد هل يترتب عليه هذا الحكم أم لا؟

و يمكن أن يقال مثله فى الصحيح و إنَّ السائل كان عالماً بحكم قبل السعى كان

هو نحر الجزور أو فساد عمرته فسأل عن حكم الجماع إذا وقع بعد السعى و قبل أن يقصر فأجابه بانه ينحر جزوراً.

نعم یمکن أن یکون قوله: «و قد خشیت أن یکون قد ثلم حجه» إشارة إلی حکم ما قبل السعی و انَّه خشی أن یکون ما بعده قبل التقصیر ملحقاً به إذاً فالحکم بصحة القول الثانی أیضاً یقع معرضاً للاستشکال لانه إذا کان حکم الوقاع قبل السعی فساد عمرة التمتّع و حکمه قبل التقصیر نحر الجزور لا یکون ما قبله أولی به فإنَّ لکلّ منهما حکم مختص به.

نعم الحکم بصحة عمرة التمتّع إذا وقع الوقاع قبل السعی و براءة ذمة المواقع عن الکفارة لا- یلتئم مع الحکم بالکفارة إذا وقع قبل التقصیر فالتمسک باصالة الصحَّة لا یخلو من الإشکال

اللهم إلا- أن یتمسک بالعلم الإجمالی فیقال: إنَّ الأمر مردد بین فساد العمرة حتی یجب علیها قضائها أو صحتها و وجوب الکفارة و مقتضی العلم الإجمالی

---

(۱)- المعتمد ۴/ ۷۰.

الاحتیاط بالقضاء و الکفارة.

ثمَّ لا- یخفی علیک انَّ صاحب الجواهر قال: (لم أعثر علی نص فی المتمتّع بها کما اعترف به غیر واحد و حکی عن العلامة فی قواعده الإشکال فی کون حکم العمرتین واحداً و عن المدارک ان ظاهر الاکثر و صریح البعض عدم الفرق بینهما و عن أبی الصلاح التصریح بفساد المتعة بالجماع قبل طوافها و سعیها و انَّ علیه بدنة و استدل بوجوه لفساد عمرة التمتّع بالوقاع قبل السعی ناقش هو فیها لا بأس بالإشارة إلیها) «۱».

فمنها ما حکاه عن المدارک فإنَّه قال: (و ربما أشعر به (یعنی بعدم الفرق بین العمرتین فی الحکم) صحیحة معاویة بن عمار «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجل متمتع» الحدیث فإنَّ الخوف من تطرق الفساد إلی الحج بالوقاع بعد السعی قبل التقصیر ربما اقتضی تحقّق الفساد بوقوع ذلک قبل السعی و أجیب عن ذلک بأنَّ المذکور فی الصحیح خشیة الفساد بوقوع الوقاع قبل التقصیر و مقتضی الأولویة کون ذلک قبل السعی أولی بالخشیة «۲».

و أمّا ما أجاب به صاحب الجواهر عن هذا الإشکال فلم نتحصله و لکنه بعد ما أجاب عن الاستدلال بإطلاق الحدیث لما إذا لم یسع بأنَّ المتبادر منه الوقاع بعد السعی قبل التقصیر قال: و إن کان لا یخلو من مناقشة انَّ المراد الإشعار بالفساد من حیث الخوف فی هذا الحال أما قبل هذا الحال فالفساد محقق نعم لیس هو دلالة یعتد بها و هذا قریب مما ذکرناه فی مفاد الحدیث فتدبر.

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۸۰.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۸۱.

و منها: أنَّ العمرة المفردة و عمرة التمتّع لیستا طبیعتین مختلفتین بل هما طبیعة واحدة لها فردان و افتراقهما فی أمور یسیرة مثل وجوب طواف النساء للمفردة، و ارتباط- عمرة التمتّع بالحجّ دون المفردة لا یجعلها متخالفین فی الأحکام المهمَّة و ما هو لهما بمنزلة الأرکان سیَّما فی محرمات الإحرام.

و اجیب عن ذلک و إن لم نره بعیداً عن الواقع بأنَّه قیاس ظاهر و لا مجال لإجراء حکم کلّ منهما إلی الآخر بعد ما کان لکلّ منهما أحکام مخصوصة فتأمل.

و منها: إطلاق ما یدل علی فساد الحج بالوقاع المذکور فإنَّ عمرة التمتّع جزء منه یعبر عنهما بحج التمتّع کما یطلق علیهما حجّة الإسلام.

و یجاب عن ذلک بأنَّ المتبادر منها نفس الحج الَّذی یقابل العمرة.

فتلخّص من جمیع ما ذکر و ما ذکره الجواهر بطوله انَّ القول بفساد عمرة التمتّع بالوقاع قبل السعی فی غایة الإشکال و لکن القول بکون البدنة علیه بفحوی صحیح معاویة بن عمار لما استظهرنا أیضاً لا یخلو من الإشکال و القول بعدمها أشکل لأنَّه یجعل ما قبل السعی أهون ممَّا بعد إذاً فمقتضی العلم الإجمالی الّذی أشرنا إلیه هو الاحتیاط- و یختلف صورها باختلاف الموارد فتأمل جیداً.

[مسألة ۱۵] «اذا جامع فی عمرة التمتع بعد فراغه من السعی»

مسألة ۱۵: و إن جامع فی عمرة التمتّع بعد فراغه من السعی فلا إشکال عندهم فی أنَّه لا یفسد عمرته و أنَّ علیه الکفارة.

أمَّا عدم فساد عمرته به فیدل علیه صحیح معاویة الَّذی کرر الإشارة علیه و فیه: «و قد خشیت ان یکون قد ثلم حجَّه» فإنَّ خشیة الانثلام و الإفساد ظاهر فی

عدم تحقّق الفساد بل المراد منه أن فعله جعله قریباً من الفساد.

و یمکن الاستدلال له بمعتبرة ابن مسکان قال: «قلت: متمتع وقع علی امرأته قبل أن یقصِّر؟ فقال: علیه دم شاة» «۱» فإن سکوته عن بیان وجوب القضاء علیه فی مقام بیان مطلق ما یترتب علیه من الحکم یدل علی عدم ترتب الفساد علیه.

و مثله صحیح الحلبی قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن متمتع طاف بالبیت و بین الصفا و المروة و قبل امرأته قبل أن یقصِّر من رأسه؟ قال: علیه دم یهریقه و إن کان الجماع فعلیه جزور أو بقرة». «۲»

و لکن یمکن الخدشة فی الاستدلال بهما بأنَّه یستفاد من جواب الإمام (علیه السلام) أنَّ محط سؤال السائل فیهما کان عن خصوص الکفارة و إلا لأجابه کما فی صحیح معاویة، و قد خشیت أن یکون قد ثلم حجَّه إن کان عالماً و إن کان جاهلا فلا شیء علیه «۳».

و کیف کان فلا إشکال فی عدم فساد عمرته کما لا إشکال بعد هذه النصوص فی وجوب الکفارة به.

نعم قد وقع الکلام فی أنَّها متعینة فی الجزور کما دل علیه صحیح معاویة أو هو مخیَّر بین الجزور و البقرة کما دل علیه صحیح الحلبی أو یکفیه دم شاة بل متعین علیه کما دلَّ علیه معتبرة ابن مسکان «علیه دم شاة» أو أنَّ اختلاف الرّوایات یدل علی التخییر.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۳ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۳.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۳ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱ و ۵.

(۳)- وسائل الشیعة، ب ۱۳ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۴.

و بعبارة اخری: یجمع بینها بالأخذ بما کان منها نص فی کفایته و یرفع الید عن ظاهر کل منها فی التعیین بنص غیره.

و لکن قال فی الجواهر: (فی القواعد و محکی النهایة و التهذیب و المبسوط- و المهذب و السرائر و الوسیلة و الجامع وجب علیه بدنة للموسر، و بقرة للمتوسط، و شاة للمعسر، و لعلَّه لتنزیل الصحیح المزبور «۱» و ... علی مراتب العسر و الیسر جمعاً و احتیاطاً بل قد یرشد إلیه التنصیص علیه فی من أمنی بالنظر إلی أهله و فی

الجماع قبل طواف النساء و لا ریب أنَّ العمل علی فتوی المشهور فی مثل المسألة هو الأولی و الأحوط و الله هو العالم.

[مسألة ۱۶] حکم الاستمناء

مسألة ۱۶: الظاهر ان الاستمناء ای استدعاء المنی بفعل من الافعال إذا لم یمن به لا یوجب الکفارة بمجرده فضلا عن فساد الحج الا اذا کان لنفس الفعل الذی استدعی به الامناء الکفارة و أمّا اذا امنی به فمقتضی احادیث اهل البیت (علیهم السلام) وجوب الکفارة و هی بدنة سواء کان بیده أو بغیره من الافعال کملاعبة زوجته فتقبیده بما إذا کان بیده کما حکی عن غیر واحد منهم المحقق فی النافع «۲» و العلامة فی القواعد «۳» کانه لا وجه له.

ففیما رواه الکلینی عن علی بن ابراهیم «۴» عن ابیه «۵» عن عمرو بن عثمان

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۸۳.

(۲)- مختصر النافع: ۱۰۷.

(۳)- قواعد الاحکام: ۱/ ۴۶۸.

(۴)- من الثامنة.

(۵)- من السابعة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۹۵

الخراز «۱» عن صبّاح «۲» عن اسحاق بن عمّار «۳» عن ابی الحسن: قال: قلت: ما تقول فی محرم عبث بذکره فامنی؟ قال: اری علیه مثل ما علی من اتی أهله و هو محرم بدنة و الحج من قابل «۴».

و فی صحیح مسمع ابی سیار «۵» عن ابی عبد الله (علیه السلام): «و من نظر الی امرأته نظر شهوة فامنی فعلیه جزور» «۶» و فی صحیح عبد الرحمن بن الحجاج «۷» قال: «سألت ابا الحسن (علیه السلام) عن الرجل یعبث باهله و هو محرم حتی یمنی من غیر جماع او یفعل ذلک فی شهر رمضان ما ذا علیهما؟ قال: علیهما جمیعاً الکفارة مثل ما علی الذی یجامع» «۸» و ظاهر الموثقة و ان کان لا یدلّ علی ازید مما اذا کان ذلک بیده لکن لا یدلّ علی اختصاص الحکم بما اذا کان ذلک بیده و بعبارة أخری موردها و ان کان من عبث بذکره و لکن الظاهر منها و من صحیحی مسمع و ابن الحجاج عدم اختصاص الحکم بموردها فهذا حکم الاستمناء حتی یمنی سواء کان بالید او بالنظر او بالعبث بالاهل او غیر ذلک.

و بعد ذلک یقع الکلام فی أن الاستمناء هل یفسد الحج و یجب القضاء فیه

---

(۱)- من السادسة الازدی ثقة نقی الحدیث له کتب...

(۲)- الظاهر انه من الخامسة من صغارهم له کتاب و ان کان ابن صبیح فهو ثقة عین و الظاهر الاتحاد.

(۳)- من الخامسة فطحی ثقة.

(۴)- وسائل الشیعة: ابواب کفارات الاستمتاع، ب ۱۵، ح ۱.

(۵)- من الخامسة سید المسامعة ثقة و وجه.

(۶)- وسائل الشیعة: ابواب کفارات الاستمتاع، ب ۱۷، ح ۳.

(۷)- من الخامسة ثقة ثبت وجه له کتاب.

(۸)- وسائل الشیعة: ب ۱۴ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۹۶

حکی فی الجواهر «۱» انه اختیار المختلف بل فی التنقیح نسبته الی الاکثر بل ظاهره اختیاره کالشهیدین و الکرکی و مستندهم موثقة اسحاق بن عمّار التی مر ذکرها فانها صریحة فی ان علیه الحج من قابل بل فی المختلف بنقل الجواهر «۲» عنه زیادة الاستدلال

بصحیح ابن الحجاج.

و لکن فی دلالته اشکال و کونه فی الکفارة مثل الذی یجامع لا یقتضی کونه مثله فی القضاء و لکن مع ذلک لا یخلو من اشعار فإن علیه لو فعل ذلک فی شهر رمضان قضاؤه کالذی یجامع و فی المحرم ایضاً إذا کان عبثه باهله مثل ما علی المجامع یکون علیه القضاء أیضاً مثل الذی جامع اهله فتأمل.

و عن ابن ادریس و الحلبی و جماعة و ربما نقل عن الشیخ فی الخلاف و الاستبصار عدم وجوب القضاء قال فی الشرائع و هو اشبه، «۳» و قال فی الجواهر: باصول المذهب و قواعده التی منها الاصل المعتضد بما فی صحیحی ابن عمار السابقین من عدم القضاء علی من جامع فیما دون الفرج الذی هو اغلظ من الاستمناء او انه فرد منه بل ربما کان شاملا لما اذا اراد الاستمناء بوضع الحشفة بالفرج من غیر ادخال علی ان الموثق المزبور الذی هو الاصل فی المسألة لا- دلالة فیه علی حکم الاستمناء علی الاطلاق بل علی الفعل المخصوص المذکور فیه المجامع للاستمناء تارة و المتخلف عنه اخری و لذا اقتصر علی مورده الشیخ الذی هو الاصل فی القول به و فی الریاض و هو الاقوی «۴» الخ.

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۷.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۷.

(۳)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۸.

(۴)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۶۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۹۷

أقول: الاستدلال بالاصل انما یجوز اذا لم یکن الدلیل الاجتهادی فی البین و امّا بعد ما یقول القائل بفساد الحج و وجوب القضاء بدلالة موثق اسحاق بن عمّار لا مجال لاجراء الاصل و اعتضاده بصحیحی معاویة بن عمار لا یکفی إذا لم یکونا بنفسهما دلیلا علی عدم الفساد و الاستدلال بهما بالاولویة و جعلهما معارضین للموثق و ترجیحهما علیه او جعلهما قرینة لإرادة استحباب القضاء ففیه ان لفظ الصحیحین هکذا.

فقد روی الشیخ بسنده عن معاویة بن عمار قال: «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن رجل محرم وقع علی اهله فیما دون الفرج؟ قال: علیه بدنة و لیس علیه الحج من قابل» الحدیث «۱».

و روی الکلینی أیضاً بسنده عنه عن أبی عبد الله (علیه السلام) «فی المحرم یقع علی أهله؟ قال: ان کان افضی الیها فعلیه بدنة و الحج من قابل و ان لم یکن افضی الیها فعلیه بدنة و لیس علیه الحج من قابل» «۲».

و الاستدلال بهما علی عدم وجوب الحج علیه من قابل ان هو عبث بذکره فامنی، اولویة الوقوع علی الاهل فیما دون الفرج بالحکم علیه بوجوب الحج من قابل من عبثه بذکره مضافاً الی ان ذلک عادة و فی الاکثر مستلزم للامناء و اخراج هذه الصورة من تحت الحکم یکون من تخصیص الاکثر المستهجن و علی هذا یقع التعارض بینهما و بین الموثقة و لا ریب فی ترجیحهما علیها.

و فیه: منع الاولویة المذکورة و منع کون الامناء بالوقوع علی الاهل اکثر من عدمه.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۷ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۷ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۹۸

مضافاً الی أنه یمکن ان یقال: ان دلالة الصحیحین علی عدم وجوب القضاء اذا اراد الامناء فامنی بالاطلاق و دلالة الموثقة علی وجوبه

بالنصّ فبقاعدة حمل الظاهر على الاظهر و النص على الانص نقول بوجوب القضاء.

و دلالة الموثقة على وجوب القضاء اذا لم يقصد الامناء و امنى و دلالة الصحيحين على عدم وجوب القضاء بالاطلاق فيقع التعارض بينهما و لا ريب فى

ترجيحهما على الموثقة.

و فيه: ان الرجوع الى المرجحات السندية انما يكون اذا تم ظهور المتعارضين فى مدلولهما و تكافؤهما و لكن فى المقام دلالة الصحيحين على عدم وجوب القضاء على من عبث بنفسه فامنى بالمفهوم و الاولوية و دلالة الموثقة على وجوبه بالمنطوق و لا ريب فى تقديم المنطوق على المفهوم و جعل الاول قرينة على عدم ارادة الثانى فتلخص من ذلك ان الاقوى ما نسب الى الشيخ اختياره اى العمل بالموثقة فى مورده سواء قصد الامناء ام لم يقصده و فى الوقوع على الاهل عدم وجوب القضاء امنى او لم يمن و اراد الامناء او لم يرده و الله هو العالم.

و الذى ينبغى ان نقول فى هذه الروايات انها طائفتان:

الاولى: ما يدل على وجوب الحج من قابل و هو موثق اسحاق بن عمّار و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج الذى سمعت الاستدلال به عن المختلف و ما فى الاستدلال به من الاشكال و امّا موثق اسحاق فهو واضح الدلالة فى ذلك فلو لم نقل بانصراف السؤال فيه عن الاستمناء بعبثه بذكره القدر المتيقن منه ذلك.

الثانية: ما استدل به على عدم وجوب الحج من قابل و هو صحيحا معاوية بن عمار الوارد ان فى المحرم الذى يقع على أهله إن عليه بدنة و ليس عليه الحج من قابل و لكن الاستدلال بهما لا يتم الا اذا تمّ التعارض بينهما و بين موثق اسحاق.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۱۹۹

و ما يمكن ان يقال فى تقريب التعارض وجهان:

الاول: كون المواقعة فيما دون الفرج اغلظ من العبث المذكور فالحكم عليه بالحج من قابل اولى من الحكم به على الذى عبث بذكره كما ان الحكم بعدم الحج فى القابل على الذى عبث بذكره اولى من الحكم بعدمه على الذى وقع على أهله.

الثانى: ان يقال: باستلزام مواقعة الاهل للامناء فهو فرد من افراد الاستمناء

فيلزم من ذلك وقوع التعارض بين الطائفتين الا ان التعارض على الوجه الاول يكون بين مفهوم كل واحد منهما مع منطوق الآخر و على الوجه الثانى التعارض واقع بين المنطوقين و بعد ذلك لا ريب فى تقديم الصحيحين على الموثق و حمله على الاستحباب.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۰۰

و يمكن الجواب عن هذا الاستدلال اوّلا: بمنع كون المواقعة المذكورة اغلظ من العبث المذكور سيما و هو حرام بالاصل و يكفى ذلك فى الفرق بين الموردين فى الحكم و بمنع كون المواقعة من افراد الاستمناء و غلبة الامناء بها.

و ثانياً: مع الغض عما ذكر بالجمع بين الطائفتين فنقول: على الوجه الاول يقع المعارضة بين منطوق كل منها مع مفهوم الآخر فالطائفة الاولى التى تقول بالحج من قابل بالمنطوق تقدم على الطائفة الثانية التى تنفى الحج من قابل عمن عبث بذكره بالمفهوم و الطائفة الثانية التى تقول بعدم الحج من قابل على الذى واقع اهله تقدم على مفهوم الطائفة الاولى الدال على كون الحج من قابل على الذى واقع اهله نعم على الوجه الثانى يقع التعارض بين المنطوقين فلا بد الا من القول بالفرق بين الاستمناء باليد و بالمواقعة مع الاهل فيختص الحكم بالحج من قابل بخصوص الاستمناء باليد و الامناء او القول بتقديم الصحيحين على الموثق و حمل الموثق على الاستحباب.

و يمكن ان يقال: ان دلالة الصحيحين على عدم وجوب القضاء اذا لم يمن بالنص و على عدم وجوبه اذا استمنى بالمواقعة و امنى بها بالاطلاق و دلالة الموثقة على وجوبه اذا استمنى و امنى بالنص و على وجوبه ان امنى و ان لم يستمن بالاطلاق ففيما اذا استمنى بيده و

امنی نأخذ بالموثق لکونهما نصاً فیه و نترک الصحیحین لکونه ظاهراً فی عدم القضاء حملا للظاهر علی الاظهر نعم: فیما اذا عبث بیده و اتفق الامناء

فظاهر الموثق بالاطلاق الحج من قابل و ظاهر الصحیحین عدم الحج من قابل ایضاً بالاطلاق فیقع التعارض بینهما و یقدم الصحیحین علی الموثق و علی هذا یختص الحکم بالحج من قابل بالاستمناء بالید لا بمجرد العبث به بیده و وقوع الامناء اتفاقا و الله هو العالم.

[مسألة ۱۷] حکم ما لو مسّ اهله

مسألة ۱۷: قال فی الجواهر «۱»: (و لو مسّها) ای امرأته (بغیر شهوة لم یکن علیه شیء) و ان امنی اذا لم یکن معتاد الامناء و لا قصده بلا خلاف اجده فیه کما اعترف به بعضهم نصاً و فتوی ففی حسن الحلبی.

عن ابی عبد الله (علیه السلام): «سألته عن المحرم یضع یده من غیر شهوة علی امرأته؟ قال: نعم یصلح علیها خمارها و یصلح علیها ثوبها و محملها قلت: أ فیمسها و هی محرمة؟ قال: نعم قال: المحرم یضع یده بشهوة قال: یهریق دم شاة قلت قبل؟ قال: هذا اشدّ ینحر بدنة؟» «۲» الخ.

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۸۸.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۷ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۲ و تعبیره بالحسن لمکان ابراهیم بن هاشم فی السند ب ۱۸ ح ۱ و الکافی: ۴/ ۳۷۵.

اذاً فلا ریب فی جواز مسّها بغیر شهوة کما ان الظاهر انه لا خلاف بینهم فی حرمة مسّها بشهوة و یدل علی حرمة مسّها بشهوة صحیح مسمع ابی سیّار و فیه: «و من مسّ امرأته (بیده) و هو محرم علی شهوة فعلیه دم شاة» «۱» و اطلاقه یدل علی

ان الکفارة علیه و لو لم یمن کما یدل علی تخصیص الدم بالشاة خلافاً لما حکی عن ابن حمزة «۲» من انه جعل الفرض من قسم ما فیه الدم المطلق الذی جعله قسیماً لما فیه بدنة او بقرة او شاة او حمل او جدی تمسکاً باطلاق الدم فی بعض النصوص مثل ما رواه الشیخ باسناد فیه علی بن ابی حمزة عن محمد بن مسلم قال: سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن رجل حمل امرأته و هو محرم فامنی او امذی؟ قال: ان کان حملها او (و) مسّها بشیء من الشهوة فامنی او لم یمن امذی او لم یمذ فعلیه دم یهریقه» الحدیث «۳»

و فیه مضافاً الی ضعف الخبر بابن ابی حمزة ان الصدوق رواه فی الفقیه «۴» و لفظه (دم شاة) و فصّل ابن ادریس بین الانزال و عدمه فقال: فان مسّها بشهوة کان علیه دم بدنة اذا انزل و ان لم ینزل فدم شاة «۵».

و استدل له کما فی الجواهر بأن المس افحش من النظر الذی فیه البدنة اذا امنی فکیف تکون کفارته اذا انزل دم شاة فیحمل اطلاق اذا مسه بشهوة علیه شاة علی ما اذا لم یمن کما هو الغالب فی المسّ و لو بشهوة مضافاً الی ما فی ذیل صحیح معاویة

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۷ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۳، و ب ۱۲ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

(۲)- الوسیلة/ ۱۶۸.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۷ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۶.

(۴)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۳۲.

(۵)- السرائر: ۱/ ۵۵۲.

بن عمّار: و قال: فی المحرم ینظر الی امرأته او ینزلها بشهوة حتی ینزل قال: علیه بدنة. فانه یقید به الاطلاق المذکور و مضافاً الی ضعف الخبر المذکور فیه دم شاة «۱».

و فیه: امّا أولویة المس لکون کفارته البدنة من النظر لانه افحش من النظر

ففیها: ان الاولویة بذلک ممنوعة فلعل افتراق المس و النظر فی الکفارة کان لوجه آخر و حکمة اخری.

و أما صحیح معاویة فلفظه علی نقل الوسائل عن الکافی (او ینزلها) و فی الاصل الکافی الموجود عندنا (و ینزلها) بالواو الوصلیة کما هو کذلک فی الجواهر و لذا لا یتم الاستدلال به و یمکن حمله علی الاستحباب او الاستمناء و اما ضعف الخبر فخبر محمد بن مسلم کما اشرنا الیه ضعیف بابن ابی حمزة و لکن ما رواه الحلبی حسن او صحیح و فیه (یهریق دم شاة)

و علی کل ذلک الصواب هو الاخذ بصحیحی الحلبی و المسمع و حمل هذا الحدیث علی الاستحباب و الله هو العالم.

[مسألة ۱۸:] من نظر الی اهله

مسألة ۱۸: لو نظر الی امراته فان لم یکن بشهوة و لم یکن معتاد الامناء به لا شیء علیه ولوا منی للاصل الجاری فی کل فعل شک فی حرمته او فی تعلق الکفارة به فمقتضی الاصل جواز ارتکابه و براءة الذمة عن تعلق الکفارة الیه.

مضافاً الی دعوی قطع الاصحاب بجوازه و عدم تعلق کفارة به بل دعوی

---

(۱)- وسائل ابواب کفارات الاستمتاع ب ۱۷ ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۰۳

بعضهم صریحاً الاجماع علیه کما حکی عن المنتهی و لعله کذلک و مضافاً الی صحیح معاویة بن عمّار عن ابی عبد الله (علیه السلام): «سألته عن محرم نظر الی امرأته فامنی او امذی و هو محرم قال: لا شیء علیه و لکن لیغتسل و یستغفر ربه» «۱» الحدیث و إلی مفهوم التعلیل المذکور فی خبر ابی بصیر قال فیه: «اما انی لم اجعل علیه هذا لانه امنی انما جعلته علیه لانه نظر الی ما لا یحل له» «۲» و مقتضی الاصل و مقتضی اطلاق الاول و اطلاق التعلیل فی الثانی جواز النظر و عدم الکفارة.

و ان کان معتاد الامناء و لم یقصد بنظره الامناء فانه من الاستمناء.

و ان کان نظر الیها بشهوة فان لم یکن معتاد الامناء به فمقتضی الاصل جواز النظر الیها بشهوة و مقتضی اطلاق مفهوم التعلیل المذکور ایضاً ذلک کما أنه ان امنی به و لم یکن من قصده ذلک لم یرتکب حراماً لکن علیه بدنة کما هو المصرح به فی کلام غیر واحد علی ما فی الجواهر «۳» بل عن المنتهی الاجماع علیه قال: و هو الحجة بعد حسن مسمع ابی سیار عن الصادق (علیه السلام): «و من نظر الی امرأته نظر شهوة فامنی فعلیه جزور» «۴» انتهی و حمله علی صورة قصده الامناء خلاف اطلاقه

و أمّا التمسک بذیل صحیح ابن عمّار: «قال فی المحرم ینظر الی امرأته و ینزلها بشهوة حتی ینزل قال: علیه بدنة» «۵» لا یستقیم الا اذا کان لفظة (او) بدل (و) و لکن قد سمعت ان ما فی النسخ الموجودة غیر الوسائل (و) و هذا ینطبق علی الاستمناء.

---

(۱) وسائل الشیعة: ب ۱۷ ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۶ أبواب کفارات الاستمتاع ب ۱۶ ح ۲ قلت لأبی عبد الله (علیه السلام) رجل محرم نظر الی ساق امرأة فأمنی فقال ب ۱۶.

(۳) جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۸۷.

(۴) وسائل الشیعة، ب ۱۷ ابواب کفارات الاستمتاع ح ۳.

(۵) وسائل الشیعة: ب ۱۷ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۰۴

و عن المفید و المرتضی اطلاق نفی الکفارة و ان کان بشهوة «۱» و المستند لهذا

القول ان کان الاصل فهو ممنوع بصحیح مسمع «۲»، و ان کان صحیح ابن عمّار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «سألته عن محرم نظر الی امرأته فامنی او امذی و هو محرم؟ قال: لا شیء علیه» «۳» فربما یقال انه مقید بذیله قال «فی المحرم ینظر الی امرأته و (او) ینزلها بشهوة حتی ینزل؟ قال: علیه بدنة».

بیان ذلک ان قوله بشهوة ان خصّ به الانزال یلزم تباین الصدر و الذیل کلیاً و اذا کان راجعاً الی النظر لا بد اما من حمله علی الاستحباب او تقیید الصدر بالذیل بالنظر بغیر شهوة قال: فی الجواهر و هو الوجه لرجحان التخصیص علی المجاز و ان وافق الاصل و ان کان لا یخلو من نظر «۴».

و فیه: ان هذا البیان کما مرّت الاشارة الیه انما یأتی لو کان لفظ الحدیث (او ینزلها) و أما اذا کان (و ینزلها) لا یأتی الاشکال المذکور اذا کان قوله فیه (بشهوة) راجعاً الی الانزال او الیه و إلی النظر فان بذلک یختلف موضوع الحکم و السؤال مضافاً الی أنه ظاهر بقرینة قوله (حتی) فی الاستمناء و علی هذا نبقی نحن و صحیح مسمع الدال علی الکفارة و صدر صحیح معاویة بن عمار الذی یدل بالاطلاق علی أنه لا شیء علیه بالنظر و ان کان بشهوة و خبر ابی بصیر الدال بمفهوم ما فیه من التعلیل علی ان النظر اذا لم یکن الی ما لا یحل له لا یوجب شیئاً و ان کان بشهوة و موثق اسحاق بن عمار الدال بالمنطوق علی ان النظر بالشهوة لا یوجب شیئاً و تقیید اطلاق صحیح معاویة بن عمار و مفهوم تعلیل المذکور فی خبر ابی بصیر بصحیح

---

(۱)- راجع جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۸۷.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۷ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۳.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۷ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

(۴)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۸۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۰۵

مسمع و ان کان ممکناً الّا ان التعارض بینه و بین الموثق محتاج الی العلاج و لذا حمل

الشیخ فی التهذیبین علی السهو و النسیان قال فی التهذیب (فمحمول- یعنی موثق اسحاق- علی السهو دون العمد لان من تعمد نظراً بشهوة لزمته الکفارة اذا امنی حسب ما تضمنه الخبر المتقدم «۱» یعنی صحیح مسمع-).

و قال فی الاستبصار و الوجه فی هذا الخبران نحمله علی حال السهو و النسیان لان من نظر ساهیاً او ناسیاً نظر شهوة فامنی لم یکن علیه شیء کما أنه لو جامع نسیاناً لم تلزمه کفارة علی ما بیناه فی کتابنا الکبیر. «۲»

و الاولی ان نقول فی توجیه هذا الحمل ان صحیح مسمع نصّ فی وجوب الکفارة علی من تعمد النظر بشهوة فامنی و ظاهر فی وجوبها علی من سها ذلک و موثق اسحاق نص فیمن سها و نظر و ظاهر فی من تعمد فنحمل ظاهر کل منها علی النص الآخر کما هو المعمول به عندهم من حمل الظاهر علی الاظهر.

فتلخص مما ذکر أن الاقوی ما علیه المشهور و ادعی الاجماع علیه و هو وجوب جزور علی من نظر الی امرأته بشهوة فأمنی اذا لم یکن ناسیاً احرامه و الله هو العالم.

[مسألة ۱۹] حکم ما لو نظر الی غیر اهله

مسألة ۱۹: لو نظر الی غیر اهله فامنی فالمحکی عن النهایة و المبسوط و السرائر، و المهذب، و الجامع، و النافع و القواعد، و غیرها «۳»

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۲۷.

(۲)- الاستبصار: ۲/ ۱۹۲.

(۳)- راجع جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۸۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۰۶

أن علیه ان کان موسراً بدنة و ان کان متوسطاً فبقرة، و ان کان فقیراً فشاة

و قیل ان هذا مختار الاکثر بل هو المشهور لما رواه فی الکافی عن ابی علی الاشعری «۱» عن محمد بن عبد الجبّار «۲» عن صفوان «۳» عن اسحاق بن عمّار «۴» عن ابی بصیر «۵» قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجل نظر الی ساق امراة فامنی؟

قال: ان کان موسراً فعلیه بدنة، و ان کان بین ذلک فبقرة، و ان کان فقیراً فشاة اما انی لم اجعل ذلک علیه من اجل الماء، و لکن من اجل أنه نظر الی ما لا یحلّ له». «۶»

و رواه فی التهذیب «۷» باسناده عن اسحاق و فیه «و ان کان وسطاً فعلیه بقرة» و رواه الصدوق فی الفقیه «۸» الا انه قال: «الی ساق امرأة او فرجها فامنی»

و القول الثانی فی المسألة ما عزی الی المفید و سلار و ابن زهرة و هو انه ان عجز عن الشاة صام ثلاثة ایام «۹»، و لم نر فی أخبار الباب ما یدل علیه نعم فی أبواب کفارات الصید فی محرم اصاب ظبیاً ورد انه علیه شاة فان لم یجد فلیتصدق علی عشرة مساکین فان لم یجد فلیصم ثلاثة ایام «۱۰» فیمکن الاستدلال به بدعوی ان

---

(۱)- احمد بن ادریس القمی الثقة الفقیه کثیر الحدیث صحیح الروایة.

(۲)- من کبار السابعة قمی ثقة.

(۳)- من اعاظم السادسة.

(۴)- من الخامسة.

(۵)- من الرابعة.

(۶)- الکافی: ۴/ ۳۷۷ ح ۷.

(۷)- التهذیب ج ۵/ ۳۲۵ ح ۱۱۱۵ و وسائل الشیعة: ب ۱۶ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۲.

(۸)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۳۲ ح ۲۵۹۰.

(۹)- راجع جواهر الکلام ج ۲۰/ ۳۸۵.

(۱۰)- وسائل الشیعة: ب ۲ من ابواب کفارات الصید ح ۳ و ۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۰۷

الصدقة و الصیام بالمقدار المذکور بدل للشاة سواء عینت کفارة للظبی او النظر او غیرهما لا لخصوصیة کونها کفارة لإصابة الظبی.

و فیه: منع ذلک المساواة و الغاء الخصوصیة انما یکون عند العرف اذا کان المورد مثل ما اذا شک الرجل بین الثلاث و الاربع و غایة ما یمکن فیه الغاء الخصوصیة و دعوی مفهوم المساواة دعواه فی ابواب الصید لا مطلقاً و لذا نردّ بذلک ما عن الریاض من الحکم به معللا بأنه اصل عام «۱» فانه نقول ان ذلک لو کان اصلا عامّاً لا نتجاوز عنه من باب الصید الی غیره.

و عن ابن حمزة انه ترک الشاة اصلا و إلیک کلامه فی تفصیل موارد البدنة و البقرة و الشاة فی الوسیلة.

فقال فی البدنة: و البدنة تلزم بالجماع ... و بخروج المنی اذا نظر الی غیر اهله...

و قال فی البقرة: و البقرة تلزم بصید بقرة الوحش و حمار الوحش و بامناء المتوسط اذا نظر الی غیر اهله...

و قال فی الشاة: و الشاة تلزم بصید الظبی و الثعلب و الارنب «۲» و ذکر موارد کثیرة لم یتعرض لکونها کفارة علی الفقیر ان نظر الی غیر اهله، و لکن الظاهر انه سقط من قلمه الشریف فلا یعد ذلک قولا منه.

و القول الثالث: التخییر بین الجزور و البقرة فان لم یجد فشاة.

لصحیح زرارة قال: «سألت أبا جعفر (علیه السلام) عن رجل محرم نظر الی غیر اهله

---

(۱)- ریاض المسائل: ۷/ ۳۹۱.

(۲)- الوسیلة/ ۱۶۷- ۱۶۶.

فانزل؟ قال: علیه جزور او بقرة فان لم یجد فشاة» «۱»

و قد افتی بذلک الصدوق قده فی المقنع: و ان نظر محرم الی غیر اهله فانزل فعلیه جزور او بقرة و ان لم یقدر فشاة «۲».

و فی الجواهر أنه تبعه بعض متأخری المتاخرین «۳».

و لکنه معارض بالموثق المذکور الذی عمل به المشهور مضافاً الی امکان کون المراد منه ان علیه امّا جزور و أمّا بقرة لانه لا یخلو امّا ان یکون موسراً فعلیه الجزور و أما یکون متوسطاً فعلیه البقرة فلعل الامام (علیه السلام) یری ان زرارة یفهم ذلک منه و أمّا الموثق فصریح فی مضمونه فیحمل ما هو المجمل علیه و مضافاً الی ان العمل بالموثق موافق للاحتیاط و ربما یکون هنا قول رابع و هو الاکتفاء بشاة مطلقاً لصحیح معاویة بن عمّار «فی محرم نظر الی غیر اهله فانزل؟ قال: علیه دم لانه نظر الی غیر ما یحلّ له، و ان لم یکن انزل فلیتق الله و لا یعد و لیس علیه شیء» «۴».

و لکن یرد بأن اطلاقه یقید بالموثقة.

و لا فرق فی ذلک بین ان یکون المراد من الدم مطلق الدم الشامل للثلاثة فیقید اطلاقه الدال علی کفایة مطلق الدم بکونه للموسر کذا و للمتوسط کذا و للفقیر کذا و بین ان یکون المراد منه خصوص الشاة بدعوی انصرافه الیها فانه باطلاقه یدل علی ان الکفارة بشاة سواء کان من علیه الکفارة موسراً او متوسطاً او فقیراً

و الموثق یقیده بما اذا کان مرتکب المحرم فقیراً و الذی تحقق من کل ما ذکر ان ما هو

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۶ من ابواب کفارات الاستمتاع ح ۱.

(۲)- المقنع/ ۲۴۲.

(۳)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۸۶.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱۶ من ابواب کفارات الاحرام ح ۵.

الاقوی و الاظهر فی حکم المسألة مختار الاکثر بل المشهور للموثق المذکور الذی اعتمد علیه جمع من اکابر الاصحاب و الله هو العالم بالصواب.

هذا و لا یخفی علیک ان ظاهر التعلیل المذکور فی الموثقة و ان کان وجوب الکفارة و ان لم یمن لانه نظر الی ما لا یحل له و لکن یرفع الید عن مفهوم التعلیل بصریح صحیح معاویة بن عمار فانه مع التصریح بالتعلیل المذکور صرح بأنه لیس علیه شیء ان لم ینزل.

لا- يقال: ان ذلك موجب لتهافت الصدر مع الذيل فانه يقال: إن الصدر يدل على ان النظر الى ما لا يحل له يقتضى الدم لكن المقتضى انّما يؤثر اذا كان الشرط ايضاً موجوداً و المانع مفقوداً و أمّا اذا كان الشرط مفقوداً او المانع موجوداً فلا يؤثر و يمكن ان يكون شرط تأثير النظر فى وجوب الكفارة الامناء او كان المانع منه كثرة الابتلاء بالنظر و ايضاً لا يخفى عليك بحكم الاطلاق عدم الفرق فى الحكم نصاً و فتوى بين ما اذا قصد الامناء أولا- و بين النظر بشهوة أولا- و بين معتاد الامناء و غيره خلافاً للمحكى عن المسالك «۱» و الله هو العالم.

[من محرمات الإحرام ايقاع العقد لنفسه أو غيره]

[مسألة ۲۰:] النكاح فى حال الاحرام

مسألة ۲۰: لا- يجوز للمحرم تزويج امرأة محرمة او محلة لنفسه او لغيره و يدل عليه من النصوص ما رواه الشيخ فى التهذيبين فى الصحيح عن ابن سنان عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: ليس للمحرم ان يتزوج و لا يزوج فان تزوج او زوج محلا فتزويجه باطل «۲» و ظاهره حرمة تزويجها لنفسه و لغيره

---

(۱)- مسالك الافهام: ۲/ ۴۸۲.

(۲)- تهذيب الاحكام: ۵/ ۳۲۸ ح ۱۱۲۸ و الاستبصار: ۲/ ۱۹۳ ح ۱.

تكليفاً و وضعاً و لفظه على ما فى الوسائل «۱» (و ان زوج) و قال بعض السادة المعاصرين فحينئذ يحتمل ان يكون تاكيداً لما قبله فتكون الرواية صدراً و ذيلا دالة على الحكم الوضعى اى الفساد ثمّ حكم بكون نسخة الوسائل غلطاً جزماً لمخالفتها مع نسخة الاصل من التهذيبين و مع ما فى الفقيه «۲» و على هذه النسخ الاصلية لا يمكن ان يكون العطف للتأكيد لان الظاهر من الفاء هو التفريع و لا معنى للتفريع على نفسه فاذا اريد من الجملة الاولى البطلان لا معنى لقوله ثانياً فان تزوج ... فتزويجه باطل.

و يمكن استظهار حرمته التكليفى من الحكم فى الروايات بحرمتها الابدية عليه فان ذلك مناسب للمخالفة و العصيان كما يمكن استفادة حرمته كذلك مما دل على حرمة كون المحرم شاهداً للنكاح لان حرمته مختصة بالتكليفى و لا ريب فى ان حرمة الاصل اولى من الفرع.

ثمّ انه لا فرق فى الحكم بين ان يكون المحرم مباشراً بنفسه للعقد او وكل غيره للعقد له و اوقع الوكيل العقد حال احرام الموكل.

اعلم ان الكلام فى عقد الفضولى فى مسئلتنا هذه يقع فى مقامين:

المقام الاول: فى عقد المحل للمحرم فضولة فالظاهر انه لا يحرم عليه و أمّا المحرم فلا يجوز له امضاؤه فى حال الاحرام اذا كان العقد واقعاً ايضاً فى هذا الحال سواء

قلنا فى باب الفضولى بالنقل او الكشف الحقيقى او الحكمى أو الانقلابى و كذا لا يجوز له الامضاء فى حال الاحرام و ان كان العقد واقعاً فى حال احلاله بناء على القول بالنقل كما انه اذا كان العقد واقعاً من الفضولى فى حال احرام الاصيل يجوز له على

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۱۴ من ابواب تروك الاحرام ح ۱.

(۲)- من لا يحضره الفقيه: ۲/ ۳۶۱ ح ۲۷۰۹.

القول بالنقل امضاؤه فی حال احلاله.

و أمّا علی القول بالکشف الحقیقی فالقول بالجواز و عدمه یدور مدار وقوع العقد من الفضولی فی حال احلال الاصیل او احرامه فان کان واقعاً فی احلاله یجوز له الامضاء فی حال الاحرام علی اشکال، و ان کان واقعاً فی حال احرام الاصیل لا یجوز له الامضاء فی حال الاحلال لکون التزویج علی هذا القول واقعاً فی حال الاحرام.

و أمّا علی القول بالکشف الحکمی بمعنی ثبوت مضمون العقد حال الاجازة و ترتب احکام ثبوته من حین العقد فیمکن ان یقال: بعدم جواز امضائه فی حال الاحرام و ان کان العقد واقعاً حال کونه محلا، و جوازه حال الاحلال، و ان کان العقد واقعاً حال کونه محرماً.

و أمّا علی القول بما یعبر عنه بالکشف الانقلابی بمعنی کون زمان الاجازة هو زمان جعل مضمون العقد من حین العقد، و علیه، المضمون هو المجعول من حین العقد، و ان کان جعل حین الاجازة، فعلیه العقد المجاز اذا کان واقعاً حال الاحلال و الاجازة صادرة فی حال الاحرام یکون التزویج مجعولا فی حال الاحلال و ان کان جعله واقعاً فی حال الاحرام و اذا کان التزویج و العقد واقعاً فی حال الاحرام و الاجازة فی حال الاحلال یکون التزویج مجعولا فی حال الاحرام و جعله واقعاً فی حال الاحلال فهل العبرة فی الحلیة و الحرمة و الصحة و البطلان علی زمان الجعل او المجعول فیه وجهان.

و بعد ذلک کله لا یجوز ترک الاحتیاط حتی علی القول بالنقل اذا کان العقد واقعاً فی حال الاحرام و الامضاء فی حال الاحلال.

المقام الثانی: فی عقد المحرم فضولة للمحل فعلی القول بالنقل ان امضاه المحل حال بقاء العاقد فی احرامه یحکم ببطلانه و بطلان احرامه فلا یترتب علیه الاثر،

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۱۲

و ان امضاه بعد خروج العاقد من الاحرام فالظاهر الحکم بالصحة و ترتب الاثر، و علیک باستخراج الفروع علی سائر المبانی و الله هو العالم بحقائق احکامه.

[مسألة ۲۱:] «حرمة النکاح فی حال الاحرام یوجب الحرمة الابدیة»

مسألة ۲۱: قد ظهر لک انه لا اشکال فی حرمة النکاح فی حال الاحرام تکلیفاً و وضعاً فهو باطل لا یترتب علیه اثر النکاح الصحیح و لا یحلّ له به بل هی محرمة علیه ابداً اجماعاً کما حکی عن السید فی الانتصار «۱» و الشیخ فی الخلاف «۲» و ابن زهرة فی الغنیة «۳» و عن العلامة فی التذکرة «۴» و المنتهی «۵» نسبته الی علمائنا و یدل علیه من الروایات ما رواه الکلینی بسنده عن المثنی «۶» عن زرارة بن اعین و داود بن سرحان «۷» عن ابی عبد الله (علیه السلام) و عبد الله بن بکیر عن ادیم بیاع الهروی «۸» عن

ابی عبد الله (علیه السلام) أنه قال...

و المحرم اذا تزوج و هو یعلم انه حرام علیه لم تحلّ له ابداً «۹».

---

(۱)- الانتصار: ۲۴۶.

(۲)- الخلاف: ۲/ ۳۱۶.

(۳)- الغنیة/ ۱۵۸.

(۴)- تذکرة الفقهاء: ۷/ ۳۸۲.

(۵)- منتهی المطلب: الطبعة الحجریة/ ۸۰۸.

(۶)- لعله ابن عبد السلام لا بأس به له کتاب من الخامسة.

(۷)- ثقة له کتاب من الخامسة.

(۸)- ثقة له اصل من الخامسة.

(۹)- الکافی ج ۵ ص ۴۲۶ ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۱۳

و ما رواه ایضاً الکلینی بسنده عن ابراهیم بن الحسن «۱» عن ابی عبد الله (علیه السلام) «قال: ان المحرم اذا تزوج و هو محرم فرق بینهما ثمّ لا یتعاودان ابداً» «۲».

و مثله ما رواه الشیخ باسناده عن ابن بکیر عن ادیم بن حر الخزاعی عن ابی عبد الله (علیه السلام) «۳» و الظاهر انه و ادیم المذکور فی روایة الکافی واحد فالروایة ایضاً واحدة و ان اختلف لفظهما فی الکافی و التهذیب.

و کیف کان الحکم ثابت نعم ربما یوهم معارضة الروایات المذکورة بصحیح محمد بن قیس «۴» عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: «قضی امیر المؤمنین (علیه السلام) فی رجل ملک بضع امرأة و هو محرم قبل ان یحلّ فقضی ان یخلّی سبیلها و لم یجعل نکاحه شیئاً حتی یحل فاذا احلّ خطبها ان شاء، و ان شاء اهلها زوّجوه و ان شاءوا لم یزوجوه» «۵» و یرفع المعارضة بان ظاهر الصحیح ان الرجل کان غیر عالم بالتحریم.

ثمّ انه لا فرق فی فساد عقد المحرم بین کونه عالماً بفساد العقد و حرمته فی حال الاحرام و کونه جاهلا به و الظاهر انه لا فرق فی عدم ترتب الحرمة الابدیة علی

عقده اذا کان جاهلا بین دخوله بها و عدمه اما فی صورة عدم الدخول فهو القدر المتیقن من عدم ترتب الحرمة فی صورة الجهل و هو المشهور بینهم کما فی الجواهر شهرة عظیمة «۶» و أما مع الدخول فهو ایضاً مقتضی الاصل و اطلاق مفهوم روایة زرارة و داود و ادیم.

---

(۱)- الظاهر أنه لم یوصف بوصف مدحاً او قدحاً من الخامسة.

(۲)- الکافی: ۴/ ۳۷۲ ح ۳، تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۲۹ ح ۱۱۳۳.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۵ من ابواب تروک الاحرام ح ۱، تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۲۹.

(۴)- ثقة من الرابعة.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۱۵ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

(۶)- جواهر الکلام: ۲۹/ ۴۵۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۱۴

هذا خلافاً لما حکی عن الخلاف و الکافی و الغنیة. و السرائر و الوسیلة. فحرّموها مؤبداً کذات العدة «۱» و لیس لهم دلیل ظاهر فی ذلک غیر دعوی الاجماع الموهون بدعوی غیرهم الاجماع علی خلاف ذلک و غیر القیاس الذی لیس فی مذهبنا.

نعم قال فی الجواهر «۲»: قد یستفاد مما فی الفقیه وجود خبر دال حیث قال: و قال (یعنی أبا عبد الله) (علیه السلام): «من تزوج امرأة فی احرامه فرق بینهما و لم تحل له ابداً» و فی روایة سماعة: «لها المهر إن کان دخل بها» «۳» لکن مثل ذلک غیر کاف فی مثل هذا الحکم.

اقول: هذا الخبر علی فرض حجیته لا یدل علی ازید من ان لها المهر و لا ارتباط له بمسألتنا هذه.

و هل یترتب هذا الحکم علی الاحرام الفاسد من اول الامر و علی الذی افسده بعد وقوعه صحیحاً؟ لا ریب فی أنه لا یترتب علی الاول لانه لم یقع فی حال الاحرام و فی ترتبه علی الثانی نظر یمکن نفیه بالاصل و عدم الدلیل.

[مسألة ۲۲] «الحاق النكاح المنقطع بالدائم»

مسألة مسألة ۲۲: قال فی الجواهر: «الظاهر الحاق المنقطع بالـدائم هنا مع احتمال العـدم» «۴» و ظاهره عـدم الجزم بالحكم و لعله لامكان دعوى ظهور

---

(۱)- راجع جواهر الكلام: ۲۹/ ۴۵۱.

(۲)- راجع جواهر الكلام: ۲۹/ ۴۵۱.

(۳)- من لا يحضره الفقيه: ۲/ ۳۶۱ ح ۲۷۱۱ و ۲۷۱۲.

(۴)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۰۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۱۵

الادلـة فی الـدائم او انصـرافها اليه و لكن فی العروة الجزم بعـدم الفرق بينهما و ذلك لإطلاق الادلـة و كون التزويـج اعم من الدائم و المنقطع و ايضاً لا فرق فی ترتب الاحكام بين ان يكون العقـد واقعاً فی احرام الحـج الواجب او المندوب او العمرة الواجبة او المندوبة كما ان الظاهر انه لا فرق فی ترتب الحرمة الابدية بين وقوع العقد مباشـرة او بتوكيله الغير كما لا فرق فی الحرمة اذا كان عالماً بها بين ان دخل بها و عدمه و هل هنا فرق بين كون الزوجة محرمة دونه فلا يبطل العقد و لا يوجب الحرمة الابدية؟

لا- اشـكال فی بطلان العقـد امّا ايجابه الحرمـة الابديـة ففيه قولان: مقتضـی الاصل العـدم و ما عن الخلاف من الاسـتدلال بالاجماع و الأخبار و الاحتياط فقد حكی عن الرياض بأنه قال: الأخبار لم نقف عليها و دعوى الوفاق غير واضحة و الاحتياط ليس بحجة «۱».

و قال فی الجواهر: يمكن اثباته بقاعـدة الاشتراك او بارادة الجنس من الالف و اللام فی بعض النصوص السابقة و نحو ذلك اللهم الا ان يدفع الاول بانّ الاشتراك فی المعنی الصالح وقوعه منهما و الفرض ان النصوص دلّت على تزويج المحرم بمعنی

اتخاذه زوجـة و هو معنی يخصّ الرجال فلا تشـمله قاعـدة الاشتراك و الثانی بأن الجنسـية مع فرض ارادتها يراد منها الجنس فی معنی اللفظ و الفرض ان المحرم خاصّ بالذكر فيكون الجنس فی ذلك.

و فی الجميع نظر أما الأوّل فلا ريب فی تناول القاعـدة إيّاه بعد معلوميّة كون ذلك من أحكام الإحرام المفروض اشتراكه بين «الرجال و النساء» فكل حكم

---

(۱)- راجع جواهر الكلام: ۲۹/ ۴۵۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۱۶

يثبت فيه للرجال يثبت للنساء إلا ما خرج، فاذا ثبت حرمـة التزويـج لهم ثبت حرمة التزويج لهنّ، و إن اختلف معنی التزويج لكل منهما باتّحاد الزوجة و الزوج، و من هنا لم يتوقف أحد فی إثبات غير هذا الحكم من جهة التزويج و التوليد منه و نحو ذلك للنساء.

و أما الثانی فالمراد جنسـية المحرم بمعنی الشخص المتصف بالاحرام الّذی لا ريب فی شموله للمذكر و المؤنّث كما هو واضح، و من ذلـك كله يقوى اتّحـاد المحرمـة و المحرم فی الحكم المزبور نحو التزويـج فی العـدة و نكـاح ذات البعـل، بـل و الزنا فيها كما عرفته سابقاً.

بل لا إشـكال عنـدهم فی الأوّلين فی عـدم الفرق فی الحرمـة أبداً بين نكاح الرّجل ذات العدّة و بين نكاحها هی، و ان اختلفا فی أوّلية الحرمـة أبـداً من العـالم القـادم و تبعيـة الآـخر له. فتأمّـل جيـداً، فانه دقيق نافع، و لعله لـذا نفی الخلاف بعض أفاضل العصـر عن كون إحرامها كإحرامه هنا، و ظاهره المفروغية من المسألة، و لعلها كذلك. و الله العالم «۱».

[مسألة ۲۳] «حکم توکیل المحرم للمحل علی العقد بعد الخروج عن الاحرام»

مسألة ۲۳: هل یجوز للمحرم ان یوکل محلا علی العقد له حال الاحلال و خروجه عن الاحرام ام لا یجوز؟

فنقول اما الحکم التکلیفی فی هذا التوکیل فالظاهر جوازه لان ما هو المحرّم علی المحرم العقد و التزویج حال الاحرام مباشرة او بالتوکیل و أمّا مجرد التوکیل

---

(۱)- راجع جواهر الکلام: ۱۹/ ۴۵۲.

لیس نکاحاً و أمّا حکمه الوضعی فقال فی الجواهر: (صح بناء علی عدم اعتبار امکان وقوع الموکل فیه من الموکل حال الوکالة) «۱» و حققه فی کتاب الوکالة من هذا الکتاب الکبیر و التألیف الذی لا یرزق التوفیق له الّا من کان مؤیداً بالامدادات الغیبیة و العنایات الربانیة شکر الله مساعیه الثمنیة و مساعی سائر علمائنا العاملین حفّاظ الشریعة حیث قال فی شرائط متعلق الوکالة: (الثالث: ان یکون مملوکاً للموکل اتفاقاً منّا کما فی جامع المقاصد فلو وکله علی طلاق امرأة سینکحها او عتق عبد سیملکه او بیع ثوب سیشتریه لم یصح نعم لو وکله علی شراء عبد و عتقه او ثوب و بیعه جاز ثمّ ذکر ما فی جامع المقاصد من ان منه یعنی من الثانی ما لو قال: طلق زوجتی ثلاثاً فانه یکون وکیلا- فی الرجعتین بینهما و ذکر ما اورد علیه بأن ذلک توکیل فی تصرف لا یملکه الموکل وقت التوکیل فان الرجعة انما یملکها بعد الطلاق محقه ان لا یصح،

ثمّ ذکر ما اجاب هو یعنی صاحب جامع القاصد عن هذا الاشکال بنفی البعد عن ان یقال ان التوکیل فی مثل هذا جائز لانه وقع تابعاً لغیره یعنی تو کیله علی طلاق امرأته مثل ما وکله فی شراء شاتین و بیع احداهما امّا لو وکله علی ما لا یملکه

استقلالا کما لو وکل علی طلاق زوجة سینکحها لم یصح و الفرق بین وقوع الشیء اصلا و تبعاً کثیر لان التابع وقع مکملا بعد الحکم بصحة الوکالة و استکمال ارکانها و قد وقع الایماء الی ذلک فی التذکرة.

ثمّ قال صاحب الجواهر: (قلت: و قد تبعه علیه کل من تأخر عنه و نظروه فی الوقف علی المعدوم اصالة و تبعاً).

ثمّ قال: (لکن الانصاف انه لیس بشیء عند التأمل، فان النظائر لا تصلح لان

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۲۹۹.

تکون دلیلا و دعوی تناول العموم له دون الاول مجرد اقتراح، و انکار جوازه مطلقاً مکابرة بل مشروعیة المضاربة حجة علیه فانها من الوکالة ایضاً فلا- بدّ ان یقال: ما یرجع منها الی معنی التعلیق باطل باعتبار اقتضاء تأخیر متعلقها تأخرها امّا ما لا یرجع الی ذلک بأن جعله وکیلا عنه و نائباً منابه فیما هو اهل له و لو بایجاد سببه المتأخر عن حال العقد صحّ و ان لم نجعله تابعاً فی وکالة شخص خاصّ بل وکل شخصاً علی الشراء و آخر علی بیع ما یشتریه ذلک لکن علی الوجه المزبور و بالجملة لا یبعد القول بمشروعیة الوکالة لما ذکرناه من عمومها فی جعل الشخص نائباً منابه و قائماً مقامه فی کل ما هو أهل له من غیر فرق بین الموجود و المتجدد له من ملک و غیره و حینئذ له ان یبیع ما یدخله فی ملکه بارث وهبة و غیرهما) «۱».

اقول: ان أراد مما افاد کون ما تعلقت الوکالة به عنواناً عامّاً یعتبر العرف کونه للموکل فعلا مثل ما هو اهل له فانه له و یشمل التوکیل علیه ما هو مصداق لهذا العنوان بالفعل و ما یتجدد بعد ذلک بل نقول لا یشترط فی مثل ذلک وجود مصداق له بالفعل فهو اهل لان یکون له کذا و کذا و یجعل الوکیل قائماً مقامه و نائباً منابه فی

ذلک و علیه یشمل ذلک طلاق امرأة نکحها بعد ذلک و عتق عبد و بیع مال اشتری هما بعد ذلک.

و ان اراد ان الجواز و عدمه یدور مدار عدم رجوع المعنی الی التعلیق و رجوعه فان وقع عقد الوکالة منجزاً فهو صحیح و ان وقع معلقاً یقع باطلا فیمکن تنجیز عقد الوکالة علی طلاق امرأة سینکحها فیجعله وکیلا علی طلاقها فعلا ان انکحها بعد ذلک سواء وقع النکاح ام لم یقع فکما یکون للموکل ذلک بالفعل یکون لمن یقوم مقامه و هو الوکیل و هذا بخلاف جعله وکیلا علی طلاقها مشروطاً بنکاحها

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۷/ ۳۸۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۱۹

و عند وقوع النکاح ففی الاول اعمال الوکالة و ما کان للموکل و کان هو اهلا له یتوقف علی النکاح او البیع و فی الثانی تحقق الوکالة یتوقف علی النکاح و البیع فهی منجزة فی الصورة الاولی و معلقة فی الثانیة فاقدة لشرط التنجیز و بعبارة اخری فی الصورة الاولی الوکیل وکیل للموکل فی الحال و من زمان انشاء العقد لا یتخلف المنشأ عنه و فی الثانیة لا یکون وکیلا له فی الحال و لا یتحقق الوکالة علی الطلاق و العتق الّا بعد النکاح و شراء العبد و هذا مراده من قوله: فلا بدّ ان یقال: ما یرجع منها الی معنی التعلیق باطل باعتبار اقتضاء تأخیر متعلقها تأخرها.

ثمّ قال: فی آخر کلامه: (و بالجملة لا یبعد القول بمشروعیة الوکالة لما ذکرناه من عمومها فی جعل الشخص نائباً منابه و قائماً مقامه فی کل ما هو اهل له من غیر فرق بین الموجود و المتجدد له من ملک و غیره. و حینئذ له ان یبیع ما یدخله فی ملکه بارث وهبة و غیرهما و لعلّ من ذلک وکلاء الائمة ((علیهم السلام)) و نوابهم سیّما وکلاء الناحیة و وکلاء المجتهدین فی زمن الغیبة علی ما یتجدد من الخمس و الزکاة و غیر ذلک مما هو راجع الی الامام (علیه السلام) فتأمل جیداً فانه دقیق نافع لم اجد من احاط به) «۱».

فتلخص من ذلک صحة الوکالة فی جمیع الصور حتی علی عتق ما سیشتریه او طلاق امرأة سینکحها الّا اذا رجع الی التعلیق و قلنا باعتبار التنجیر فی عقدها.

[مسألة ۲۴] «اعتبار صحة العقد حال الاحرام فی حرمته و الحرمة الابدیة»

مسألة مسألة ۲۴: هل المعتبر فی حرمة العقد حال الاحرام تکلیفاً کونه صحیحاً واجداً لشرائط الصحة غیر شرط عدم کونه فی حال الاحرام و کذا الحرمة الابدیة التی تترتب علیه اذا وقع

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۷/ ۳۸۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۲۰

باطلا من غیر جهة الاحرام کتزویج اخت الزوجة او لا یعتبر فیه ذلک فالعقد الباطل ایضاً حرام تکلیفاً و موجب للحرمة الابدیة لصدق التزویج علیه فتشمله الأخبار نعم اذا لم یصدق علیه التزویج عرفاً لفقد ما یوجب فقده عدم صدق التزویج علیه لا ریب فی عدم ترتب اثر علیه وجهان بل قولان:

وجه القول الاول انه ظاهر الأخبار فان المتبادر منها العقد الصحیح فعن العلامة فی التحریر: (و الظاهر ان مراد علمائنا بالعقد فی المحرم و ذات العدة انما هو العقد الصحیح الذی لو لا المانع لترتب علیه اثره «۱»

و قال فی الجواهر: و فیه ان لفظ التزویج و النکاح للاعم مع انک قد سمعت خبر الحکم المشتمل علی التزویج فی العدة و هو فاسد مع قطع النظر عن الاحرام «۲».

اقول: مراده من خبر الحکم ما رواه الشیخ فی التهذیب فی باب الزیادات فی

فقه النکاح عن الصفار «۳» عن محمد بن السندی «۴» عن علی بن الحکم «۵» عن معاویة بن میسرة «۶» عن الحکم بن عتیبة «۷» قال: سألت أبا جعفر (علیه السلام) عن

---

(۱)- راجع جواهر الکلام: ۲۹/ ۴۵۱.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۹/ ۴۵۱.

(۳)- الظاهر انه محمد بن الحسن الصفار الملقب بممولة فان کان هو ابن الحسن بن فروخ فهو ممدوح جداً من الثامنة.

(۴)- لم یذکر فیه مدح و لا قدح و هو من السابعة.

(۵)- ثقة جلیل له کتاب من السادسة.

(۶)- ابن شریح القاضی له کتاب هو من الخامسة.

(۷)- ابو محمد الکندی مذموم من فقهاء العامة و کان استاد زرارة و حمران و الطیّار قبل ان یروا هذا الأمر هو من الرابعة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۲۱

محرم تزوج امرأة فی عدّتها قال: «یفرق بینهما و لا تحل له ابداً» «۱».

و اجیب عن ذلک بأنّا و إن قلنا بأن الفاظ العبادات و المعاملات موضوعة للاعم لا للصحیح نقول بارادة الصحیح منها فی مقام الاستعمال و لذا یقولون به فی الشهادات و الاقرارات و الوصایا و النذور و قد استدرک الجواهر ما قاله بقوله: نعم قد یقال: ان المنساق من نصوص المقام و فتاواه العقد الصحیح فی نفسه خصوصاً خبر ابن قیس فلا عبرة بالفاسد کنکاح الشغار بل و لا بالفاسد لفقد شرط من شرائط الصحة کالعربیة و نحوها بخلاف ما کان فساده بالعدة و البعل و نحوهما مما هو کالاحرام فی الافساد فتأمل «۲».

اقول أما خبر محمد بن قیس فهو صحیح فان الشیخ رواه عن موسی بن القاسم «۳» عن صفوان و ابن ابی عمیر «۴» عن عاصم بن حمید «۵» عن محمد بن قیس «۶» عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: «قضی امیر المؤمنین (علیه السلام) فی رجل ملک بضع امرأة و هو محرم قبل ان یحلّ فقضی ان یخلّی سبیلها و لم یجعل نکاحه شیئاً حتی یحل الحدیث» «۷».

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۷/ ۴۷۱ ح ۱۸۸۷.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۹/ ۴۵۱.

(۳)- بجلی کوفی ثقة جلیل ... من السابعة.

(۴)- هما مشهوران بجلالة القدر و صفوان بجلی له ثلثون کتاباً و ابن ابی عمیر له مصنفات منها کتاب النوادر کبیر و هما من السابعة.

(۵)- الکوفی ثقة ... له کتاب من الخامسة.

(۶)- بجلی کوفی ثقة عین ... من.

(۷)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۳۰ ح ۱۱۳۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۲۲

و یمکن ان یقال ان غایة ما هو مفاد الصحیح حکم النکاح الصحیح لا اختصاص الحکم به فلا یقید به اطلاق لو کان فی البین علی القول بالاعم.

و أما التفصیل بین ما کان بطلان العقد باختلال بعض شروطه کالعربیة علی القول باعتبارها فی صحته و بفساده فی نفسه کنکاح الشغار فیقال بعدم ترتب الاثر علیه و بین ما کان فساده بالعدة و البعل فیقال بترتب الاثر علیه ان عقد علی ذات العدة او ذات البعل فی

حال الاحرام فلم نفهم وجه التفصيل اللهم الّا ان يستند ذلك الى خبر الحكم بن عتيبة الذى سمعت ضعفه.

و كيف كان فالظاهر ان المتبادر من اخبار المسألة و باب تزويج المعتدة هو العقد و التزويج المحكوم بالصحة لو لا حكم الشارع بفساده لخصوص هذه الجهة و لو كان لفظ التزويج و كذا النكاح موضوعين للاعم لعدم استظهار الاطلاق و استعمال اللفظ فى الاعم بمناسبة المقام و على فرض تساوى الاحتمالين يؤخذ بالقدر المتيقن من الأخبار و هو النكاح الصحيح و فى غيره فمقتضى الاصل عدم ترتب شىء عليه هذا و قد ظهر من كل ما ذكر وجه القول بعدم اعتبار كون التزويج صحيحاً فى موضوعيته للاحكام و هو اطلاق اللفظ على القول بالاعم كما قد ظهر لك ضعف

وجهه. و الله هو العالم.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۲۲۳

[مسألة ۲۵] «حكم ما لو زوج المحل المحرم»

مسألة ۲۵: قد روى شيخنا الكلينى رضوان الله تعالى عليه عن عدة من اصحابنا «۱» عن احمد بن محمد «۲» و سهل بن زياد «۳» عن ابن محبوب «۴» عن سماعة بن مهران «۵» عن ابى عبد الله (عليه السلام) قال: «لا ينبغى للرجل الحلال ان يزوج محرماً و هو يعلم أنه لا يحلّ له. قلت: فان فعل فدخل بها المحرم؟ قال: ان كانا عالمين فانّ على كل واحد منهما بدنه و على المرأة ان كانت محرمة بدنة، و ان لم تكن محرمة فلا شىء عليها الا ان تكون قد علمت ان الذى تزوجها محرم، فان كانت علمت ثمّ تزوجته فعليها بدنة «۶»».

---

(۱)- مراد الكلينى من عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد ان كان احمد بن محمد بن عيسى فهم خمسة رجال و هم محمد بن يحيى و احمد بن ادريس و على بن ابراهيم و داود بن كورة و على بن موسى الكميدانى و ان كان هو احمد بن محمد بن خالد البرقى فهم اربعة رجال على بن ابراهيم بن هاشم و على بن محمد بن عبد الله و يقال بندار ابن بنت البرقى و احمد بن عبد الله بن احمد البرقى ابن ابنه و على بن الحسين السعدآبادى المؤدب تلميذه الذى تخرج عليه فى الادب و مراده من عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد ايضاً اربعة رجال و هم محمد بن الحسن الطائى الرازى، و محمد بن جعفر الاسدى نزيل الرى او محمد بن ابى عبد الله و محمد بن عقيل الكلينى، و على بن محمد بن ابراهيم الكلينى خال محمد بن يعقوب.

(۲)- ان كان هو ابن عيسى هو موصوف بمدائح جليلة و ان كان هو ابن خالد فهو ايضاً مرضى و هما من السابعة.

(۳)- هما من السابعة.

(۴)- هو الحسن بن محبوب من الاجلاء له كتب كثيرة من اصحاب الاجماع من السادسة.

(۵)- من اصحاب الاجماع من السادسة.

(۶)- الكافى: ۴/ ۳۷۲، ح ۵.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۲۲۴

و رواه شيخنا الطوسى قدس سره «۱».

اقول: الخبر على اصطلاح صحيح و على اصطلاح موثق لا ريب فى اعتباره قد عمل به الاصحاب يدل بالمنطوق و بالمفهوم و الفحوى على ما يأتى من الاحكام فما يدل به بالمنطوق احكام

الاول: ان الرجل الحلال اذا زوج محرماً فدخل بها المحرم فعلى الذى زوجه ان كان عالماً بالحكم و الموضوع بدنة

الثانى: ان على المحرم المذكور ان دخل بها عالماً بالحكم و الموضوع ايضاً بدنة

الثالث: ان على المرأة المدخول بها بهذا التزويج ان كانت محرمة و كانت عالمة بالحكم ايضاً بدنة و ان لم تكن محرمة فلا شىء

علیها.

الرابع: ان المرأة ان لم تکن محرمة و لکن کانت عالمة قبل ان تزوجها الرجل المحرم بالحکم و الموضوع ثمّ تزوجته و دخل بها کانت علیها بدنة

و قال فی الجواهر: (و لو کانت المرأة و العاقد محرمین و الزوج محلا وجبت الکفارة علی المرأة مع الدخول بسبب الدخول لا بسبب العقد و فی وجوبها علی العاقد نظر اقواه العدم للاصل) «۲».

و قال: (و هل یلحق بالمحلة المزوجة محرماً عالمة بذلک المحل المزوج محرمة عالماً

بذلک وجهان لا یخلو اولهما من قوة) «۳»

---

(۱)- التهذیب: ۵/ ۳۳۰ ح ۱۱۳۸.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۷۹.

(۳)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۷۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۲۵

اقول: کان ذلک التمسک بقاعدة الاشتراک لاثبات ما ثبت بالنص علی النساء علی الرجال

و فی الجواهر: (و ظاهر المتن (یعنی الشرائع) و القواعد التوقف فیه فی الجملة بل فی محکی المنتهی و فی سماعة قول و عندی فی هذه الروایة توقف بل عن الایضاح الاصح خلافه للاصل، و لانه مباح بالنسبة الیه، و تحمل الروایة علی الاستحباب، و فیه ان الروایة من قسم الموثق او الصحیح و کل منهما حجة سیما مع الاعتضاد هنا بالشهرة المحکیة من غیر واحد بل فی التنقیح نسبته الی عمل الاصحاب مشعراً بالاجماع علیه فالعمل به حینئذ متعین «۱».

ثمّ انه ذکر خلاف الشهید فی الدروس فی وجوب البدنة علی المحرمة و المحلة علی التفصیل الذی ذکرناه و انه جزم بالعدم و قال: هو فی غیر محله بعد العمل به فی الحکم الاول «۲».

هذا و أمّا ما یدل الموثق او الصحیح بالفحوی و الاولویة علیه فهو ایضاً احکام.

الاول: فیما اذا عقد المحرم العالم بالحکم لمحرم عالم بالحکم علی امرأة و دخل بها المحرم فعلی کل واحد منهما کفارة البدنة لفحوی الروایة المذکورة فانه اذا کان عقد المحلّ للمحرم فی الصورة المذکورة موجباً للبدنة فهو بالاولویة القطعیة موجب لها اذا کان العاقد ایضاً محرماً فکان الحکم یکون هکذا تزویج المحرم محرّم مطلقاً و فی

الروایة تعرض الامام (علیه السلام) لما هو اخفی افراده فالحجة فی المسألة الروایة و ان قال فی الجواهر بلا خلاف اجده فیه بل نسبه غیر واحد الی قطع الاصحاب به مشعراً

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۷۹.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۷۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۲۶

بدعوی الاجماع بل عن ابن زهرة دعواه علیه صریحاً، و هو الحجة مضافاً الی فحوی الموثق الآتی بل اطلاق المتن (یعنی الشرائع اذا عقد المحرم لمحرم علی امرأة و دخل بها المحرم فعلی کل واحد منهما کفارة) و غیره بل قیل الاکثر یقتضی تساوی علمهما بالاحرام و الحرمة، و الجهل، وجوب الکفارة و ان کان دخول المعقود له بعد الاحلال و لکن عن بعض القیود اشتراط علمهما بهما و فی کشف اللثام و لعله الوجه و هو کذلک خصوصاً مع فحوی الموثق الآتی لو لا اطلاق معقد الاجماع المعتضد بما عرفت و بالاحتیاط

«۱».

اقول: الحجة فی المسألة امّا الروایة و أمّا الاجماع و الاتفاق فاثباته مشکل مضافاً الی أنه علی فرض تحققه لا یکشف عن وجود روایة اخری غیر روایة سماعة و مضافاً الی ان دعواه فی تفاصیل المسألة مثل اطلاق الحکم و لو کان الدخول وقع بعد الاحلال اشکل.

و أمّا التمسک بفحوی روایة سماعة لاثبات الاطلاق المذکور فکانه فی غیر محله الا ان یدعی دلالتها علی الاطلاق فی موردها و هو خلاف الظاهر فان الروایة ظاهرة فی وقوع الدخول فی حال الاحرام و دلالتها علی اشتراط الحکم بالکفارة فیما اذا دخل بها علی العلم لا یدل علی اشتراطه بالعلم مطلقاً و ان کان العاقد محرماً فلا بدّ من التمسک لنفی الکفارة بالاصل.

الثانی: اذا عقد المحرم العالم بالحکم لمحرم جاهل بالحکم و دخل بها فعلی العاقد دون المعقود له البدنة لفحوی المذکور.

الثالث: عکس الصورة الثانیة بان عقد المحرم الجاهل للحکم لمحرم عالم به و دخل بها فعلی المعقود له البدنة دون العاقد ایضاً للفحوی المذکور.

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۷۸.

الرابع: اذا کانت المرأة عالمة بالحکم و کانت محرمة دخل بها علیها البدنة لما ذکر من الفحوی.

الخامس: ان علی المرأة ان لم تکن محرمة و کانت عالمة قبل عقدها للمحرم ثمّ دخل بها بعد عقدها له ایضاً البدنة لما ذکر.

و لیعلم ان الموثق یدلّ علی الاحکام المذکورة اذا کان العاقد عالماً محرماً بالاولویة لکن لا یستفاد منه اختصاص هذه الاحکام اذا کان العاقد محرماً بصورة العلم دون الجهل فان غایة ما یثبت بالاولویة ثبوت هذا الحکم للعاقد المحرم العالم امّا اختصاصه بهذا الحکم فلا یستفاد منه حتی ینفی به عن الجاهل بالحکم فلا بدّ ان لم یتمسک باطلاق الفتاوی و معقد الاجماع المدعی علیه من نفی الحکم عن صورة الجهل بالاصل و الاخذ بالقدر المتیقن.

ان قلت: فکیف یستفاد من الموثق اختصاص الحکم المذکور بصورة العلم دون الجهل؟ قلت: هذا بالنظر الی مفهوم الشرط مثل قوله: «ان کانت علمت» و استدلالنا لصورة کون العاقد محرماً بمفهوم الاولویة و الفحوی فتدبر جیّداً.

[مسألة ۲۶] «عدم ثبوت المهر للمرأة التی علمت بحرمة النکاح حال الاحرام»

اشارة

مسألة ۲۶: لا ریب فی أن بعد حکم الشارع ببطلان العقد الواقع فی حال الاحرام لا یترتب علیه احکام النکاح الصحیح فیسقط فیه نصف المهر الثابت بالعقد الصحیح قبل الدخول و تمامه بعده نعم علیه مهر المثل مع جهلها بما استحل من فرجها و أما مع علمها فلا مهر لها لانها حینئذ بغیة و کذا

لا یرثان کل منهما من الآخر و لا یعد من الاربع فان زوج غیرها بعد الاحرام و هو غیر عالم ببطلان العقد الواقع فی حال الاحرام فالعقد الواقع فی حال

الاحلال محکوم بالصحة و کذا اذا زوج أخت من زوجها فی حال الاحرام حال الاحلال فالثانی محکوم بالصحة هذا اذا لم یکن بینهما اختلاف و امّا اذا اختلفا فادعی احدهما وقوع العقد فی الاحرام و انکر الآخر قال المحقق فی الشرائع: فالقول قول من یدعی

الاحلال ترجیحاً لجانب الصحة «۱».

و قال العلامة فی التذکرة: (لو اختلفا و ادعی احدهما وقوعه حال الاحلال و ادعی الآخر وقوعه حال الاحرام فان کان هناک بینة حکم بها و لو انتفت البینة فان کانت الزوجة مدعیة لوقوعه فی الاحرام و انکر الرجل فالقول قوله مع الیمین عملا باصالة الصحة فاذا حلف ثبت النکاح، و لیس لها المطالبة بالمهر مع عدم الدخول و لو کانت قبضته لم یکن للزوج استعادته و لو کان الزوج هو المدعی لوقوعه حال الاحرام فالقول قول المرأة مع الیمین و یحکم بفساد العقد فی حق الزوج لانّه ادعی فساده و یحکم علیه باحکام النکاح الصحیح ثمّ ان کان قد دخل بها وجب علیه المهر کملا للروایة و ان لم یکن دخل بها قال الشیخ: یجب نصف المهر و الوجه الجمیع.

و لو اشکل الأمر فلم یعلم هل وقع العقد فی الاحرام او الاحلال صحّ العقد و به قال الشافعی لأصالة الصحة. قال الشیخ رحمه الله: و الاحوط تجدیده لان الاول ان وقع فی الاحلال لم یضرّ الثانی و الّا کان مبیحاً) «۲».

اقول: مراده قدس سره بالحکم بالبینة مطلقاً ان کانت أن الحاکم کما یحکم

للمدعی بالبینة یحکم للمنکر ایضاً اذا اقام البینة فهو الصواب و ان کان مراده ان المنکر اذا کانت معه البینة یجب علیه اقامتها لا نسلم ذلک و نقول: انّ له ردّ دعوی

---

(۱)- شرائع الاسلام: ۱/ ۱۸۴.

(۲)- تذکرة الفقهاء: ۷/ ۳۸۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۲۹

المدعی بالیمین و ان کانت معه البینة فلا وجه لتقیید قوله (صلی الله علیه و آله و سلم): البینة علی المدعی و الیمین علی المدعی علیه.

و أمّا الاحتیاط الذی ذکره عن الشیخ قدس سره فلا یقع تامّاً مطلقاً.

هذا و الذی نقول فی تحریر المسألة و ما یتعلق بها من الفروع إنهما ان اختلفا فادعی احدهما وقوع العقد حال الاحرام و الآخر وقوعه حال الاحلال فاذا جهل التاریخان ای تاریخ الاحرام و تاریخ الاحلال فالمرجع اصالة الصحة سواء قلنا بعدم جریان الاصل فی مجهولی التاریخ ذاتاً أو قلنا بسقوط الاصلین بالمعارضة و ان کان تاریخ احدهما مجهولا و الآخر معلوماً فان کان معلوم التاریخ هو العقد تجری اصالة عدم الاحرام الی حین العقد و یثبت بها وقوع العقد فی حال عدم الاحرام و لو لم تجر اصالة الصحة.

و ان کان معلوم التاریخ هو الاحرام فاستصحاب عدم العقد الی حین الاحرام لا یثبت به وقوع العقد حال الاحرام فیتعین الرجوع الی اصالة الصحة.

ثمّ انه زاد علی الاستدلال باصالة الصحة فی الجواهر مدعیاً التصریح به عن الکرکی و الشهید الثانی ان مدعی الفساد یدعی وصفاً زائداً یقتضی الفساد و هو وقوع العقد حال الاحرام فالقول قول المنکر بیمینه لانه منکر للمفسد «۱»

ثمّ حکی عن المدارک المناقشة فی التمسک باصالة الصحة فانه انّما یتم اذا کان المدعی لوقوع الفعل فی حال الاحرام عالماً بفساد ذلک امّا مع اعترافهما بالجهل

فلا وجه للحمل علی الصحة و باستصحاب عدم مقارنة العقد لحال

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۰۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۳۰

الاحرام ان کلا منهما یدعی وصفاً ینکره الآخر و یعارض استصحاب عدم مقارنة العقد لحال الاحرام باستصحاب عدم مقارنته لحال الاحلال و تقدیم احدهما علی الآخر یحتاج الی دلیل.

و اجاب عن الاول بان دليل اصل الصحة فى العقد مطلق لم يعتبر فيه العلم المذكور و عن الثانى بما لعل حاصله انّ مدعى الفساد يدّعى وقوع العقد حال الاحرام و انكار المنكر له و ان كان لازمه وقوع العقد حال الاحلال لكن ليس ادعاء مقارنة العقد لحال الاحلال فان ما هو شرط لصحة العقد عدم مقارنته لحال الاحرام لا مقارنته لحال الاحلال و ان شئت قل: المانع لصحة العقد مقارنته لحال الاحرام لا مقارنته لحال الاحلال فيجرى استصحاب عدم كون العقد مقارناً للاحرام دون عدم كونه مقارناً للاحلال لانه ليس شرطاً له و لا مانعاً عنه ثمّ استند الى كلام الاصحاب بتقديم مدعى الصحة على مدعى الفساد كدعوى عدم البلوغ و كون المبيع خنزيراً او شاة مثلا و غير ذلك مما يرجع بالآخرة الى اوصاف اركان العقد فضلا عن المقام الذى مدعى الفساد فيه معترف بحصول جميع اركان العقد. «۱»

اقول: اما استدلاله باطلاق دليل اصالة الصحة الشامل صورة جهلهما بحكم الشارع بفساد العقد الواقع حال الاحرام فان كان مراده من الدليل الكتاب او الأخبار التى توهم دلالتها على اصالة الصحة فان لم نقل انه ليس فيها ما يدل على حجية اصالة الصحة فى مثل عقود ليس فيها ما يدل على حجيتها مطلقاً و ان كان مراده من الدليل العسر و الحرج فمن الواضح انه لا اطلاق فيه.

و ان كان مراده الاجماع فقد قال بعض الاساطين: (لا ينبغى التأمل فى انعقاده) و قال: (ان الاجماع تارة ينعقد على الحكم الشرعى فى الموارد الجزئية

---

(۱)- راجع جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۰۹.

و اخرى ينعقد على عنوان كلّى فان كان الاجماع على الوجه الاول فلا بدّ من الاقتصار على الموارد التى انعقد فيها الاجماع و لا يجوز التعدى عنها و ان كان على الوجه الثانى فاللازم الأخذ باطلاق معقد الاجماع كما اذا قام دليل لفظى على ذلك فللفقيه الفتوى بالحكم معتمداً على الاجماع و لو فى مورد الاختلاف و الظاهر ان الاجماع فى المقام قام على الوجه الثانى كما يظهر ذلك بالمراجعة فى كلمات القوم ... و قال فى طى ما افاده لا يبعد أن تكون اصالة الصحة فى العقود بنفسها معقد الاجماع بالخصوص «۱».

و على هذا يستقيم التمسك باطلاق الدليل اى الاجماع و لعل الوجه فى ذلك سيما فى العقود و الايقاعات ان اصحابنا الذين كان دأبهم فى كتبهم الفتوائية بيان الحكم بالفاظ وردت فى النصوص اذ رأينا أنهم يطلقون ما يدل على الحكم و لا يقيدونه بقيد نستكشف من اتفاقهم ان ما افتوا به وصل اليهم من الائمة الطاهرين (عليهم السلام).

و نحوا من التمسك بالاجماع التمسك بالسيرة المصرح بها فى كلام غير واحد منهم التى ادعيت قطعيتها حتى من جميع المسلمين سيما فى المعاملات و العقود و الايقاعات لا شك فى استمرارها من عصر الشارع المقدس و اوصيائه الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين الى عصرنا.

و يدل على حجية اصالة الصحة سيما فى العقود و الايقاعات ما يترتب على عدم حجيتها و ترك العمل بها من اختلال النظام كما اشير اليه فى كلام الامام (عليه السلام) فى

باب اليد: انه لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق «۲» و بالجملة لعل الاقوى شمول

---

(۱) فوائد الاصول: ۲/ ۲۴۴ تأليف شيخنا الاستاذ المحقق الكاظمى تقريراً لبحث استاذه المحقق النائينى قدس سرهما.

(۲)- وسائل الشيعة: ب ۲۵ من ابواب كيفية الحكم ح ۱.

الاجماع و السيرة و التحرز من اختلال النظام لما اذا لم يكن المدعى لوقوع العقد فى حال الاحرام عالماً بالحكم.

هـذا و قـد تبع صاحب المـدارک بعض المعاصـرین الأجلّاء فقال: (ان الحمل علی الصـحة باعتبار العلم بحال العامل و عدمه من حیث علمه و جهله بالصحة- یتصور علی وجوه.

الصورة الاولی: ان یعلم ان العامل جاهل بصحة عمله و فساده امّا من جهة الجهل بالحکم او من جهة الجهل بالموضوع فیکون احتمال الصـحة لمجرد احتمال المصادفـة الاتفاقیـة للواقع ثمّ ذکر الصورة الثانیة و هی صورة عدم العلم بجهله او علمه بصـحة عمله او فساده و الصورة الثالثـة و هی صورة یکون العامـل عالماً بالحکم صـحة و فساداً و لا ریب فی ان فی الصورة الثالثـة تجری اصالـة الصـحة و فی الصورة الثانیة قال: ان الظاهر جریان اصالة الصحة فیها فان السیرة قائمة علی ترتیب الآثار علی اعمال الناس بلا تفحص عن حال العامل من حیث کونه عالمـاً او جاهلا و لکنه قال فی الصورة الاولی فالظاهر عـدم جریان اصالـة الصـحة فیها اذ لیس لنا دلیل لفظی نتمسـک بعمومه او اطلاقه بل الدلیل علی اصالة الصـحة انّما هو السیرة علی ما عرفت و هی دلیل لبّی لا بدّ فیه من الاقتصار علی القدر المتیقن، و لم یحرز قیام السیرة علی ترتیب الآثار علی عمل کان عامله جاهلا بصـحته و فساده فان الحمل علی الصـحة انّما هو من ظهور الحال (ای ظاهر حال المسـلم) انه لا یقدم علی العمل الفاسد و لیس لحاله ظهور مع الجهل بالصـحة و الفساد فلا مجال لجریان اصالة الصحة بلا فرق بین کونه جاهلا بالحکم او جاهلا بالموضوع و کونه معذوراً او غیر معذور کما فی موارد العلم الاجمالی) «۱».

---

(۱)- مصباح الاصول: ۳/ ۳۲۴.

و فیه أنه لا فرق بین الصورة الثانیـة و الصورة الاولی فی قیام السیرة علی ترتیب آثار الصـحة علی عمل الغیر و ان کان عالماً بعدم علم العامـل بحکم المسألـة افتری انهم یحکمون بفسـاد الانکحـة الکثیرة الصـادرة من الجاهلین باحکام النکاح و موارد حرمته؟ و لو کانوا حـاکمین بـذلک لاـ یقوم لهم سوق و لاـ یمکن لهم حمـل اکثر انکحتهم بـل اغلبها علی الصـحة و للزم الحکم بأن الغالب منهم اولاد الشـبهة و بالجملة: فالظاهر ان وجه اصالة الصـحة فی اعمال الناس سیما فی باب المرافعات لیس ظاهر حال المسلم او العاقل بل وجهها البنـاء علیها و التعبـد بها لما ذکر من اختلال الامور لو لا هـذا الاصل و معقـد الاجماع و السـیرة کما یشـملان الصورة الثانیـة یشـملان الاولی و الا فلو کان الاعتبار بظاهر حال المسلم فلا یستظهر منه الّا اذا علم کونه عالماً بالحکم.

و بالجملة فالحکم باصالة الصـحة مبنی علی التعبد العقلائی و بناء العقلاء و امضاء الشارع او تعبد الشرعی التأسیسی فی الموارد الثلاثة علی السواء.

ثمّ ان هنا مسائل:

الأولی: قد سـمعت مما حکیناه عن التذکرة ان المنکر ان کانت المرأة و لم تکن للمرء بینة و حلفت المرأة یحکم علی المرء لها باحکام النکاح الصحیح

و ان علیه المهر ان دخل بها و لها نصف المهر ان لم یدخل بها علی ما اختاره الشیخ فی المبسوط لاعترافه بما یمنع من الوطء «۱».

قـال فی الجواهر: (فیکون کالطلاق قبل الـدخول او لان العقـد انما یملک نصف المهر و مملک النصف الآخر هو الوطء او الموت الا ان الجمیع کما تری ضرورة کون

---

(۱)- المبسوط: ۱/ ۳۱۸.

الاول قیاساً لضرورة اقتضاء العقد ملکها تمام المهر و انما ینصف بالطلاق لدلیله (و) من هنا یظهر لک انه (لو قیل: لها المهر کله) و ان لم یکن دخل بها بل جزم به کل من تاخر عنه (کان حسناً) بل ربما احتمل کون مراد الشیخ النصف بعد الطلاق و اطلق بناءً علی الغالب من اختیار الزوج ذلک تخلصاً من غرامة الجمیع و لا یقدح دعواه الفساد المقتضیة لکون الطلاق لغواً اذ هو و ان کان کذلک لکنه فی حقها باعتبار دعواها الصحة مؤثر لسقوط مطالبتها بالجمیع ان لم تکن قد قبضته و موجب لردها النصف ان کان قد قبضته) «۱».

ثمّ ان الظاهر ان لم یدخل بها یجوز له التخلص من نصف المهر بالطلاق فیسترد منها نصفه ان قبضته کله.

و لکن فی کشف اللثام فصل بین ما اذا کان الطلاق باستدعاء المرأة فیکون منصفاً و بین ما اذا لم تستدع الطلاق و صبرت فلها المهر کاملا و ان طلقها قبل الدخول «۲».

الا انه لم یتبین لی ما ذکره وجهاً لهذا التفصیل فاذا فرضنا صدور الطلاق الصحیح من الرجل المدعی لفساد النکاح یقع صحیحاً لا محالة وقع ابتداء منه او باستدعائها.

اللهم الا ان کان مراده مما ذکره من الوجه ان الرجل اذا لم تستدع هی الطلاق

مأخوذ بانکاره النکاح و عدم الموضوع للطلاق فهو ملزم باداء تمام المهر و امّا اذا وقع الطلاق باستدعاء المرأة فکأنّه رضیت بالنصف و صالحت علیه معه فلیس لها

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۱۱.

(۲)- کشف اللثام: ۵/ ۳۳۶.

الزامه باداء المهر کملا.

و فیه انه ان طلقها یقع الطلاق صحیحاً باعتقادها فلا یجوز لها الزامه بتمام المهر و ان کان وقع باعتقاده لغواً فلا فرق فی کونه منصفاً له وقع ابتداء منه او باستدعائها

الثانیة: قَد ظهر لک مما ذکر فی المسألة الاولی وجوب الطلاق علی الرجل للتخلص من الاحکام المترتبة علی النکاح الصحیح

مما هو محرم علیه لو لا النکاح الصحیح و هذا حکمه فیما بینه و بین الله تعالی و امّا اذا رفعت المرأة الامر الی الحاکم فهل یلزمه بالطلاق او باداء ما علیه لها من الحقوق او یخیره بأیهما شاء الظاهر ان الحاکم یجبره علی اداء ما علیه لثبوت النکاح الصحیح بینهما عنده و حکمه به و من ذلک یظهر حکم وجوب نفقتها علیه و انه ان لم یطلقها یجبره الحاکم بها

الثالثة: اذا کان هو المنکر للفساد فلا ریب فی انّه لیس لها قبل الدخول المطالبة بشیء من المهر منه

اخذاً باقرارها ذلک نعم ان هی قبضته لیس له استعادته الا ان یطلقها قبل الدخول فیستعید منها نصفه و امّا ان وقع الدخول بها باکراهها او جهلها بالفساد او الاحرام فلها المهر بزعمه بالنکاح الصحیح و بزعمها بما استحل من فرجها، و علیه هل لها المطالبة بمهر المثل او المسمی یمکن ان یقال: انّ لها المطالبة باقل الامرین لان ما علیه قطعاً ذلک فان کان الاقل المسمی فلیس لها المطالبة بالاکثر للحکم علیها بصحة العقد و ان کان الاقل مهر المثل فلیس لها باقرارها مطالبة الاکثر منه نعم ان کان الاکثر مهر المثل و کان النکاح باطلا فی الواقع یبقی الزائد علی المسمی فی ذمة المرء و الله هو العالم.

الرابعة: اذا کان المرء منکراً للفساد و انتهی الامر الی حلفه فحلف فحکم له علیها بالتمکین

و سائر ما يجب عليها بالزوجيّة فالحكم ان له الطلب ظاهراً بحكم

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۳۶

الحاكم و باطناً بزعمه و عليها التمكين ظاهراً و الهرب باطناً و لزم المرء احكام النكاح الصحيح فلا يجوز له التزويج بخامسة و لا بام المرأة و لا بنتها مع الدخول بها و لا باختها و لا بنت اخيها و اختها بدون رضاها فهى بالنسبة اليه باقراره و بحكم الحاكم زوجته فيجب عليه التوصل الى ايصال مهرها اليها نعم وجوب نفقتها عليه مشروط بتمكينها نفسها له و الظاهر انه يجب عليها التمكين بمقدار يعدّ الامتناع منه ردّ حكم الحاكم و الاحوط لها ان امكن تحصيل رضاه بالطلاق و لو ببذل مال اليه او تجديده نكاحها. هذا اذا كان المرء منكراً لوقوع النكاح حال الاحرام.

و اما اذا كانت هى المنكرة و انتهى الامر الى حلفها فيحكم لها و عليه بصحة النكاح فهى محكومة باقرارها لا يصح لها التزوج بغيره و لا فعل ما يتوقف على اذن الزوج كالسفر المندوب و العبادات المتوقف عليه و قد مرّ حكم مطالبتها المهر و وجوب التخلص عما هو حرام واقعاً عليه بالطلاق و هل يجوز له نكاح الخامسة و نكاح امها و اختها و غيرهما من اللاتى هن محرمة عليه نكاحهن على تقدير صحة نكاحه بها وجهان: من جهة ان الحاكم حكم بكونها زوجة له و كونه زوجاً لها فلا يجوز له نكاح امها او اختها او اللاتى من المحرمات و يجب عليه انفاذ حكم الحاكم و كل ذلك يكون رداً لحكمه.

و من جهة ان الامر الذى وقع فيه التنازع بينهما هو زوجية كل منهما للآخر فمن يدعى وقوع النكاح فى حال الاحرام يريد التخلص مما يثبت عليه من الاحكام بالزوجية مثل التمكين او وجوب النفقة و اداء المهر و من ينكر ذلك يطالب الآخر بهذه الاحكام و أمّا عدم جواز نكاح الخامسة او اختها مثلا فهو حكم شرعى

مربوط بالرجل فيما بينه و بين الله تعالى و غاية ما يمكن ان يقال انه لا يجوز ذلك بحسب الظاهر لانه يعد عند العرف رداً لحكم الحاكم امّا ان هو فعل ذلك باطناً

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۳۷

فتزوج بامها و لو بعد طلاقها ظاهراً لا شىء عليه و يجوز له ذلك.

[مسألة ۲۷] «جواز الرجوع للمحرم»

مسألة ۲۷: يجوز للمحرم مراجعة مطلقته الرجعيّة و ان كانت هى أيضاً محرمة بلا خلاف.

و لا اشكال فى ذلك لعدم دليل خلافه و لإطلاق مثل قوله تعالى «و بعولتهن احق بردهنّ» لا فرق فى ذلك بين المطلقة تبرعاً و التى رجعت ببذلها.

قال فى الجواهر: «۱» (مضافاً الى خبر ابى بصير عن الصادق (عليه السلام) «المحرم يطلق و لا يتزوج» «۲» و خبر حماد ابن عثمان عنه (عليه السلام) ايضاً «سألته عن المحرم يطلق؟ قال: نعم» ۳.

اقول: فى دلالتهما تأمل بل منع لان جواز الطلاق اعم من جواز الرجوع الى المطلقة و كذا يجوز للمحرم شراء الاماء فى حال الاحرام لانه ليس من النكاح و يدل عليه كما فى الجواهر ۴ صحيح سعد بن سعد عن ابى الحسن الرضا (عليه السلام) «عن

المحرم يشترى الجوارى و يبيع؟ قال: نعم» ۵ الا انه ايضاً لا يشمل ما اذا اراد به التسرى الا انه ايضاً ملحق به للاصل و ان حرم عليه المباشرة حال الاحرام بل يجوز ذلك تكليفاً و وضعاً و ان قصد المباشرة حاله لان ما هو المحرم تكليفاً العقد

---

(۱)- جواهر الكلام ۱۸/ ۳۱۶.

(۲) ۲ و ۳ وسائل الشیعة: ب ۱۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۱ و ۲ و تعبیره عنهما بالخبر لان فی السند الاول ابا بصیر و هو مشترک بین المرادی و الاسدی و الثانی سنده ضعیف بمحمد بن سنان فراجع.

(۳) ۴ جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۱۶.

(۴) ۵ وسائل الشیعة: ب ۱۶ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۳۸

حال الاحرام و وطی الامة حاله لا مجرد القصد الی ذلک و امّا عدم حرمته الوضعیة ای فساد الشراء فلعدم الدلیل علی فساد العقد بذلک و ان احتمله فی التذکرة لحرمة الغرض الذی وقع العقد «۱» له کمن اشتری العنب لاتخاذه خمراً و فیه ان ذلک یوجب فساد العقد اذا شرط ذلک فی متن العقد ففرق بین بیع العنب ممن یعلم انه یشتریه لیعمل خمراً و بین بیعه بشرط ان یعمله خمراً و بالجملة تحریم وطی الامة لا یوجب تحریم شرائها لعدم استلزام شرائها وقوع الوطی المحرم علیه.

ثمّ انه هل یلحق التحلیل بالنکاح فی حال الاحرام فلا یجوز لمالک الامة اذا کان محرماً تحلیل امته للمحل فضلا عن المحرم و لا یقع التحلیل اذا کان هو محلا- و المحلل له محرماً فیه اشکال و مقتضی الاصل الجواز و اولی بالاشکال الصورة الاولی و الله هو العالم باحکامه.

[مسألة ۲۸:] الشهادة فی حال الاحرام

مسألة ۲۸: الظاهر انه لا خلاف بین الاصحاب فی انه تحرم الشهادة للمحرم علی عقد النکاح للمحلین و المحرمین و المفترقین.

مسألة: یستفاد من الجواهر «۲» انه لا خلاف بین الاصحاب فی انه تحرم

الشهادة علی عقد النکاح للمحلین و المحرمین و المفترقین و یدل علیه مرسل ابن ابی شجرة الذی رواه الشیخ باسناده عن الحسین بن سعید «۳» عن عثمان بن عیسی «۴» عن ابن ابی

---

(۱) تذکرة الفقهاء ۷/ ۳۹۰.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۰۱.

(۳)- الاهوازی ثقة عین صاحب المصنفات من السابعة.

(۴)- من اصحاب الاجماع ثقة کان واقفیا ثمّ رجع و استبصر من السادسة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۳۹

شجرة «۱» عمن ذکره عن ابی عبد الله (علیه السلام) «فی المحرم یشهد علی نکاح محلین؟ قال: لا یشهد ثمّ قال: یجوز للمحرم ان یشیر بصید علی محل» «۲».

و قال: قوله (علیه السلام): «یجوز للمحرم ان یشیر بصید علی محلّ» انکار و تنبیه علی انه اذا لم یجز ذلک فکذلک لا تجوز الشهادة علی عقد المحلین و لم یرد بذلک الاخبار عن اباحته علی کل حال و رواه فی الاستبصار مثله «۳» و فی الفقیه: و قال: فی المحرم یشهد نکاح محلین الحدیث الا انه لم یذکر السند. «۴»

و مرسل ابن فضال الذی رواه الکلینی عن عدة من اصحابنا «۵» عن احمد بن محمد «۶» عن الحسن بن علی «۷» عن بعض اصحابنا عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: المحرم لا ینکح و لا یخطب و لا یشهد النکاح و ان ینکح فنکاحه باطل «۸» و رواه الشیخ باسناده الا انه لیس فیه (و لا یخطب)

و الظاهر انه کما فی الجواهر «۹» لا وجه لوسوسة بعض متأخری المتاخرین فی حرمته و کانه تبع هذا البعض بعض المعاصرین بعد ما

کان فی السند الاول عثمان بن عیسی الذی هو من اصحاب الاجماع و فی الثانی ابن الفضال الذی ذکر الکشی ان

---

(۱)- فی الوسائل ابن شجرة و الظاهر انه سهو و هو من الخامسة.

(۲)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۱۵ ح ۱۰۸۷.

(۳)- الاستبصار: ۲/ ۱۸۸ ح ۶۳۰.

(۴)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۶۱ ح ۲۷۰۸.

(۵)- قد ذکرنا غیر مرة ما یتعلق بقوله (عن عدة) راجع جامع الرواة، ج ۲- ص ۴۹۵.

(۶)- محمد اما ابن عیسی او ابن خالد.

(۷)- بن فضال الجلیل الثقة، و المحتمل انه کان من اصحاب الاجماع.

(۸)- الکافی: ۴/ ۳۷۲ ح ۱.

(۹)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۰۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۴۰

بعضهم ذکر مکان الحسن بن محبوب من اصحاب الاجماع الحسن بن علی بن فضال مضافاً الی قرائن اخری فلا یضر ما فیها من الارسال و کون ابن ابی شجرة غیر معلوم الحال بصحة الاعتماد علیهما.

و امّا ما عن المدارک من قصر الحکم علی حضور العقد لاجل الشهادة فیحرم دون ما اذا اتفق حضوره لا لها «۱» ففیه: ان الشهادة الحضور و هو اعم من حضوره علیه للشهادة او لسبب آخر کما ان الظاهر انه لا فرق فی ذلک بین کون حضوره فی المجلس بالاحداث او البقاء فیه.

ثمّ انه هل تلحق بالشهادة علی النکاح اقامة الشهادة علیه کما عن المبسوط «۲» و السرائر «۳» بل عن الریاض نسبته الی المشهور «۴» بل عن الحدائق ان ظاهر هم الاتفاق علیه «۵» فلا یجوز للمحرم اقامة الشهادة علی العقد و ان تحملها فی حال الاحلال او لا؟ فیجوز له الشهادة علیه فی حال الاحرام؟

الاقوی هو الجواز و ذلک لعموم ادلة النهی عن کتمان الشهادة و لتوقف ثبوت

النکاح شرعاً علیها و ترتب بعض المفاسد العظمیة ان لم یثبت بخلاف ایقاعه اذ لا یتوقف علیها عندنا لوقوع العقد صحیحاً بدونها و فی الجواهر: قیل و لانّها اخبار لا انشاء و الخبر اذا صدق و لم یستلزم ضرراً لم یحسن تحریمه، و لانها اولی بالاباحة من الرجعة التی هی ایجاد للنکاح فی الخارج «۶».

---

(۱)- مدارک الاحکام: ۷/ ۳۱۱.

(۲)- المبسوط: ۱/ ۳۱۷.

(۳)- السرائر: ۱/ ۵۴۷.

(۴)- ریاض المسائل: ۶/ ۲۹۶.

(۵)- الحدائق الناضرة: ۱۵/ ۳۴۷.

(۶) جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۰۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۴۱

أقول: العمدة فیما ذکر دلیلا علی الجواز بل وجوب اقامتها عموم آیة الکتمان و عدم وجود المخصص له و الا ففی المناقشة فی غیره

مجال واسع.

لا- یقال: ان العموم مخصص بما ذکر وجهاً للحرمة کالشهرة و شمول الخبرین لاقامة الشهادة و فحوی قوله (علیه السلام): «یجوز للمحرم ان یشیر بصید علی محل» فانه کما یدل بالفحوی علی عدم جواز الشهادة یدل علی عدم جواز إقامة الشهادة علیه.

فانه یقال: اما الشهرة فقد قال فی الجواهر لم نتحققها «۱» و اما شمول الخبرین لإقامة الشهادة فممنوع لانّ شهادة العقد غیر الشهادة علیه و امّا الفحوی فلیس هو مثل الفحوی المستدل علیه فی الخبر فان الشهادة للعقد سیّما علی مذهب مخالفینا مثل الاشارة بالصید الذی لم یصاد و الشهادة علیه مثل الاشارة الی الصید المصاد، فکانه صدر هذا الذیل تقیة او اقناعاً للسائل الذی لعلّ کان هذا مذهبه.

و کیف کان فلا یخصص بمثل ذلک عموم الآیة الکریمة، و بعد ذلک کله فقد قال فی الجواهر: الاول (ای عدم الجواز) احوط بل ربما یومئ النهی عن شهادته الی عدم اقامتها «۲» و فیه منع الایماء المذکور نعم هو احوط الا اذا استلزم ترکها تضییع حق لا یثبت بغیرها.

[من محرمات الإحرام الطیب]

اشارة

حرمة الطیب فی حال الاحرام

[مسألة ۲۹ حرمة الطیب فی حال الاحرام إجماعی فی الجملة]

اشارة

مسألة ۲۹: مما هو محرم فی حال الاحرام الطیب و حرمته فی الجملة اجماعی بین المسلمین و النصوص متواترة فیه و ان اختلفوا فی انه

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۰۲.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۰۲.

محرم بجمیع افراده.

کما حکی عن المقنعة و جمل العلم و العمل و السرائر و المبسوط و الکافی و غیرها «۱» الا ما استثنی منه، او الحرمة مختصة بافراده الخاصة ای المسک و العنبر و الزعفران و العود و الکافور و الورس کما حکی عن الشیخ فی النهایة و ابن حمزة فی الوسیلة و عن الخلاف الاجماع علی انه لا کفارة فی غیرها، او محصورة فی الخمسة من الستة المذکورة باسقاط الورس کما حکی عن الجمل و العقود و المهذب و الاصباح و الاشارة بل حکی عن الغنیة نفی الخلاف عن حرمتها «۲». او مقتصرة فی اربعة المسک و العنبر و الزعفران و الورس و هو محکی عن الصدوق فی المقنع و عن التهذیب و ابن سعید. «۳»

و کیف کان فلا یرجح هذه الاقوال بعضها علی بعض الا اذا کان دلیل القائل به مرجح علی دلیل القائل بغیره، فلیس هنا الا الروایات الشریفة فاللازم ملاحظتها سنداً و دلالة حتی یظهر ما هو المرجح من الاقوال فنقول: الروایات علی طوائف:

منها ما یدل علی حرمة مطلق الطیب و ما فیه رائحة عطرة و ذلک مثل صحیح زرارة عن ابی جعفر (علیه السلام): «قال: من اکل زعفراناً متعمداً او طعاماً فیه طیب فعلیه دم فان کان ناسیاً فلا شیء علیه و یستغفر الله و یتوب الیه.» «۴».

و المرسل الذی رواه الکلینی عن حریز عمن اخبره عن ابی عبد الله (علیه السلام) «قال:

---

(۱)- راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۱۷.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۲۴.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۲۴.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۴ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۴۳

لا یمس المحرم شیئاً من الطیب و لا الریحان و لا یتلذذ به و لا بریح طیّبة فمن ابتلی بشیء من ذلک فلیتصدق بقدر ما صنع قدر سعته» «۱».

و الصحیح الذی رواه الشیخ عن حریز عن ابی عبد الله (علیه السلام) مثله. «۲»

و الظاهر انهما واحد و انه سقط من نسخة الشیخ قوله (عمن اخبره) و ذلک کون الکافی اضبط من التهذیب مضافاً الی تقدم اصالة عدم الزیادة الجاریة فی المرسل علی اصل عدم النقیصة الجاری فی الصحیح لو لا الاصل المخالف.

و موثق حنان بن سدیر عن ابیه قال: «قلت لابی جعفر (علیه السلام): ما تقول فی الملح فیه زعفران للمحرم؟ قال: لا ینبغی للمحرم ان یأکل شیئاً فیه زعفران و لا یطعم شیئاً من الطیب». «۳» و هو و ان کان مورده الاکل الا انه یثبت به التطیب به و شمه بالقول بعدم الفصل بین الثلاثة.

و صحیح عبد الله بن سنان عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تمس ریحاناً و انت محرم و لا شیئاً فیه زعفران، و لا تَطْعَم طعاماً فیه زعفران» «۴» و لکن فی اطلاقه نظر.

و صحیح معاویة بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تمس شیئاً من الطیب و لا من الدهن فی احرامک و اتق الطیب فی طعامک و امسک علی انفک من الرائحة الطیبة. و لا تمسک علیه من الرائحة المنتنة فانه لا ینبغی للمحرم ان یتلذذ بریح طیبة». «۵»

---

(۱)- الکافی: ۴/ ۳۵۳ ح ۲.

(۲)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۲۹۷ ح ۱۰۰۷.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من أبواب تروک الاحرام ح ۲.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۴۴

و ما رواه فی الکافی بسند فیه سهل عن النضر بن سوید عن ابی الحسن (علیه السلام): «ان المرأة المحرمة لا یمس طیباً». «۱» و لکنّه مختص بالمرأة و قاعدة الاشتراک و لو قلنا بها فی اثبات ما ثبت علی المرأة علی الرجل لا تجری فی مثل ذلک لاحتمال اختصاصها بهذا الحکم.

و نحو صحیح معاویة بن عمار السابق ما رواه ایضاً فی الوسائل عن الشیخ باسناده عنه عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «اتق قتل الدوابّ کلها و لا تمس شیئاً من الطیب و لا من الدهن فی احرامک و اتق الطیب فی زادک و امسک علی انفک من الریح الطیبة و لا تمسک من الریح المنتنة فانه لا ینبغی للمحرم ان یتلذذ بریح طیبة فمن ابتلی بشیء من ذلک فلیعد غسله و لیتصدق بقدر ما صنع» «۲» و هو و سابقه واحد و حملهما علی الاعم من الاستحباب و الوجوب و لبیان الآداب لیس ببعید.

و صحیح محمد بن مسلم عن احدهما علیهما السلام «فی قول الله عزّ و جل (ثمّ لیقضوا تفثهم) حفوف الرجل من الطیب». «۳» و غیر ما ذکر من الروایات.

یستفاد منها بالاطلاق حرمة مطلق الطیب و ما ورد فیها فی خصوص بعض افراد الطیب مثل صحیح عبد الله بن سنان ایضاً محمول علی مجرد المثال لا الخصوصیة و أما التعبیر عن النهی عنه بلا ینبغی فلا یدل علی الاستحباب بعد التعبیر به عن النهی عن زعفران المحرم بالاجماع بلا ینبغی فی موثق حنان و کیف کان

---

(۱)- الکافی: ۴/ ۳۴۴ ح ۲.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۹ و تهذیب الاحکام: ۵/ ۲۹۶ ح ۱۰۰۶.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۱۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۴۵

فاطلاق هذه الاخبار یشمل کل ما هو من افراد الطیب و ان وجد فی الاعصار المتاخرة عن عصور هم (علیهم السلام).

و لکن هنا روایات مقیدة او مخصصة لتلک الاطلاقات او العمومات

منها صحیح معاویة بن عمّار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تمس شیئاً من الطیب و انت محرم و لا من الدهن و اتق الطیب، و امسک علی انفک من الریح الطیبة و لا تمسک علیه من الریح المنتنة فانه لا ینبغی للمحرم ان یتلذذ بریح طیبة، و اتق الطیب فی زادک فمن ابتلی بشیء من ذلک فلیعد غسله و لیتصدق بصدقة بقدر ما صنع، و انّما یحرم علیک من الطیب اربعة اشیاء المسک و العنبر و الورس و الزعفران غیر انه یکره للمحرم الادهان الطیبة الا المضطرّ الی الزیت او شبهه یتداوی به» «۱».

و منها خبر ابراهیم النخعی عن معاویة بن عمار ایضاً عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «انّما یحرم علیک من الطیب اربعة اشیاء المسک و العنبر و الورس و الزعفران غیر انه یکره للمحرم الادهان الطیبة الریح» «۲».

و منها صحیح ابن ابی یعفور عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «الطیب: المسک و العنبر و الزعفران و العود» «۳»

و صحیح عبد الغفار قال: «سمعت ابا عبد الله (علیه السلام) یقول: الطیب: المسک و العنبر و الزعفران و الورس» «۴».

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۳۰۵ ح ۱۰۳۹ و وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۷..

(۲)- تهذیب الاحکام/ ۲۹۹ ح ۱۰۱۳ و وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۱۴.

(۳)- تهذیب الاحکام/ ۲۹۹ ح ۱۰۱۴ و وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۱۵.

(۴)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۲۹۹ ح ۱۰۱۵ و وسائل الشیعة ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۴۶

و علی هذه الاخبار المصرحة بحصر ما حرم من الطیب فی افراد خاصة تقید الاخبار المطلقة و ما وقع فی الاخبار المقیدة مما ظاهره وقوع الاختلاف فیها فانها قد دلت علی حصر هذه الافراد فی اربعة اجناس من الطیب و لکن بعضها مشتمل علی ذکر العود من الاربعة و هو صحیح ابن ابی یعفور و بعضها مشتمل علی ذکر الورس دون العود و هو صحیح ابن عمار و صحیح عبد الغفار الا انه یمکن رفع هذا الاختلاف بحمل ظاهر ما فیه الورس فی نفی العود بصراحة ما فیه ذلک و ظاهر ما فیه العود فی نفی الورس بصراحة ما یدل علی تحریم الورس

و بعبارة اخری: مقتضی ما فیه الورس اختصاص المنع بالثلاثة و به و مقتضی ما فیه العود اختصاص المنع ایضاً بالثلاثة و بالعود و مفهوم الاول نفی حرمة العود و مفهوم الثانی جواز الورس فیرفع الید عن مفهوم کل منهما و یؤخذ بمنطوق کل منهما و هو حرمة

الورس و العود فتقيّد الروايات المطلقة بالخمسة

و بعبارة اخرى ما فيه الورس صريح فى اثبات حرمته و ظاهر فى نفى غيره عوداً كان او غيره و ما فيه العود ايضاً صريح فى اثبات حرمته و نفى حرمة غيره ورساً كان او غيره فيرفع اليد عن ظاهر كل منهما فى نفى غير العود اى الورس و غير الورس اى العود بنص كل منهما فى اثبات حرمة العود و حرمة الورس.

تخليص من جميع ذلك حصر ما هو المحرم من انواع الطيب فى الخمسة بل

الستة بزيادة الكافور عليها لفحوى ما يدل على منع الميت المحرم منه «۱» فالحى اولى و يمكن ان يكون الحصر المذكور فى الروايات فيما عدا الكافور لعدم كون استعمال الاحياء له متعارفاً و فى الجواهر انه يجوز كون ترك العود فى نصوص الاربعة

ح ۱۶.

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۱۳ من ابواب غسل الميت.

لاختصاصه غالباً بالتجمير و كونها مما يستعمل لنفسه و قال: (و بما ذكرنا ظهر لك حجة القول بالستة و الخمسة و الاربعة) «۱».

و بعد ذلك كله فى النفس شىء كانها لا تجترى بالفتوى باختصاص التحريم بالاربعة المذكورة أو الخمسة او الستة.

و ربما يقال: بأن الامر اذا انتهى الى التصرف فى دليل الاربعة بصرفه عن ظاهره بالنسبة الى الكافور و العود حتى يكون الحصر مجازاً بالنسبة الى الاربعة ليس الالتزام بذلك اولى من القول بالعموم و كون التحريم فى الاربعة اغلظ او اختصاصها بالكفارة.

و بعبارة اخرى: يدور الامر بين استعمال اداة الحصر فى الاربعة مجازاً و تخصيص عموم ما يدل على حرمة مطلق الطيب بالاربعة او الخمسة او الستة و بين صرف ظاهر الدليل عن دلالته على اختصاص الحرمة بالاربعة الى كون المراد عنه اغلظ الافراد او ما يوجب الكفارة و تخصيص العموم و ان كان الاولى من القول بالمجاز كاستعمال ما يدل على الكل و الجميع فى البعض اذا وقع التعارض بينهما الا ان ذلك اذا دار الامر بينهما و لا يلزم المجاز ان خصصنا العموم و فى المقام لا بد من ارتكاب المجاز سواء خصصنا العموم ام لم نخصصه فان خصصنا العموم بما يدل على الاربعة يجب ان نرتكب المجاز فى دلالته على الحصر و انه اعم من العود و الكافور و ان لم نخصصه يجب ان نقول بالمجاز بحمل ما يدل على الاربعة لا- على اختصاص التحريم بها بل على ما هو الاغلظ من انواع الطيب او على ما فيه الكفارة منها و لا ريب فى ان حمله على المجاز الموافق للعموم اى اغلظ الافراد اولى من المجاز

---

(۱)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۲۵.

الموافق لتخصيص العموم.

و عمدة ما يوجب هنا وهن تقيد المطلقات او العمومات بهذه الروايات هى كثرة تلك النصوص الدالة على حرمة مطلق الطيب و ما ورد من الدعاء عند الاحرام مثل: احرم لك شعرى و بشرى.. من النساء و الثياب و الطيب و بعد كون ذلك مقصوراً بتلك الاربعة او الخمسة او الستّة و جواز الطيب بغيرها من جميع افراد الطيب اذ كانه يكون من اخراج الاكثر المستهجن عن تحت العام

و لذلك كله لا يجوز ترك الاحتياط بالاجتناب عن كل ما يصدق عليه الطيب و ان كان من العطور المتعارفة التطيب بها فى زماننا و الله هو العالم.

ثمّ انهم قد استثنوا من الطيب خلوق الكعبة و هو ضرب من الطيب عن النهاية لابن الاثير انه طيب معروف مركب من الزعفران و غيره من انواع الطيب و تغلب عليه الحمرة و الصفرة و ذلك لما فى الاخبار من عدم الباس به ففى صحيح حماد بن عثمان: «انه سأل مولانا

الصادق (علیه السلام) عن خلوق الکعبة و خلوق القبر یکون فی ثوب الاحرام قال: لا بأس بهما هما طهوران» «۱»

و فی صحیح ابن سنان أنه سأل (علیه السلام) ایضاً «عن خلوق الکعبة یصیب ثوب المحرم؟ قال لا بأس و لا یغسله فانه طهور» «۲».

و فی صحیح یعقوب بن شعیب: «سأله (علیه السلام) عن (المحرم یصیب ثیابه الزعفران من الکعبة؟ قال: لا یضرّه و لا یغسله» «۳».

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۲۱ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۲۱ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۲۱ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۴۹

فهل الحکم بالجواز مختص بالخلوق و ما یتطیب به بنفسه او یشمل مثل التجمیر؟ مقتضی الاقتصار علی النص الاول و مقتضی ما لعله یستفاد من مناسبة الحکم و الموضوع ان الحکم بالجواز لیس لخصوصیة کامنة فی الخلوق بل لأمر یشترک فیه هو و غیره مثل التجمیر کعسر التجنب عمّا تتطیب به الکعبة او منافاة القبض علی الانف لاحترامها و الاقرب بالنظر هذا.

و استثنی ایضاً من حرمة شم الطیب شم الرائحة الطیبة فی سوق العطارین الذی کان بین الصفا و المروة و یدل علیه صحیح هشام بن الحکم عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «سمعته یقول: لا بأس بالریح الطیبة فیما بین الصفا و المروة من ریح العطارین و لا یمسک علی انفه» «۱» اذاً لا- ریب فی الحکم الا- انه فی زماننا لم یبق له موضوع فلا- نقول به اذا ابتلی المحرم بالطیب بین الصفا و المروة فی زماننا فلا یترک الاحتیاط بالامساک علی انفه.

و هنا فرعان:

احدهما: انه لو استهلک الطیب المحرم

مثل الزعفران فی شیء علی وجه لا یشم منه رائحته و لا یری لونه فضلا عن عینه فالظاهر جواز استعمال ذلک الشیء لعدم صدق استعمال الطیب عرفاً علیه فمقتضی الاصل عدم حرمته و یؤید ذلک بصحیح عمران الحلبی قال: «سئل ابو عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یکون به الجرح فیتداوی بدواء فیه زعفران؟ قال: ان کان الغالب علی الدواء فلا و ان کانت الأدویة الغالبة علیه فلا باس» «۲» فان القدر المتیقن منه هو الصورة المذکورة.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۲۰ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۶۹ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵۰

و ثانیهما: انه اذا بقی الطیب مدة من الزمان زال به ریحه هل یجوز للمحرم استعماله بالاکل مثلا ام لا؟

الظاهر انه یجوز ذلک نعم فی مثل الزعفران الذی یطلب منه اللون و الریح اذا بقی لونه مقتضی الاصل بقاء الحرمة و الله هو العالم.

[مسألة ۳۰] «وجوب الامساک علی الانف من الرائحة الطیبة»

مسألة ۳۰: الاحوط وجوب الامساک علی الانف من الرائحة الطیبة.

لما فی الاخبار من الامر به کقوله (علیه السلام) فی صحیح معاویة بن عمّار: و امسک علی انفک من الریح الطیبة «۱».

و فی صحیح ابن بزیع قال: «رأیت ابا الحسن (علیه السلام) کُشف بین یدیه طیب لینظر الیه و هو محرم فامسک بیده علی انفه بثوبه من رائحته» «۲» و ظاهر قوله (علیه السلام) «و امسک علی انفک» و ان کان الامر به وجوباً الا انه حیث ورد فی ما روی عن معاویة بن عمار فی روایات بعضها متضمن لحصر المحرمات فی الاربع «۳» یمکن منع دلالته علی الوجوب فیحمل علی الاستحباب فانه اذا کان المحرم من الطیب هذه الاربعة و یجوز شم غیرها کیف یجب الامساک علی الانف من کل رائحة طیبة مطلقاً؟

و أما صحیح ابن بزیع فهو مشتمل علی فعل الامام (علیه السلام) لا یدل الا علی رجحان ما فعله لا خصوص الوجوب.

اللهم الا ان یتمسک بصحیح الحلبی و محمد بن مسلم عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۹.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۱۴.

«المحرم یمسک علی انفه من الریح الطیبة و لا یمسک علی انفه من الریح الخبیثة» «۱» و ظاهره الوجوب فلا یجوز ترک الاحتیاط بل الظاهر الوجوب، نعم لا یجب الامساک من روائح المأکولات کالتفاح و غیره و الله هو العالم.

[مسألة ۳۱ لا یجوز للمحرم ان یمسک علی انفه من الروائح الکریهة]

مسألة ۳۱: لا یجوز للمحرم ان یمسک علی انفه من الروائح الکریهة

لقوله (علیه السلام) فی صحیح معاویة بن عمار: «و لا تمسک علیها من الریح المنتنة» «۲» و فی صحیح الحلبی و محمد بن مسلم: «و لا یمسک علی انفه من الریح الخبیثة» «۳» و فی صحیح ابن سنان عن ابی عبد الله (علیه السلام): «المحرم اذا مرّ علی جیفة فلا یمسک علی انفه» «۴».

[مسألة ۳۲] من اکل زعفرانا او طعاما فیه طیب

مسألة ۳۲- لا کلام فی ان من اکل متعمدا زعفرانا او طعاما فیه طیب و هو محرم یجب علیه کفارة دم شاة.

یدل علیه من النصوص صحیح زرارة قال: «سمعت ابا جعفر علیه السّلام یقول: من نتف ابطه او قلّم او حلق رأسه او لبس ثوبا لا ینبغی له لبسه، او اکل طعاما لا ینبغی له اکله و هو محرم ففعل ذلک ناسیا او جاهلا فلیس علیه شیء و من فعله متعمدا فعلیه شاة». «۵»

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۲۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۹.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۲۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۲۴ من ابواب بروک الاحرام ح ۳.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۲۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵۲

و ایضا صحیح زرارة عنه علیه السّلام قال: «من اکل زعفرانا متعمدا او طعاما فیه طیب فعلیه دم، فان کان ناسیا فلا شیء علیه و یستغفر اللّه و یتوب الیه» «۱».

و هل الحکم- ای وجوب الدم- مختص بأکل ما فیه الطیب او عام یشمل استعماله مطلقا قال فی الجواهر: (فمن تطیب) ای استعمال الطیب (کان علیه دم شاة سواء استعمله صبغا) بالکسر ای اداما و بالفتح (او اطلاء ابتداء او استدامة) بأن کان مستعملا له قبل الاحرام ثمّ احرم (او بخورا) ای تبخیرا (او فی الطعام) بلا خلاف اجده فیه بل عن المنتهی الاجماع علیه بل زاد فی محکی التحریر سواء استعمله فی عضو کامل او بعضه» «۲».

و الذی ینبغی ان یقال: انه و ان کان المشهور بل ادعی عدم الخلاف و الاجماع علیه ان استعمال الطیب مطلقا اکلا و شمّا و دلکا یوجب کفارة شاة و لکن لا دلیل علیه من الروایات بل ما فیها یدل علی اختصاص ذلک بالاکل، اللهم الا ان یدعی ان ذکر الاکل فی الروایات کان من باب المثال و ذکر احد المصادیق، و الاصحاب انما افتوا بالعموم لانهم فهموا ذلک من الروایات اخذوا ذلک خلفا عن سلف و لکن لا یطمئن النفس بذلک و ان کان ینبغی مراعاة الاحتیاط کما هو الشأن فی جمیع الشبهات التحریمیة.

ثمّ لا یخفی علیک ان هنا روایات ظاهرها العموم و لکن اکثرها ورد فی مورد النسیان و الابتلاء و الجهل و بعضها ضعیف من حیث السند او الدلالة او منهما، فراجع الیها ان شئت و اللّه هو العالم.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳ من أبواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۹۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵۳

[من محرمات الإحرام لبس المخیط]

[مسألة ۳۳ قول العلامة فی لبس المخیط]

لبس المخیط فی حال الاحرام

مسألة ۳۳: قال العلامة رفع مقامه: یحرم علی المحرم الرجل لبس الثیاب المخیطة عند علماء الامصار قال ابن المنذر: اجمع اهل العلم علی ان المحرم ممنوع من لبس القمیص و العمامة و السراویل و الخف و البرنس.

ثمّ ذکر ما یدل علی ما ذکره ابن المنذر من طرق العامة و من طریق الخاصة قول الصادق (علیه السلام): «لا تلبس و انت ترید الاحرام ثوباً تزره و لا تدرعه و لا تلبس سراویل الا ان لا یکون لک ازار و لا الخفین الا ان لا یکون لک نعلان» «۱»

و حیث ان ظاهر ما استدل به اخص من مطلق المخیط صار فی مقام الاستدلال له، قال: (و قد الحق اهل العلم بما نص النّبی (علیه السلام) علیه ما فی معناه قال: فالجبّة و الدراعة و شبههما ملحق بالقمیص و التنبان و الران و شبههما ملحق بالسراویل، و القلنسوة و شبهها مساو للبرنس و الساعدان و القفّازان و شبههما مساویة للخفین اذا عرفت هذا فیحرم لبس الثیاب المخیطة و غیرها اذا شابهها کالدرع المنسوج و المعقود کجبّة اللبد و الملصق بعضه ببعض حملا علی المخیط لمشابهته ایّاه فی المعنی من الترفه و التنعم. «۲»

اقول: کانه تمسک بمفهوم المساواة و استظهار العرف بمناسبة الحکم و الموضوع عدم خصوصیة ما ذکر فی الروایات من الثیاب و کون غیر ما ذکر فی الروایات من ثیاب الرأس و سائر الاعضاء کما ذکر.

---

(۱)- تذکرة الفقهاء: ۷/ ۲۹۵ و ۲۹۷.

(۲)- تذکرة الفقهاء: ۷/ ۲۹۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵۴

و هذا موافق لفتوی غیره من اکابر الاصحاب کالسید فی جمل العلم و العمل «۱» و ابی الصلاح فی الکافی «۲» و الشیخ فی النهایة «۳» و الاقتصاد «۴» و المبسوط «۵» و القاضی فی المهذب «۶» و الدیلمی فی المراسم «۷» و ابن زهرة فی الغنیة «۸» بل هو کما ادعاه العلامة قول علماء الامصار الا- ان اجماعهم علی ذلک لا یثبت به عموم الحکم و شموله لمطلق المخیط لان من الممکن کون اتّفاقهم علی ذلک بالاجتهاد و استظهارهم من الروایات التی یمرّ علیک انشاء الله تعالی.

و هل یمکن النظر فی استدلال العلامة بما ذکره صاحب الوسائل فقال: (یفهم من بعض الاحادیث السابقة و الآتیة الاذن فی لبس جملة من اقسام المخیط کالسراویل مع عدم الازار و الخفین مع عدم النعلین و لبس القبا مقلوباً کما یأتی و کذا الطیلسان مع عدم الکفارة و غیر ذلک و لا یفهم تحریم لبس المخیط عموماً اصلا و قد ورد الاذن فی لبس المحرم الرداء و الازار بل الامر بهما من غیر تقیید بکونهما غیر

مخیطین و تخصیص العام بغیر مخصص و تقیید المطلق بغیر مقید لا یجوز فانهما کثیراً یکونان مخیطین فی الوسط او فی الاطراف او مرفوین او مرقوعین و لم یرد النهی عن ذلک و کان الحکم بتحریم لبس المخیط من استنباطات العامة فانهم کثیراً ما

---

(۱)- الینابیع: ۷/ ۱۰۵.

(۲)- الکافی/ ۲۰۳.

(۳)- النهایة/ ۲۱۷.

(۴)- الاقتصاد/ ۳۰۱.

(۵)- المبسوط: ۱/ ۳۱۷.

(۶)- المهذب: ۱/ ۲۱۲.

(۷)- المراسم/ ۱۰۶.

(۸)- الغنیة/ ۱۵۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵۵

یستنبطون القواعد الکلیة من الصور الجزئیة عملا بالقیاس و مجال المقام هنا واسع لکن فتوی جمع من المتأخرین و دعواهم للاجماع مع موافقة الاحتیاط تقتضی تعین العمل و الاغماض عن ضعف الدلیل. «۱»

اقول: یمکن ان یقال: ان المخیط تارة یقال و یراد منه اللباس الذی لا تتحصل هیئته الخاصة الا بالخیاطة سواء کان اجزائها مخیطة او غیر مخیطة فعلی هذا دعوی کون اللباس المذکور مطلقا و ان کان غیر ما هو المذکور فی الروایات موضوعاً لحکم الحرمة وجیهة جداً بل دعوی کون الموضوع ما یکون بهیئة الالبسة المخیطة و ان لم یکن مخیطاً قویة ایضاً و هذا لیس تحریم المخیط مطلقاً حتی یقال بان تحریمه المطلق خلاف اطلاق ادلة لبس الازار و الرداء فانهما کثیراً ما یکونان مخیطین فی الوسط او فی الاطراف او مرفوین او مرقوعین فان علی هذا البناء لیس الازار و لا- الرداء من اللباس الموضوع لحکم التحریم فلا- باس بکونهما مخیطاً علی النحو الذی ذکره.

و أمّا ان یقال: ان المخیط المحرم لبسه مطلق اللباس و ان لم یکن من الالبسة المتعارفة التی تتحصل بدون الخیاطة کالإزار و الرداء فیقال: یمنع اطلاق ما یدل علی جواز لبس الازار و الرداء و شموله للمخیط منها لان الروایات المستفادة منها حرمة المخیط قرینة علی

عدم ارادة الاطلاق منه.

فان قلت: لم لم نجعل روايات الازار و الرداء قرينة على عدم ارادة الاطلاق

من روايات اللباس؟

قلت: ان الظاهر من الحكم بجواز لبس الازار و الرداء انه لعدم كونهما من المخيط و كونهما كذلك يكون من الكر على ما فرّ و لو اغمضنا عن ذلك تكون النسبة

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۳۶ من ابواب تروك الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵۶

بين روايات حرمة المخيط و روايات لبس الازار و الرداء العموم من وجه و يقع التعارض بينهما فى الازار و الرداء المخيطين و بعد سقوطهما بالتعارض مقتضى الاصل جواز الارتداء و الاتزار بهما و يكون النتيجة كما ذكره عدم تحريم لبس المخيط مطلقاً و لو لم يكن من الثياب المذكورة و ما يشابهها فيجوز الارتداء بالازار و الرداء المرفوعين.

هذا: و ليعلم ان ما ذكرناه هل مبنى على كون معقد الاتفاق و الاجماع و ما يستفاد من الروايات بحمل ما ذكر فيها على المثال، كل ثوب وقع فيه الخياطة و لو لاجل ترقيعه فلا يجوز الارتداء و الاتزار بالمرقوع بالخياطة او ان المستفاد من كلمات الفقهاء ان المحرم من الثياب ما لا تتحصل بالهيئة الخاصة الا بالخياطة مثل الثياب المذكورة فلا يشمل مثل الازار و الرداء دون ما يكون من الاثواب المخيطة بصورة خاصة و ان لم يكن من الانواع المذكورة و دون ما لا يكون مخيطاً و لكن صنع كالالبسة المذكورة فانها تشملها الروايات بحمل ما ذكر فيها على المثال و قد تحصل مما ذكر ان الظاهر هو الثانى.

هذا و لكن يظهر من بعض المعاصرين ان الكلام واقع فى ان المحرم من اللباس هو مطلق اللباس المخيط سواء كان من انواع ما ذكر فى الروايات و على هيئتها او لم يكن منها و على هيئتها كما اذا لبس ثوباً خاصاً تحت ثيابه لاجل جذب العرق و لم يكن مزروراً و لم يكن له كم؟ او ان الممنوع خصوص هذه العناوين الخاصة و ما يمكن ان يلحق بها عند العرف؟ و على هذا الازار و الرداء خارجان عن البحث كانا

مخيطين او غير مخيطين.

ثمّ قوّى ان الممنوع لبس هذه العناوين الخاصة مخيطة كانت ام لا فاذا لم يصدق احد هذه العناوين على الثوب لا بأس بلبسه و ان كان مخيطاً خصوصاً اذا

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵۷

كانت الخياطة قليلة فالحكم بحرمة لبس المخيط على الاطلاق مبنى على الاحتياط و أمّا غير المخيط فان صدق عليه احد هذه العناوين فلا يجوز لبسه ايضاً كالملبد او كالمنسوج الذى لا خياطة فيه و أمّا اذا لم يصدق عليه احد العناوين المذكورة فلا مانع من لبسه لعدم صدق القميص او القباء عليه و لعدم كونه مخيطاً على الفرض فالمدار فى التحريم بصدق احد هذه العناوين و ان لم يكن مخيطاً و حاصل ذلك الغاء قيد المخيطية و كون المدار على صدق هذه العناوين و من الواضح انه لا يصدق على الازار و الرداء هذه العناوين كانا مخيطين او غير مخيطين.

و الظاهر ان ما جعله مورداً للبحث و الكلام غير ما يستفاد من كلام شيخنا الحرّ قدس سره فانه ردّ فى كلامه من يقول بعدم كون الازار و الرداء مخيطين و لعلّه كان مقتصراً فى الحكم بالحرمة على خصوص ما فى الروايات و أمّا ما يشابهه من الالبسة غير المخيطة و مطلق المخيط فلا يشمله الحكم و أمّا المعاصر الاجل فهو يقول بشمول الحكم لما يشابه ما ذكر فى الروايات و ان لم يكن مخيطاً و عدم شموله لغير ما يشابه المذكورات و ان كان لباساً مخيطاً.

و کیف کـان و بعـد ذلـک کله مـا هو العمـدة الرجوع الی الروایـات و التأمـل فی مقـدار دلالتها منطوقاً و مفهوماً و الله هو الهادی الی الصواب.

فمنها صـحیح معاویة بن عمّار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تلبس ثوباً له ازرار «۱» و انت محرم الا ان تنکسه و لا ثوباً تدرعه و لا سراویل الا ان لا یکون لک

---

(۱)- فی النهایة فی صفة خاتم النبوة: الزرّ واحد الازرار التی تشد بها الکال و الستور علی ما یکون فی حجلة العروس ... و فی حدیث ابی ذر قال: یصف علیا و انه لعالم الارض وزرها الذی تسکن الیه ای قوامها و اصله الخ.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵۸

ازار و لا خفین الا ان لا یکون لک نعلان» «۱»

و هـذا یـدل علی عدم جواز لبس المذکورات و اطلاقه یشـمل ما لم یکن منها مخیطاً کما یمکن دعوی الحاق ما یشابهها من الاثواب الیها و لا دلالـة له علی حرمـة لبس المخیط غیرها و غیر ما یشابهها. اللّهم الا ان یـدّعی انصـراف اطلاقه الی ما یکون من المـذکورات مخیطاً و ان ما هو الموضوع للحکم المخیط مطلقاً و لا تخلو من المجازفـة. مضافاً الی انه یدل علی جواز لبس ماله الازرار منکوساً فی غیر حال الضرورة مطلقاً و ان کان مخیطاً

و أمّا الروایـة الثانیـة التی اخرجها فی الوسائل فی هـذا الباب فاحتمال کونه و الاولی واحـدة قوی جـدّاً و شاهـد علی جواز نقل الروایة بالمضـمون و إلیک لفظه علی ما رواه عن الشـیخ فی التهذیب باسناده عن صفوان بن یحیی عن معاویة بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السـلام) قال: «لا تلبس و انت ترید الاحرام ثوباً تزره و لا تدرعه و لا تلبس سراویل الا ان لا یکون لک ازار و لا خفین الا ان لا یکون لک نعلان» «۲». و لیس فیه «الا ان تنکسه»

و ظاهرهما جواز الثوب الـذی له ازرار منکوساً و ان کان له ثوب غیره اللهم الّا ان یقال الظاهر انّه لمکان الضـرورة و عدم ما یرتدی به مضافاً الی التصریح بذلک

فی صـحیح الحلبی عن ابی عبد الله (علیه السـلام): «قال اذا اضـطر المحرم الی القباء و لم یجد ثوباً غیره فلیلبسه مقلوباً و لا یدخل یدیه فی یدی القباء» «۳»

و منها صحیح زرارة عن احدهما علیهما السلام قال: «سألته عمّا یکره

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۵ من ابواب تروک الاحرام ح ۱ و ۲ و اخرجه أیضاً فی ب ۳۶ ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۵ من ابواب تروک الاحرام ح ۲. و التهذیب ۵/ ۶۹ ح ۲۲۷.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱ و تهذیب الاحکام: ۵/ ۷۰ ح ۲۲۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۵۹

للمحرم ان یلبسه فقـال: یلبس کل ثوب الا ثوباً واحـداً یتـدرعه «(علی ما فی الفقیه و فی الوسائل اسـقط قوله (واحـداً) «۱» و هذا ایضاً ظـاهر فی ان لبس کـل ثوب جائز الا ما یکون مثل الـدرع و لعله یشـمل کل ما یکون کالـدرع مثل القمیص و کل ما کان ذی الکم و السراویل و ان لم یکن مخیطاً.

و منها صحیح الحلبی عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: فی المحرم یلبس الطیلسان المزرور فقال: نعم فی کتاب علی (علیه السلام) لا تلبس طیلساناً حتی تنزع ازراره و قال: انّما کره ذلک مخافة ان یزره الجاهل فامّا الفقیه فلا باس بان یلبسه» «۲».

و فی صـحیح یعقوب بن شعیب «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یلبس الطیلسان المزرور؟ قال: نعم و فی کتاب علی (علیه

السلام): لا تلبس طيلساناً حتى تنزع ازراره و حدثنى ابى انه انّما كره ذلك مخافة ان يزره الجاهل عليه» «۳».

و هذان الصحيحان كما ترى يدلان على كون المانع الارتداع و الزر لا كون اللباس مخيطاً و هذا ظاهر رواية معاوية بن عمار برواية الشيخ عليه الرحمة نعم روايته الاولى تدل على كون المانع وجود الازرار.

و مما يشعر الى اشتراط لباس المحرم بعض الشروط خبرى على بن ابى حمزة عن ابى عبد الله (عليه السلام) و سهل عن احمد بن محمد عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر (عليه السلام) «۴» الدالان على اعادة المحرم غسله ان لبس القميص قبل ان يحرم

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۳۶ من ابواب تروك الاحرام ح ۵ و من لا يحضره الفقيه: ۲/ ۳۴۱ ح ۲۶۱۸.

(۲)- وسائل الشيعة: ب ۳۶ من ابواب تروك الاحرام ح ۳ و الكافى: ۴/ ۳۴۰ ح ۸.

(۳)- وسائل الشيعة: ب ۳۶ من ابواب تروك الاحرام ح ۲. و الكافى: ۴/ ۳۴۰/ ۷.

(۴)- وسائل الشيعة: ب ۱۱ من ابواب الاحرام ح ۱ و ۲. و الكافى: ۴/ ۳۲۸ و ۳۲۹ ح ۴ و ۸.

او ان يلبى و ما يدل فى الجملة على ذلك ما يدل على تجريد الصبيان للاحرام «۱» و ما يقال عند الاحرام كأحرم لك شعرى و ... من النساء و الثياب «۲» و غير ذلك كما ورد فى حكم لباس النساء «۳».

و بعد ذلك كله ليس فى هذه الاخبار ما كان ظاهراً فى المنع عن المخيط.

اللهم الا ان يقال: ان قوله عند الاحرام احرم لك من الثياب بالاطلاق يدل على الاحرام من كل افراد الثياب التى المتعارف منها الثياب المخيطة.

و لكن قد علم مما ذكر أن ذلك لا يشمل مثل الازار و الرداء المخيطين.

و مع ذلك كله مقتضى كل ما ذكرنا اولاـ حرمة المذكورات فى الروايات و ان لم تكن مخيطة، و ثانياً حرمة غيرها من الالبسة المشابهة لها و ما يصدق عليه اللباس و ان لم يكن التلبس به تدرعاً احتياطاً بل لا يترك الاحتياط فى الازار و الرداء فلا يكونا مخيطين و الله هو العالم باحكامه و استغفر الله و اعوذ به من القول بغير العلم و التسرع فى مقام الفتوى و هو الغفور الرحيم.

تنبيه: صرح فى الجواهر: انه لم يجد فى شىء مما وصل الينا من النصوص

الموجودة فى الكتب الاربعة و غيرها ما يدل على المنع من لبس المخيط بهذا العنوان قال: كما اعترف به غير واحد حتى الشهيد فى الدروس «۴» حيث قال: لم اقف الى الآن على رواية بتحريم عين المخيط انما نهى عن القميص و القباء و السراويل «... ۵»

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۱۷ من ابواب اقسام الحج.

(۲)- وسائل الشيعة: ب ۱۶ من ابواب الاحرام ح ۱ و ۲.

(۳)- وسائل الشيعة: ب ۳۳ من ابواب الاحرام.

(۴)- الدروس الشرعية: ۱/ ۴۸۵.

(۵)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۳۵.

و لذلك صار بعض الاعلام من المعاصرين بعد ما حكى عن الدروس لبيان ما يمكن به الاستدلال لحرمة المخيط بما ذكر فى تقريرات بحثه «۱».

و لکن قد جاءنا احد الفضلاء المشارکین فی البحث ایدهم الله تعالی بخبر عن مستدرک الوسائل عن دعائم الاسلام و إلیک ما فی المستدرک دعائم الاسلام روینا عن علی بن ابی طالب و محمد بن علی بن الحسین و جعفر بن محمد (علیهم السلام): «ان المحرم ممنوع من الصید و الجماع و الطیب و لبس الثیاب المخیطة» «۲».

اخرجه العلامة المجلسی فی البحار باللفظ المذکور مع زیادة مشتملة علی احکام اخر، و یظهر مما فی ذیل الحدیث ان السند فی الاصل هکذا: روینا عن علی بن ابی طالب و الحسن و الحسین و علی بن الحسین و محمد بن علی بن الحسین و جعفر بن محمد صلوات الله علیهم «۳» و الحدیث ضعیف بالارسال.

و فی المستدرک خبر آخر اخرجه بعد الخبر المذکور و هو ایضاً عن دعائم الاسلام مرسلا (عن جعفر بن محمد (علیهما السلام) «انه نهی ان یتطیب من اراد الاحرام الی

ان قال- و ان یمس المحرم طیباً «۴» او یلبس قمیصاً او سراویل او عمامة او قلنسوة او خفاً او جورباً او قفازاً او برقعاً او ثوباً مخیطاً ما کان» «۵»

و کیف کان فالخبران یدلان علی المنع من الثیاب المخیطة الملصق بعضها ببعض بالخیاطة و لعلهما یشملان الرداء و الازار الا ان العلة فیهما ضعف سندهما بالارسال

---

(۱)- المعتمد: ۴/ ۱۳۲.

(۲)- مستدرک الوسائل: ب ۲۶ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۳)- بحار الانوار: ۹۶ کتاب الحج و العمرة ب ۲۸ ح ۲۲.

(۴)- فی المصدر (و لا) و کذا فی الموارد التی تلیها.

(۵)- مستدرک الوسائل: ب ۲۶ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۶۲

و لکنها یؤیدان ما اخترناه من لزوم الاحتیاط و اللّه هو العالم.

[مسألة ۳۴] «جواز شد العمامة و المنطقة و الهمیان و امثالها»

مسألة ۳۴: یجوز شد العمامة و المنطقة و الهمیان علی الاظهر و لبس الفتق بند علی القول بقصر ما یحرم من المخیط علی المحرم علی ما هو المذکور فی روایات الباب المعتبرة و ما یلحق به مما یشابهه لعدم کونها منه للاصل و الدلیل فی الهمیان و المنطقة نعم یأتی الکلام فیما ورد فی العمامة

و یمکن ان یقال: ان الدلیل علی حرمة مطلق اللباس اذا کان الاجماع فالمتیقن منه هو الالبسة المتعارفة المعتاد لبسها و لا یشمل مثل الفتق بند و المنطقة و الهمیان و العمامة.

و أما علی القول بلبس مطلق المخیط فالقول بان المراد منه اللباس الذی یلصق بعضه ببعض و یکون من الالبسة المتعارفة قویّ جداً و علی القول بشموله لمثل المنطقة و الهمیان و الفتق بند فلا بد من استثناءها بالدلیل

فنقول: اما الهمیان و المنطقة فقد حکی عن الصدوق و العلّامة و ابن حمزة

و یحیی بن سعید و الشهید و غیرهم جواز لبس المنطقة و شدّ الهمیان «۱» و یدل علیه صحیح یعقوب بن شعیب قال: «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یصرّ الدراهم فی ثوبه؟ قال: نعم و یلبس المنطقة و الهمیان» «۲»

و خبر یعقوب بن سالم و یونس بن یعقوب فی خصوص الهمیان «۳».

(۱)- راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۳۹.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۴۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۳ و ۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۶۳

و یمکن ان یقال: بحصر جواز المنطقة اذا کانت فیها نفقته کما یأتی فی صحیح ابی بصیر.

و أمّا الفتق بنـد فقال فی الجواهر: (الحاقه بالهمیان المشـدود علی الوسط و المنطقـة و عصابـة القروح اولی من الحاقه بالخفین فالاقوی جوازه اختیاراً و الاحوط ترکه) «۱»

و ادعی بعض الاعلام أولویـة جواز الفتق بنـد من جواز الهمیان لانه اذا کان شـد الهمیان لحفظ المال جائزاً یکون شد الفتق بند لحفظ البدن و توقف اداء الحج علیه اولی.

و أمّا العمامـة ففی صـحیح عمران الحلبی عن ابی عبـد الله (علیه السـلام) قال: «المحرم یشـد علی بطنه العمامة، و ان شاء یعصـبها علی موضع الازار و لا یرفعها الی صدره» «۲».

و ظاهره جواز شدها علی بطنه و عدم جواز رفعها الی صدره و یمکن ان

یکون المراد ان لا یجعلها عریضـة تشـمل البطن الی الصدر و فی صـحیح ابی بصـیر «سألت أبا عبد الله (علیه السـلام) فی المحرم یشـد علی بطنه العمامة؟ قال: لا، ثمّ قال: کان ابی یشد علی بطنه المنطقة التی فیها نفقته یستوثق منها فانها من تمام حجه» «۳».

و علی هذا یقع التعارض بین الصـحیحین و عن صاحب الحدائق رفع التعارض بینهما بان المراد من البطن فی صـحیح ابی بصیر الصدر بقرینة قوله (علیه السلام) فی صحیح عمران «و لا یرفعها الی صدره» «۴» و هکذا فعل صاحب الوسائل فانه فی

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۳۷.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۷۲ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۴۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۵.

(۴)- الحدائق الناضرة: ۱۵/ ۴۴۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۶۴

عنوان الباب (۷۲) (قـال: بـاب أنه یجوز للمحرم ان یشـد العمامـة علی بطنه علی کراهـة و لا یرفعها الی صـدره) «۱» و لکن لاـ یطمئن النفس بـذلک و علی هـذا ان امکن ان نقول بحمـل الروایـة الناهیـة الظاهر فی الکراهـة بصـراحة الدالـة علی الجواز حملا للظاهر علی الاظهر فهو و الا فتسـقطان بالتعارض و مقتضـی القول بشـمول معقـد الاجماع لمثل هـذا اللبس ترک شدها بالبطن و علی ما قویناه من عدم شمول الاجماع لمثل ذلک فالاصل هو الجواز و الله هو العالم.

[مسألة ۳۵] جواز لبس المرأة المحرمة المخیط

مسألة ۳۵: الظاهر انه لا خلاف بینهم فی جواز لبس النساء المخیط الا ما حکی عن الشیخ فی النهایة.

قـال فی الجواهر: (التی هی متون اخبـار، و قـال: علی انه قـد رجع عنه فی ظـاهر محکی المبسوط فی القمیص بل عن موضع آخر منه: مطلق المخیط بل عبارته فیها

غیر صـریحة قـال: و یحرم علی المرأة فی حـال الاحرام من لبس الثیاب جمیع ما یحرم علی الرجل، و یحل له جمیع ما یحل له) ثمّ قال

بعد ذلک: (و قد وردت روایة بجواز لبس القمیص للنساء و الافضل ما قدمناه و أمّا السراویل فلا بأس بلبسه لهنّ علی کل حال بل لعل قوله: (و الافضل ما قدمناه) صریح فی الجواز لکن عن بعض النسخ (و الاصل ما قدمناه) «۲».

اقول: قال ابن ادریس فی السرائر بعد حکایة کلام الشیخ عن النهایة الی قوله: (و الاصل ما قدمناه فاما السراویل فلا باس بلبسه لهن علی کل حال سواء

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۷۲ من ابواب تروک الاحرام.

(۲)- راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۴۰.

کانت ضرورة او لم تکن) ثمّ قال: (و الاظهر عند اصحابنا ان لبس الثیاب المخیطة غیر محرم علی النساء بل عمل الطائفة و فتواهم و اجماعهم علی ذلک و عمل المسلمین) «۱» انتهی

فعلی هذا الظاهر ان النسخة التی یعتمد علیها هی (الاصل ما قدمناه) و علی ذلک لا یتم لترديد فی دلالة کلام الشیخ فی النهایة علی حرمة لبس المخیط فی الجملة علی النساء.

و قال فی المبسوط: (و یحرم علی المرأة فی حال الاحرام جمیع ما یحرم علی الرجل و یحل لها ما یحلّ له و قد رخص لها فی القمیص و السراویل) «۲».

و ما یظهر من کلمات الفقهاء فی المسألة و ادعائهم الاجماع علی جواز لبسها المخیط شذوذ هذا القول و عدم الاعتداد به و تحقق الاجماع علی خلافه قبل الشیخ

و بعده.

هذا مضافاً الی دلالة المعتبرة المستفیضة الدالة علی جواز لبس الحریر لهن مثل صحیح الحلبی عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا بأس ان تحرم المرأة فی الذهب و الخزّ و لیس یکره الا الحریر المحض» «۳»

و فی بعض هذه الاحادیث: «المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثیاب غیر الحریر و القفازین » «... ۴» و فی بعضها: «تلبس الثیاب کلها الا المصبوغة بالزعفران

---

(۱)- السرائر: ۱/ ۵۴۴.

(۲)- المبسوط: ۱/ ۳۲۰.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب الاحرام ح ۴.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب الاحرام ح ۹.

و الورس، و لا تلبس القفازین» «۱».

و ظاهر هذه الاخبار حرمة القفازین و حملها علی الکراهة خلاف الظاهر.

[مسألة ۳۶] کفارة لبس المخیط

مسألة ۳۶: الظاهر انه لا خلاف بینهم فی ان المحرم اذا لبس ما لا یجوز له لبسه عمداً کان علیه دم شاة.

و الاصل فی ذلک الروایات منها ما رواه الشیخ باسناده عن زرارة قال: «سمعت ابا جعفر (علیه السلام): من نتف ابطه او قلم ظفره او

حلق رأسه او لبس ثوباً لا ـ ینبغی له لبسه او اکل طعاماً لا ینبغی له اکله و هو محرم ففعل ذلک ناسیاً او جاهلا فلیس علیه شیء و من فعله متعمداً فعلیه دم شاة» «۲».

و ما رواه فی الکافی عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد و احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علی بن رئاب عن زرارة عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: «من لبس ثوباً لا ـ ینبغی له لبسه و هو محرم ففعل ذلک ناسیاً او ساهیا او جاهلا فلا شیء علیه و من فعله متعمداً فعلیه دم» «۳». و الظاهر انهما واحد اختصر فی الکافی.

و یدل علیه فی خصوص القمیص خبر سلیمان بن العیص قال: «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یلبس القمیص متعمداً؟ قال: علیه دم» «۴».

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب الاحرام ح ۲.

(۲)- تهذیب الاحکام: ۵ ب ۲۵/ ۳۶۹ ح ۲۰۰ (۱۲۸۷).

(۳)- الکافی: ۴/ ۳۴۸ ح ۱.

(۴)- تهذیب الاحکام: ۵/ ۲۵ ح ۲۵۲ (۱۳۳۹).

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۶۷

قال سیدنا الاستاذ الاعظم قدس سره فی و قال فی الجواهر (لو اضطر الی لبس ثوب یتقی به الحر أو البرد جاز و علیه) دم (شاة) ایضاً بلا خلاف فیه بل الاجماع بقسمیه علیه و هو الحجة «۱» الخ.

اقول: الاحتجاج بهذا الاجماع مع وجود الروایات التی ادعی دلالتها علی مقتضی الاجماع کما قال بعض الاعلام لیس مما یطمئن به النفس و بأنه من الاجماعات التعبدیة فاللازم الرجوع الی الروایات.

فنقول: قد استدل فی الجواهر: «۲» باطلاق ما فی الروایات المذکورة مثل قوله (علیه السلام) (و من فعله متعمداً فعلیه دم) او (علیه دم شاة) او (یلبس القمیص متعمداً)

و یمکن ان یقال: ان مثل هذا السیاق ظاهر فی العمد الخالص من الاضطرار و الضرورة و الاحتیاج الشدید.

و بصحیح ابن مسلم قال: «سألت ابا جعفر (علیه السلام) عن المحرم اذا احتاج الی ضروب من الثیاب یلبسها؟ قال: علیه لکل صنف منها فداء» «۳»

و فی الاستدلال به ان الاحتیاج اعم من الضرورة و لکن یستدل به لشمول الصحیح لصورة الاضطرار بالاطلاق.

و أمّا الاستدلال لوجوب الکفارة فی صورة الضرورة و الاضطرار بقوله تعالی: (فَمَنْ کانَ مِنْکُمْ مَرِیضاً أَوْ بِهِ أَذیً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْیَةٌ مِنْ صِیامٍ أَوْ صَدَقَةٍ

طبقات التهذیب فی سلیمان بن العیص: لم اجده فی شیء من الاسانید و المعاجم و لعل الصواب سلیمان و عیص اقول او سلیمان عن عیص.

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۰۴.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۰۴.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۹ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۶۸

أَوْ نُسُکٍ) «۱» بتقدیر کون المراد منه من کان منکم مریضاً فلبس یجب علیه النسک ای الشاة کما فی النص و ذلک من مصادیق

الاضطرار.

ففیه: ان الآیـة الکریمـة لا ترتبط بمسألتنا هذه لأنّها وردت فی مورد الاحصار و ان المحصور الذی لا یجوز له ان یحلق رأسه حتی یبلغ الهـدی محله لقوله تعـالی (و لا- تحلقوا رءوسـکم حتی یبلغ الهـدی محله) لو اضـطر او شق علیه لمرض او اذی من رأسه الصبر الی ان یبلغ الهدی محله فعلیه الفدیة من صـیام او صدقة او نسک و هذا حکم مختص بالمحصور لا وجه لتسـریته الی المضـطر بلبس المخیط قال فی الجواهر: و الا لکان فدیة اللبس مخیرة «۲».

أقول: لا اظن بمن کان من أهل العلم و النظر أن یری الآیة نزلت فی لبس المحرم المخیط و دلالتها بالمنطوق علیه و لعل الذی اسـتدل بها استدل بمفهومها بتقریب ان الحلق الذی هو احد المحرمات علی المحرم اذا کانت حرمته عند الاضطرار الیه

ترفع بالفدیـة فغیره من المحرمات فی الحکم معه سواء و لعل کان هـذا مراد من قال: ان الاصل فی تروک الاحرام الفداء الی ان یظهر المسـقط فـانه اذا کان الحکم فی مورد ترک کـذلک لا یسـتفاد منه الخصوصـیة بل یراه العرف محکوماً به لکونه ترکاً من التروک و محرماً من المحرمات

ثمّ ان بعض الاعلام کما فی تقریرات بحثه بعد ما افاد بأن الروایات الدالة علی وجوب الفدیة مطلق من حیث الاضطرار و عدمه قال: و امّا فی خصوص الاضطرار فقد دل حدیث رفع القلم الوارد فیه الاضطرار علی رفع الاثر لو اضطر

---

(۱) البقرة/ ۱۹۶

(۲) جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۰۵.

الی ذلـک الشـیء فمقتضـی الصـناعة عـدم ثبوت الکفـارة فی مورد الاضـطرار الی لبس المخیـط کالجهـل و النسـیان و لکن حیث ان المشهور ذهبوا الی الوجوب فی مورد الاضطرار فیکون الحکم به مبنیاً علی الاحتیاط. «۱»

أقول: هل مقتضـی الصـناعة ما ذکر؟ ام ان النسـبة بین حدیث الرفع الدال علی رفع اثر ما یضطر الیه المکلف سواء کان مما یحرم علی المحرم او من غیره و بین ما یـدل وجوب الفدیة علیه سواء کان مضـطراً الیه او لم یکن منه حیث تکون بالعموم من وجه یقع التعارض بینهمـا فی المخیـط المضـطر الیه فبمقتضـی حـدیث الرفع لا- یجب علیه شـیء و بمقتضـی حـدیث وجـوب الفدیـة تجب علیه الفـدیة فیتساقطان بالتعارض فیه و مقتضی الاصل براءة ذمته عن الفدیة

الظاهر ان مقتضـی قوله «الصـناعة» هو ما ذکره لانه انما یلاحظ النسـبة بین الدلیلین اذا کانا فی عرض واحد لا یکون احدهما ناظراً الی الآخر و حاکماً علیه و أما اذا کانا کذلک فالحجة دلیل الحاکم و دلیل رفع الاکراه حاکم علی مثل دلیل

وجوب الفـداء علی من یلبس المخیـط و هـذا کحکومـة ادلـة نفی الحرج و العسـر علی ادلـة الاحکـام فکمـا لا- یلاحـظ بینهما النسـبة المـذکورة لا- یلاحظ ذلک فی ادلـة رفع الاکراه و الاضـطرار و لا فرق بینهما غیر أن فی ادلـة نفی الحرج و العسـر و الضـرر الحکومة تکون باعتبـار عقـد الحمل و الحکم و فی ادلـة نفی النسـیان و الاکراه و الاضـطرار یکون باعتبار عقـد الوضع و الموضوع فتلخص من ذلک کله عدم وجوب الفدیة علی الذی لبس المخیط اضطراراً و الله هو العالم.

---

(۱)- المعتمد: ۴/ ۱۴۴.

[من محرمات الإحرام الاکتحال]

الکلام فی الاکتحال

و ذلک اما بالسواد او بما فیه طیب او بغیرهما

امّا الاکتحال بالسواد فقد قال فی الجواهر: (و الاکتحال بالسواد علی قول، للمفید و الشیخ و سلار و بنی حمزة و ادریس و سعید و غیرهم (الی ان قال) لکن فی الاقتصاد و الجمل و العقود و الخلاف و الغنیة و النافع علی ما حکی عن بعضها انه مکروه بل عن الشیخ دعوی اجماع الفرقة علیه) «۱».

اقول: لا ریب فی ان مقتضی الاصل لو لم یکن دلیل، جوازه و القائل بحرمته لا بد و ان یقول بالدلیل فلا بد لنا من ملاحظة اخبار الباب سنداً و متناً فنقول:

منها صحیح معاویة بن عمّار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا یکتحل الرجل و لا المرأة المحرمان بالکحل الاسود الا من علة» «۲» و ظاهره حرمة الاکتحال بالاسود علی الرجل و المرأة الا من علة و الظاهر ان المراد منها ما یوجب الاضطرار و لو عرفا بها.

و فی صحیح الحلبی عن ابی عبد الله (علیه السلام) «قال: سألته عن الکحل للمحرم؟ فقال: امّا بالسواد فلا و لکن بالصبر و الحضض» «۳»

و ظاهره کسابقه اختصاص الحرمة بالسواد کما ان ظاهر هما حرمة السواد و ان لم یکن بقصد الزینة و لعل ذلک لعدم دخل صدق الزینة علیه بالقصد اذا کان بالسواد و فی صحیح حریز عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تکتحل المرأة المحرمة بالسواد

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۴۶.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب تروک الاحرام ح ۷.

ان السواد زینة» «۱»

و ظاهر التعلیل المذکور ان وجه الحرمة زینیة السواد و ان لم یکتحل بقصدها بل یدل علی حرمة غیر الاسود اذا کان زینة و علی هذا یمکن ان یقال ان الاکتحال بما هو زینة سواداً کان او غیره محرم علی المحرم قصد به الزینة ام لم یقصدها و ان الاکتحال بغیر ما هو زینة اذا لم یکن فیه طیب لیس من المحرمات نعم لا یصح الغاء زینیة السواد عرفاً کما صرح به الامام (علیه السلام).

و ربما یقال بدخل القصد فی حرمة الاسود و کل ما هو زینة لظاهر صحیح حریز عن زرارة عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «تکتحل المرأة بالکحل کله الا الکحل الاسود للزینة» «۲»

و لکن یمکن منع ظهوره فی ذلک بأن المراد منه الاکتحال بالاسود الذی یکتحل به للزینة غالباً و عرفاً او یقال بأن اللام فی الزینة للنتیجة کما فی قوله تعالی:

(لیکون لهم عدواً و حزناً) «۳» و قوله تعالی: (و لقد ذرأنا لجهنم) «۴».

و قال: بعض الاجلة: (هنا روایة معتبرة دلت علی ان العبرة باجتماع الامرین معاً السواد و الزینة و تکون اخص من جمیع الروایات فتخصص الاسود بالزینة کما هو الغالب و کذلک تخصص الزینة بالاسود ثمّ ذکر صحیحة زرارة المتقدمة و قال: فان کان الاکتحال بالسواد لم تکن زینة کما اذا اکتحل باللیل عند النوم فلا اشکال

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب تروک الاحرام ح ۴.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

(۳)- القصص/ ۸.

(۴)- الاعراف/ ۱۷۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۷۲

و کذا لو کان الزینة و لکن بغیر الاسود. «۱»

و قد اجاد فیما افاد غیر ان الصحیح یدل علی ان الاکتحال بالاسود الذی یکتحل به للزینة لا یجوز و ان لم تکن زینة له فی حال الاکتحال نعم لا بأس بالاکتحال بغیر الاسود و لو کان زینة.

ثمّ لا یخفی علیک ان هنا روایات تدل علی النهی من مطلق الاکتحال الا عند الضرورة مثل ما رواه الکلینی عن عدة من اصحابنا «۲» عن احمد بن محمد «۳» عن علی بن الحکم «۴» عن عبد الله بن یحیی الکاهلی «۵» عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «سأله رجل ضریر البصر و انا حاضر فقال: اکتحل اذا احرمت؟ قال: لا و لم تکتحل؟ قال: انی ضریر البصر فاذا انا اکتحلت نفعنی و ان لم اکتحل ضرّنی قال: فاکتحل قال: فانی اجعل مع الکحل غیره قال: و ما هو؟ قال: آخذ خرقتین فاربعهما فاجعل علی کل عین خرقة، و اعصبهما بعصابة الی قفای فاذا فعلت ذلک نفعنی و اذا ترکته ضرّنی قال:

---

(۱)- معتمد العروة: ۴/ ۱۴۸.

(۲)- ان کان احمد بن محمد ابن عیسی فعدته خمسة. محمد بن یحیی و احمد بن ادریس و علی بن ابراهیم و داود بن کورة و علی بن موسی الکمیدانی و ان کان ابن خالد البرقی فهم اربعة علی بن ابراهیم و محمد بن عبد الله ابن بنت البرقی و احمد بن عبد الله من احمد البرقی ابن ابنه و علی بن الحسین السعدآبادی.

(۳)- من السابعة.

(۴)- من السادسة ثقة جلیل القدر له کتاب.

(۵)- من الخامسة ممدوح.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۷۳

فاصنعه» «۱».

و لکن اطلاقها یقیّد بالروایات الدالة علی الجواز فی الجملة و بما فیها اذا کان بالاسود الذی یکتحل به للزینة.

کما یقید بها اطلاق ما یدل علی جواز مطلق الاکتحال کصحیح هارون بن حمزة عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا یکتحل المحرم عینیه بکحل فیه زعفران و لیکتحل بکحل فارسی» «۲» ان لم نمنع اطلاقه و لم نقل بوروده فی مقام النهی عن الطیب و ان الفارسی منه لیس فیه الطیب.

و بالجملة: النهی عن کحل فیه زعفران یدل علی جواز الاکتحال بغیره فی الجملة و لا یدل علی الجواز مطلقاً نعم یقید به اطلاق الطائفة الناهیة و تکون الاخبار الاول مقیدة للناهیة و مبینة للمجوزة.

هذا و قد افاد العلم المعاصر المذکور بعد ما اشار الی تعارض الاخبار المطلقة الناهیة عن الاکتحال و المطلقة المجوزة له فقال: بازائهما طائفة ثالثة و هی روایات معتبرة دلت علی جواز الکحل فی بعض الاقسام و عدم جوازه فی القسم الآخر فتکون مقیّدة لإطلاق الطائفتین المتقدمتین (قال) فمنها ما دل علی عدم الجواز اذا کان الکحل اسود و هو مدرک المشهور کصحیحة معاویة بن عمّار قال: «لا یکتحل الرجل و المرأة المحرمان بالکحل الاسود الا من علة».

و منها ما دل على عدم الجواز اذا كان للزينة كصحيحة اخرى لمعاوية بن عمّار: «لا بأس بان تكتحل و انت محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه و أما الزينة

---

(۱)- الكافى: ۴/ ۳۵۸ ح ۳.

(۲)- وسائل الشيعة: ب ۳۳ من ابواب تروك الاحرام ح ۶ و تهذيب الاحكام: ۵/ ۳۰۱ ح ۱۰۲۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۷۴

فلا» (ثمّ قال) و هما ايضاً متعارضتان ثمّ صار فى مقام بيان وجه التعارض و بيان الوجه لرفعه فنذكر تمام كلامه بطوله و نظر فيه و الله ولى التوفيق (قال) و هما ايضاً متعارضتان لان المستفاد من الاولى عدم الجواز بالكحل الاسود و الجواز اذا كان غير اسود و ان كان للزينة و المستفاد من الثانية عدم جواز الاكتحال للزينة و ان كان غير اسود و الجواز بالاسود اذا لم يكن للزينة فالتعارض يقع بين عقد الايجاب من احدهما و بين عقد السلب من الآخر و الا فلا منافاة بينهما بالنسبة الى عقد الايجاب من كل منهما فان الاولى تقول بحرمة السواد و الثانية تقول بحرمة الزينة و لا منافاة بين الامرين و حرمة كل منهما و انّما التنافى بين عقد الايجاب من احدهما للعقد السلبى من الآخر فان مقتضى الرواية الاولى حرمة الاكتحال بالسواد مطلقاً سواء كان للزينة ام لا و مقتضى العقد السلبى للثانية جواز الاكتحال لغير الزينة و ان كان اسود كما ان مقتضى العقد الايجابى للثانية حرمة الكحل للزينة و مقتضى العقد السلبى للاول جواز غير الاسود و ان كان للزينة.

و قد ذكرنا فى الاصول فى بحث المفاهيم انه اذا كان قضيتان شرطيتان دلتا على ثبوت شىء على تقدير آخر فقهراً تقع المعارضة بين المنطوق من احدهما و مفهوم الآخر كما فى مثل اذا خفى الاذان فقصر و اذا خفى الجدران فقصر فاذا خفى الجدران و لم يخف الاذان يقع التعارض بين منطوق الجملة الثانية و بين مفهوم الجملة الاولى فان مقتضى اطلاق منطوق الجملة الثانية وجوب القصر سواء خفى الاذان ام لا

و مقتضى اطلاق مفهوم الجملة الاولى عدم القصر سواء خفى الجدران ام لا و ربما يقال: بوجوب القصر عند خفائهما معاً و لكن لا موجب لذلك لان المعارضة ليست بين المنطوقين ليرفع اليد عن إطلاق كل منهما بل المعارضة بين منطوق احدهما و مفهوم الآخر فالصحيح ان يرفع اليد عن اطلاق كل منهما بتقييده بالآخر و النتيجة:

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۷۵

ان القصر يثبت بخفاء احدهما و هذه الكبرى تنطبق على المقام ايضاً فنقيد اطلاق مفهوم كل واحد من الروايتين و نرفع اليد عن اطلاق كل واحد منهما و المتحصل حرمة الاكتحال بالسواد او للزينة انتهى). «۱»

اقول: اولا: التعارض بين مثل اذا خفى الاذان فقصر و اذا خفى الجدران فقصر بناء على مسلك المتأخرين فى المفهوم و ان نزاع القوم فيه صغروياً انما يتحقق اذا كان الشرط للجزاء علة منحصرة له و اثبات ذلك للقضايا ذوات المفهوم بقول مطلق فى غاية الاشكال

و ثانياً: على فرض القول بظهور هذه القضايا مثل (ان جاءك زيد فاكرمه) او (ان بلت فتوضأ) على كون الشرط علة للحكم و علة منحصرة له فهو انما يكون اذا لم يكن هنا قرينة على الخلاف نصبها المتكلم فمثل قوله ان نمت فتوضأ او اذا خفى الجدران فقصّر قرينة على عدم ارادة المتكلم من الشرط كونه علة منحصرة للجزاء.

و ثالثاً: ان التعارض على ما افدتم انما وقع بين اطلاق منطوق كل منها و اطلاق مفهوم الآخر مثلا اذا قال: اذا خفى الاذان فقصّر يدل بالاطلاق على وجوب القصر، خفى الجدران ام لم يخف و قوله اذا خفى الجدران فقصر ايضاً يدل بالاطلاق على وجوب القصر خفى الاذان ام لم يخف و لكن مفهوم الثانى عدم

وجوب القصر اذا لم يخف الجدران سواء خفى الاذان ام لم يخف فيقع التعارض بين اطلاق منطوق احدهما و مفهوم الآخر فيما اذا

خفی الجدران و لم یخف الاذان او بالعکس فمقتضی اطلاق منطوق اذا خفی الجدران وجوب القصر و مقتضی اطلاق مفهوم اذا خفی الاذان عدم وجوب القصر و مقتضی القاعدة لو کان التعارض بین

---

(۱)- المعتمد: ۴/ ۱۴۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۷۶

المنطوقین و عدم کون کل واحد منهما اظهر من الآخر و عدم واحد من المرجحات التساقط.

اما فی باب تعارض المنطوق و المفهوم یقدم المنطوق و یقید به اطلاق المفهوم حملا للظاهر علی الاظهر.

و لکن یمکن ان یقال: ان قاعدة تقیید المطلق بالمقید و تخصیص العام بالخاص تجری فی الدلالات اللفظیة و فی منطوق الالفاظ فیکون الخاص و المقید دلیلًا علی کون العام او المطلق مستعملا فی العام ضرباً للقانون و اعطاءً للقاعدة

و بعبارة اخری: مفهومهما مراد للمتکلم بالارادة الاستعمالیة لا بالارادة الجدیة فیجمع بین العام و الخاص بأن العام الوارد علیه الخاص یکون عمومه مراداً للمتکلم بالارادة الاستعمالیة فیخصص بالخاص المراد بالارادة الجدیة و أما فی المفهوم الذی لیس من الدلالات اللفظیة فتقسیم الدلالة فیه بالاستعمالیة و الجدیة لا محل له لانه کما عرفوه ما یستفاد من الکلام لا فی محل النطق بخلاف المنطوق فانه ما یدل علیه اللفظ فی محل النطق و یصح ان یقال بأنه قال کذا بخلاف المفهوم فلا یقال انه قال کذا و یصح له ان یقول: ما قلت کذا مثلا فی قوله تعالی (و لا تقل لهما اف) یدل بالمفهوم علی النهی من ضربهما و لکن لا یصح ان یقال قال الله تعالی: لا تضربهما و فی مثل رجل شک بین الثلاث و الاربع یصح ان یقال: قال: رجل شک کذا و مفهومه المساوی و ان کان مساواة المرأة للرجل فی هذا الحکم و لکن لا یقال قال امرأة شکت کذا.

و علی هذا اذا کان المفهوم عاماً مثل مفهوم اذا خفی الاذان فقصر لا یمکن تخصیصه بمنطوق غیره او مفهوم آخر فتد برّ فانه جدیر بذلک و لذا لا بدّ من رفع الید بالمرة من مفهوم کل منهما بمنطوق الآخر و تکون النتیجة وجوب القصر بخفاء کل

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۷۷

واحد من الاذان و الجدران سواء قلنا بان ما هو الموضوع لهذا الحکم القدر الجامع بینهما من بعد خاص من الوطن یکون کل واحد منهما من مصادیقه او قلنا بانهما و ان کانا کالمتباینین کل واحد منهما موضوع مستقل لهذا الحکم.

و لا یقال: ان وزان الموضوع و الحکم وزان العلة و المعلول فکیف یکون لعلتین مستقلتین متباینتین معلول واحد.

فانه یقال: هذا فی عالم العین و الخارج اما فی عالم الاعتبار لا بأس به فیجوز فیه ما لا یجوز فیه.

لا یقال: انه لا فرق فی النتیجة بین ان نقول بسقوط المفهوم فی القضیتین او قلنا بتخصیص المفهوم فیهما بمنطوق الآخر

فانه یقال: نعم لعل ذلک لا ینتهی الی الاختلاف فی النتیجة عملا الا انه علمیاً یختلف مفادهما فانه اذا قلنا بتخصیص المفهوم کما ذکر یبقی دلالة القضیتین فی نفی الثالث علی حالها دون ما اذا قلنا بسقوط المفهوم و بعد ذلک کله نقول: ان ما ذکر یکون علی مسلک المتأخرین فی المفهوم و مبنی علی کون النزاع فی المفهوم صغرویاً و علی ظهور القضیة فی کون الشرط علة منحصرة للجزاء.

اما علی قول القدماء و ما حققه سیدنا الاستاذ الاعظم رفع الله درجاته فالنزاع فیه یکون کبرویاً ای فی حجیة المفهوم دون وجوده فالمتأخرون یکونون فی

مقام اثبات المفهوم لمثل القضیة الشرطیة و غیرها و اما لو ثبت المفهوم فلا حاجة الی البحث فی حجیته لانها امر مفروغ عنه و اما سیدنا الاستاذ قدس سره یقول: ان المفهوم لتلک القضایا المذکورة فی کلامهم ثابت لا مجال لإنکاره انما الکلام فی ان هذا المفهوم الذی لا یستفاد من الدلالات اللفظیة الثلاثة هل هو حجة ام لا، و الذی یتحقق به المفهوم هو فعل المتکلم و اتیانه بقید زائد فی کلامه فلو لم یکن لم مفهوم

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۷۸

ما کان لاغیاً و لم یکن فعله لغواً و المتکلم الحکیم لا یأتی بالفعل اللغو و القید الزائد الذی لا فائدة له فی کلامه فلا بد و ان یکون ذلک لغرض و فائدة و لا ریب فی ان اتیانه بالقید لما هو الموضوع للحکم یدل علی ان للقید دخل فی موضوعیة المقید فی الحکم و ان المقید بنفسه لیس موضوعاً للحکم مثلا قولنا ان جاءک زید فاکرمه یفهم ان زیداً بدون لحاظ شیء معه لیس موضوعاً للحکم فهو جزء الموضوع لا کل الموضوع و الا یکون الاتیان بالقید لغواً و هذا هو المفهوم الذی وقع البحث فی حجیته بین الاصولیین الاقدمین.

و بناء علی هذا نقول: ان فی مثل قوله (علیه السلام) «لا یکتحل الرجل و المرأة المحرمان بالکحل الاسود» المفهوم عدم کون الکحل باطلاقه موضوعاً للحرمة و الا یلزم ان یکون قیده بالاسود لغواً و کذا النهی عن الاکتحال للزینة و هو ایضاً یدل علی عدم کون الکحل تمام الموضوع للحکم بل اذا کان مشتملا علی امر آخر و علی هذا لا تعارض بین مفهوم قوله لا تکتحل بالکحل الاسود و مفهوم قوله لا تکتحل بما هو زینة فان مفهوم کل منهما متحد مع مفهوم الآخر و هو ان الکحل باطلاقه لیس موضوعاً للحرمة فیرتفع الاشکال من اصله و الله هو الهادی الی الصواب.

هذا کله فی الاکتحال بالسواد و بما هو زینة و امّا الاکتحال بما فیه الطیب

فیدل علیه ما یدل بالاطلاق علی حرمة الطیب علی المحرم «۱» و الروایات الخاصة مثل صحیح معاویة بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «المحرم لا یکتحل الا من وجع و قال: لا بأس بأن تکتحل و انت محرم بما لم یکن فیه طیب یوجد ریحه فامّا للزینة فلا» «۲».

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام.

(۲) وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب تروک الاحرام ح ۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۷۹

و خبر ابان عمن اخبره عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «اذا اشتکی المحرم عینیه فلیکتحل بکحل لیس فیه مسک و لا طیب» «۱».

و ما رواه الصدوق عن ابی بصیر عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا بأس للمحرم ان یکتحل بکحل لیس فیه مسک و لا کافور اذا اشتکی عینیه و تکتحل المرأة المحرمة بالکحل کله الا کحل اسود للزینة» «۲».

و یقید بظاهره ما یدل بالاطلاق علی حرمة الاکتحال بالطیب علی الرجل و المرأة و لکنهم قالوا بان سند الصدوق الی ابی بصیر ضعیف بعلی بن ابی حمزة فعلی هذا مقتضی اطلاق غیره حرمته علیها.

اللهم الّا ان یقال: انه لا یستفاد من قوله (علیه السلام) (المحرم) کون المراد منه جنس المحرم رجلا کان او امرأة و لیس المقام مما یلغی فیه خصوصیة الذکوریة و کیف کان فمقتضی الاحتیاط لها ایضاً الاجتناب عن الاکتحال بالطیب و الله هو العالم.

هذا و قد بقی الکلام فی کفارة اکتحال المحرم و الظاهر عدم وجوبها لعدم ما

یدلّ علیه نعم قد روی عبد الله بن جعفر الحمیری فی قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن العلوی عن جده علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر علیهما السلام قال: «لکل شیء جرحت (خرجت فی هامش الکتاب) من حجّک فعلیک فیه دم تهریقه حیث شئت» «۳» فیستدل بعمومه علی وجوب الکفارة دم یهریقه.

و اورد علی الاستدلال به بعض المعاصرین اولا بضعف السند لان عبد الله بن

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب تروک الاحرام ح ۹.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب تروک الاحرام ح ۱۳ و من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۴۷ ح ۲۶۴۷.

(۳)- قرب الاسناد باب الحج و العمرة/ ۲۳۷ ح ۹۲۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۸۰

جعفر و ان کان من الشرفاء نسباً لم یوثق فی کتب الرجال و ثانیاً باختلاف النسخة لان فی بعضها (خرجت) مکان (جرحت) قال: (و المعنی اذا خرجت من حجک و اکملت الاعمال و کان علیک دم یجوز لک ان تذبحه و تهریقه فی ای مکان شئت و لا یجب علیک ان تذبحه فی مکّة او منی و سیأتی ان شاء الله ان کفارة الصید تذبح فی مکة او منی و امّا بقیة الکفارات فیذبحها این شاء فالروایة ناظرة الی مکان ذبح الکفارة بل الروایة ناظرة الی هذا المعنی حتی علی نسخة (جرحت) (بالجیم) فیکون المعنی انه اذا جرحت بشیء فیه دم، تهریقه فی ای مکان شئت و قوله (فیه دم) تتمة الجملة الاولی و هی قوله لکل شیء جرحت) «۱».

اقول: امّا الخدشة فی السند فلیس فی محله لان الراوی عن عبد الله ابن الحسن هو الشیخ الجلیل ابو العباس عبد الله بن جعفر الحمیری القمی الفقیه الثقة الوجه فی اصحابنا القمیین له کتب کثیرة یدل علی سعة علمه و علو مقامه و ان النجاشی ذکر انّه لمّا قدم الکوفة سمع منه اهلها و اکثروا و مثله لا یروی هذه الاحادیث الکثیرة ممن لا یعرف حاله و لا یعتمد علی حدیثه.

مضافاً الی انه قد تکرر منّا ان الظاهر ان عبد الله بن الحسن روی لعبد الله بن جعفر کتاب جدّه المعلوم المعروف بل الموجود عند مثله کما یدلّ علیه سیاق الروایات المخرجة عن علی بن جعفر و هو انّما لم یروها بلا واسطة و بالوجادة عن کتاب علی بن جعفر لان المتعارف بین المحدثین روایة الکتب بالاسناد و العارف یفهم ان ما فی قرب الاسناد هو ما فی کتاب علی بن جعفر.

اذا فلا یجوز الخدشة فی مثل هذه الاسانید بضعف بعضها و لا ینبغی للفقهاء

---

(۱)- المعتمد: ۴/ ۱۲۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۸۱

المتبحرین العارفین باوضاع الروایات تضعیف الاحادیث بمجرد کون بعض الوسائط بین ارباب الکتب الموجودة عندنا و بین الجوامع و الاصول الاولیة التی کانت موجودة عندهم ضعیفاً لعدم الاعتناء بمثل هذا الضعف بل یمکن ذلک فی روایة مثل علی ابی حمزة البطائنی عن کتاب ابی بصیر اذا کان الراوی عنه مثل ابن ابی عمیر و امّا الکلام فی لفظ الحدیث و دلالته.

و أما الکلام فی لفظ الحدیث و دلالته فالظاهر ان لفظة: (جرحت) بالجیم اما معناه: ان لکل شیء افسدت به حجک و ارتکبته مما یوجب الجرح و الشق من حجک و یوجب علیک الدم تهریقه حیث شئت فلا یستفاد بذلک منه وجوب الدم لکل ما اجترح.

او ان معناه بقرینة الفاء لکل شیء جرحت من حجک یجب علیک الدم و تهریقه حیث شئت فیکون الحدیث بهذا الاستظهار متکفلا لبیان حکمین: احدهما ان لکل ما ارتکبه من المحرمات مما یوجب شقا فی الحج الدم. و ثانیهما جواز اهراقه فی کل مکان بخلاف الاول فانه اربد منه انه یجوز اهراق دم ما فیه الدم فی ای مکان و الاظهر هو الثانی.

و أما اذا کان الحدیث بلفظ (خرجت) بالخاء المعجمة فکان المعنی: اذا خرجت من حجک و اکملت الاعمال و کان علیک دم یجوز لک اهراقه فی ای مکان

فهو خلاف الظاهر و التعبیر عن هذا المعنی باللفظ المذکور خلاف اسلوب المحاورة. مضافاً الی انه لا دخل للخروج من الحج و اکمال الاعمال فی ذلک.

فالاصح الاظهر فی لفظ الحدیث (جرحت) بالجیم لا بالخاء کما ان الظاهر من المعنیین المذکورین المعنی الثانی.

و یمکن ان یقال: بتقدیم المعنی الاول و کون (فعلیک فیه دم) قیداً لقوله (لکل

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۸۲

شیء جرحت من حجک) بان کونه کالخبر لقوله (لکل شیء) مستلزم لورود التخصیص علی العام المستفاد منه، لعدم الکفارة فی

بعض المحظورات و کون کفارة بعضها غیر الدم بخلاف ما اذا کان قیداً فانّه لا نحتاج فیه الی تخصیص عموم لکلّ شیء.

و بعد ذلک کله یمکن ان یقال: بعدم الکفارة عملا بالاصل و ان کان مقتضی الاحتیاط الکفارة. بل یمکن التفصیل فیقال: بالحاق خصوص الاکتحال بما فیه طیب یوجد ریحه بالطیب فی الحکم دون غیره و الله هو العالم باحکامه.

[من محرمات الإحرام التظلیل]

اشارة

حرمة التضلیل علی المحرم سائراً

قال فی الجواهر: (تظلیل) الرجل (المحرم سائراً) بان یجلس فی محمل او قبة او کنیسة او عماریة مظللة او نحوذ لک علی المشهور نقلا فی الدروس و غیرها و تحصیلا بل عن الانتصار و الخلاف و المنتهی و التذکرة الاجماع علیه بل لعله کذلک اذ لم یحک الخلاف فیه الا عن الاسکافی ان عبارته لیست بتلک الصراحة «۱».

اقول: المستند فی المسألة اثباتاً او نفیا لیس الا الروایات و علیه نقول: امّا

الروایات الدالة علی الحرمة فکثیرة جداً.

منها صحیح هشام بن سالم قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یرکب فی الکنیسة، فقال: لا، هو للنساء جائز» «۲».

و صحیح ابن مسلم عن احدهما علیهما السلام قال: «سألته عن المحرم یرکب

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۹۴.

(۲) وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۴.

القبة، فقال: لا، قلت: فالمرأة المحرمة، قال: نعم» «۱»

و صحیح سعد بن سعد الاشعری عن ابی الحسن الرضا (علیه السلام): «سألته عن المحرم یظلل علی نفسه؟ قال: أ من علة؟ فقلت: یؤذیه حرّ الشمس و هو محرم قال: هی علة یظلل و یفدی» «۲»

و موثق اسحاق بن عمار عن ابی الحسن (علیه السلام) قال: «سألته عن المحرم یظل علیه و هو محرم؟ قال: لا الا مریض او من به علة و الذی لا یطیق الشمس» «۳».

و صحیح عبد الله بن المغیرة قال: «قلت لابی الحسن الاول (علیه السلام) اظل و أنا محرم؟ قال: لا، قلت أ فأظلل و أکفر؟ قال: لا، قلت: فان مرضت؟ قال: ظلل و کفر ثمّ قال: اما علمت ان رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) قال: ما من حاج یضحی ملبیاً حتی تغیب الشمس الا غابت ذنوبه معها» «۴».

و یمکن الخدشة فی دلالته علی الحرمة بملاحظة ذیله الدال علی الترغیب و بیان

الثواب.

و مثله صحیحه الآخر قال: «سألت ابا الحسن (علیه السلام) عن الظلال للمحرم فقال: اضح لمن احرمت له فقلت: إنّی محرور و ان الحر یشتد علی فقال: اما علمت ان الشمس تغرب بذنوب المجرمین» «۵» و غیر ذلک من الروایات التی ان امکن الخدشة فی بعضها سنداً او دلالة لا تمکن فی غیرها مما هو صریح فی الحرمة.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۴.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۷.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۸۴

و لکن فی قبالها الاصل المقطوع و الروایات التی یمکن الاستشهاد بها لما حکی عن الاسکافی و ذلک مثل صحیح الحلبی الذی رواه عنه ابن مسکان قال: «سألت ابا عبد الله (علیه السلام): عن المحرم یرکب فی القبة؟ فقال: ما یعجبنی ذلک الا ان یکون مریضاً» «۱» و لو کنا و هذا لا نقول به الا بالکراهة.

و صحیح علی بن جعفر الذی رواه عنه موسی بن القاسم قال: «سألت أخی (علیه السلام) اظلل و انا محرم فقال: نعم و علیک الکفارة قال: فرأیت علیّاً اذا قدم مکة ینحر بدنة لکفارة الظل» «۲» و الظاهر من الروایة ان السؤال کان من حکم التظلیل بدون العلة و الا فمثل علی بن جعفر کان عالماً بجواز التظلیل بالعلة نعم ان قیل بدلالته بالاطلاق لترک الاستفصال یمکن ان یقال بأنه مقید بغیره من الروایات.

و صحیح جمیل بن درّاج عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا بأس بالظلال للنساء و قد رخص فیه للرجال» «۳»

و ردّ بدلالة (قد) فیه علی التقلیل و لکنه خلاف الظاهر فانها تدل علی التقلیل اذا وردت علی المضارع لا علی الماضی او المجرد من الزمان کقوله تعالی: (قد علم الله).

هذا و فی الجواهر ردّ الاستشهاد بصحیح الحلبی بانه غیر صریح فی الجواز و صحیح علی بن جعفر بانه یحتمل الضرورة و افاد بأن هذا ای احتمال الضرورة فی صحیح جمیل أظهر بقرینة لفظ الرخصة «۴».

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۵

(۲) وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱۰.

(۴)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۹۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۸۵

أقول: یمکن ان یقال: ان غایة ما یقال فی صحیح الحلبی انّه لا یدلّ علی الحرمة اما دلالته علی الجواز فغیر ظاهر و امّا صحیح علی بن جعفر فیمکن ان یکون المراد منه السؤال عن التظلیل بالعلل العرفیة التی لا تصل الی حدّ الضرورة و اللابدیة.

و أما صحیح جمیل و ان لم نقل فیه بدلالة (قد) علی التقلیل الا انه لیس ظاهراً فی انه مرخص فیه للرجال مطلقاً بل یدل علی ذلک فی الجملة و علی نحو الموجبة الجزئیة و لو لم یکن ما ذکر فی هذه الروایات وجهاً لعدم دلالتها علی الجواز المطلق فالوجه فی الجواب عنها هو حملها علی التقیة لموافقة القول بالجواز للعامة.

قال فی الفقه علی المذاهب الاربعة: (و یجوز له ایضاً ان یستظلّ بالشجرة و الخیمة و البیت و المحمل، و المظلة المعروفة بالشمسیة بشرط ان لا یمس شیء من ذلک رأسه و وجهه فان کشفهما واجب باتفاق المالکیة و الحنفیة امّا الشافعیة و الحنابلة فانظر مذهبهما تحت الخط) «۱» و ما ذکره تحت الخط لا یرجع الی مخالفتهما فی جواز

الاستظلال

و الشاهد علی ان الروایة الدالة علی الجواز لو تمت دلالتها محمولة علی التقیة الروایات الحاکیة عن سؤال ابی یوسف عن مولانا ابی الحسن موسی بن جعفر (علیهما السلام) کالمنکر له القول بالحرمة ففی بعضها انّه قال: «یا ابا الحسن جعلت فداک- المحرم یظلل؟ قال: لا قال: فیستظلّ بالجدار و المحمل و یدخل البیت و الخباء (و فی بعضها فیستظل بالخباء) فقال: نعم قال: فضحک ابو یوسف شبه المستهزئ فقال له ابو الحسن (علیه السلام) یا ابا یوسف ان الدین لیس بالقیاس کقیاسک و قیاس اصحابک ان الله

---

(۱)- الفقه علی المذاهب الاربعة: ۱/ ۶۵۱.

عزّ و جل امر فی کتابه بالطلاق و اکد فیه شاهدین و لم یرض بهما الا عدلین و امر فی کتابه بالتزویج و اهمله بلا شهود فاتیتم بشاهدین فیما ابطل الیه و ابطلتم شاهدین فیما اکد الله عزّ و جلّ و اجزتم طلاق المجنون و السکران. حج رسول الله صلی علیه و آله و سلم فاحرم و لم یظلّل و دخل البیت و الخباء و استظل بالمحمل و الجدار فقلنا (فعلنا) کما فعل رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) فسکت» «۱».

اذاً فلا ریب فی ان الاعتماد علی الروایات المستفیضة الدالة علی تحریم الاستظلال.

الا انه یقع الکلام هنا فی امور:

الاول: قد سمعت من الروایات ان التظلیل مرخص فیه فی الجملة

لعذر ما من مرض او حر أو برد فهل هو مختص بما اذا صار بهذه العلل مضطراً الی التظلیل و کان العذر بحیث لا یتحمل عادة او عرفاً مثله او هو اعم من ذلک فیکفی مطلق الاذیة من الحر او البرد و ان لم تصل الی الحد المذکور. و بعبارة اخری: یلزم ان یکون العذر علی حدّ یسقط معه التکلیف و الظاهر من الجواهر اختیار سقوط حرمته اذا کان فیه الضرر العظیم الذی یسقط معه التکلیف «۲».

و لکن الظاهر من الروایات انه مرخص فیه و لو لم یصل العذر الی هذا الحد

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶۶ من ابواب تروک الاحرام ح ۲ و عیون اخبار الرضا (علیه السلام) و قرب الاسناد فی بعضها ان السائل کان محمد بن الحسن الشیبانی و هو ابو یوسف کانا من تلامذة ابی حنیفة و فی بعضها ان السؤال و الجواب وقع عند المهدی العباسی و فی بعضها انهما وقعا عند هارون و الظاهر وقوعهما عندهما.

(۲) جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۹۸.

نعم الاذیة المتعارفة التی هی موجودة فی ترک التظلیل للجمیع و تقتضیها طبع الموضوع او ما هو قریب منه لا یکون مجوزاً لارتکاب التظلیل فاذا کان المحرم مریضاً او ضعیفاً تؤذیه الشمس و تؤثر فیه اکثر مما تؤثر فی سائر الافراد یجوز له التظلیل و ان لم یصل ما به الی حدّ الاضطرار الی ارتکاب الحرام و بذلک یجمع بین الروایات فتدبر.

الثانی: الظاهر انه لا وجه یعتد به للقول باختصاص حرمة التظلیل علی الراکب دون الماشی و الراجل

الاـ ما ورد فی بعض الروایات من السؤال عن راکب القبـة و الکنیسـة فان مفاده حرمته علی راکب خصوص القبـة و الکنیسـة أو مطلق الراکب لکن لا یدل علی اختصاصها بالراکب و مقتضی الروایات المطلقة حرمة التظلیل علی الراکب و الماشی و لا وجه لرفع الید عن اطلاقها سیما بعد کون المشاة کثیرین و لو کانت الحرمة مختصة بالراکبین کان بیان ذلک جدیراً بالذکر جداً.

و فی الجواهر: (نعم فی صـحیح ابن بزیع «۱» کتب الی الرضا (علیه السـلام): «هل یجوز للمحرم ان یمشـی تحت ظل المحمل؟ فکتب نعم» و فی خبر الاحتجاج یجوز له المشی تحت الظلال «۲» الا انه یمکن دعوی انسباقه الی ارادة المشی فی ظله لا الکون تحت الحِمل و المحمل) «۳».

و فی تقریرات بعض الاجلـة تجویز التظلیـل بظـل المحمـل للماشـی بـالخصوص دون غیره حفظـاً للاطلاقـات فی غیر ظل المحمل فرد عطف غیره به کما فعل الشهید الثانی بقوله (و نحوه) و قال: هذا مما نلتزم به للتعبد بالنصّ و لا یدلّ علی جواز

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۶.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۶۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۴۰۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۸۸

الاسـتظلال مطلقـاً و لو بظـل غیر المحمل و الاحکام تعبدیّـة و ملاکاتها مجهولـة عنـدنا فیجب الاقتصار علی مورد النصّ (الی ان قال) فمقتضـی اطلاـق النصوص عـدم جواز الاسـتظلال للراجـل مطلقـاً بمظلـة و نحوهـا الا الاسـتظلال بظل المحمل حال السـیر و امّا روایة الاحتجاج الدالة علی جواز الاستظلال للماشی مطلقاً و لو بظلّ غیر المحمل فضعیفة للارسال «۱».

أقول: یمکن ان یقال: بالفرق بین ما یستظل به حسب العادة او یتخذه لان یستظل به کالشمْسِیة و ما یستر به حر الشمس و بین المحمل الـذی لم یتخـذ للاسـتظلال به فنقول: بالحرمـة فی الاـولی للاطلاقـات و بالثـانی بصـحیح ابن بزیع سواء کـان المحمل او الحمل او ما یشـابهه لاـن الانصـاف ان مـا ذکره فی مثل المورد لا یکفی لاختصاص الحکم به و عـدم اجراء مفهوم المساواة و اما روایـة الاحتجاج فمع قطع النظر عن ضـعف السـند یمکن ان یقال فیه ایضاً بعدم دلالته علی المشـی تحت کل الظلال و ان کان مجعولا للاسـتظلال بل المراد من قول الشـیبانی (أ فیجوز ان یمشـی تحت الظلاـل مختـاراً) و قول الامام (علیه السـلام): «ان رسول الله (صـلی الله علیه و آله و سلم) کشف ظلاله فی احرامه و مشی تحت الظلال و هو محرم»

المشی تحت ظلال المحامل و الظلال الواقعة فی الطریق کالاشجار و نحوها و الله هو العالم.

الثالث: قال فی الخلاف: (للمحرم ان یستظل بثوب ینصبه ما لم یکن فوق رأسه بلا خلاف)

«۲» و عن المنتهی نسـبة الجواز الی جمیع اهـل العلم «۳»، و عن ابن زهرة: یحرم علیه ان یسـتظل و هو سـائر بحیث یکون الظلاـل فوق رأسه «۴».

---

(۱) المعتمد: ۴/ ۲۳۶ و ۲۳۷.

(۲)- الخلاف: ۲/ ۳۱۸.

(۳)- منتهی المطلب الطبعة الحجریة/ ۷۹۲.

(۴)- غنیة النزوع: ۱۵۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۸۹

و الوجه لذلک الاصل و صحیح ابن سنان قال: سمعت ابا عبد الله (علیه السلام) یقول لابی و شکی الیه حرّ الشمس و هو محرم و هو یتأذی به فقال: تری ان استتر بطرف ثوبی؟ فقال: لا بأس بذلک ما لم یصبک (لم یصب) رأسک. «۱»

وجه الاستدلال به انه و ان کان السؤال عما اذا تأذی به و لکن الجواب عام یشمل صورة الضرورة و غیرها لان قوله: (بذلک) راجع الی الاستتار بطرف الثوب و خصوصیة المورد لا تخصص الوارد و کان الجواهر صوب ذلک الاستدلال و لذا قال: (فیه انه یعارضه عموم نحو قول الصادق (علیه السلام) فی خبر المعلی «۲» «لا یستتر المحرم من الشمس بثوب. و لا بأس ان یستر ببعض» «۳» و خبر اسماعیل بن عبد الخالق «۴»

و محمد بن الفضیل «۵» السابقان بل و خبر عبد الله بن المغیرة «۶» المتقدم ضرورة انه لو کان الاستتار بما لا یکون فوق الرأس جائزاً لبینه له و خلوّ اخبار التکفیر «۷» مع التظلیل للضرورة عمّا لا یکون فوق الرأس اذ لو کان جائزاً اختیاراً وجب الاقتصار علیه اذا اندفعت به الضرورة، و لعل المتجه حمل ذلک کله علی الکراهة کما یومئ الیه خبر قاسم الصیقل قال: «ما رأیت احداً کان اشد تشدیداً فی الظل من

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۴.

(۲)- من الخامسة مدحه الشیخ فی کتاب الغیبة.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۶۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۹ و فیه: «هل یستتر المحرم من الشمس؟ فقال: لا الّا ان یکون شیخاً کبیراً او قال: ذاعلة.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۶۶ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۶)- وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱۱.

(۷)- وسائل الشیعة: ب ۶ من ابواب بقیة کفارات الاحرام.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹۰

ابی جعفر (علیه السلام) کان یأمر بقلع القبة و الحاجبین اذا احرم» «۱» فان التشدید ظاهر فی الزیادة علی الواجب، و هذا و ان کان من الراوی الّا انه ظاهر فی معلومیة الحکم عندهم سابقاً و هو شاهد علی صحة الاجماع المزبور الذی یقید به المطلقات المذکورة و اخبار التکفیر انما جاءت لبیان ثبوت الکفارة فی المحرم من التظلیل للمختار اذا اقتضته الضرورة و هو ما فوق الرأس بل قد یشهد لما ذکرناه ما فی خبر سعید الاعرج سأل الصادق (علیه السلام) (عن المحرم یستتر من الشمس بعود و بیده؟ قال: «لا الا من علة») «۲» لما عرفت من جواز الاستتار بالید الذی فعله رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) علی وجه یقصر عن معارضته فلا بدّ من حمله علی ضرب من الکراهة) «۳».

أقول: امّا ما افاده فی الجواهر بان عموم خبر المعلی یعارض صحیح بن سنان ففیه: ان المعارضة بینهما بالعموم و الخصوص، و الصحیح خاص یخصص به عموم خبر المعلی و صحیح بن المغیرة کما یخصص به خبر ابن عبد الخالق.

و أما خبر محمد بن الفضیل «۴» فیرد بضعفه

و أمّا خلو اخبار التکفیر لتکفیر عما ذکر فانه یمکن ان یکون ورودها لصورة عدم اندفاع الضرورة بما لا یکون فوق الرأس

و أمّا الاستشهاد لحمل الروایات علی الکراهة بخبر قاسم بن صیقل فمضافاً الی ضعفه به فما استظهر هو من فعل الامام (علیه السلام) اجتهاد منه لا یعتمد علیه

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱۲.

(۲)- الوسائل، ابواب تروک الاحرام، ب ۶۷، ح ۵.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۴۰۰ و ۴۰۱.

(۴)- ضعیف له کتاب.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹۱

و أما خبر سعید الاعرج فالاستشهاد به ایضاً لحمل الروایات علی الکراهة مخدوش بانه لم یرد فیه توثیق فی کتب الرجال و من جانب آخر ردّ الاستدلال بصحیح ابن سنان لجواز الاستظلال بما لا یکون فوق الرأس بان مورده الاضطرار لا الاختیار.

و ما ذکر من ان خصوصیة المورد لا تخصص الوارد معناه سلب کلیة عدم کون خصوصیة المورد مخصصة للوارد و لا یثبت بذلک کونها کذلک فی الجملة فاللازم ملاحظة الموارد فرب مورد بخصوصیته مخصص للوارد عند العرف و رب مورد لا یکون کذلک.

و بعد ذلک کله نقول مقتضی الاطلاقات السابقة حرمة التظلیل و الاستتار عن الشمس سواء کان بما یکون علی رأسه او بغیره و حیث لم یثبت ما یکون حجة لتقییدها فالظاهر حرمته مطلقاً و القول به موافق للاحتیاط فلا یجوز ترکه مطلقاً و الله هو الهادی الی الصواب.

الرابع: [فهل المراد بالاستتار ما یکون له شأنیة ذلک فی الضحی و عند نزول المطر و غیرهما من الحالات و ان لم یکن هنا ضحی و مطر]

بعد البناء فی الامر الثالث علی حرمة التظلیل و الاستتار عن الشمس مطلقاً سواء کان ما یظل به فوق رأسه او باحد جانبیه فهل المراد به ما یکون له

شأنیة ذلک فی الضحی و عند نزول المطر و غیرهما من الحالات التی یستفاد لدفع الاذیة بالاستظلال و ان لم یکن هنا ضحی و مطر و ما یلجأ لدفعه بالاستظلال فیحرم علی المحرم السائر فی اللیل او فی الغیم الشدیدة ما یحرم علیه فی الیوم و فی الضحی او ان المراد فعلیة الاستظلال و وقوعه خارجاً فلا یقال للسائر فی اللیل اذا کان فی المحمل او فی السیارة انه استظل بهما.

الظاهر هو الثانی کما یدلّ علیه عدة من الروایات مثل قوله (علیه السلام) اضح لمن

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹۲

احرمت له و ما ورد فی ثواب الحاج الذی یضحی ملبیاً.

و هل یمکن ان یقال: انه لا یتحقق الاستظلال و لا ایجاد الظل الا عند اشراق الشمس و وجود النور فلا یطلق بما لا یظل به لدفع الشمس الاستظلال اذا کان لدفع المطر او شدة الحر و ان قلنا بدلالة بعض الاخبار علی حرمته علی المحرم مثل الحدیث الثالث و الخامس و السابع من الباب السادس من ابواب بقیة کفارات الاحرام من الوسائل؟

الظاهر بدلالة نفس الروایات صدق الاستظلال علی ما یدفع به الاذی سواء کان من الشمس او من المطر او غیرهما.

لا یقال: الرکوب فی القبة او الکنیسة یدل علیها مطلقاً.

فانه یقال: الظاهر ان السؤال عن مثل القبة ایضاً وقع لکونها مانعاً من الاضحاء و من مصادیق الاستظلال المحرم فعلی هذا اذا رکب السیارة المسقفة فی اللیل لا لدفع اذی و علة بل لکونها مبذولة لا بأس به و ان کانت غیرها ایضاً موجودة.

فلا یقال: ان التظلیل المنهی عنه لا یختص بالاستظلال بالشمس حتی لا یکون رکوب السیارة فی اللیل حراماً لحرمته من جهة حرمة مطلق التستر عما یتأذی به

الشخص.

فانه يقال: نعم نقول بالحرمة اذا كان ركوب السيارة لدفع ما قلت اما اذا لم يكن لاجل دفع مثل المطر و البرد لا يصدق عليه الاستظلال و الاستتار و جعل الظل و الستر لرفع الاذى. و الله هو العالم.

الخامس: لا اشكال فى حرمة التظليل على المحرم السائر اذا كان الظل سائراً

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹۳

و بعبارة اخرى: كان المحرم سائراً فى السائر كالمحمل و القبة و الشمسية.

انما يمكن ان يقع الكلام فى السير فى ظل الثابت الساكن كإظلال الاشجار و الجدران و الجبال مما لا ينتقل ظله لعدم انتقاله. حكى عن بعضهم اختصاص الحرمة بما ينتقل ظله تبعاً لانتقاله و ذلك للاصل و لانه لو كان السير فى الظل الثابت ايضاً محرماً مع كثرة الابتلاء به حال السير و المرور بالاشجار و البيوت كان واضحاً ظاهراً و واقعاً مورد السؤال و الظاهر من الادلة هو جعل المحرم لنفسه ما يمنع من الحر و البرد فيه دون ما هو موجود بنفسه فى الطريق.

و بالجملة القول بانصراف الادلة الناهية عن التظليل عن الظل الثابت و عدم شمولها له قريب فلم يقل احد بأنه اذا كان على جانبى الطريق الاشجار او الجدران يجب على المحرم اتخاذ طريق آخر هذا.

و لكن يمكن ان يقال: ان فى مثل المقام ايضاً الامر يدور مدار صدق الاستظلال و عدمه فاذا عدل من احد جانبى الطريق الذى لا ظل فيه الى جانبه الآخر الذى فيه ظل الجدار و الاشجار فراراً من حر الشمس او البرد يصدق عليه الاستظلال دون ما اذا سار فيه لا بقصد دفع الحر و البرد.

لا يقال: فليقال مثل ذلك فى جعل ما له الظل على نفسه عند اشراق الشمس اذا لم يكن دفع حره مرغوباً فيه. فمن ركب فى المحمل او السيارة المسقفة فى اليوم

الذى الاضحاء فيه مطلوباً مرغوباً فيه لا يطلب بركوبه الاستظلال من الشمس لا باس به.

فانه يقال: لعلهم لم يتعرضوا لذلك الفرع فى كلماتهم و لكن يمكن ان يقال: بعدم شمول ما يدل على التحريم لذلك لان الحصول و الحضور تحت الظل ليس استظلالًا

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹۴

الا اذا كان الظلّ مطلوباً...

لا يقال: يشمل هذا اطلاق ما دل على حرمة الركوب فى الكنيسة و القبة

فانه يقال: هذا يتم لو قلنا بحرمة الركوب فى القبة و نحوها على الموضوعية دون ما اذا كانت على الطريقية لكونهما ممّا يستظل بهما بل و لو كان الحكم على الموضوعية يجب الاقتصار على مورده فيصير محرماً خاصاً غير الاستظلال لا يرد به ما قلناه.

و كيف كان فالاحتياط فى الظل الثابت ان لا يتخذه استظلالا و دفعاً لحر الشمس او البرد و الله هو العالم.

[السادس:] «جواز التظليل بالاعضاء»

السادس: قد اشرنا فى طىّ ما تقدم منا فى هذا المبحث (مبحث التظليل) الى جواز التظليل بالاعضاء كاليد و الذراع و يدل عليه رواية المعلى بن خنيس المتقدمة «۱» و صحيح معاوية بن عمار عن ابى عبد الله (عليه السلام) قال: «لا بأس بأن يضع المحرم ذراعه على وجهه من حر الشمس و قال: و لا بأس ان يستر بعض جسده ببعض» «۲»

و فی روایة محمد بن الفضیل «کان رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) یرکب راحلته فلا یستظل علیها و تؤذیه الشمس فیستر بعض جسده ببعض و ربما یستر وجهه بیده» «۳»

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۶۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۳.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۶۶ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹۵

و ما رواه الفقیه باسناده عن سعید الاعرج «انه سأل ابا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یستر من الشمس بعود و بیده قال: لا الا من علة» «۱» فیحمل علی الکراهة لصراحة ما دل علی الجواز دونه لجواز کون المراد منه مجرد المرجوحیة و الحرمان من الفضل و الثواب الکثیر.

و هل یجوز ذلک بید غیره بدعوی انصراف ما یدل علی حرمة الاستظلال بما یتعارف الاستظلال به من ثوب او شمسیة او کنیسة و نحوها او یقال بعدم الانصراف حتی اذا کان ذلک بید نفسه و لذا ورد التعرض له فی الاخبار اذاً فالاقتصار فی الحکم بالجواز علی یده دون غیره هو الاحوط لو لم نقل بکونه اقوی و اظهر و الله هو العالم.

السابع: الظاهر انه لا کلام بین الاصحاب فی ان المحرم اذا نزل مکة المکرمة او انشاء احرام الحج منها یجوز له ما دام هو فی المنزل

و لم ینشأ السیر و الذهاب الی منی و کذا فی المنازل التی ینزل فیها بین مکة المکرمة و المدینة المنورة الاستظلال بالبیوت و الجدر ان و الاشجار و هذا هو الفارق بین المحرم السائر و بین النازل فی المنزل و بهذا الفرق کان المخالفون الذین لا یقولون بحرمة الاستظلال یؤاخذون علی ائمة الدین و اعدال القرآن الکریم صلوات الله علیهم اجمعین و کان الرّد علیهم

منهم (علیهم السلام) ان الدین لیس بالقیاس و لا یقاس.

و هل الجواز مختص بالظل الثابت او یعمّه و السائر فیجوز الاستظلال فی المنزل بنحو الشمسیة یمکن ان یقال: ان ما یستفاد مما وقع بین ائمة الدین (علیهم السلام) و مثل ابی حنیفة و تلامذه جواز الاستظلال بمثل الخباء و الظل الثابت دون الظل السائر فاطلاق ادلة حرمة الاستظلال فی الظل السائر علی حاله.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۵ و من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۵۵ ح ۲۶۸۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹۶

اللهم الا ان یقال: ان المستفاد من الادلة هو الحرمة علی المحرم السائر دون النازل فی المنزل بل بعضها نصّ فی ذلک مثل روایات القبة و الکنیسة فلا یشمل من انشاء الاحرام فی المیقات او غیره بالنذر و هو بعد لم یعزم علی السیر و هذا لیس ببعید فیجوز له مطلقاً الاستظلال فی المنزل و ان کان الاحتیاط بترک الاستظلال بالظل السائر ینبغی رعایته، و الله هو العالم.

[مسألة ۳۷] وجوب الکفارة للتظلیل

اشارة

مسألة ۳۷: الظاهر انه لا خلاف بينهم فی وجوب الكفارة للتظليل فی الجملة بل الظاهر عدم الفرق فی لزومها بين المختار و المضطر كما حكی التصريح به عن غير واحد.

و عن كشف اللثام انه نص عليه الشيخ و الحلبيان و غيرهم «۱» و لا يخفی عليك ان الاخبار جلّها او كلها وردت فی المضطر الی التظليل فراجع الوسائل ابواب بقية كفارات الاحرام ب ۶ من اول الباب الی آخره و ب ۷، و ابواب تروك الاحرام ب ۶۷ ليس فيها ما يدل علی وجوب الكفارة اذا ارتكب التظليل عمداً

و الاستناد الی صحيح علی بن جعفر الذی تقدم ذكره قال: «سألت أخی (عليه السلام):

اظلل و انا محرم؟ فقال: نعم و عليك الكفارة» «۲» فی غير محله لان مثل علی بن جعفر لا يسأل الامام (عليه السلام) عن ارتكاب الحرام مطلقاً و ان لم يكن به علة.

نعم فی مرسل رواه الكلينی عن محمد بن يحيی «۳» عمن ذكره عن ابی علی بن

---

(۱)- كشف اللثام: ۶/ ۴۷۷.

(۲)- وسائل الشيعة: ب ۶ من ابواب بقية كفارات.

(۳)- الظاهر انه محمد بن يحيی ابو جعفر شيخ اصحابنا فی زمانه ثقة من الثامنة.

راشد «۱» «قال: سألته عن محرم ظلل فی عمرته؟ قال: يجب عليه دم قال: و ان خرج الی (من) مكّة و ظلل وجب عليه ايضاً دم لعمرته و دم لحجّته» «۲».

و الخبر مضافاً الی ما فيه من علّة الارسال مضمر و كيف كان يمكن ان يقال: ان وجوب الكفارة علی المختار كان مفروغاً عنه و يظهر من بعض روايات الباب ان سؤالهم كان عن وجوب الفدية علی المضطر و من به علّة لانّهم كانوا يرون وجوبه علی المختار فسئلوهم (عليهم السلام) عن غير المختار.

فلا يقال: يمكن ان يكون وجوب الكفارة علی المضطر لتدارك ما فات منه بالتظليل بل الظاهر ان المختار اولی بوجوب الكفارة عليه و كيف كان فلعلك لم تجد من قال بالتفصيل و وجوبها علی المضطر دون المختار.

كفارة التظليل

نعم قد وقع الكلام فيما هو كفارة التظليل فقال المحقق: (و فی التظليل سائراً شاة) «۳» و قال فی الجواهر: هو المشهور للمعتبرة المستفيضة الدالة علی ذلك بل فی

بعضها تفسير الفدية بها) «۴» ثمّ ذكر ما رواه الشيخ بسنده الصحيح عن ابراهيم ابن ابی محمود «۵» قال: «قلت للرضا (عليه السلام): المحرم يظلل علی محمله و يفدی اذا كانت الشمس و المطر يضرّان به؟ قال: نعم قلت: كم الفداء قال: شاة» «۶».

---

(۱)- هو من الوكلاء الممدوحين عاش سعيداً و مات شهيداً كانه من السابعة.

(۲)- وسائل الشيعة: ب ۷ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ۲. و الكافی ۴/ ۳۵۲ ح ۱۴.

(۳)- شرائع الاسلام: ۱/ ۲۲۷.

(۴)- جواهر الكلام: ۲۰/ ۴۱۵.

(۵)- ثقة کانه من السادسة.

(۶)- وسائل الشیعة: ب ۶ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۵ رواه ایضاً عن الکافی: ۴/ ۳۵۱ ح ۹ و التهذیب: ۵/ ۳۱۱ ح ۱۰۶۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹۸

و روی الکلینی عن العدّة عن احمد بن محمد عن ابن بزیع عن الرضا (علیه السلام) قال: سأل رجل عن الظلال للمحرم من اذی مطر او شمس و انا اسمع فامره ان یفدی شاة و یذبحها بمنی» «۱» و هنا روایات تدل علی وجوب الفدیة بالاطلاق او بلفظ (یهریق دماً) تقید بروایات الشاة.

بقی الکلام فیما فی صحیح علی بن جعفر فان فیه قال الراوی عنه: «فرأیت علیاً اذا قدم مکّة ینحر بدنة لکفارة الظل» «۲» و الظاهر منه کفایة نحر البدنة و مقتضی الجمع بینه و بین روایات الشاة حملهما علی التخییر حملا للظاهر علی الاظهر لصراحة کل منهما فی کفایة الشاة و البدنة و ظهور هما فی تعیین خصوص الشاة أو البدنة.

و یمکن ان یستفاد من عمل علی بن جعفر و هو لا ریب فی جلالة قدره افضلیة البدنة.

و لکن فی الجواهر قال: (فهمه و فعله لیس حجة تصلح معارضاً للنصوص المزبورة خصوصاً بعد عدم القائل به، و ان حکی عن المقنعة و جمل العلم و العمل و المراسم و النهایة و المبسوط و السرائر التعبیر بدم کبعض النصوص «۳»

و تبعه فی رد حجیة عمل علی بن جعفر بعض المعاصرین «۴» الا اننا لا نرضی

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶ من ابواب بقیة الکفارات الاحرام ح ۶ و الظاهر انه و الحدیث الثالث واحد و احتمال التعدد یأتی فیه و فی الحدیث السابع لاختلاف لفظهما و لکن الظاهر کون الثلاثة واحداً فراجع. و الکافی: ۴/ ۳۵۱ ح ۵.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۶ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۲.

(۳)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۱۵.

(۴)- معتمد: ۴/ ۲۴۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۲۹۹

بذلک و نری ان فهم مثله فی مدلول الروایة یکفی للاستدلال بها فتوی. لو کنا و هذه الروایة نأخذ باطلاق کلام الامام (علیه السلام) و بعد ذلک کلّه فالاحتیاط هو الاقتصار بالشاة.

نعم هنا ما یدل علی کفایة التصدق بمد لکل یوم و هو روایة علی بن ابی حمزة البطائنی عن ابی بصیر الذی روی عنه احمد بن محمد بن ابی نصر الثقة الجلیل الذی اجمع اصحابنا علی تصحیح ما یصح عنه و اقروا له بالفقه.

قال ابو بصیر: «سألته عن المرأة یضرب علیها الظلال و هی محرمة؟ قال: نعم، قلت: فالرجل یضرب علیه الظلال و هو محرم؟ قال: نعم، اذا کانت به شقیقة و یتصدق بمدّ لکلّ یوم» «۱».

قال فی الوسائل و وجه الجمع هنا التخییر أو حمل المدّ علی صورة العجز عن الشاة «۲»، و لکن ردّه بعض الاعلام بضعفه بعلی بن ابی حمزة «۳»، و قد قلنا آنفاً ما فی مثل هذه التضعیفات و بعد ذلک یمکن تضعیفه بالاضمار الا انه اذا کان المضمر مثل

ابی بصیر فلا ریب فی انّه لا یسأل عن دینه الا عن الامام و الظاهر انّه الامام الصادق (علیه السلام).

و علی هذا فالجزم بالحکم علی تعیّن الشاة خلاف الاحتیاط کما انّ الحکم بالتخییر ایضاً کذلک، فما یقتضیه الاحتیاط فی الدین الاقتصار بالشاة. و الله هو العالم بالاحکام.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۸.

(۲)- المصدر السابق.

(۳)- المعتمد ۴/ ۲۴۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۰۰

[مسألة ۳۸] «عدم وجوب تكرار الكفارة بتكرار التظليل»

مسألة ۳۸: مقتضی الاصل فی باب الاسباب و المسببات و ان كان عدم التداخل و وجوب تكرار الكفارة بتكرار التظليل و احداثه مرّة بعد مرّة و لو فی احرام واحد الا ان مقتضی ما یستفاد من روایات الباب و ما یناسب الحكم و الموضوع عدم وجوب التكرر اذا كان العذر مستمراً باقیاً فی مدة خاصة.

كما اذا صار مریضاً یوماً او یومین او ثلاثة او طول مدة الاحرام فاذا رفع هذا المریض ما استتر به و استظلّ به لحاجة ثمّ عاد الیه لا یجب علیه كفارتان او ازید بتكراره ذلك، و كذا المضطر الی الركوب فی الكنیسة لا یجب علیه بنزوله عنها و عوده الی ركوبها الا كفارة واحدة.

و بالجملة مثل المریض و الشیخ و الشیخة من الذین یجوز لهم التظلیل لا ریب فی انه یتكرر منهم ذلك و لو كان ذلك موجباً لتكرر الكفارة علیهم شاع و بان و لوقع مورد السؤال و هل الحكم كذلك و ان تعدد سبب الحاجة و الضرورة الی التظلیل كما اذا اضطر الی التظلیل لشدة حرّ الشمس و بعد زوالها اضطر الیه للمطر الشدید ثمّ

زال ذلك السبب و صار بالمرض كذلك و الظاهر كفایة كفارة واحدة لجمیع ذلك.

یمكن ان یقال: باشعار بعض الروایات بعدم تكرر الكفارة بتكرار التظلیل للاسباب المتعددة المتباینة مثل قوله (علیه السلام): «یظلل علی نفسه و یهریق دماً ان شاء الله» «۱» فانه لا یخلو من الاشعار علی انه یهریق دماً علی التظلیل سواء تكرر

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶ من ابواب بقیة كفارات الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۰۱

منه ام لا.

و مثل قوله (علیه السلام): «قلت: كم الفداء قال: شاة» «۱» و لم یسأله الامام (علیه السلام) عن تكرر ذلك

و استفادة ذلك عن مضمر ابی علی راشد اوضح و اظهر قال: «سألته عن محرم ظلل فی عمرته، قال: یجب علیه دم قال: و ان خرج من مكة و ظلل وجب علیه ایضاً دم لعمرته و دم لحجّته» «۲» و هذا یدل علی ان وجوب الكفارة حكم طبیعة التظلیل فی احرام واحد كیف ما وقع.

و الظاهر انه و ما رواه محمد بن عیسی «۳» عن ابی علی بن راشد واحد قال: «قلت له (علیه السلام) جعلت فداك انه یشتد علی كشف الظلال فی الاحرام لانی محرور یشتد علی حر الشمس؟ فقال: ظلل و ارق دماً فقلت له: دماً او دمین؟ قال: للعمرة؟ قلت: انا نحرم بالعمرة و ندخل مكة فنحل و نحرم بالحج قال فارق دمین» «۴».

[مسألة ۳۹] حكم النظر الی المرآة فی حال الاحرام

مسألة ۳۹: قال فی الجواهر: (و كذا) لا یجوز لهما فی حال الاحرام (النظر فی المرآة علی الاشهر).

كما عن الصدوق و الشیخ و ابی الصلاح و ابنی ادریس و سعید بل نسبه غیر

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۶ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۵.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۷ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۲.

(۳)- الوسائل بقیة کفارات الاحرام ب ۷ ح ۱.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۷ من بقیة کفارات الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۰۲

واحد الی الاکثر یقول الصادق (علیه السلام) فی صحیح حماد: لا تنظر فی المرآة و انت محرم فانه من الزینة «۱» و فی صحیح حریز: لا تنظر فی المرآة و انت محرم لانه من الزینة «۲» و فی حسن معاویة: لا ینظر المحرم فی المرآة لزینة فان نظر فلیلب «۳» و منه یستفاد استحباب التلبیة بعد الاجماع علی عدم الوجوب، و علی کل حال فلا اشکال فی الحرمة و لکن عن الجمل و العقود و الوسیلة و المهذب و الغنیة انه مکروه کالمصنف فی النافع بل قیل و الخلاف و لکن یحتمل ارادة الحرمة منها للاستدلال علیها بالاجماع و طریقة الاحتیاط فیکون حجة اخری للحرمة مضافاً الی النصوص المزبورة و غیرها التی لا داعی الی حمل النهی فیها علی الکراهة، نعم فی الذخیرة ینبغی تقیید الحکم بما اذا کان النظر للزینة جمعا بین الاخبار المطلقة و المقیدة و فیه انه لا منافاة کما سمعته فی الکحل و لا بأس بما یحکی الوجه مثلا من ماء و غیره من الاجسام الصیقلیة، بل لا بأس بالنظر فی المرآة فی غیر المعتاد فعله للزینة. و الله العالم) «۴».

اقول: قد اخرج فی الوسائل فی هذا الباب روایة اخری عن معاویة بن عمار لم ینقلها فی الجواهر و هی ما اخرجه عن الشیخ باسناده عن الحسین بن سعید عن فضالة عن معاویة بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «لا تنظر المرأة المحرمة فی المرآة للزینة» «۵».

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ من ابواب تروک الاحرام ب ۳۴ ح ۱ عن التهذیب و فیه (فانها) راجع التهذیب: ۵/ ۳۰۲ ح ۱۰۲۹.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ من فی ابواب تروک الاحرام ح ۳.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۴.

(۴)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۴۸.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۳۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۰۳

و لعل فی الجواهر اکتفی بما ذکره لکونه اعما و مشتملا علی حکم آخر و لکن ما ترکه روی بسند صحیح و ان کان هو ایضا سنده لا یقل عن مرتبة الصحة و تعبیر بعضهم بالحسن لمکان ابراهیم بن هاشم و لکن تظهر وثاقته من کثرة شیوخه و روایاته و اعتماد ابنه علیه. و کیف کان فالذی یقتضیه النظر فی الروایات هو: انّ النظر فی المرآة اذا کان بحیث یری وجهه فیها، و ان لم یقصد به الزینة و الاطلاع علی ما فیه من الشین حرام علی المحرم لدلالة صحیح حماد و صحیح حریز علیه بالاطلاق و لا یقیدان بروایتی معاویة لکون الدلیلین مثبتین غیر متعارضین بالسلب و الایجاب و عدم العلم باتحاد موضوعهما.

اللهم الا ان یقال انّ لازم الاخذ باطلاق صحیحی حریز و حمّاد لغویة التعلیل المذکور فی روایتی معاویة فالوجه هو تقیید روایتی حریز و حمّاد بهما.

و هل یلحق بالنظر الی المرآة للزینة النظر الی غیرها من الاجسام الشفافة الّتی تحکی الوجه کالمرآة مثل بعض الاحجار و بعض المائعات خصوصاً الماء؟

یمکن ان یقال: بالتفصیل بین ما یتخذ من ذلک للانتفاع کالمرءات فهو مرآة

ایضـا و ان لم یکن من الزجاج و ما لیس کـذلک کالماء و الاجسام و الاحجار الصـیقلیة فلا یحرم النظر الیه و لکن اذا کان کله للزینة فالتفصـیل ایضـاً مشـکل و الاحتیاط الاجتناب عن هـذه الاجسام ایضا بقصـد الزینـة و من ذلک کله علم ان النظر اذا لم یکن للزینـة لا یکون محرماً.

ثمّ ظاهر قوله (علیه السلام) «فان نظر فلیلب» وجوب التلبیة و لکن اجماعهم علی عدم الوجوب قرینة علی ارادة الاستحباب و الرجحان، و یمکن ان یکون ذلک وجه القول بالکراهة فی اصل المسألة لان المستفاد منه تدارک ما فعل من النظر فی المرآة

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۰۴

للزینـة بالتلبیة فیکون الحکم بالحرمة للاحتیاط هذا و قد ظهر من ذلک کله ان النظر فی المرآة اذا لم یکن للزینة أ و لم یری نفسه فیها لا إشکال فیه.

بقی هنا امر و هو البحث عن وجوب الکفارة و عـدمه اذا نظر الی المرآة فلیس هنا ما یدل علی الکفارة الا روایة قرب الاسـناد عن عبد الله بن الحسن العلوی عن جـده علی بن جعفر عن اخیه موسـی بن جعفر علیهمـا السـلام قال: «لکل شـیء جرحت (خرجت فی هامش الکتاب) من حجک فعلیک فیه دم تهریقه حیث شئت» «۱»

و قد مضـی الکلام فیه سـنداً و دلالة و انتهی الامر الی ان لو کان لفظ الحدیث (جرحت) کما لعله هو الظاهر ان الاسـتدلال به انما یتم اذا کان قوله «تهریقه» قید لقوله: «دم» دون ما اذا کان قوله: «تهریقه» خبراً لقوله: «لکل شیء» و لا رجحان لاحتمال الاول علی الثانی.

اذاً فلیس هنا ما یثبت به وجوب الکفارة و لکن الاحتیاط مطلوب علی کل حال و الله هو العالم.

[من محرمات الإحرام لبس الخفّین]

اشارة

الکلام فی لبس الخفّین

و الکلام فیه یقع فی مقامات

الاوّل: الظاهر انّه لا خلاف بینهم فی حرمة لبس الخفّین للروایات المستفیضة

مثل صـحیح معاویة بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السـلام) قال: «لا تلبس و انت ترید الاحرام ثوباً تزره و لا تدرعه و لا تلبس سراویل الا ان

---

(۱)- قرب الاسناد: ب الحج و العمرة/ ۲۳۷ ح ۹۲۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۰۵

لا یکون لک ازار و لا الخفین الا ان لا یکون لک نعلان» «۱» و صحیح الحلبی عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «و أی محرم هلکت نعلاه فلم یکن له نعلان فله ان یلبس الخفین اذا اضـطر الی ذلک و الجوربین یلبسـهما اذا اضـطر الی لبسـهما» «۲» و ظاهرهما انّ لبس الخفین و الجوربین داخلان فی لبس المخیط و الثوب الذی یزر و یتدرع.

الثانی: مقتضی ما ذکر من الروایات جواز لبس الخفین اذا لم یکن له نعلان و الجوربین اذا اضطر الی لبسهما

و هـذا ایضـاً اجماعی لا خلاف فیه الا انه قـد حکی عن الشـیخ فی المبسوط، و الخلاف و ابنی حمزة و سـعید فی الوسـیلة و الجامع و العلامة فی المختلف و الشهیدین فی الدروس و المسالک یجب علیه ان یشقهما حینئذ «۳».

و الـذی یدل علیه ما رواه الکلینی عن علی بن الحکم «۴» عن علی بن ابی حمزة «۵» عن ابی بصیر عن ابی عبد الله (علیه السلام): «فی رجل هلکت نعلاه و لم یقدر علی

نعلین؟ قال: له ان یلبس الخفین ان اضطر الی ذلک و لیشقه عن ظهر القدم» «۶»

و ما روی فی الفقیه عن محمد بن مسـلم عن ابی جعفر (علیه السلام) «فی المحرم یلبس الخفّ اذا لم یکن له نعل؟ قال: نعم لکن یشق ظهر القدم» «۷»

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۵/ ح ۲۲۷/ ۳۵ وسائل الشیعة: ب ۳۵ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۲)- التهذیب: ۵/ ۳۸۴ ح ۱۳۴۱.

(۳)- راجع جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۵۲.

(۴)- ثقة جلیل له کتاب من السادسة.

(۵)- امره معلوم. من الخامسة.

(۶)- وسائل الشیعة: ب ۵۱ من ابواب تروک الاحرام ح ۳. و الکافی: ۵/ ۳۴۶ ح ۱.

(۷)- وسائل الشیعة: ب ۵۱ من ابواب تروک الاحرام ح ۵ و من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۴۰ ح ۲۶۱۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۰۶

و لکنهما ضعفا بضعف السند الاول لعلی بن ابی حمزة و الثانی بضعف سند الفقیه الی محمد بن مسلم و الیک ما قاله فی المشیخة: (و ما کان فیه عن محمـد بن مسـلم الثقفی فقـد رویته عن علی بن «۱» احمـد بن عبـد الله بن احمـد بن ابی عبد الله عن ابیه «۲» عن جده احمد بن ابی عبد الله البرقی «۳» عن ابیه محمد بن خالد «۴» عن العلا بن زرین «۵» عن محمد بن مسلم) «۶».

اقول: قد عدّ فی الجواهر فی جملة الادلة المرسـلة عن بعض الکتب: عن الباقر (علیه السـلام): «لا بأس للمحرم اذا لم یجد نعلا و احتاج ان یلبس خفا دون الکعبین «۷» و النبوی العامی: «فان لم یجد نعلین فلیلبس خفین و لیقطعهما حتی یکونا اسفل من

الکعبین» «۸» و للاحتیاط و حرمـة لبس ما یستر ظهر القدم بلا ضـرورة و لا ضـرورة اذا امکن الشق «۹»، و بهـذا قال من العامة کما فی الخلاـف عمر و ابن عمرو النخعی و عروة بن الزبیر و الشـافعی و ابو حنیفـة و علیه اهـل العراق و قـال فی آخر کلاـمه و قـد رواه ایضـاً اصحابنا و هو الاظهر «۱۰» ثمّ استدل علیه، و فی التذکرة و مالک و الثوری

---

(۱)- غیر مذکور کما فی جامع الرواة و لعله من التاسعة.

(۲)- غیر مذکور ایضاً کما فی جامع الرواة من الثامنة.

(۳)- هو احمد بن محمد بن خالد البرقی المشهور ابو عبد الله من السابعة.

(۴)- البرقی من أصحاب الکاظم و الرضا و الجواد علیهم السلام له کتب من. کبار السادسة.

(۵)- ثقة جلیل القدر له کتاب من الخامسة.

(۶)- جلالة قدر غنیة البیان. من الرابعة.

(۷)- مستدرک الوسائل: ب ۴۱ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۸)- سنن البیهقی: ۵/ ۵۱ و الخلاف: ۱/ ۴۳۴، م ۷۵.

(۹)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۵۲.

(۱۰)- الخلاف: ۲/ ۲۹۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۰۷

و ابن المنذر و اصحاب الرأی «۱» نعم وقع الاختلاف بین فقهائنا و غیرهم من القائلین بوجوب الشق فی کیفیته.

لکن قال المحقق فی الشرائع فی هذا القول (متروک) و قال فی الجواهر: (مشعراً بالاجماع علی خلافه بل عن ابن ادریس الاجماع صریحاً علی ذلک لا- جابر لخبریه الموافقین لاکثر العامة و منهم أبو حنیفة علی وجه یصلحان مقیدین لإطلاق النصوص المزبورة الواردة فی مقام البیان المعتضدة باطلاق فتوی المقنع و النهایة و التهذیب و المهذب علی ما حکی عنهما و صریح غیرهما) «۲».

و فی الخلاف: و قال عطا و سعید بن سلم القداح یلبسهما غیر مقطوعین و لا شیء علیه و به قال احمد بن حنبل «۳» و فی التذکرة رواه العامة عن علی (علیه السلام) و به قال عطا و عکرمة و سعید بن سالم و عن احمد روایتان کالقولین لما رواه العامة عن علی (علیه السلام): قطع الخفین فساد یلبسهما کما هما و لانه ملبوس ابیح لعدم غیره فلا یجب

قطعه کالسراویل، و لان قطعه لا- یخرجه عن حالة الحظر فان المقطوع یحرم لبسه مع وجود النعل کلبس الصحیح، و لاشتماله علی اتلاف ماليته «۴».

اقول: فی الجواهر بعد ما ذکر روایة العامّة عن عائشة من ان النبی صلی الله علیه و آله رخص للمحرم ان یلبس الخفین و لا یقطعهما و کان ابن عمر یفتی قطعهما ثمّ عدل عن ذلک و ان بعضهم قال بان وجوب القطع منسوخ لان الروایة التی فیه القطع کان بالمدینة و الحدیث الآخر کان فی عرفات و قال فی الجواهر الی غیر ذلک

---

(۱)- تذکرة الفقهاء ۷/ ۲۹۸.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۵۲.

(۳)- الخلاف: ۲/ ۲۹۵.

(۴)- تذکرة الفقهاء: ۷/ ۲۹۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۰۸

من المؤیدات (یعنی لعدم الوجوب) فلا بأس بحمل النصوص المزبورة علی ضرب من الندب. «۱»

و بعد ذلک کله نقول: کان الحکم عند العامة کان ثابتاً و صار منسوخاً و لا بأس بالحکم بالنسخ اذا کان تاریخ الناسخ و المنسوخ معلوماً و لکن بحسب ما عندنا من الادلة مقتضی القاعدة حمل المطلق علی المقید فمثل صحیح الحلبی یکون مطلقاً و مثل روایتی ابی بصیر و محمد بن مسلم یکون مقیداً له.

الا ان یقال: بالاجماع علی عدم الوجوب فلا بدّ من حملهما علی استحباب الشق او بضعف سندیهما مع عدم ما یجبر به ضعفهما او یقال بان ما جعله الجواهر من المؤیدات لعدم الوجوب، قرینة علی عدم ارادة الوجوب من روایتی ابی بصیر و محمد بن مسلم الا ان الاغماض عن روایتیهما عندی فی غایة الاشکال اذاً فالاحتیاط هو طریق النجاة.

لا یقال: کیف یمکن الاحتیاط مع انّه یوجب التبذیر و اضاعة المال؟

فانه یقال: لا یکون ذلک اذا کان للاحتیاط الذی کما قاله فی الجواهر من اغراض العقلاء هذا.

و امّا الشق الواجب او المندوب فقال فی الجواهر: (ان ظاهر المنتهی و التذکرة کون الشق هو القطع حتی یکونا اسفل من الکعبین الذی رواه العامّة و افتی به الشیخ فی محکی الخلاف و الاسکافی بل عن الفاضل فی التحریر عن موضع آخر من المنتهی و التذکرة القطع بوجوب هذا القطع و عن بل موضع آخر من المنتهی انه اولی خروجاً من الخلاف و اخذاً بالتقیة، و قال ابن حمزة شق ظاهر

القدمین و ان قطع

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۵۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۰۹

الساقین کان افضل و هو صریح فی المغایرة و قد سمعت المرسل عن الباقر (علیه السلام) فالمتجه التخییر و ان کان الاحوط الجمع بین القطع المزبور و شق ظهر القدم و لا اسراف و لا تبذیر و لا اضاعة مع کون ذلک للاحتیاط الذی هو من اغراض العقلاء «۱».

و لکن ما یوافق المذهب هو شق ظهر القدم و لا وجه لقطعه من الکعبین فانهما عند العامة العظمان النابتان عند مفصل الساق و القدم عن الجنبین کما فی النهایة و قال: و ذهب قوم الی انهما العظمان اللذان فی ظهر القدم و هو مذهب الشیعة انتهی اذا فلا وجه لهذا الاحتیاط الا التقیة.

الثالث: لا یخفی علیک ان الشق او القطع سواء کان واجباً او مندوباً اذا اضطر الی لبس الخفین انما یجب او یستحب اذا اضطر الی لبسهما

فلا یکون الشق او القطع مجوزاً للبس الخفین عند عدم الضرورة باعتبار عدم کونهما ساتراً لتمام الظهر فان اسم الخف و الجورب باق مع الشق او القطع و کما قال فی الجواهر المراد کونه لباساً ساتراً قوة او من شأنه و ان لم یکن ساتراً فعلا «۲» فهما حینئذ نحو قلب القباء و لبسه

منکوساً فی حال الضرورة لا انه شیء یقتضی الجواز اختیاراً.

الرابع: مقتضی الاصل جواز لبس المرأة المحرمة الخفین

و ربما یستند لحرمته علیها بان لفظ المحرم جنس شامل لکلیهما کالبائع و الموجر و المصلی و الصائم و غیرها.

و فیه: انه لا دلالة لفظیة لهذه الالفاظ علی البائعة و الموجرة و غیرهما بل یدل علی عموم المراد و شمول الحکم للنساء بمفهوم المساواة بملاحظة المقامات

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۵۳.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۵۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۱۰

و المناسبات بین الاحکام و الموضوعات لا مطلقاً و بعد ما نری فی باب محرمات الاحرام الفرق بین النساء و الرجال فی بعض الموارد کما یساعد العرف و الفهم العرفی الغاء خصوصیة الرجال فی الحکم کما انه فی باب الصلاة و ان قلنا بشمول کثیر من احکامها مثل احکام القبلة و احکام الشکوک و غیرها ممّا ورد فی النصوص بلفظ المصلی للنساء الا انه فی بعض الموارد لا یمکننا ان نقول بذلک مثل کون المرأة اماماً او مؤذناً او کونها ممنوعاً من لباس الحریر و الذهب.

و امّا التمسک بقاعدة الاشتراک ففیه: انّه ان کان دلیله ما ذکر من مفهوم المساواة فلا تشمل المقام و ان کان الاجماع فالقدر المتیقن منه ما یشمله هذا الدلیل مما کان الفرق بینهما و اختصاص الحکم بالرجل بل بالمرأة کاختصاص الحکم بفرد دون فرد مثله و بعد ذلک کله لا حاجة الی الاستدلال علی جواز لبسهما للنساء بقوله (علیه السلام) فی صحیح العیص: «تلبس ما شاءت من الثیاب» «۱» حتی یقال: بعدم کون الخف منه او بما فی النصوص من ان احرامها فی وجهها «۲» حتی یقال: ان ذلک غیر مناف لحرمة الخفین

علیهما کما ان حرمته علی الرجل لا ینافی قوله (علیه السلام) (احرام الرجل

فی رأسه) «۳».

الاـ ان یقـال: قوله: «احرامهـا فی وجههـا» مطلق یختص به الاحرام بالوجه کقوله (احرام الرجل فی رأسه) یختص به احرامه برأسه الا ما خرج عنهما بالدلیل.

و لکن فیه ان القول باطلاق ذلک و خروج غیر المحرمات من هذا الاختصاص المستفاد منهما مستلزم لتخصیص الاکثر.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳۳ من ابواب الاحرام ح ۹.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۴۸ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

و کیف کان لا یثبت بما ذکر حرمة الخفین علی النساء خلافاً لظاهر النهایة «۱» و المبسوط «۲» و الوسیلة «۳» و ان کان یمکن حمل کلامهما علی خصوص المحرم دون المحرمة.

الخامس: الظاهر ان المحرم علی المحرم هو خصوص الجورب و الخف و ان کان غیر مخیط مصنوعاً

فلا یشمل غیرهما مما یستر ظهر القدم کما اذا کان ازاره طویلا یقع علی قدمیه و دعوی سؤال الحرمة لذلک ایضاً بدعوی ان الملاک فی حرمة الخفین ستر القدم دون خصوصیّتهما ممنوعة بعد ما کان المذکور فی الدلیل، الجورب و الخف و الاحکام تعبدیة کما انه لا مانع من تغطیة ظهر القدم باللحاف و نحوه و بالجملة یقتصر فی الحکم بالدلیل و الله هو العالم.

السادس: [فی المحکی عن القواعد و الجواهر]

و کذا حکی عن القواعد قال: (لو لبس الخفین او الشمشک و ان

کان مضطراً) «۴» ای کـان علیه شاة و ان انتفی التحریم فی حقه قـال فی الجواهر: (و لعله لمـا قیـل من ان الاصـل فی تروک الاـحرام الفـداء الی ان یظهر المسـقط و لاـ دلیل علی سـقوطه هنا و عموم الخبرین و فیه منع دلیل علی الاصل المزبور حتی فی المخیط و عـدم عموم الثوب فی الخبرین لهما) «۵».

اقول امّا منع الدلیل علی الاصل فلیس هنا ظاهراً الا ما رواه فی قرب الاسـناد عن عبد الله بن الحسن العلوی «۶» الذی سمعت الکلام فیه و امّا الخبرین

---

(۱)- النهایة/ ۲۱۸.

(۲)- المبسوط: ۱/ ۳۲۰.

(۳)- الوسیلة/ ۱۶۲.

(۴)- قواعد الاحکام: ۱/ ۴۷۰.

(۵)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۰۵.

(۶)- قرب الاسناد: ب الحج و العمرة/ ۲۳۷ ح ۹۲۸ «لکل شیء »...

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۱۲

فمراده صحیح زرارة «۱» و ابن مسلم عن ابی جعفر «۲» (علیه السلام) فی الثیاب و قد عرفت انه لا یشمل مثل الخف نعم یمکن دعوی شموله للجورب و لکن قد مرّ منا فی المخیط ان مقتضی الجمع بین الادلة و النظر الیها عدم وجوب الکفارة اذا اضطر الی لبس المخیط و لکن الاحوط استحباباً الکفارة فی لبس الخف و الجورب. و الله هو العالم باحکامه.

[من المحرمات الفسوق و الجدال]

اشارة

الکلام فی الفسوق و الجدال

قال الله تعالی (فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِّ) «۳»

[مسألة ۴۰: لا خلاف بینهم فی حرمة الکذب و السباب فی الحج مضافاً الی حرمتها المطلقة]

اشارة

مسألة ۴۰: لا خلاف بینهم فی حرمة الکذب و السباب فی الحج مضافاً الی حرمتها المطلقة و قد فسر الفسوق المذکور فی الآیة الکریمة

بهما ففی صحیح معاویة بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: و الفسوق الکذب و السباب. «۴»

و فی ما رواه الصدوق فی معانی الاخبار عن ابیه عن سعد «۵» عن احمد ابن محمد بن عیسی «۶» عن الحسن بن علی بن فضال «۷» عن المفضل بن صالح «۸» عن

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۸ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۹ من ابواب بقیة کفارات الاحرام.

(۳)- البقرة: ۱۹۷.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۳۲ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۵)- هو ابن عبد الله القمی الاشعری جلیل القدر من کبار الثامنة.

(۶)- شیخ القمیین و وجههم من السابعة.

(۷)- جلیل القدر عظیم المنزلة من السادسة.

(۸)- الاسدی ضعیف من الخامسة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۱۳

زید الشحام «۱» عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال ...: « و امّا الفسوق فهو الکذب الا تسمع لقوله تعالی: إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ» «۲».

و فی صحیح علی بن جعفر عن اخیه (علیه السلام) قال: و الفسوق الکذب و المفاخرة. «۳»

أقول: قد اختلفوا فی ما هو المراد من الفسوق فعن التبیان: (ان الاولی حمله علی جمیع المعاصی التی نهی المحرم منها) «۴» و مراده ان

کان المعاصی التی نهی عنها المحرم لاحرامه فهو تقیید للمطلق بدون المقید و ان کان مطلق ما نهی عنه فی حال الاحلال و الاحرام فلو کنا و الآیة الکریمة یمکننا ان نقول به لصدق الفسق علی

ارتکاب مطلق ما نهی عنه.

و عن جماعة کالصدوق فی المقنع و الشیخ فی النهایة و المبسوط و الاقتصاد و الحلی فی السرائر، و المحقق فی الشرائع و النافع بل حکی عن ظاهر المقنعة للمفید و غیرهم انه هو الکذب و ما یدل علیه خبر زید الشحّام و ما رواه العیاشی فی تفسیره عن معاویة بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: و الفسوق الکذب علی ما فی الجواهر «۵» و لکن فی الوسائل: «الفسوق الکذب و السباب» «۶».

و عن جمل العلم و العمل و المختلف و الدروس انه الکذب و السباب و ما یدل

---

(۱)- ابن یونس الشحام ثقة له کتاب من الرابعة او الخامسة.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۲ من ابواب تروک الاحرام و معانی الاخبار/ ۲۹۴.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۲ من ابواب تروک الاحرام، ح ۴.

(۴)- التبیان ۲/ ۱۶۴.

(۵)- جواهر الکلام: ج ۱۸/ ۳۵۵.

(۶)- بل فی الوسائل کما فی الجواهر راجع الوسائل: ب ۳۲ من ابواب تروک الاحرام ح ۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۱۴

علیه صحیح معاویة بن عمار المذکور و فی الجواهر: انه لعل الیه یرجع ما فی صحیح علی بن جعفر عن اخیه (علیه السلام) من انه الکذب و المفاخرة بناء علی ان المفاخرة لا تنفک عن السباب لانها انّما تتم بذکر فضائل لنفسه و سلبها عن خصمه و سلب رذائل عن نفسه و اثباتها لخصمه و هو معنی السباب) «۱».

و عن الجمل و العقود انه الکذب علی الله و الظاهر انه و ما حکی عن الغنیة و المهذب و الاصباح انّه الکذب علی الله تعالی و رسوله (صلی الله علیه و آله و سلم) او احد الائمة (علیهم السلام) «۲» تقیید للآیة بلا دلیل و ان قال فی الغنیة: انه عندنا «۳» المشعر بالاجماع الذی عرفت مما ذکر عدم تحققه کما انه لا یکون وجهاً له کون الکذب علیهم مبطل للصوم لأنّ الفسوق اعم من ذلک.

ثمّ انّه لعلک لم تجد قائلا من القدماء علی انه الکذب و السباب و المفاخرة و لکن یدل علیه صحیح علی بن جعفر.

هذا کله بحسب الاقوال و یمکن ان یقال بانه یمکن تقویته مضافاً الی اطلاق الآیة الکریمة ان ما ورد فی الروایات لعله بیان لبعض مصادیق الفسوق و الا یلزم من تخصیصه بما فی الروایات تخصیص الاکثر.

و أما الروایات و کونها تفسیر للآیة الکریمة علی حصر المراد منها بما فیها من الکذب و السباب و المفاخرة.

و یمکن رفع التعارض المتوهم بینها بحمل ظاهر کل منها علی نص غیره فما یدل علی ان الفسوق الکذب نص فی کونه منه و ظاهر فی حصره به و کذا ما یدل علی

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۵۶.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۵۶.

(۳)- غنیة النزوع/ ۱۶۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۱۵

انه الکذب و السباب نص فی کونهما منه و ظاهر فی حصره به و ما یدلّ علی کونه الکذب و السباب و المفاخرة نص فی کون الثلاثة منه و ظاهر فی حصره بها فیرفع الید عن ظاهر الطائفة الاولی بنص الطائفة الثانیة و الثالثة و عن الثانیة بنص الثالثة.

فما فی المدارک من ان الجمع بین صحیح معاویة و صحیح علی بن جعفر یقتضی المصیر الی ان الفسوق هو الکذب خاصة «۱» لا یتم جمعاً بینها بل هو اخذ باحدهما و طرح للآخر بلا وجه و بعد امکان الجمع العرفی بینهما و امکان رفع الید عن ظاهر المطلق بالقرینة لا وجه لطرح المقید.

ثمّ انه لا یخفی علیک ان الثمرة فی البحث عمّا هو المراد من الفسوق و ما هو المرجح من الاقوال انما تظهر علی القول بالکفارة له وجوباً او ندباً و الا لا یترتب

علی البحث فیه کثیر فائدة الا التأکید علی حرمة مطلق المعاصی فی حال الاحرام علی القول بان المراد منه جمیع المعاصی او التأکید علی حرمة خصوص الکذب و السباب علی المحرم نعم فی المفاخرة یمکن ان یقال بأن ما هو المحرم منها ما یکون مشتملا علی الکذب و الباطل و سبّ الغیر دون غیره و ظاهر الدلیل حرمتها مطلقاً بل و کذا فی السباب ان ادعی احد انه محرم علی المحرم مطلقاً و لکن هذه المعانی مخالف لظاهر قوله تعالی (وَ لا فُسُوقَ) فانه ظاهر فیما هو فسق بالذات و لا یشمل السب الجائز بل المستحب.

هذا و أما علی القول بالکفارة له فان رجحنا قول الشیخ فی التبیان یترتب الکفارة علی کل معصیة ارتکبها المحرم و أما بناء علی ترک هذا القول لشذوذه و اختیار القائل به خلافه فی کتبه المعدة لفتاواه مثل النهایة و المبسوط فالمتعین

---

(۱)- مدارک الاحکام: ۷/ ۳۴۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۱۶

هو الاخذ بالروایات.

لکن استشکل فیه بما فیها من التعارض لدلالة صحیح معاویة بن عمّار علی حصر المراد منه بالکذب و السباب و خبر زید الشحام علی حصره بالکذب و صحیح علی بن جعفر علی حصره بالکذب و المفاخرة.

الا أنه رفع التعارض بینها بحمل ظاهر کل منها علی نصّ غیره فخبر زید الشحام الذی یدل علی ان الفسوق الکذب نص فی کونه منه و ظاهر فی حصره به فیرفع الید عن ظاهره بنصّ صحیح معاویة بن عمار و صحیح علی بن جعفر و صحیح معاویة بن عمار نص فی کون الکذب و السباب منه و ظاهر فی حصر المراد بهما و کذا صحیح علی بن جعفر نص فی کون المراد من الفسوق الکذب و المفاخرة و ظاهر فی حصره بهما فیؤخذ بنص کل منهما و یرفع الید عن ظاهر کل منهما بنصّ الآخر.

نعم مقتضی ما ذکر کون المفاخرة داخلة فی المراد من الفسوق و لکن الظاهر انه غیر معمول به و یمکن الجمع بین صحیح علی بن جعفر و صحیح معاویة بن عمار بارجاع المفاخرة الی الکذب لانها لا تخلو منه لاشتماله غالباً علی الادعاء و الکذب أو إلی السباب لاشتماله علی ذم غیره و سلب المحاسن عن خصمه

لا یقال: لا داعی لذلک بعد امکان تحققها بالصدق و خالیاً عن الکذب و السباب فمقتضی الاطلاق حرمتها ایضاً مطلقاً.

فانه یقال: ان المناسب لتفسیر الفسوق و معناه هو ما یشتمل علی الفسق ای الکذب و السباب دون الفخر بالصدق الذی لا یکون من الفسق الا اذا کان تعریضاً للغیر و سلبه عنه اذاً فلا باس بذلک الحمل جمعاً بین الروایات کما فعله فی المدارک و الله هو العالم.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۱۷

«عدم فساد الحج بالفسوق»

تنبیه: الظاهر کما فی الجواهر «۱» کون الفسوق کالجدال کغیر هما من المحرمات التی لا یقتضی ارتکابها فساد الحج و ان حکی عن المفید کون الکذب مفسداً للاحرام و ما عن عبد الله بن سنان فی قول الله تعالی عز و جل: (أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّهِ) قال: اتمامها ان فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِّ «۲» ففیه: انه لا یدل علی کونه مفسداً لان الاتمام اعم من ذلک هذا مضافاً الی ان الظاهر أن المفید متفرد بذلک و لعله یؤید عدم الفساد و انه لا کفارة علیه سوی الکلام الطیب کما یأتی انشاء الله تعالی فی المسألة الآتیة.

[مسألة ۴۱] «عدم وجوب الکفارة بالفسوق»

اشارة

مسألة: ۴۱ قال فی الجواهر فی کفارة الفسوق: (لم اجد من ذکر له کفارة بل قیل ظاهر الاصحاب لا کفارة فیه سوی الاستغفار بل عن المنتهی التصریح بذلک للاصل و ما سمعته فی صحیح الحلبی و ابن مسلم «انه لم یجعل الله له حدّاً یستغفر الله و یلبی «۳» لکن قال الصادق ۷ فی صحیح سلیمان بن خالد و فی الجدال شاة و فی السباب الفسق «۴» بقرة و الرفث فساد الحج «۵» (ثمّ ذکر صحیح علی بن جعفر و ما قال فی المنتقی فیه

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۵۸.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۳۲ من ابواب تروک الاحرام ح ۶.

(۳)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۲۸ ح ۲۵۸۷.

(۴)- فی التهذیب (الفسوق).

(۵)- التهذیب: ۵/ ۲۹۷ ح ۱۰۰۴.

و قال:) و الاولی حمله و حمل صحیح سلیمان بن خالد علی ضرب من الندب) «۱».

أقول: حمل صحیح سلیمان بما فیه من کون کفارة السباب و الفسوق بقرة علی الندب بعید. لانّ تعیین البقرة کفارة یدل علی عظم ما ارتکبه و انه لا یتدارک الا بمثل البقرة و لعل لذلک ذهب صاحب الوسائل الی وجوب الکفارة حیث قال: (باب انه یجب علی المحرم فی تعمد السباب و الفسوق بقرة) «۲» و کذا حمل صحیح الحلبی و ابن مسلم علی غیر المتعمد کالجاهل و الناسی،

و عن صاحب الحدائق انه اختار وجوب الکفارة عند اجتماع السباب و الکذب دون ما اذا کان کل منهما منفرداً عن الآخر و رد حمل صاحب الوسائل باباء قوله (علیه السلام) جواباً عن السائل أ رأیت من ابتلی بالفسوق ما علیه؟ قال (علیه السلام): لم یجعل الله له حدّاً یستغفر الله فان هذه العبارة تدل علی انه لم یجعل الله لذلک من الاصل حدّاً و شیئاً اصلا لا انه جعل شیئاً علیه و رفعه عنه بالجهل او النسیان «۳».

کما ردّ ما صنعه صاحب الحدائق بان الظاهر من الحدیث ثبوت الکفارة لکل من السباب و الفسوق ای الکذب اذا وقع منفرداً عن الآخر و یکون المقام من باب ذکر العام بعد الخاص.

اقول: لعل الاولی ان نقول: ان صحیح سلیمان بن خالد متروک لم یعملوا به فلا یکفی لاثبات الکفارة بل لا بأس بحمل ظاهره علی الندب لصراحة صحیح الحلبی و ابن مسلم علی عدم الوجوب و لا یعتد بما ذکرناه استبعاداً لذلک بعد ما کان وجوه

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۲۵.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۲ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

(۳)- الحدائق الناظرة: ۱۵/ ۴۶۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۱۹

کثیر من الاحکام مخفیة عنّا.

و أما ما فی صحیح علی بن جعفر فلفظه علی ما فی التهذیب هکذا: «فمن رفث فعلیه بدنة ینحرها و ان لم یجد فشاة، و کفارة الفسوق یتصدق به اذا فعله و هو محرم» «۱»

و لکن فی قرب الاسناد «۲»: و کفارة الجدال و الفسوق شیء یتصدق به اذا فعله و هو محرم»

و علی هذا لا مجال لاحتمال وقوع التصحیف فیه کما احتمله فی المنتقی و قال: (یختلج بخاطری ان کلمتی «یتصدق به» تصحیف. «یستغفر ربه» «۳».

و لا یخفی علیک ان حمله علی الندب ایضاً قبال صحیح ابن مسلم و الحلبی قریب جداً و الله هو العالم. هذا کله فی الفسوق.

«حرمة الجدال علی المحرم و بیان المراد منه»

اشارة

و اما الجدال فهو ایضاً من المحرمات علی المحرم بالکتاب و السنة فلا ریب فی اصل حرمته و معناه لغة کما قال الراغب: (المفاوضة علی سبیل المنازعة و المغالبة من جدلت الحبل ای احکمت فتله، (الی ان قال) و قیل: الاصل فی الجدال الصراع؛ و اسقاط الانسان صاحبه علی الجدالة و هی الارض الصلبة.

و فی مجمع البیان: (و الجدال فی اللغة و المجادلة و المنازعة و المشاجرة و المخاصمة

(۱)- التهذیب: ۵ ح ۱۰۰۵.

(۲)- قرب الاسناد/ ۲۳۴.

(۳)- منتقی الجمان: ۳/ ۱۷۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۲۰

نظائر) «۱» و الظاهر انه اذا کان ذلک باللفظ و اللسان کما هو الظاهر من الراغب فلا یشمل مطلق المصارعة و المغالبة بالافعال.

و فیه عند المفسرین علی ما فی مجمع البیان قولان: احدهما انه المراء و السباب و الاغضاب علی جهة المحک و اللجاج عن ابن عباس و ابن سعد و الحسن و الثانی ان معناه لا جدال فی ان الحج قد استدار فی ذی الحجة لانهم کانوا ینسئون الشهور فیقدمون و یؤخرون فربما اتفق فی غیره عن مجاهد و السدّی. «۲»

و القول الثانی بعید عن سیاق الآیة و أمّا القول الاول و ان قال العلامة انه قریب مما فسره الامامان علیهما السلام «۳» فان الجدال بالمراء و السباب و الاغضاب یشتمل فی الجملة علی الیمین.

و لکن لا یکفی ذلک لکون کل من التعریفین مساویاً للآخر فالقول المذکور و ان کان یشمل ما فیه الیمین و قوله لا و الله و بلی و الله الا انه اعمّ منه و یشمل ما کان خالیاً عن ذلک باطلاقه.

و لکن یمکن ان یقال: بان مثل ذلک التعابیر لم تستعمل لاـ رادة الاطلاق منها بل هی مثل التعابیر الواردة فی الصلاة و الزکاة و العناوین الکلیة من الاحکام یتوقف معرفة تفاصیلها علی بیان الشارع سیما بعد ورود البیان و لذا اذا دل الدلیل علی عدم اطلاق امر من الامور کالحج و الاحرام و الفسوق و الجدال و اختصاصها ببعض افرادها او اشتراطها بشرائط خاصة یستکشف منه عدم کون دلیل الحکم فی مقام بیان الاطلاق.

---

(۱)- مجمع البیان: ۲/ ۴۳.

(۲)- مجمع البیان: ۲/ ۴۵.

(۳)- تذکرة الفقهاء: ۷/ ۳۹۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۲۱

ففی مسئلتنا هذه قد دلت الروایات الکثیرة المعتبرة علی تفسیر الجدال بقول الرجل لا و الله و بلی و الله مثل الروایة الاولی و الثالثة و الرابعة و الخامسة و الثامنة و التاسعة من الباب الثانی و الثلثین من ابواب تروک الاحرام و الروایة الثالثة و الثامنة و العاشرة من الباب الاول من ابواب بقیة کفارات الاحرام من کتاب الوسائل «۱».

اذاً فیمکن ان یقال: انه لا ریب فی عدم کون مطلق الجدال و لو لم یکن مشتملا

علی یمین ما موضوعاً للنهی.

انما الکلام یقع فی موارد:

الاول: هل یدخل فی النهی قوله فی غیر مقام المخاصمة لا و الله و بلی و الله؟

او انه مختص بما اذا کان ذلک فی مورد المخاصمة فلا یشمل ما اذا کان فی مقام الاخبار کان یقول: بلی و الله ما جاء فلان اولا و الله لم یقع ذلک او لم یجیء فلان.

الظاهر بملاحظة کون الروایات وارداً فی بیان معنی الجدال اعتبار المجادلة و المنازعة فالمجادل نهی عن قول لا و الله و بلی و الله و غایة ما یقال: ان الجدال قول من یخاصم غیره لا و الله و بلی و الله فیختص الجدال بالمخاصمة المشتمل علی هذا القول لا ان هذا القول و لو کان صادراً عن غیر المجادل بدواع اخری یکون جدالا لانه یوجب ادخال ما لیس بالجدال فیه و نقل المعنی الحقیقی الی ما هو أعم منه حتی یقال بکونه حقیقة شرعیة فی ذلک المعنی المنقول الیه

نعم القول بان الجدال ما یشتمل علی هذا القول عند المخاصمة ایضاً قول بالحقیقة الشرعیة و نقل المعنی الحقیقی العام الی هذا المعنی الخاص.

---

(۱)- و لا یخفی علیک انه یمکن ارجاع بعضها علی بعض.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۲۲

و استدل علی کونه حقیقة شرعیة لما هو متضمن لخصوص هذا القول بمثل صحیح معاویة بن عمار قال (علیه السلام): «و اعلم ان الرجل اذا حلف بثلاثة ایمان ولاءً فی مقام واحد و هو محرم فقد جادل فعلیه دم یهریقه، و یتصدق به و اذا حلف یمیناً واحدة کاذبة فقد جادل و علیه دم یهریقه و یتصدق به» «۱» فانه یدل علی عدم اعتبار المخاصمة فی تحقق عنوان الجدال بالیمین المذکورة و فیه ان مثله لیس فی مقام بیان اعتبار المخاصمة و عدمه فی تحقق عنوان الجدل بل یکون فی مقام ان الکفارة لا تجب

باقل من ثلاثة ایمان و ان الجدال الذی تجب الکفارة علیه هو ما یتضمن ثلاثة ایمان ولاء فی مقام واحد لا ان الجدال یتحقق بثلاثة

ایمان و لو لم تکن فی مقام المخاصمة و المجادلة و انه اذا کانت الیمین اقل من ثلاثة لم یصدق علیها الجدال و لو کانت فی مقام المنازعة و المخاصمة.

و بالجملة: فالقدر المتیقن من ظاهر الادلة هو کون موضوع الحکم و النهی هذا القول فی مقام المنازعة خلافاً لبعض المعاصرین «۲».

المورد الثانی: هل النهی عن الجدال مختص بما اذا کان بقوله (لا و الله و بلی و الله)

او یشمل مطلق الحلف باسماء الله تعالی الخاصة به کأَن یقول لا و رب العالمین اولا و رب خالق السماء و الارض و بلی و رب العالمین حکی عن المشهور اختصاصه باسم الجلالة دون غیره لقوله (علیه السلام) فی مثل صحیح معاویة بن عمّار و غیره «و الجدال: قول الرجل: لا و الله و بلی و الله»

لا یقال: ان ما فی ذیل صحیح معاویة بن عمار «۳» دلیل علی التعمیم و هو

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۳.

(۲)- المعتمد ۴/ ۱۶۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب

قوله (علیه السلام): «و اعلم ان الرجل اذا حلف بثلاثة ایمان ولاء فی مقام واحد و هو محرم فقد جادل. (الحدیث) فان الیمین کما تقع باسم الجلالة تقع بسائر اسماء الله الحسنی.

و فیه: ان هذا الکلام منه (علیه السلام) وقع بعد قوله: و الجدال: قول الرجل: لا و الله و بلی و الله فیعلم منه ان مراده من الایمان ما وقع بهذا الاسم الشریف

و لکن یمکن ان یقال: لم یکون الصدر دلیلا علی المراد من ذیل الحدیث و لا یکون الذیل دلیلا علی المراد من الصدر

الا انه مع ذلک لا یصلح لان یکون دلیلا علی التعمیم فالقدر المتیقن منه ما وقع باسم الجلالة هذا مضافاً الی غیره من الاحادیث الذی لیس مشتملا علی هذا الذیل.

الا ان یقال: ان عدة منها مروی عن معاویة بن عمار یمکن ارجاع الجمیع الی خبر واحد فالوجه لعدم التعمیم هو الاصل و عدم ما یدل علیه لإجمال الاحادیث.

هذا و یمکن ان یقال: ان هذا الذیل لیس فی مقام بیان ما یقع به الیمین بل یکون فی مقام ما یجب به الدم فانه قال (علیه السلام): فقد جادل فعلیه دم یهریقه» و الله هو العالم.

و مثل هذا الصحیح موثق ابی بصیر فهو ایضاً لا یدل علی التعمیم لکونه فی مقام التفصیل بین حلف الصادق و الکاذب فانه قال: (علیه السلام) «اذا حلف الرجل ثلاثة ایمان و هو صادق و هو محرم فعلیه دم یهریقه و اذا حلف یمیناً واحدة کاذباً فقد جادل فعلیه دم یهریقه» «۱».

هذا و لکن الانصاف انه لا یمکن رفع الید عن اطلاق الخبرین لعدم امکان ردّ اطلاقهما و جواز احتجاج المولی بهما علی العبد لشمول قوله ثلاثة ایمان و (یمیناً

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۷.

واحدة) لليمين بغير اسم الجلالة

و لذا صار بعض الاعاظم لدفع ذلک بوقوع التعارض بين المطلقات الدالة على التعميم بوقوع التعارض بينهما و بين قوله (عليه السلام) فی بعض الصحاح المروية عن معاوية بن عمار الدال على الحصر بالقول المذكور قال: فيه: «انّما الجدال قول الرجل: لا و الله و بلى و الله» (الحديث) ثمّ قال:

فانها بمفهوم الحصر تدل على عدم حرمة غير هذا القول الخاص و التعارض

بالعموم من وجه لان صحيحة معاوية بن عمار الحاصرة تدل على ان غير قوله (لا و الله و بلى و الله) لا اثر له سواء كان حلفاً بالله بغير هذا القول او كان حلفاً بغير الله كقوله: لعمرک و تلک الروايات المطلقة تدل على ان الممنوع هو الحلف بالله سواء كان بقوله: لا و الله و بلى و الله او بغير هذا القول فيقع التعارض فی الحلف بالله بغير هذا القول الخاصّ و بعد التعارض يرجع الى اصل البراءة «۱».

اقول: يا ليت انه (قدس سره) اتى بصدر الحديث و لم يقتصر على الجملة المذكورة حتى يظهر له عدم ما افاده من التعارض بين الصحيح و المطلقات و الحديث هكذا فی التهذيب روى موسى بن القاسم عن صفوان عن معاوية بن عمار قال: «سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن رجل يقول: لا لعمری و هو محرم، قال: ليس بالجدال، انّما الجدال قول الرجل: لا و الله و بلى و الله، و أمّا قوله: لاهاً فانّما طلب الاسم و قوله: يا هناه فلا باس به و أمّا قوله: لا بل شانئک فانه من قول الجاهلية» «۲»

و التأمل فی الحديث الشريف يقضی بانه فی مقام عدم وقوع اليمين بما ذكر فيه

---

(۱)- ۷۱ المعتمد ۴/ ۱۶۵.

(۲)- تهذيب الاحكام: ۵/ ۳۳۶ ح ۱۱۵۷/ ۷۰.

من غير اسماء الله تعالى و ان وقوعها محصورة به

اذاً فما يتحصل من تمام البحث ان الاحتياط ترک اليمين بغير القول المذكور من اسماء الله تعالى المختصة به و انما قلنا بالاحتياط لان الروايات ظاهره فی القول المخصوص و القول بالتعميم يحتاج الى حمله على احد افراد الايمان بالله تعالى و الله هو العالم.

و سيجیء ان شاء الله تعالى ما يفيد ذلک فی المورد السابع.

المورد الثالث: مقتضی الجمود على ظاهر الفاظ الادلة الاقتصار فی ما هو المحرم على المحرم من الجدال ما يكون بالقول المذكور باللسان العربی دون ترجمته بسائر اللغات

و ان كان لا يبعد القول بكونه اعم منه لصحة استظهار ان المدار فی التحريم على المسمى و الذات لا الاسم الذی يكون فانياً و مندكاً فی المسمى عند اليمين به فالحالف بالله يحلف بالذات المقدسة المتعالية الحاكية عنها اسم الجلالة (الله) و الحلف بترجمته ايضاً حلف بها ای الجامع لجميع الصفات الكمالية و هذا لو لم يكن بالاقوى يكون هو الاحوط.

المورد الرابع: قيل ان المحرم من القول المذكور هو ما كان فيه معنى الاخبار عن الواقع

كان يقول لا و الله ای لا يكون كذلک و الله او قال بلى ای يكون كذلک و الله و هذا هو القسم الذی يقال له اذا كان الحالف كاذباً الغموس و يترتب على الواحد منه اذا كان محرماً الكفارة و اذا كان صادقاً لا يترتب عليه اذا كان اقل من الثلاثة و أما ما كان فيه معنى الانشاء فلا يتصف بملاحظة وقوع ما وقع عليه او عدم وقوعه بالصدق او الكذب فليس هو مورداً للنهی لان معناه الانشاء و هو ابراز امر اعتبارى نفسانى لا تكون فيه حكاية عن الخارج الواقع ليتصف بالصدق و الكذب فبقرينة التفصيل بين الصدق و الكذب يعلم ان

الحکم یختص بالجملة الخبریة

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۲۶

الصادقة علیها کونها صدقاً او کذباً.

و لکن یمکن: ان یقال: ان فی مقام الجدال یأتی منه انشاء ذلک و یمکن حمل الصدق او الکذب علی الانشاء ایضاً فاذا کان معنی انشاء القسم اعتبار الحالف لزوم فعل او ترکه علی نفسه فاما ینشؤه فی نفسه و یخبر عنه بلفظه فهو صادق ان اخبر عن انشائه النفسانی و أمّا یخبر عن انشائه النفسانی کذبا فهو کاذب و أمّا اذا کان معنی انشاء القسم انشاءه باللفظ و الغاء اللفظ بقصد ایجاد المعنی ای لزوم الفعل

او الترک علیه فان انشاء اللفظ بقصد ایجاد المعنی فی عالم الاعتبار فهو صادق و ان لم یقصد به و لکن ینشأ اللفظ لیعد عند السامع و العرف منشأ لهذا المعنی فهو کاذب و بالجملة لا نفهم فرقاً بین الجملة الخبریة و الانشائیة فی القول المذکور فی مقام المنازعة و المخاصمة و الله هو العالم.

المورد الخامس: لا یخفی علیک انه لا دلالة للاخبار المتکفلة لبیان حکم التکرر فی الحلف او کون الیمین کاذبة علی عدم کونها منهیاً عنها اذا کانت صادقة

و کانت اقل من الثلاثة لعدم منافاة تحقق الجدال بالیمین الصادقة مرة و وجوب الکفارة علیها اذا کانت کاذبة او بثلاثة،

و لکن یمکن ان یقال: ان قوله (علیه السلام) فی صحیح معاویة بن عمّار: «و اعلم ان الرجل اذا حلف بثلاثة ایمان ولاء فی مقام واحد و هو محرم فقد جادل فعلیه دم یهریقه و یتصدق به و اذا حلف یمیناً واحدة کاذبة فقد جادل و علیه دم یهریقه و یتصدق به» الحدیث. «۱»

یدل علی دخل تکرر الیمین اذا کانت صادقة و کذبها فی مرة واحدة فی الجدال

---

(۱)- وسائل الشیعة ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۲۷

المحرم.

اللهم الا ان یقال: ان غایة ما یستفاد منه ان ذلک جدال یوجب الکفارة لا ان الجدال ما یوجب الکفارة فمقتضی اطلاق الادلة حرمة الجدال بلا و الله و بلی و الله و ان کان صادقاً و اقل من ثلاثة.

المورد السادس: لا ریب ان الاضطرار الی الجدال فی حال الاحرام رافع لحرمته

سواء کان بصدقه او بکذبه و هل هو حرام مطلقاً و ان اقتضتها مصلحة دنیویة

او اخرویة کما اذا کان سبباً لقضاء حاجة مؤمن و ایصال نفع الیه لا یصل الیه بدون الیمین؟ یمکن ان یقال: بالجواز حینئذ لان المناسبة بین الحکم و الموضوع کف النفس عن مثل ذلک لمیل المخاصم الیه و اصراره علی اثبات دعواه.

و بعبارة اخری: دفع النفس عن فعل ما تشتهیه بداعی ارضاء اشتهائها دون ما اذا کان لمصلحة سیما اذا کانت اخرویة. و لکن یرد ذلک بأن اطلاق الادلة لا یقید بمثل هذه التقریبات.

فالاولی الاستدلال لجوازه اذا لم تکن معصیة لله عز و جل و بعبارة اخری: لم یکن للمراء و الجدال و لمجرد المغالبة و الغلبة علی الغیر بصحیح ابی بصیر قال: «سألته عن المحرم یرید ان یعمل العمل فیقول له صاحبه: و الله لا تعمله فیقول: و الله لأعملنّه فیحالفه مراراً یلزمه

ما یلزم الجدال؟ قال: لا انمّا اراد بهذا اکرام اخیه انمّا ذلک ما کان الله فیه معصیة «۱» فالقدر المتیقن من الروایات الجدال المجرد عن الاغراض الراجحة الدینیة او الدنیویة مثل اثبات الحق و دفع الضرر

---

(۱)- الکافی: ۴/ ۳۳۸/ ۵.

لکن لا یدخل فیه ما کان النفع الواصل الیه للغلبة علی الخصم کما هو المتعارف فی زماننا فی المسابقات الجدالیة و هل حکم هذه المسابقات اذا کان لمجرد المغالبة حکم الجدال المحرم علی المحرم.

و بعبارة اخری: اذا کان الجدال المحرم علی المحرم حرام علیه بالاصل و بنفسه و ان کان خالیاً عن الیمین هل تلحق به هذه المغالبات المتداولة بین الناس العالمیة منها و غیرها؟ المسألة تحتاج الی مزید البحث عنها.

المورد السابع: قال فی الدروس: (خصّ بعض الاصحاب الجدال بهاتین الصیغتین،

و القول بتعدیته الی ما یسمی عیناً اشبه) «۱». انتهی. و ظاهر کل من فسره بأنه قول لا و الله و بلی و الله الاختصاص بهما فلا یکفی قوله: و الله بحذف لا و بلی، و فیه: لا یبعد القول بعدم اعتبار الکلمتین و کفایة مجرد الیمین فی ترتب الکفارة.

و بالجملة یمکن ان یقال: ان الجدال لا ریب فی تحققه بدون الکلمتین و لا یصل الی نفیه او جعله حقیقة ید التشریع.

الا ان الروایات قد دلت علی ان المراد منه هنا لیس مطلق الخصومة و ان لم تکن متأکدة بالیمین بل مقیدة بها فیدور الامر بین کون الجدال الخصومة المتأکدة بمطلق الیمین او المتأکدة بخصوص قوله (لا و الله و بلی و الله) و یدور الامر بین خروج الاکثر عن تحت المطلق او الاقل و القول باختصاص الجدال بالمتأکد بقول (لا و الله و بلی و الله) موجب لحصر المطلق فی الاقل بخلاف القول بأنه المتأکد بالیمین و ان لم تکن مسبوقة بقول (لا) او بلی و الله هو العالم.

---

(۱)- الدروس الشرعیة ۱/ ۳۸۶.

[مسألة ۴۲] «الکلام فی کفارة الجدال»

مسألة ۴۲: الظاهر انّه لا خلاف بین فقهائنا فی ترتب الکفارة علی الجدال فی الجملة.

و الیک بعض کلماتهم قدس الله اسرارهم قال الصدوق فی المقنع: فان جادلت مرة او مرتین و انت صادق فلا شیء علیک و ان جادلت ثلاثاً و أنت صادق فعلیک دم شاة فان جادلت مرة کاذباً فعلیک دم شاة، و ان جادلت مرتین کاذباً فعلیک دم بقرة فإن جادلت ثلاث مرات کاذباً فعلیک بدنة «۱».

أقول: الظاهر انه لیس فی الاخبار ما یدلّ علی ان کفارة الجدال ثلاثاً صادقاً دم بقرة بل المذکور فیها دم شاة و من المحتمل وقوع السهو فی الکتابة فصحفت الشاة بالبقرة، و الدلیل علی هذا التصحیف ما فی من لا یحضره الفقیه قال: (و قال ابی رضی الله عنه فی رسالته الیّ: اتق فی احرامک الکذب و الیمین الکاذبة و الصادقة و هو الجدال، و الجدال قول الرجل: لا و الله و بلی و الله فان جادلت مرة او مرتین و انت صادق فلا شیء علیک و ان جادلت ثلاثاً و انت صادق فعلیک دم شاة) «۲» الخ و علی ذلک فالدلیل علی ان کفارة الجدال ثلاثاً صادقاً دم شاة اطلاق روایات کثیرة «۳».

و أما کون کفارة الجدال مرة کاذباً ایضاً دم شاة فالدلیل علیه ایضاً اطلاق الروایات و حمل ما یدل علی کونها بقرة «۴» علی مرتین و

ما دل على كونها

---

(۱) المقنع: ۲۲۳ و ۲۲۴

(۲)- من لا يحضره الفقيه: ۲/ ۳۲۸.

(۳)- وسائل الشيعة: ب ۱ من ابواب بقية كفارات الاحرام.

(۴)- وسائل الشيعة: ب ۱ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ۱۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۳۰

- جزورا «۱» على ثلاث مرات.

و قال المفيد فی المقنعة: (و من جادل و هو محرم مرة صادقاً او مرتين فليس عليه كفارة و ليستغفر الله عزّ و جلّ فان جادل ثلاث مرات صادقاً و ما زاد و عليه فعليه دم شاة فان جادل مرة كاذباً فعليه دم شاة و ان جادل مرتين كاذباً فعليه دم بقرة، و ان جادل ثلاثاً و ما زاد كاذباً فعليه دم بدنة) «۲».

و قال السيد فی جمل العلم و العمل: (و من جادل و هو محرم مرة صادقاً او مرتين فعليه دم بقرة فان جادل ثلاثاً فدم بدنة) «۳» و هذا القول ليس فی الاحاديث ما يدل عليه و الظاهر انه وقع فيه التصحيف فبدل قوله (كاذباً) بصادقاً.

و قال الحلبی فی الكافی: و فی المجادلة و هی قوله: لا- و الله ثلاث مرّات فما فوقهنّ صادقاً دم شاة (و فی مرة كاذباً شاة، و مرتين دم بقرة و فی ثلاثة مرات فما فوقهن دم بدنة) «۴».

و قال الشيخ فی النهاية: (و من جادل محرماً صادقاً مرة او مرتين فليس عليه شیء و ليستغفر الله فان جادل ثلاث مرات فصاعداً صادقاً كان عليه دم شاة و ان جادل ذلك كاذباً مرّة كان عليه دم شاة فان جادل مرتين كاذباً كان عليه دم بقرة فان جادل ثلاث مرّات كاذباً كان عليه بدنة) «۵». و به قال فی المبسوط «۶».

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۱ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ۹.

(۲)- المقنعة/ ۴۳۵.

(۳)- الينابيع: ۷/ ۱۰۸.

(۴)- الكافی فی الفقيه/ ۲۰۴.

(۵)- النهاية/ ۲۳۳.

(۶)- المبسوط: ۱/ ۳۵۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۳۱

و قال الديلمی فی المراسم: (و من جادل ثلاث مرات كاذباً فعليه بدنة و قال: ما يجب فيه بقرة: و هو الجدال مرتين كاذباً، و قال فی ما فيه دم شاة: و فی المجادلة مرة كاذباً، و قال: و ان جادل ثلاث مرات صادقاً فعليه دم شاة) «۱».

و قال ابن البرّاج فی المهذب: (فيما يجب فيه بدنة: او يجادل ثلاث مرّات كاذباً، و فيما يجب فيه بقرة: او يجادل مرتين كاذباً، و فيما يجب فيه شاة: او جادل ثلاث مرات

صادقاً او جادل مرة واحدة كاذباً) «۲».

هذا و ما ذكر هو مختار الحلّی فی السرائر و ابن زهرة فی الغنية و ابن حمزة فی الوسيلة و الصهرشتی فی الاصباح و الحلبی فی اشارة السبق و المحقق فی الشرائع و المختصر النافع، و العلامة فی القواعد و التبصرة و الارشاد و غيرها و الشهيد فی الدروس الا انه قال:

(ففی الثلاث صادقاً شاة و کذا ما زاد ما لم یکفر و فی الواحدة کذباً شاة و فی الاثنین بقرة ما لم یکفر و فی الثلاث بدنة ما لم یکفر) «۳» ثمّ ذکر اقوالا شاذة.

اذا عرفت ذلک تعرف ان اتفاق هؤلاء المشایخ الاجلة علی الترتیب المذکور فی فتاواهم لا یمکن رده بمجرد کونه مذکوراً فی الفقه الرضوی و دعوی ان ابن بابویه افتی علی طبقه بل الظاهر ان المسألة کانت معلومة عندهم مستندة الی ما لا یمکن لهم العدول عنه و قد علمنا انه لم یکن من دیدنهم القول بما لم تکن الادلة ظاهرة الدلالة علیه و لو کان مثل الصدوق و المفید و السید و الحلبی و الشیخ و غیرهم ممن یحذو حذوهم اعتمدوا علی قول ابن بابویه او علی الفقه الرضوی لا یمکن لنا الخدشة فی

---

(۱)- المراسم/ ۱۲۰- ۱۲۲.

(۲)- المهذب: ۱/ ۲۲۳ و ۲۲۴.

(۳)- الدروس الشرعیة: ۱/ ۳۸۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۳۲

صحة اعتمادهم و ان الترتیب المذکور کان ثابتاً عندهم فهذا الاتفاق امّا دلیل علی اعتمادهم علی الفقه الرضوی او رسالة ابن بابویه الی ولده الصدوق او علی ثبوت صحة هذا الترتیب عندهم بدلیل آخر.

هذا و الذی یثبت منه بالاخبار مما ورد فی الترتیب المذکور فی کلماتهم اولا: ان الحلف الصادق فی المرة الاولی و الثانیة لا کفارة فیه لمفهوم ما یدل علی ثبوتها فی

الثلاثة «۱» و لإطلاق ما أورد فی عدم الکفارة فی الجدال الصادق مطلقا «۲» مما یقید بما ورد فی ثبوتها فی الثلاثة و للاصل و ثانیاً وجوب الشاة فی المرة الثالثة صادقاً لطائفة من الصحاح «۳»، و ثالثاً: فی الحلف الکاذب شاة فی المرة الاولی ایضاً بدلالة الروایات «۴» و رابعاً: فی الحلف الکاذب فی المرة الثالثة بقرة کما جاء ایضاً فی الروایات المعتبرة «۵» و لیس فیها ما یدل علی خصوص الکفارة للکذب الثانی و لکن فی الترتیب المذکور فی کلماتهم ان فی المرة الثانیة بقرة و فی الثالثة بدنة قال فی الجواهر بعد نقل الترتیب المذکور: (و لکن فی استفادة ذلک کله مما وصل الینا من النصوص اشکال) «۶» ثمّ ذکر الروایات مثل صحیح الحلبی و محمد بن مسلم الذی فیه: «اذا جادل فوق مرتین فعلی المصیب دم یهریقه شاة و علی المخطئ بقرة» «۷»

و بالجملة: ما فی هذه الروایات ان من جادل زائداً علی مرّتین کذباً علیه بقرة

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷.

(۲)- الوسائل، ابواب بقیة کفارات الاحرام، ب ۱، ح ۸.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱ ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۲ و ۳ و ۴ و ۶ و ۷.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱ ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۳ و ۴ و ۷.

(۵)- وسائل الشیعة: ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۲ و ۶.

(۶)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۲۰.

(۷)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۳۳

و ما فی الفتاوی انّ علیه بدنة و ان من جادل مرتین کذباً علیه البقرة و لیس فی الروایات کفارة له.

اللهم الا خبر ابراهیم بن عبد الحمید الذی رواه العیاشی فی تفسیره عن ابی الحسن موسی (علیه السلام) قال: «من جادل فی الحج فعلیه

اطعام ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع ان كان صادقاً او كاذباً فان عاد مرتين فعلى الصادق شاة، و على الكاذب بقرة» «۱» (الحديث) و هو ضعيف سنداً و متناً لمخالفته للروايات الصحيحة الا فى قوله «و على الكاذب بقرة» و الاحتجاج به انما يتم لو قلنا كما قال فى الجواهر بان عدم العمل بصدره لا يخرج ما فى ذيله عن الحجية خصوصاً بعد انجباره بالعمل «۲» و فيه لا يثبت بذلك عملهم به

نعم لو قلنا: بانجبار الضعف بمجرد الموافقة يمكن الاستشهاد به و على هذا لا يتم الاستدلال به لكفارة الجدال كذباً مرتين، و لكن استدل له بصحيح سليمان بن خالد قال: «سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول: فى الجدال شاة» (الحديث) «۳» لانه يدلّ على وجوب الشاة فى الجدال صادقاً كان او كاذباً فى المرة الاولى و الثانية الا ما خرج عنه بالدليل مثل الجدال فى المرة الاولى و المرة الثانية صادقاً و المرة الثالثة كاذباً و يبقى تحته المرة الثانية كالمرة الاولى فتجب عليه بالثانية ان لم يؤد الكفارة الاولى شاتان.

ثمّ انّ هنا رواية اخرى رواه الشيخ باسناده عن العباس بن المعروف عن على عن فضالة أبى المعزا عن ابى بصير عن ابى عبد الله (عليه السلام) قال: «اذا جادل الرجل و هو

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۱ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ۱۰.

(۲)- جواهر الكلام: ۲۰/ ۴۲۲.

(۳)- وسائل الشيعة ب ۱ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ۱.

محرم فكذب متعمداً فعليه جزور» «۱» و اطلاقه يشمل المرة الاولى و الثانية و الثالثة كذباً خرج منه بالدليل المرة الاولى و الثانية بالاجماع فتبقى تحته المرة الثالثة فيقع التعارض بينه و بين ما يدل على ان كفارتها البقرة.

و لكن استشكل فيه بعض المعاصرين بضعف سنده لان اسناد الشيخ الى

العباس بن معروف بأبى المفضل عن ابن بطة و هما ضعيفان «۲»

و فيه: اولا ان ابا المفضل و ابن بطة واقعان فى طريق الشيخ الى ابن المعروف فى الفهرست «۳» دون التهذيب فقد قال فى المشيخة و ما ذكرته فى هذا الكتاب عن على بن مهزيار فقد اخبرنى به الشيخ ابو عبد الله عن محمد بن على بن الحسين عن ابيه و محمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله و الحميرى و محمد بن يحيى و احمد بن ادريس كلهم عن احمد بن محمد عن العباس بن معروف عن على بن مهزيار «۴» فعلى هذا طريقه الى ابن المعروف فى التهذيب صحيح.

و ثانياً قد اشرنا كراراً فى طى المباحث السابقة انه لا اعتبار بكون الطريق الى صاحب الكتاب او الاصل ضعيفاً بعد ما كان الكتاب عند من يرويه عن صاحبه موجوداً معروفاً و انّما استقر سيرتهم على نقل الروايات عن صاحب الاصول و الكتب لانهم كانوا ملتزمين بالاجازة فى نقل الروايات عن الشيوخ و يعدون ذلك اذا كان بسماع الرواية عن الشيخ او القراءة عليه او بالمناولة افضل و اقوى من الوجادة التى تنالها يد كل من كان الكتاب او الاصل عنده و على هذا لا فرق فى

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۱ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ۹.

(۲)- المعتمد: ۴/ ۱۷۲.

(۳)- الفهرست/ ۱۹۰.

(۴)- التهذيب: ۱۰/ ۸۵ (مشيخة تهذيب الاحكام).

الروایة بالاسناد عن الکافی لمثل الشیخ مناولة او وجادة و لا فرق بین ان یکون طریقه الی الکلینی مثلا ضعیفاً بالاصطلاح او صحیحاً و یستفاد ذلک من تصریح الشیخ فی المشیخة بذلک قال قدس سره فی طی کلماته فی مقدمتها: و اقتصرنا من ایراد الخبر علی الابتداء بذکر المصنف الذی اخذنا الخبر من کتابه او صاحب الاصل الذی اخذنا الحدیث من اصله (الی ان قال) و الآن فحیث وفق الله تعالی الفراغ من هذا الکتاب نحن نذکر الطرق التی یتوصل بها الی روایة هذه الاصول و المصنفات و نذکرها علی غایة ما یمکن من الاختصار لتخرج الاخبار بذلک عن حدّ المراسیل و تلحق بباب المسند. «۱» (الخ).

و مما افاد ان ما یطلق علیه المراسیل فی اصطلاحهم هو ما یروی عن الکتاب او الاصل بدون هذا الاسناد المصطلح بینهم و ان کان مروریاً عنه بالوجادة بلا واسطة فیشمل مثل ما نروی بدون الاسناد عن کتب الحدیث و لکن ما لا یعتمد علیه من المراسیل هو ما کان فی تلک الاصول و الکتب عن امام لا یمکن روایة صاحب هذا الکتاب او الاصل عنه مثل ما اذا کان فی الکافی عن الصادق (علیه السلام) بلا واسطة او بواسطة لم یمکن له الروایة عنه (علیه السلام) لکونه من الطبقات المتاخرة عنه.

و النتیجة: انه لیس کل ما یطلق علیه المرسل ضعیف بالارسال الا ما لم یکن روایته بالسماع او القراءة او المناولة او الوجادة.

هذا و قد خرجنا عن صورة البحث عما کنا فیه و انما اطلنا الکلام لما فیه من الفائدة المهمة فخذها و اغتنم.

ثمّ اعلم: ان العباس بن معروف قمی له کتب یروی عنه احمد بن ابی عبد الله و

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۱۰/ ۴ مقدمة مشیخة تهذیب الاحکام.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۳۶

هو احمد بن محمد بن خالد البرقی و بعد ذلک کله یعلم انه لا غمز فی سند حدیث عباس بن المعروف عن علی کما توهمه المعاصر الجلیل فالمعارضة قائمة بینه و بین ما دل علی ان کفارة الجدال کذباً فی الثلاثة البقرة و ما علیه عمل المشهور بل الاکثر بل الجمیع هو الجزور و ما عبر به فی کلمات الاصحاب بالبدنة.

و لکن لا ینبغی بل لا یجوز ترک الاحتیاط بالکفارة بذبح البقرة فی المرة

الثانیة کذباً و فی المرة الثالثة کذباً بالجمع بین ذبح الشاة و البدنة.

و لقائل ان یقول: ان ما یدل علی الشاة و البقرة لا یدل عدم کفایة الاکثر بل یدل علی جواز الاکتفاء بالاقل و هذا احتمال وجیه یوجهه ما یدل فی موارد یکتفی فیها بالشاة بان علیه دم و لکن لا یردّ بذلک وجوب الاحتیاط و الله تعالی هو العالم باحکامه.

[مسألة ۴۳: کیفیة الجدال فی الحج و معناه]

مسألة ۴۳: ظاهر قوله (علیه السلام) فی صحیح معاویة بن عمّار: «و اعلم ان الرجل اذا حلف بثلاثة ایمان ولاءً فی مقام واحد و هو محرم فقد جادل فعلیه دم یهریقه» «۱» و خبر ابی بصیر: «اذا حلف بثلاثة ایمان متعمداً متتابعات صادقاً فقد جادل» «۲» و صحیح معاویة الآخر: «ان الرجل اذا حلف بثلاثة ایمان فی مقام ولاءً و هو محرم فقد جادل» «۳» اعتبار التتابع فی ترتب الکفارة علی الثلاث علی خلاف ما یقتضیه غیرها من الاخبار

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۳.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۴.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۳۷

المطلقة كقوله (عليه السلام) فی صحيح الحلبی و ابن مسلم «۱» «اذا جادل فوق مرتين فعلی المصيب دم يهريقه» و صحيح ابی بصير «اذا حلف الرجل ثلاثة ايمان و هو صادق و هو محرم فعليه دم يهريقه» «۲»

قال فی الجواهر: (و قاعدة الجمع بين الاطلاق و التقييد تقتضی حمل المطلق علی المقيد كما مال اليه بعض متأخری المتاخرين حاكياً له عن العمانی الا انه نادر يمكن دعوی اتفاق الاصحاب علی خلافه خصوصاً بعد ان كان المحكی عنه يعمّ

الصادق و الكاذب قال: «من حلف ثلاث أيمان بلا فصل فی مقام واحد فقد جادل و عليه دم» و لم يفصل و قد سمعت تصريح النصوص و الفتاوی بخلافه فی الكاذب (الی ان قال) و من ذلك يظهر قوة النصوص المطلقة علی وجه لا تكافئها المقيدة كی يحكم بها عليها فإذن المتجه العمل بالمطلقة و حمل المقيدة علی ارادة كونها احد الافراد او علی ارادة بيان اتحاد الجدال و تعدده بالنسبة الی المجادل فيه) «۳».

و قال بعض الاعلام من المعاصرين: (التحقيق ان يقال: ان لا- موجب للتقييد فی نفسه حتی مع قطع النظر عن المشهور، و الوجه ما ذكرناه فی بحث المفاهيم و حاصله ان الشرط قد يكون متعدداً فتدل القضية بالمفهوم علی نفی الحكم عند نفی احدهما كما اذا قال: اذا جاء زيد من السفر و كان مجيئها فی يوم الجمعة افعل كذا فلو فرضنا انه جاء فی يوم السبت ينتفی الحكم بنفی الشرط كما اذا كان الشرط واحداً، و قد يكون الشرط غير متعدد بل كان احدهما مقيداً بالآخر كما اذا قال: اذا جاء زيد فی يوم الجمعة بحيث كان المجیء مقيداً بيوم الجمعة و يكون الشرط هو المجیء فی يوم الجمعة فمفهومه عدم المجیء فی يوم الجمعة

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۱ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ۲.

(۲) وسائل الشيعة: ب ۱ من ابواب بقية كفارات الاحرام ح ۷.

(۳)- جواهر الكلام: ۲۰/ ۴۲۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۳۸

فلا تدل القضية علی النفی بل القضية ساكتة عن ذلك لعدم كونه مفهوماً للقضية و لذا اشكل جماعة فی مفهوم آية النبأ و قالوا ان مفهوم الآية عدم مجیء الفاسق بالنبإ لا مجیء غير الفاسق بالنبإ و روايات المقام من هذا القبيل فان مفهوم قوله: اذا

حلف ولاء فعليه كذا انه اذا لم يحلف ولاء ليس عليه كذا لا ما اذا حلف غير ولاء، و أما التقييد فمفهومه عدم ثبوت الحكم للمطلق، و الا لكان التقييد لغواً، و لكن انما نلتزم بهذا المفهوم فيما لم يكن لذكر القيد فائدة و نكتة اخری و الا فلا مفهوم له و لعل وجه التقييد بالولاء فی المقام هو ان المرتكز فی اذهان الناس خصوصاً العوام منهم انّ المرة الثانية تأكيد للمرة الاولی و لا يرون ذلك تاسيساً و يحكمون علی ذلك بيمين واحدة و الروايات نبهتهم بان المعتبر تعدد الحلف و ان كان ولاء فعلی الحلف المتعدد ثلاثاً و ان كان ولاء يترتب الكفارة فالتقييد حينئذ لا يوجب تقييد المطلق لان للقيد وجه ظاهر) «۱».

اقول: التأمل فی الاحاديث الشريفة يقضی بان ما افاده تكلّف لا يقبله العرف فی تفسير الاحاديث و عدول عن ظاهرها الدال علی انتفاء الحكم عند انتفاء التتابع فقوله (عليه السلام): «اذا خلف بثلاثة ايمان ولاء فی مقام واحد و هو محرم فقد جادل» «۲» ظاهر فی تعدد الشرط ثلاثة ايمان و الولاء فاذا انتفی الولاء ينتفی الحكم عليه باهراق الدم مثل ان يقال: اذا جاء زيد من السفر و كان مجيئه يوم الجمعة افعل فإذا جاء يوم السبت ينتفی الحكم بنفی الشرط و بالجملة فی مقام الثبوت و ان امكن تصوير ما افاد الا انه لا يؤيده ما عندنا فی مقام الاثبات فانه ظاهر فی المفهوم الانتفاء عند الانتفاء و تقييد المطلقات و الله العالم.

---

(۱)- المعتمد فی شرح المناسك: ۴/ ۱۷۴.

(۲)- وسائل الشيعة: ب ۱ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۳۹

تتمة، قد سمعت ما حکیناه عن الدروس انه قال فی مقام بیان الترتیب المذکور فی کلامهم: (ففی الثلاث صادقاً شاة و کذا ما زاد ما لم یکفر، و فی الواحدة کذباً شاة و فی الاثنین بقرة ما لم یکفر و فی الثلاث بدنة ما لم یکفر) «۱».

و علی ما افاد لا یجب علیه فیما زاد علی الثلاثة غیر ما وجب علیه بها زاد ما زاد اذا لم یکفر و اما ان کفر فتجب علیه شاة بالثالثة بعد ما کفروا هکذا و کذلک اذا حلف کذباً مرّة واحدة فکفر بشاة تجب علیه شاة للمرة الاولی بعد ما کفر و لا تجب علیه البقرة و انما تجب علیه البقرة لو لم یکفر بالشاة فی المرة الاولی و هکذا یقال فی البدنة فی الثلاثة انها تجب اذا لم یکفر للاثنین بالبقرة و ان کفر بها تجب علیها فی المرة الاولی بعدها الشاة علی ما ذکر فلا تجب علیه البقرة للاثنین الا اذا لم یکفر للاولی و لا البدنة الا اذا لم یکفر للاولی و للثانیة.

و یظهر ممّا حکاه فی الجواهر ان ذلک صریح جماعة من غیر خلاف یظهر فیه و لکنه قال بعد ما ذکر من تفصیل هذا القول: (قلت: ان لم یکن اجماع امکن کون المراد من النصّ و الفتوی وجوب الشاة بالمرة ثمّ هی مع البقرة بالمرتین ثمّ هما مع البدنة فی الثلاث الا ان یکون قد کفر عن السابق فتجب البقرة خاصّة او البدنة، کما انه یمکن ان یقال: ان الشاة فی ثلاث الصدق دون ما دونه امّا ما زاد فان بلغ الثلاث وجب شاة اخری و ان لم یکن قد کفر عن الاول و الا فلیس الا الشاة الاولی و کذا الکلام فی ثلاثة الکذب الشاة و البقرة و البدنة و هکذا فتأمل جیداً) «۲».

اقول: اما بحسب الفتوی فیستفاد من مثل کلام المفید فی المقنعة «۳»

و الشیخ فی

---

(۱)- الدروس: ۱/ ۳۸۶.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۲۲۴.

(۳)- المقنعة/ ۴۳۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۴۰

النهایة «۱» و المبسوط «۲» انه ان جادل ثلاث مرات فصاعداً صادقاً علیه دم شاة و ان جادل مرة کاذباً فعلیه دم شاة و ان جادل مرتین کاذباً کان علیه بقرة و ان جادل ثلاثاً و ما زاد کاذباً کان علیه دم بدنة و ظاهر ذلک انه یجب علیه ان جادل مرتین کاذباً دم بقرة سواء کفر عن الاولی بشاة ام لا- و إن علیه فی المرة الثالثة و ما زاد بدنة سواء کفر بشاة عن الاولی و بالبقرة عن الثانیة ام لا فمن لم یکفر حتی ارتکب الجدال ثلاثاً یجب علیه شاة و بقرة و بدنة.

و هل یستفاد من کلامهم اطلاق یدل علی کفایة کفارة واحدة للجدال صادقاً ثلاث مرات بحیث لو کفر بعد الثلاث لا تکون علیه کفارة ان ارتکب بعد ذلک ثلاث مرات او هذا مختص بما اذا لم یکفر و کذا فی الثالثة کاذباً ان کفر ببدنة هل تجب علیه فی المرة الاولی شاة و فی الثانیة بقره و فی الثالثة بدنة ان لم یکفر فی کل منها قبلها او مطلقاً.

یمکن ان یقال: ان القول بعدم الکفارة بعد ما کفر موهم لجواز ارتکاب الجدال بعد ذلک و ان امکن الحکم ببقاء حرمة الجدال و عدم الکفارة بعد ذلک الا انه کانه بعید بمناسبة الحکم و الموضوع الا ان الجزم باستناد ذلک الی الفقهاء مشکل فلو کان مستندنا فی حکم المسألة اجماعهم القدر المتیقن منه هو کفایة الکفارة مرة واحدة للثلاثة کاذباً او صادقاً.

و أمّا بحسب الروایات فما یدل علیه مثل صحیح سلیمان بن خالد: «فی الجدال شاة» «۳»

وجوب الشاة لکل جدال صادقاً کان ام کاذباً کان الاول او الثانی و الازید

---

(۱)- النهایة/ ۲۳۳.

(۲)- المبسوط: ۱/ ۳۵۰.

(۳)- وسائل الشیعة: ب من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۴۱

بعد ما کفر عما قبله او لم یکفر و لکن اطلاقه مقید بکونها کفارة للمرتبة الثالثة صادقاً و لیمین الواحدة کاذباً لما فی مثل صحیح معاویة بن عمار «اذا حلف بثلاثة ایمان ولاء فی مقام واحد و هو محرم» «۱» صحیح ابی بصیر «اذا حلف الرجل ثلاثة ایمان و هو صادق و هو محرم فعلیه دم یهریقه» «۲» و الاول یدل علی تعدد الکفارة بتعدد الثلاثة ولاء فی مقام واحد دون الثانی فانه غیر مقید بالولاء و کونها فی مقام واحد و ساکت عن حکم الازید علی الثلاثة.

و أما الیمین الکاذبة فیدل علی ان کفارته شاة اذا کانت واحدة ایضاً الصحیحان و غیرهما و أمّا اذا کانت ازید فإن کانت وقعت بعد ما کفر لما قبلها فالظاهر انها کالاولی و ان کان قبل ذلک فبحسب الروایات اذا جادل فوق مرتین تکون علیه امّا البقرة او البدنة و فی المرتین و قد مضی الکلام فیها.

و کیف کان فالمستفاد من الروایات اولا- ان الحلف بالثلاثة صادقاً علی التفصیل الذی مر فی الولاء کفارته دم شاة و ان زاد علی الثلاثة الا علی القول بالولاء فی مقام واحد فان علیه لکل ثلاثة وقعت فی مقام واحد ولاء کفارة خاصّه و کذا ان کفر بعد الثلاثة و ابتلی بثلاثة اخری.

و ثانیاً: فی الیمین الکاذبة الواحدة ایضاً دم شاة و فی الثالثة البقرة او البدنة اذا لم یکفر لما قبلهما و الا فما بعد الکفارة هی الیمین الواحدة و أما للمرة الثانیة فقد مضی

الکلام فیها یعرف الحساب له بما ذکر ان قلنا بان کفارته البقرة او الشاة و کیف کان لا یجمع بین الشاة و البقرة و البدنة اذا لم یکفر فتدبر و الله هو العالم.

---

(۱) وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۵.

(۲) وسائل الشیعة: ب ۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۴۲

[مسألة ۴۴ من محرمات الإحرام] قتل هوام الجسد

مسألة ۴۴: و مما هو محرم علی المحرم کما فی الشرائع قتل هوام الجسد، و دوابه کما حکی عن النافع و القواعد «۱» و الّذی یدل علیه من الاحادیث طائفتان احداهما ما یدل علی عدم جواز قتل مطلق الهوام و ثانیتهما ما یدلّ علی حرمة قتل طوائف من الهوام مثل القمل و ألیق و البرغوث بالغاء خصوصیة البقیة و غیرها.

اما الطائفة الاولی: فمنها صحیح زرارة قال: «سألت ابا عبد الله (علیه) هل یحک المحرم رأسه او یغتسل بالماء؟ قال: یحک رأسه ما لم یتعمّد قتل دابة»، الحدیث «۲».

و منها صحیح معاویة بن عمّار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «اتق قتل الدواب کلها، الحدیث». «۳»

و امّا الطائفة الثانیة فمنها موثق ابی الجارود «۴» قال: «سأل رجل ابا جعفر (علیه السلام) عن رجل قتل قملة و هو محرم؟ قال: بئس ما صنع. قال: فما فداؤها؟ قال: لا فداء لها». «۵»

و منها: الاحادیث الدالة علی النهی عن القاء القملة فانه اذا کان منهیاً عنه فقتلها اولی بالنهی و لا یعارض هذه الاحادیث ما رواه الشیخ

قدس سره، باسناده

---

(۱)- الحکایة عن جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۶۴.

(۲) وسائل الشیعة، ب ۷۳ من ابواب تروک الاحرام، ح ۴.

(۳) وسائل الشیعة، ب ۱۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۹.

(۴) زیاد بن المنذر الهمدانی الخارقی الکوفی زیدی من الرابعة یروی عن المشایخ و روی عنه جمع من المشایخ و حکی عن المفید ما یدل علی توثیقه.

(۵) وسائل الشیعة، ب ۱۵، ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۴۳

عن الحسین بن سعید عن صفوان بن یحیی عن مرة مولی خالد قال: «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یلقی القملة؟ فقال: القوها ابعدها الله غیر محمودة و لا مفقودة» «۱» فإنّه ضعیف بمرة المجهول وثاقته الا ان یقال: ان اعتماد مثل صفوان علیه یکفی فی الاعتماد علی روایته او خصوص ما یرویه هو عنه و لعل لذلک حمله الشیخ علی من یتاذی بها فیجوز القاؤها و تلزمه الکفارة.

و بعد ذلک قیل بأن هنا روایتان معتبرتان یمکن ان یقال بدلالتهما علی جواز قتلهما احداهما: صحیح معاویة بن عمار قال: «قلت لابی عبد الله (علیه السلام): ما تقول فی محرم قتل قملة؟ قال: لا شیء علیه فی القمل، و لا ینبغی ان یتعمد قتلها». «۲»

و صحیحه الآخر قال: «قلت لابی عبد الله (علیه السلام): ما تقول فی محرم قتل قملة؟ قال: لا شیء علیه فی القملة، و لا ینبغی ان یتعمد قتلها» «۳» و الظاهر ان الروایتین واحدة و ان کان کلام بعض الاعلام ظاهراً فی تعددهما «۴» و کیف کان و یمکن ان یقال بدلالته علی جواز قتلها مع الکراهیة و المرجوحیة لقوله (علیه السلام) (و لا- ینبغی) و اجاب عنه البعض المشار الیه (ان الظاهر من (لا ینبغی) هو الحرمة لان معنی هذه الجملة لغة عدم الامکان و انه امر لا یتیسر و قد شاع استعمالها فی الکتاب العزیز و السنة فی عدم الامکان کقوله تعالی: (لا الشمس ینبغی لها ان تدرک القمر) (و ما ینبغی للرحمن ان یتخذ ولداً)

و عدم الامکان فی عالم التشریع مساوق للحرمة و لو فرضنا عدم دلالة ذلک علی الحرمة فلا یدل علی الجواز فلا یوجب لرفع الید عما دل علی

---

(۱)- وسائل الشیعة ب ۷۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۶.

(۲)- وسائل الشیعة، ب ۷۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة، ب ۱۵، ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۶.

(۴)- المعتمد: ۴/ ۱۷۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۴۴

الحرمة) «۱».

اقول: الموارد التی جاءت فی القرآن الکریم من استعمال ینبغی مربوطة الی عالم التکوین و ما لا یمکن بالعقل ان یکون المراد غیر الامکان و لا- دلالة لذلک علی ان معنی ینبغی و لا- ینبغی یمکن و لا یمکن، قال الراغب فی المفردات: و (قولهم ینبغی مطاوع بغی فاذا قیل ینبغی ان یکون کذا فیقال علی وجهین احدهما ما یکون مسخراً للفعل نحو النار ینبغی ان تحرق الثوب، و الثانی علی معنی الاستئهال نحو فلان ینبغی ان یعطی لکرمه و قوله تعالی: (و ما علمناه الشعر و ما ینبغی له) علی الاول فان معناه لا یتسخر و لا یتسهل له أ لا تری ان لسانه لم یکن یجری به و قوله تعالی: (و هب لی ملکاً لا ینبغی لأحد من بعدی).

و فی مجمع البحرین (و فی المصباح حکی عن الکسائی انه سمع من العرب (و ما ینبغی ان یکون کذا) ای ما یستقیم و ما یحسن قال: (و ینبغی ان یکون کذا) معناه یندب ندباً مؤکداً لا یحسن ترکه.

و علی هذا دعوی ظهوره فی الحرمة فی التشریعیات فی عدم الامکان لا یخلو من المجازفة بل الظاهر دلالته علی ما یلیق بالانسان ان یفعل او لا یلیق به ان یفعل اذا قال (لا ینبغی) و بناء علیه ان کان هنا اجماع علی حرمة قتلها فلا بد من رفع الید من هذا الظاهر و الا فیحمل ما یدل علی النهی بقرینة هذا الصحیح علی الکراهة الشدیدة فهو یکون کالاستثناء عما یدل علی قتل الدواب اللهم الا ان یقال انه یکفی

هنا لاثبات حرمة قتل القملة و حمل لا ینبغی علی الحرمة ما دل علی النهی علی القائها و اتفاق الاصحاب علی القول بحرمته لعدم احتمال کون القتل اخف من الالقاء

---

(۱)- المعتمد: ۴/ ۱۷۹.

فتأمل مضافا الی اطلاق صحیحی زرارة و ابن عمار.

هذا کله فی القمل و أما البق و البرغوث فما یدل علی حرمة قتلها اطلاق صحیحی زرارة و ابن عمار و لکن ورد فیها بالخصوص مرسل ابن فضال عن بعض اصحابنا عن زرارة عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال (لا بأس بقتل البرغوث و القملة و البقة فی الحرم) «۱» و استشکل فی الاحتجاج به اولا بضعف السند بالارسال و ثانیا: باشتماله علی جواز قتل القملة الذی عرفت اتفاق الاصحاب علی ما حکی علی حرمته و ثالثا بان موضوع الجواز فیه غیر موضوع المنع فی غیره و اطلاقه و ان یشمل المحرم الا انه یقید بروایات المنع نعم یمکن تقید صحیحی زرارة و ابن عمار بما اذا اراداه و آذاه بروایة زرارة عن احدهما علیهما السلام قال: سألته عن المحرم یقتل البقة و البرغوث اذا اراده به قال: نعم «۲»» و وجود سهل فی سنده لا یضر بالاعتماد علیه بل یمکن الاستدلال به بالنهی عن قتلهما اذا لم یرداه او لم یؤدیاه و کذا بما رواه احمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی «۳» فی نوادره علی ما اخرج عنه ابن ادریس فی آخر السرائر عن جمیل «۴» قال: سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یقتل البقة و البراغیث اذا آذاه؟ قال: نعم «۵».

و عدّه و الروایة السابقة فی الوسائل روایة واحده فانه قال بعد نقل روایة

---

(۱)- وسائل الشیعة ب ۷۹ ابواب تروک الاحرام ح ۲

(۲)- المعتمد: ۴/ ۱۸۰

(۳)- کان عظیم المنزلة عند الرضا (علیه السلام) و روی عنه کتاباً من اصحاب الاجماع ... و هو من السادسة.

(۴)- هو ایضاً من اصحاب الاجماع و ... ابن دراج النخعی من الخامسة.

(۵)- وسائل الشیعة ب ۷۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۷.

زرارة: و رواه ابن ادریس فی آخر السرائر کما مر «۱» و بعد نقل روایة جمیل، و رواه الکلینی کما یأتی.

و هو کذلک احتمالا اذا اعتبرنا فی تعدد الروایة صدورها عن الامام (علیه السلام) غیر مرة و أما اذا اعتبرنا فیه تعدد الراوی عنه علیه السلام فهما روایتان قطعاً.

و کیف کان فقد ضعف سند روایة جمیل بعض الاعلام بان ابن ادریس رواها فی آخر السرائر عن نوادر البزنطی و طریقه الی نوادره مجهول فالتعبیر عنها بالصحیحة کما فی دلیل الناسک فی غیر محله بل لو قلنا بصحة طریق الشیخ الی نوادر البزنطی لا یمکن الحکم

بصحة هذه الرواية اذ لم يعلم اتحاد طريق ابن ادريس مع طريق الشيخ و لعل ابن ادريس رواها بطريق آخر و هو مجهول عندنا بل طريق الشيخ الى النوادر ضعيف لان فيه شيخه احمد بن محمد بن موسى الاهوازى «۲» و هو ممن لم يوثق و ان قال فى حقه صاحب الوسائل فى تذكرة المتبحرين فاضل جليل، و لكن لا نعتمد على توثيق المتأخرين فالاحوط وجوباً عدم جواز قتل البق و البرغوث و امثالهما من الحيوانات المتكونة فى البدن او اللباس.

اقول: كان الاولى بى لجلالة قدره و عظم شأنه قدس سره فى عينى ان اخفى ما يورد على مثل هذه المعاملة مع الاحاديث الشريفة الا ان صيانة الاحاديث عن توهم هذه الموهنات اولى و شخصه الشريف يكون فى مقامه مع علمائنا الابرار

ارضى بالتكلم فيما افاد عن السكوت عنه رضوان الله تعالى عليه.

---

(۱)- وسائل الشيعة ب ۷۹ من ابواب تروك الاحرام، ح ۳.

(۲)- المعروف بابن الصلت شيخ شيخ الطوسى روى عنه جميع روايات ابن عقدة و كتبه و كان معه خط ابى العباس باجازته و شرح رواياته و كتبه و هذا يدل على فضله و شأنه بل و صحة رواياته من العاشرة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۴۷

فاعلم: انا قد اشرنا مرة بعد مرة الى ان ما يرويه قد ماء الاصحاب عن الاصول و الكتب التى صنفها اصحاب الائمة عليهم السلام و غيرهم ممن يقارب اعصارهم يروونه باسنادهم الى اصحاب هذه الاصول و الكتب من نفس هذه الكتب فكانت روايتهم بالوجادة عن هذه الكتب لورودها عنها بالوجادة بلا واسطة و بلا حاجة الى ذكر سندهم الى هذه الكتب كما ننقل نحن عن مثل الكافى و الفقيه و غيرهما بلا اسناد و هذا من انحاء تحمل الحديث اذا كان الراوى ثقة يعتمد عليه لا يجوز تركه و تضعيفه بمثل هذه التضعيفات.

نعم اذا كان تقسيم الاحاديث بالاقسام الاربعة المعروفة على ما اذا كان تحمل الحديث من الرواة بمثل السماع او القراءة او المناولة يأتى هذا الاصطلاح و لكن عليه قلما يوجد ذلك سيما بالسماع و القراءة فانا نعلم بالضرورة ان مثل الشيخ الذى يقول فى جماعة من شيوخه الذين ربما كان لهم اكثر من عشرين و ثلاثين بل مائة تاليف اخبرنا بجميع كتبه لا يمكن ان يكون ذلك بالسماع و القراءة اذاً فلا وجه لرد ما رواه مثل ابن ادريس عن نوادر البزنطى بضعف سنده اليه او عن بعض كتب شيوخه بضعف سنده الى شيخه الذى كان عنده كتابه.

و ان شئت ان تعرف ذلك فراجع مقدمة شيخه فى التهذيب فان الشيخ قال فى طى كلامه (و اقتصرنا من ايراد الخبر على الابتداء بذكر المصنف الذى اخذنا الخبر من كتابه او صاحب الاصل الذى اخذنا الحديث من اصله) و بعد ذلك فهل ترى تضعيف ما رواه الشيخ عن هذه الاصول و الكتب بضعف اسناده اليها و ان شئت مزيد الكلام فى ذلك فراجع كتابنا منتخب الاثر فى الامام الثانى عشر (عليه السلام) (ج ۱ ص ۳۱۲- ۳۰۷)

ثمّ لا يخفى عليك ان بعد ما ذكرنا فى فقه الروايتين يمكن ان يقال بوجوب

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۴۸

الاحتياط اذا لم يؤذياه و لم يرداه و كانه رحمة الله عليه بنى على ان لفظ الحديث دال على جواز قتلهما مطلقاً و لذا توسل لرده بضعف سندهما اعلى الله مقامه و مقام جميع علمائنا العاملين و جعلنا شاكرين لمساعيهم المشكورة فى حفظ احكام الدين و نفى انتحال المبطلين ثمّ انه قد ظهر لك مما سبق حرمة القاء القملة من جسده و ثوبه نصاً و فتوى و أمّا القاء البق او البرغوث فمقتضى الاصل جوازه لاختصاص دليل الحرمة بالقمل مضافاً الى صحيح معاوية بن عمار عن ابى عبد الله (عليه السلام) قال: قال: المحرم يلقى عنه الدواب كلها الا القملة فانها من جسده «۱».

و أمّا الكفارة فمقتضى الاصل عدم وجوبها و يدل عليه فى خصوص قتل القملة صحيح معاوية بن عمار و موثق ابى الجارود نعم فى

عـدة من الروايات فی القاء القملـة: تصدق بكف من طعام او فليطعم مكانها طعاماً قبضة بيده او فليطعم مكانها طعاماً «۲» و ربما يجمع بينهما بان ما يدل على نفی الكفارة المراد منه الكفارات المصـطلحة نحو دم شاة فلا ينافی ثبوته بكف من الطعام و يمكن حمل الثانی على الاستحباب و الاحتياط لا ينبغی تركه فی القائها و فی قتلها و الله هو العالم.

[مسألة: ۴۵ من محرمات الإحرام] عدم جواز لبس الخاتم للمحرم

مسألة: ۴۵ حكم لبس الخاتم للمحرم

مسألـة: قـال فی الجواهر (و يحرم لبس الخـاتم للزينـة» كمـا قطع به الاـكثر على مـا فی كشف اللثام بل فی الـذخيرة فی شـرح قوله فی الارشاد

«و لبس الخاتم للزينة لا للسـنة» قال: لا اعرف خلافاً بين الاصـحاب فی الحكمين المذكورين، و ان كان فيه ما ستعرف لخبر مسمع عن ابی

---

(۱)- وسائل الشيعة ب ۷۸ من ابواب تروک الاحرام، ج ۵.

(۲)- وسائل الشيعة ب ۱۵ من ابواب بقية كفارات الاحرام

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۴۹

عبـد الله (عليه السـلام): سألته أ يلبس المحرم الخاتم؟ قال: لا يلبسه للزينة المنجبر بما عرفت، و المعتضد بالتعليل فی صـحيحی حمّاد و حريز المتقـدمين سابقـاً فی الاكتحـال بـالسواد، و النظر فی المرآة، و بالمرسـل فی الكـافی (لا يلبسه للزينـة) و بما ورد من كون الحاج اشعث اغير و غير ذلک مما يدل على عدم الترفه للحاج المنافی للزينة «۱»

اقول: امّا عدم الخلاف فی الحرمة اذا كان للزينة فقد قال فيه (و ان كان فيه ما ستعرف) و لعل نظره الى ما اشار اليه فی طی كلماته من اختيـار المصـنف (يعنی المحقق فی النـافع الجمع بين النصوص الدالـة على الحرمـة للزينـة و النصوص الظـاهرة فی جوازه مطلقاً بحمل الاولى على الكراهة و قال: هو المحكی عن الجامع «۲» ايضاً و كيف كان بعد وجود الروايات فی المسألة لا مجال للاحتجاج بالشـهرة او الاجماع و أما خبر مسـمع الذی قال بانجباره فهو ما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى «۳» عن ابراهيم بن مهزيار «۴» عن صالح بن السندی «۵» عن ابن محبوب «۶» عن على يعنی ابن رئاب «۷» عن مسمع «۸» عن ابی عبد الله (عليه السـلام) و الظاهر ان الضعف فی

سنده من جهة صالح السندی و لكنه ليس بضعف يعتنی به مضافاً الى جبره بما عرفت

---

(۱)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۷۰

(۲)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۷۱

(۳)- الاشعری القمی كان ثقة فی الحديث و ما ذكر فی قدحه لا يوجب به فی نفسه ... من السابعة.

(۴)- ذكره ابن طاوس فی الابواب المعروفين من السابعة.

(۵)- له كتاب الظاهر عدم ذكر توثيق له من السادسة.

(۶)- السراد ثقة جليل القدر له كتب كثيرة ... من السادسة.

(۷)- له اصل كبير جليل القدر ... من الخامسة.

(۸)- ثقة ... من الخامسة.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۵۰

کما قال فی الجواهر، و أما التعلیل المذکور فی صحیح حماد «۱» فقوله (علیه السلام) «لا تنظر فی المرآة و انت محرم فانه (فانها) من الزینة «و ما فی صحیح حریز لا تکتحل المرأة المحرمة بالسواد ان السواد زینة» «۲» و أما المرسل فهو قول الکلینی: و فی روایة اخری: لا یلبسه للزینة «۳»

و بمفهوم خبر مسمع یقید اطلاق خبر نجیح عن ابی الحسن (علیه السلام) قال: لا بأس بلبس الخاتم للمحرم «۴» مع ما فیه من ضعف السند بمنج، و مجمل صحیح ابن بزیع «قال: رأیت العبد الصالح (علیه السلام) و هو محرم و علیه خاتم و هو یطوف طواف الفریضة» «۵» و صحیحه الآخر قال «رأیت علی ابی الحسن الرضا (علیه السلام) و هو محرم خاتما ««۶» ان ذلک کان من الامام علیه السلام للسنة او بقصد آخر غیر الزینة.

هذا ان قلنا بانجبار ضعف خبر مسمع بالعمل و الا فلا دلیل علی حرمة لبس الخاتم بالخصوص الا ان نقول: بدخوله فی التزین الثابت حرمته علی المحرم کما علیه المشهور و یدل علیه الروایات، و لکن لا محیص من تقیید اطلاقها او عمومها بفعل الامام علیه السلام الا ان القدر المتیقن منه ما لم یکن للزینة و کان للسنة.

و أما الکفارة فالظاهر عدم الدلیل علیها الا روایة قرب الاسناد عن عبد الله ابن الحسن العلوی عن جده علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر علیهم السلام قال: لکل شیء جرحت (خرجت خ) من حجک فعلیک فیه دم تهریقه حیث

---

(۱)- وسائل الشیعة ب ۳۴ من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة ب ۳۳ من ابواب تروک الاحرام، ح ۴.

(۳)- وسائل الشیعة ب ۴۶ من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۴)- وسائل الشیعة ب ۴۶ ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۵)- وسائل الشیعة ب ۴۶ ابواب تروک الاحرام ح ۳

(۶)-- وسائل الشیعة ب ۴۶ ابواب تروک الاحرام ح ۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۵۱

شئت «۱» و قد مر الکلام فیها و الجواب عن تضعیف سنده بعبد الله بن الحسن، و لکن الاستدلال بها لوجوب الکفارة فی المحرمات التی لم یرد فی کفارتها نص مبنی علی کون النسخة (جرحت) و الله هو العالم

[مسألة ۴۶ من المحرمات] «لبس المرأة المحرمة الحلی»

مسألة: ۴۶ اعلم انه قد وردت فی لبس المرأة المحرمة الحلی روایات

منها: ما فی صحیح الحلبی عن ابی عبد الله (علیه السلام): «قال: المحرمة لا تلبس الحلی» «۲» و ظاهره الاطلاق بالنسبة الی کل حلی و بالنسبة الی الابقاء یمکن دعوی اطلاقه بدعوی عدم الفرق فیه بین الاحداث و الابقاء کاللباس

و منها: روایة النضر بن سوید عن ابی الحسن (علیه السلام) و فی سنده سهل و فیها «و لا حلیاً تتزین به لزوجها» و فیه ایضاً «و لا تلبس حلیاً» «۳» و یمکن ان یقال: ان الممنوع منه هو الحلی الخاص الذی تتزین به لمناسبه خاصة لا ما تتزین به النساء علی حسب عاد تهن فیقید به اطلاق صحیح الحلبی و قریب منه صحیح عبد الرحمن بن الحجاج قال «سألت ابا الحسن (علیه السلام): عن المرأة یکون علیها الحلی و الخلخال و المسکة و القرطان من الذهب و الورق تحرم فیه و هو علیها، و قد کانت تلبسه فی بیتها قبل حجها أ تنزعه اذا احرمت او تترکه علی حاله قال: تحرم فیه و تلبسه من

(۱)- قرب الاسناد: ۲۳۷ ح ۹۲۸

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴۹ من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۴۹ من ابواب تروک الاحرام، ح ۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۵۲

غیر ان تظهره للرجال فی مرکبها و مسیرها» «۱».

فان الظاهر منه: ان المجوز منه ما کان تعتاد التزین به فی بیتها نعم لا صراحة لها فی حکم احداث التزین به الا ان یقال: بعدم الفرق بین ما کان تعتاد بالتزین به بین الاحداث و الابقاء و القدر المتیقن منها هو صورة ابقائه.

و منها صحیح حریز عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال «اذا کان للمرأة حلی لم تحدثه للاحرام لم تنزع حلیها» «۲» و هذا ایضاً محمول علی ما کان علیها من المعتاد.

و منها صحیح محمد بن مسلم عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال «المحرمة تلبس الحلی کله الا حلیاً مشهوراً للزینة» «۳» و ظاهره جواز لبس الحلی مما لیس مشهوراً و مما هو من المشهور اذا لم یکن للزینة الا ان یکون للزینة قیداً لما هو المشهور یعنی المشهور الذی هو للزینة و کیف کان یقید به ما یدل بالاطلاق علی النهی عن حرمة الحلی المشهور.

و منها صحیح الکاهلی عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «تلبس المرأة المحرمة الحلی کله الا القرط المشهور و القلادة المشهورة» «۴» و نسبته مع الروایات السابقة غیر الاخیرة معلومة مقید لإطلاقها و حاصل الجمیع حرمة الحلی المشهور للزینة و لکن قد افاد بعض الاعلام بوقوع التعارض بینه و بین صحیح محمد بن مسلم لان مقتضی عقد الاستثناء فی صحیح محمد بن مسلم یعنی قوله «الا حلیاً مشهوراً للزینة» حرمة ما کان من الحلی

مشهوراً سواء کان القرط و القلادة او غیرهما و مقتضی عقد المستثنی

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۴۹ من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴۹ من ابواب تروک الاحرام ب ۴۹ ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۴۹ من ابواب تروک الاحرام، ح ۴.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۴۹ من ابواب تروک الاحرام، ح ۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۵۳

منه فی صحیح الکابلی ای «تلبس المرأة المحرمة الحلی کله» جواز غیر القرط و غیر القلادة کالسوار و الخلخال المشهورین فیقع التعارض بینهما فی الحلی المشهور غیر القرط و غیر القلادة فالمرجع بعد التعارض صحیح الحلبی الدال علی حرمة لبس الحلی و النتیجة الحاق غیر القرط و غیر القلادة الیهما فی الحکم اذا کان حلیاً مشهوراً بارزاً الا اذا کان علیها قبل حجها فلا یجب نزعه من غیران تظهره للرجال «۱».

[مسألة ۴۷ و من محرمات الإحرام الادهان اذا کان فیه الطیب]

عدم جواز الادهان اذا کان فیه الطیب

مسألة: ۴۷ و مما هو محرم حال الاحرام استعمال دهن فیه طیب.

قال فی الجواهر «بلا خلاف و لا اشکال بل فی المنتهی اجمع علماؤنا علی انه یحرم الادهان فی حال الاحرام بالادهان الطیبة کدهن

الورد و البان، و الزيبق، و هو قول عامّة اهل العلم و تجب له الفدية اجماعاً «۲» و امّا استعماله قبل الاحرام فلا يجوز ايضاً اذا كان ريحه يبقى بعد الاحرام قال ايضاً فى الجواهر كما فى القواعد و محكى النهاية و السرائر بل فى المدارك نسبته الى الاكثر لحرمة الطيب للمحرم ابتداءً و استدامةً و لقول الصادق (عليه السلام) فى حسن الحلبى و صحيحه «لا تدهن حين تريد ان تحرم بدهن فيه مسك و لا عنبر من اجل ان رائحته تبقى فى رأسك بعد ما تحرم و ادهن بما شئت من الدهن حين تريد ان تحرم فاذا احرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل». «۳»

و ورد فى الجواهر القول بالكراهة المحكى عن الجمل و العقود و الوسيلة

---

(۱)- المعتمد: ۴/ ۱۸۶.

(۲)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۷۴.

(۳) وسائل الشيعة، ب ۲۹ من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۵۴

و المهذب بانّه كالاجتهاد فى مقابل النص و امّا الادهان بغير المطيّب فان كان قبل الاحرام فعن التذكرة الاجماع على جوازه بل مقتضى الاصل و كذا النصوص جوازه اذا لم تبق رائحته. «۱»

و الظاهر انه لا وجه للتفصيل فى الادهان بغير المطيب بين ما تبقى عينه و بين غيره بعدم الجواز فى الاول و الجواز فى الثانى قياساً على المطيب فانه اذا كان مما بقيت عينه لا يجوز و ان ذهبت رائحته، و ان لم تبق العين و الرائحة يجوز فانه من القياس الذى ليس فى مذهبنا، مضافاً الى انه يمكن الخدشة فى المقيس عليه ايضاً بعدم استفادة عدم الجواز من النصوص اذا كان الدهن المطيب مما تذهب رائحته و تبقى عينه.

و كيف كان و ان كان بعد الاحرام فلا يجوز الادهان بما ليس بمطيب اختياراً لصحيح الحلبى المتقدم، و صحيح معاوية بن عمار عن ابى عبد الله (عليه السلام) قال: «اتق قتل الدواب كلها و لا تمس شيئاً من الطيب و لا من الدهن فى احرامك» «۲» و لغيرهما من الروايات مما يدل على جواز الادهان بعد غسل الاحرام كصحيح الحسين بن ابى العلا «۳» و صحيح هشام «۴» و ما يدل على جوازه فى حال الاضطرار كصحيح ابن مسلم «۵» و صحيح هشام «۶»

و أما كفارة الادهان فقيل ان مقتضى الاصل العدم لعدم ورود نص فيها و عن

---

(۱)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۷۵

(۲)- التهذيب ج ۵ ح ۱۰۰۶ و وسائل الشيعة، ب ۲۹ من ابواب تروك الاحرام، ح ۳.

(۳)- وسائل الشيعة، ابواب تروك الاحرام، ح ۴.

(۴)- وسائل الشيعة، ب ۳۰ من ابواب تروك الاحرام، ح ۶.

(۵)- وسائل الشيعة، ب ۳۱ من ابواب تروك الاحرام، ح ۲.

(۶)- وسائل الشيعة، ب ۳۱ من ابواب تروك الاحرام، ح ۱

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۵۵

جماعة انها دم شاة و روى فى الصحيح عن معاوية بن عمار: فى محرم كانت به قرحة فداواها بدهن بنفسج؟ قال: ان كان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين و ان كان تعمد فعليه دم شاة يهريقه «۱»

و لكن الظاهر انه مورده الدهن المطيب لا غيره مضافاً الى ما قيل انه لم يثبت كونه رواية عن الامام (عليه السلام) «۲» و ان رد ذلك

بان مثل معاویة بن عمّار لا یقول بذلک من عنده و اجتهاده نعم هنا ایضاً روایة قرب الاسناد و قد عرفت الکلام فیه. و الله هو العالم.

[مسألة ۴۸ من محرمات الإحرام إزالة الشعر عن البدن]

اشارة

حرمة ازالة الشعر عن البدن علی المحرم

مسألة: ۴۸ و مما یحرم علی المحرم ازالة الشعر قلیله و کثیره عن بدنه او بدن غیره محرماً کان او محلّا

امّا بالنسبة الی بدنه ففی الجواهر ادعی الاجماع علیه بقسمیه حتی الشعرة و نصفها عن الرأس او اللحیة او الابط او غیرها بالحلق او القص او النتف او النورة او غیرها و حکی عن التذکرة و المنتهی اجماع العلماء و یدل علیه الکتاب و الروایات الکثیرة «۳».

و قد ذکر فی الجواهر طائفة منها و قال «و غیر ذلک من النصوص نعم مع الضرورة من اذیة قمل او قروح او صداع او حر او غیر ذلک لا اثم بلا خلاف اجده فیه بل الاجماع بقسمیه علیه مضافاً الی الاصل و عموم ادلتها و إلی نفی العسر

---

(۱)- وسائل الشیعة، ب ۴ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۵.

(۲)- المعتمد: ۴/ ۱۹۳

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۷۸ و ۳۷۹

و الحرج و الضرر و الضرار و الآیة «۱»

و صحیح حریز عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «مر رسول الله صلی الله علیه و آله علی کعب بن عجرة الانصاری و القمّل یتناثر من رأسه فقال: أ تؤذیک هوامک؟ فقال: نعم فنزلت الآیة فامره رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم بحلق رأسه و جعل علیه الصیام ثلاثة ایّام و الصدقة علی ستة مساکین لکل مسکین مدّان، و النسک شاة

و قال ابو عبد الله (علیه السلام): و کل شیء فی القرآن «او» فصاحبه بالخیار یختار ما شاء و کل شیء فی القرآن فمن لم یجد کذا فعلیه کذا فالاول الخیار» «۲» ای هو المختار و ما بعده عوض عنه مع عدم امکانه.

و فی الفقیه «مر النبی صلی الله علیه و آله علی کعب بن عجرة «۳»» و ذکر نحو ما رواه الشیخ و رواه الکلینی عن حریز عمن اخبره عن ابی عبد الله (علیه السلام) «۴» و اورد علی الاستدلال بروایة حریز بارساله علی طریق الکلینی و ان کان طریق الشیخ «۵» صحیحاً لروایة حریز الحدیث عن الامام بلا واسطة الا انه یبعد کونهما روایتین، سمع احداهما حریز بنفسه عن الامام علیه السلام و الاخری سمعها عنه (علیه السلام) من اخبر بها حریز

و علی هذا و ان لا یثبت بذلک ارسال الحدیث لاحتمال زیادة قوله (عمن اخبره) فی طریق الکافی لا یثبت بطریق التهذیب ایضاً کونه مسنداً لاحتمال اسقاط

---

(۱)- فَمَنْ کانَ مِنْکُمْ مَرِیضاً أَوْ بِهِ أَذیً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْیَةٌ مِنْ صِیامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُکٍ (البقرة ۱۹۶).

(۲)- وسائل الشیعة ب ۱۴ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

(۳)- من لا یحضره الفقیه: ۲/ ۳۵۸ ح ۲۶۹۷

(۴)- الکافی: ۴/ ۳۵۸

(۵)- التهذیب: ۵/ ۳۳۳ ح ۱۱۴۷

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۵۷

قوله (عمن اخبره) عنه.

و کیف کان فالحکم بالجواز عند الضرورة بالآیة الشریفة و بقاعدة نفی الضرر مع دعوی الاجماع علیه بقسمیه.

هذا و أما الکلام فی کفارة ازالة الشعر عند الضرورة فالظاهر انه لا فرق بین ما یوجب الضرورة المجوزة لها الا انه قد حکی فی الجواهر عن المنتهی التفصیل فقال «لو کان له عذر من مرض او وقع فی رأسه قمل او غیر ذلک من انواع الاذی جاز له الحلق اجماعاً للآیة و للأحادیث السابقة ثمّ ینظر فان کان الضرر اللاحق به من نفس الشعر فلا فدیة علیه کما لو نبت فی عینیه او نزل شعر حاجبه بحیث یمنعه الابصار لان الشعر اضرّ به فکان له ازالة ضرره کالصید اذا صال علیه،

و ان کان الاذی من غیر الشعر لکن لا یتمکن من ازالة الاذی الا بحلق الشعر کالقمل و القروح برأسه و الصداع من الحر بکثرة الشعر وجبت الفدیة لانه قطع الشعر لإزالة ضرره عنه فصار کما لو أکل الصید فی المخمصة «۱»».

و یمکن ان یقال: بشمول الآیة لوجوب الفدیة فی الصورتین.

ثمّ انه قال فی الجواهر (ان الظاهر عدم الخلاف بل و لا اشکال فی عدم جواز ازالة المحرم شعر غیره المحرم بل فی المدارک الاجماع علیه و أما شعر المحل فعن الشیخ فی الخلاف جوازه «۲» و لکن یدل علی حرمته محلا کان الغیر ام محرماً ما فی صحیح

معاویة بن عمار عن الصادق (علیه السلام): «لا یأخذ الحرام من شعر الحلال» «۳» فانه یدل بالاولویة علی النهی من شعر الحرام. و هل تجب فیه الفدیة؟ مقتضی الاصل عدمها.

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۷۹

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۸۱.

(۳)- وسائل الشیعة ب ۶۳ ابواب تروک الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۵۸

ثمّ ان الظاهر ایضاً کما استظهره فی الجواهران المحرم ازالة الشعر بالحلق و النتف و ما یتعارف ازالته به دون الحک الذی لم یعلم ترتبها علیه اذا لم یقصدها به «۱».

[مسألة ۴۹] الکلام فی الاضطرار الی حلق الرأس

مسألة: ۴۹ اذا اضطر المحرم الی حلق رأسه فلا ریب فی جوازه و فی انه یجب علیه الفدیة بالکتاب و السنة، الصیام او الصدقة او النسک.

و قد فسر فی الروایات مثل صحیح زرارة «الصیام بصوم ثلاثة ایام و النسک بذبح شاة و الصدقة علی ستة مساکین لکل مسکین نصف صاع» «۲» و فی روایة حریز التی سمعتها لکل مسکین مدّان لا خلاف فی ذلک بینهم الا ان فی بعض الروایات و الفتاوی عشرة مساکین.

و هو ما رواه الشیخ فی التهذیب عن موسی بن القاسم «۳» عن محمد بن عمر بن یزید «۴» عن محمد عن عذافر «۵» عن عمر بن یزید «۶» عن ابی عبد الله (علیه السلام) و فیه

فی تفسیر الآیة «او الصدقة علی عشرة مساکین یشعهم من الطعام» «۷»

و قال فی الجواهر (الاشهر فی الروایة و الفتوی علی ما فی کشف اللثام کون

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۸۱.

(۲)- التهذیب ج ۵ ح ۶۲- ۱۱۴۹.

(۳)- البجلی ثقة جلیل.. من السابعة.

(۴)- بیاع السابری له کتاب من السادسة.

(۵)- الخزاعی له کتاب ثقة من الخامسة.

(۶)- السابری ثقة له کتاب من الخامسة.

(۷)- التهذیب ج ۵ ص ۱۶۶ ب ۲۵ ح ۱۱۴۸- ۶۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۵۹

الصدقة علی ستة مساکین لکل مسکین مدان و أمّا العشرة فقد سمعت خبر عمر بن یزید عن الصادق (علیه السلام) الا ان فیه (یشبعهم)، و خیر بینهما فی التهذیب و محکی الاستبصار و الجامع و الدروس و فی النافع بین عشرة امداد لعشرة و اثنی عشر لستة، و عن النهایة و المبسوط الاحتیاط باطعام عشرة و فیه ما لا یخفی بعد الاحاطة بما سمعته بل عن المختلف الاحوط الستة لکل واحد مدان، و فی القواعد و محکی الوسیلة نحو ما فی الکتاب (یعنی الشرائع) عشرة لکل واحد منهم مد و لعل تعیین ذلک لکونه الذی یشبع به المسکین غالباً، و عن المقنعة و النهایة و المبسوط و السرائر ستة امداد لستة، و لم نعرف له مستنداً الا ما ارسله فی الفقیه قال: و الصدقة علی ستة مساکین لکل مسکین صاع من تمر «۱» و روی و مد من تمر علی ان المحکی فی التهذیب من عبارة المقنعة «لکل مسکین مدان» و لعل الاقوی الستة لکل مسکین مدان لصحة مستنده بل فی المدارک افتی به الشیخ و اکثر الاصحاب.

مضافاً الی ما سمعته من کونه الاشهر فتوی و روایة مع ضعف روایة العشر علی وجه (لا) تکافئه کی تجمع بینهما بالتخییر بین ذلک و بین اشباع العشرة خصوصاً بعد اشتماله علی ما لا یقول به الاصحاب من الاکل من الفداء بل عن الغنیة نفی الخلاف عن الستة و ان کان لم یصرح بالمد و المدین و دعوی انجبار الخبر المذکور بالشهرة المحکیة فی المسالک یدفعها عدم تحقق ذلک بل لعل المتحقق خلافه اذ لم نعرفه

الا لمن سمعت، و کذا القول بالتخییر فانه و ان ذکره من عرفت الا انه بین اثنی عشر مدّاً و اشباع العشرة او عشرة امداد لکل واحد مد و هو موقوف علی المکافأة و بالجملة فلا ریب فی ان الاقوی الستة لکل واحد مدان «۲».

(۱)- الفقیه ج ۲ ص ۳۵۸ ح ۲۶۹۷.

(۲)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۰۸ و ۴۰۹

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۶۰

اقول: اما ضعف خبر محمد بن عمر بن یزید فهو به لانه لم یوثق فی کتب الرجال و لکن یمکن ان یقال بصحة الاعتماد علیه لاعتماد مثل موسی بن القاسم علیه و روایته عنه و قد قیل فیه «من اصحاب الرضا (ع) ثقة ثقة جلیل واضح الحدیث حسن الطریقة له ثلثون کتاباً مثل کتب الحسین بن سعید مستوفاة حسنة»، و لا یخفی ان من کان موصوفاً بهذه الاوصاف واضح الحدیث اذا روی عمن لا نعرفه یحصل الاطمینان بکونه موثوقاً به او کون ما روی مثله عنه موثوق الصدور و یعتمد علیه.

مضافاً الی ان الظاهر انه من اهل بیت فی الحدیث من الشیعة فان جده عمر بن یزید بیاع السابری الکوفی الثقة له کتاب و اخوه الحسین یروی عن ابیه عمر بن یزید و محمد هذا یروی عن جدّه بواسطته و علی بن عمر بن یزید ایضاً اخوه الآخر و هو و ابنه عمر بن علی ایضاً من المحدثین و احمد بن الحسین بن عمر ایضاً ابن اخیه من المحدثین.

و علی هذا یمکن تقریر القول بالتخییر بین الستة و العشرة بالجمع بین هذه الروایة و روایة الستة بحمل ظاهر کل منهما علی ما هو الآخر اظهر فیه فیقال: ان روایة الست نص فی کفایة الست لکل مسکین مدان و ظاهر فی تعین ذلک و عدم الاکتفاء بغیره و روایة العشرة نص فی کفایة اشباع العشرة من الطعام الذی یحصل غالباً بمد منه و ظاهر فی تعیّن ذلک و عدم الاکتفاء بغیره فترفع الید عن ظاهر کلیهما

بنص الآخر و یجعل نصّ کل منهما قرینة علی عدم ارادة ظاهر الآخر الذی یستفاد منه بالاطلاق.

و أما القول بالاحتیاط باطعام عشرة فان کان باعطاء کل واحد منهم مدان فیتحقق به و أمّا باعطاء کل منهم مداً و اشباعهم فلا یحصل به الاحتیاط.

و أما وجه القول بالاحتیاط بالست لکل واحد مدان فیمکن ان یکون علی

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۶۱

القول بالتخییر مع احتمال التعارض بین الخبرین و تقدیم ما دل علی الاکتفاء بالست لصحة سنده و أما ما فی الشرائع و الوسیلة من اطعام عشرة مساکین لکل منهم مد فقد سمعت ما قال الجواهر فی وجهه الا انه لیس بوجیه لتعیین اطعام عشرة به، و أما وجه اکتفاء النهایة و المبسوط و السرائر و هو ستة امداد لستة فلعله ما ذکره من مرسل الفقیه و فیه ما لا یخفی.

هذا و قد ظهر من ذلک کله ان الاقوی هو القول بالتخییر نعم خبر محمد بن عمر بن یزید قال فی الجواهر مشتمل علی ما لا یقول به الاصحاب و هو جواز اکله من الفداء «۱» قال: و النسک شاة یذبحها فیأکل و یطعم الا ان یقال: ان مجرد ذلک فی الخبر لا یضر بصحة الاعتماد بسائره.

فعلی هذا یمکن ان یقال: ان الاقوی القول بالتخییر و ان کان الاحوط اختیار الستة لکل منهم مدان و احوط منه العشرة یعطی ستة منهم کل واحد منهم مدان و اربعة کل واحد منهم مداً و احوط من ذلک اختیار الصوم او النسک و الله هو العالم.

هذا کله فیما اذا اضطر المحرم الی حلق رأسه و أما اذا فعل ذلک مختاراً فربما یقال: بعدم الفرق فی فدیته بین حال الاختیار و الاضطرار فهو مخیر بین الصیام

و الصدقة و النسک و قال فی الجواهر: عن النزهة: ان التخییر انّما هو لمن حلق رأسه من اذی فان حلقه من غیر اذی متعمداً وجب علیه شاة من غیر تخییر (قال) و مال الیه غیر واحد من متأخری المتأخرین و لعله لاختصاص دلیل التخییر بالاول دون الثانی فان ما سمعته من صحیح زرارة ظاهر فی التعیین، و لا بأس به ان لم یکن اجماع علی عدم الفرق فی خصال الفدیة بین الضرورة و غیرها کما عساه یظهر من المنتهی

---

(۱) جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۰۸ و ۴۰۹

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۶۲

و نحو اطلاق المصنف فیحمل الصحیح المزبور علی ما ذکرناه اولا، و لکن الاحتیاط باختیار الفرد المخصوص منها لا ینبغی ترکه.

اقول: الاقوی بالنظر الی الآیة و الروایات المفسرة لها التخییر بین الثلاثة اذا حلق للضرورة و أمّا اذا حلق اختیاراً لا لضرورة توجه فلا یستفاد من هذه الروایات ان الحکم بالتخییر اعم یشمل صورة الاختیار کالاضطرار نعم لو کنّا و هذه الروایات فقط حیث لا ریب فی تعلق الفدیة به فی حال الاختیار لقلنا بلزوم النسک لحال الاختیار للعلم الاجمالی باشتغال الذمة بالفدیة و عدم حصول الیقین ببراءة الذمة الّا بالنسک دون الصدقة و الصیام.

مضافاً الی ان ذلک یستفاد من صحیح زرارة عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: من حلق رأسه او نتف ابطه ناسیاً او ساهیاً او جاهلا فلا شیء علیه و من فعله متعمداً فعلیه دم.

و صحیحه الآخر قال: سمعت ابا جعفر (علیه السلام) یقول: من نتف ابطه او قلّم طفره او حلق رأسه او لبس ثوباً لا ینبغی له لبسه او اکل طعاماً لا ینبغی له اکله و هو محرم ففعل ذلک ناسیاً او جاهلا فلیس علیه شیء و من فعله متعمداً فعلیه دم شاة.

و من اعتمد علی الاجماع المحکی فی المسألة فافتی بعدم الفرق فی التخییر بین الخصال الثلاثة بین صورة الاضطرار و الاختیار حملهما علی ارادة احد الافراد

بالنسبة الی حلق الرأس و انما ذکره لکون القدر المشترک بینه و بین الامور المذکورة معه، و ان اختص هو بفردین آخرین و لکنک تعلم ان ذلک لا یکفی فی الاکتفاء بغیر الدم آخذاً بالاجماع المحکی المذکور فالاقوی فی المسألة هو الاقتصار فی فدیة حلق الرأس عمداً و اختیاراً علی الدم و الله هو العالم.

ثمّ انّ الظاهر انه لا یعتبر فی ثبوت الکفارة علی حلق الرأس حلق تمامه بل

یکفی فی ذلک حلق ما یتحقق به مسمی حلق الرأس و عنوانه فاذا حلق رأسه و ابقی فی قنته شیئاً تجب علیه الکفارة لصدق العنوان و المسمی دون ما اذا حلق بعضه و ابقی بعضه الآخر.

اللهم الّا ان یقال: ان ذلک تابع لما یستظهر من الدلیل فان قلنا ان الظاهر منه ان المحرم حلق تمام الرأس یقال: انه یکفی فی تحقق العنوان حلق معظم الرأس و صدق کونه محلوق الرأس و ان بقی منه جزء قلیلا- و أمّا ان قلنا ان الظاهر منه مجرد حلق الرأس و هو صادق علی خلق جزء منه کحلق اللحیة فانه صادق علی حلق بعضها فیمکن ان یقال: بوجوب الفدیة علی حلق البعض.

اللهم الا ان یقال: ان المتبادر من حلق الرأس الحلق المتعارف و هو حلق معظمه و ما هو مسماه عند العرف و لو قلنا باجمال الحدیث فالقدر المتیقن هو مسمی حلق الجمیع فلا فدیة علی الاقل منه للاصل.

[مسألة ۵۰] «لو مس لحیته او رأسه فوقع منها شیء»

مسألة ۵۰: قال فی الجواهر: (و لو مس لحیته او رأسه فوقع منها شیء اطعم کفاً من الطعام) کما فی النافع و القواعد و محکی المنتهی و الغنیة و السرائر بل فی المدارک

نسبته الی قطع الاصحاب بل عن ظاهر التذکرة الاجماع علیه الخ «۱».

اقول: روایات المسألة مذکورة فی الوسائل منها: صحیح منصور عن ابی عبد الله (علیه السلام) «فی المحرم اذا مس لحیته فوقع منها شعرة؟ قال: یطعم کفاً من طعام او

---

(۱) جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۱۰

- کفین.» «۱»

و قیل فیه: ان التخییر بین الزائد و الناقص ظاهر فی جواز الاجتزاء بالناقص و افضلیة الزائد و هو کذلک و احتمال کون ذلک ترددیاً من الراوی او بعض الرواة المتأخر عنه ضعیف و بناءً علیه ایضاً مقتضی الاصل جواز الاکتفاء بالاقل.

و فی صحیح هشام قال أبو عبد الله (علیه السلام) «اذا وضع احدکم یده علی رأسه او لحیته و هو محرم فسقط شیء من الشعر فلیتصدق بکف من الطعام او کف من سویق و رواه الصدوق و لفظه «بکف من کعک او سویق» و مثله روایة الکلینی. «۲»

و فی صحیح معاویة بن عمار قال: قلت: «لابی عبد الله (علیه السلام) المحرم یعبث بلحیته فتسقط منها الشعرة و الثنتان؟ قال: یطعم شیئاً» «۳».

و فی خبر الحسن بن هارون قال: قلت لابی عبد الله (علیه السلام): انی اولع بلحیتی و انا محرم فتسقط الشعرات؟ قال اذا فرغت من احرامک فاشتر بدرهم تمراً و تصدق به فان تمرة خیر من شعرة «۴» و فی صحیح الحلبی عنه (علیه السلام) «ان نتف المحرم من شعر لحیته و غیرها شیئاً فعلیه ان یطعم مسکیناً فی یده» «۵».

و ظاهر الجمیع وجوب الصدقة بشیء من الطعام و ما فی بعضها من التعیین بکف منه او تمر یشتری بدرهم محمول علی بیان ما یصدق علیه بشیء من الطعام او الفرد الافضل.

---

(۱)- وسائل الشیعة، ب ۱ ۶ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة ب ۱۶، ابواب بقیة کفارات الحرام ح ۵.

(۳)- وسائل الشیعة، ب ۱۶، ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۴.

(۴)- وسائل الشیعة، ب ۱۶، ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۴.

(۵)- وسائل الشیعة، ب ۱۶، ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۹.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۶۵

و لکن ظاهر خبر المفضل بن عمر و خبر لیث المرادی عدم شیء علیه امّا الاول فرواه الشیخ فی التهذیبین و سنده فی الاستبصار «۱» عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسین عن جعفر بن بشیر عن المفضل و فی التهذیب «۲» محمد بن الحسین عن جعفر بن بشیر و المفضل و الظاهر کما یستفاد من کتابی طبقات رجال الکافی و طبقات رجال التهذیب ان جعفر بن بشیر متأخر عن المفضل فهو من الطبقة السادسة و المفضل من الخامسة و لیس لابن بشیر الروایة عن ابی عبد الله (علیه السلام) و لا عن المفضل فیهما فالظاهر ان الصحیح ما فی الاستبصار و جعفر هذا مات سنة ثمان و مأتین بالابواء و استبعدت روایته عن الصادق علیه السلام لفصل ستین سنة بین موته و شهادة الامام الصادق (علیه السلام) فانها وقعت فی سنة ثمان و اربعین و مائة.

و قال بعض الاعلام (ان روایته عن الصادق (علیه السلام) منحصر بالواحدة «۳» فان کان مراده منها هذه الروایة فقد عرفت الکلام فیه و ان کان غیرها فلم نعرفها، و ممّا یؤید نسخة الاستبصار عدم روایة محمد بن الحسین بلا واسطة عن المفضل فراجع فی ذلک ایضاً ان شئت کتابی الطبقات و کیف کان فان کان فی السند شیء فهو بالمفضل

الا ان الارجح الاعتماد علیه.

و لفظ الحدیث هکذا قال «دخل النباجی علی ابی عبد الله (علیه السلام) فقال: ما تقول فی محرم مسّ لحیته فسقط منها شعرتان؟ فقال ابو عبد الله (علیه السلام): لو مسست لحیتی فسقط منها عشر شعرات ما کان علی شیء «و مقتضی الجمع بینها و بین الروایات المتقدمة حمل المتقدمة علی الاستحباب الا ان یقال: ان الظاهر منها هی الکفارات المتعارفة

---

(۱)- الاستبصار: ۲/ ۱۹۸ ح ۶۶۷.

(۲)- التهذیب: ۵/ ۳۳۹/ ۱۱۷۳.

(۳)- المعتمد: ۴/ ۲۱۰

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۶۶

من الدم و الشاة او یقال: بانها بعمومها تدل علی انه لیس فی سقوط الشعرات بمس اللحیة شیء من الدم و الشاة و غیرهما و بالروایات السابقة یخصص عمومها و یقال بوجوب شیء من الطعام.

و أما الروایة الثانیة فهی ما رواه الشیخ بسنده عن المفضل بن صالح عن لیث المرادی قال «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن رجل

یتناول لحیته و هو محرم یعبث بها فینتف منها الطاقات یبقین فی یده خطأ او عمداً؟ فقال لا یضره «فهی ضعیفة بالمفضل بن صالح. ثمّ انه قد استثنی من وجوب الفدیة لو مس لحیته و رأسه فوقع منها شیء، ما اذا فعل ذلک فی وضوء الصلاة و اراد به اسباغ الوضوء للاصل و الحرج.

و صحیح هیثم بن العروة التمیمی، قال «سئل رجل ابا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یرید اسباغ الوضوء فیسقط من لحیته الشعرة و الشعرتان؟ فقال: لیس بشیء ما جعل علیکم فی الدین من حرج «۱».

و هل یلحق بالوضوء الغسل بل التیمم و ازالة النجاسة لا یبعد ذلک.

هذا. مضافاً الی استفادة وجوب الفدیة فی المستثنی منه من الروایات لا یخلو من الاشکال فالقول بالوجوب فیه مبنی علی الاحتیاط.

[مسألة: ۵۱] الکلام فی نتف الابط او الابطین

مسألة: ۵۱ قال فی الجواهر: (و لو نتف احد ابطیه اطعم ثلاثة مساکین و لو نتفهما لزمه شاة) بلا خلاف اجده فی الثانی منهما لصحیح حریز سمعت ابا جعفر (علیه السلام) یقول «من حلق رأسه او نتف ابطیه ناسیاً او ساهیاً

---

(۱)- وسائل الشیعة ب ۱۶ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۶.

او جاهلا فلا شیء علیه و من فعله متعمداً فعلیه دم».

بل و الاول الا من بعض متأخری المتأخرین لخبر عبد الله بن جبلة عن ابی عبد الله (علیه السلام) فی محرم نتف ابطه؟ قال: یطعم ثلاثة مساکین «و المناقشة بضعف السند یدفعها الانجبار بالعمل خصوصاً عن مثل من لا یعمل الا بالقطعیّات کابنی زهره و ادریس علی انه معتضد بمفهوم الشرط فی الصحیح الاول المقتضی عدم الدم فی نتف احد الابطین بل من ذلک یعلم ان المراد بالابط فیما مر من صحیح زرارة الذی اوجب فیه الدم الابطین بل و کذا ما فی صحیح حریز السابق علی ما رواه فی الفقیه من الافراد بل قد یقال ان الغالب نتف الابطین معاً فینصرف اطلاق الابط الیه، و ان کان مقتضی ذلک عدم الوثوق بالمفهوم المزبور لخروج الشرط حینئذ مخرج الغالب بل و اطلاق خبر ابن جبلة لکن فی الریاض لا ضیر فی ذلک بعد الاجماع علی لزوم شیء فی نتف الابط الواحدة امّا الاطعام او الشاة و لا دلیل علی الثانی مع مخالفته لأصل البراءة فتعین الاول و یمکن جعل هذا الاجماع قرینة علی رجوع الاطلاق فی الروایة الی خصوص غیر الغالب تخصیصاً او تجوزاً و هما سائغان و لا بأس فی المصیر الیهما بعد تعذر الحقیقة، و ان کان فیه من المناقشة ما لا یخفی نعم قد یقال: ان شهرة الاصحاب ترجح الغلبة التی تقتضی صرف اطلاق الابط فی خبر ابن جبلة فی الابطین و خصوصاً بعد عدم

القائل به بل الاجماع علی لزوم الشاة فیهما» «۱»

و قد الحق جماعة حلق الابطین بنتفهما و کذا نتف الابط الواحدة و لا بأس به و علی کل حال فالحکم هنا مستثنی مما سمعته سابقاً من التخییر فی الفداء بین الصیام و الصدقة و النسک فی ازالة الشعر.

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۱۳.

اقول: امّا ما اشار الیه من صحیح حریز فهو ما رواه الشیخ فی التهذیب «۱» باسناده عن حریز عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: إذا نتف الرجل ابطیه بعد الاحرام فعلیه دم و فی الاستبصار عن ابی جعفر (علیه السلام) «۲» و رواه الصدوق عن حریز عن ابی عبد الله (علیه

السلام)، و لفظه (ابطه) «۳».

و علی هذا یتردد لفظ الحدیث بین کونه (ابطیه) و کونه (ابطه) و القدر المتیقن منه و جوب الدم إذا نتف ابطیه دون ابط واحد.

و امّا صحیح زرارة عن ابی جعفر (علیه السلام) قال «من حلق رأسه او نتف ابطه ناسیاً او ساهیاً او جاهلا فلا شیء علیه، و من فعله متعمداً فعلیه دم» «۴» و فی صحیحه الآخر المحتمل کونه و الاول واحداً عنه (علیه السلام): من نتف ابطه او قلم ظفره او حلق رأسه ناسیاً او جاهلا فلیس علیه شیء و من فعله متعمداً فعلیه دم شاة «۵».

و هل قوله نتف ابطه ظاهر فی نتف ابطیه لانه المتعارف او هو اعم من ذلک و یصدق علی نتف ابط واحد و علی الثانی یمکن تقیید اطلاقه بخبر عبد الله بن جبلة عن ابی عبد الله (علیه السلام) «فی محرم نتف ابطه؟ قال: یطعم ثلاثة مساکین» «۶» بعد قبول جبر ضعف سنده بعمل الاصحاب، و هل قوله (نتف ابطه) ظاهر فی جنس نتف الابط او ظاهر فی نتف ابط واحد الظاهر انه فی روایتی زرارة و فی روایة ابن جبلة ظاهر فی جنس نتف الابط الذی یتحقق بنتف ابط واحد و علی هذا لا وجه لحمل

---

(۱)- التهذیب، ج ۵، ص ۳۴۰، ح ۱۱۷۷/ ۹۰.

(۲)- الاستبصار، ج ۲، ص ۱۹۹، ب ۱۲۶، ح ۶۷۵/ ۱.

(۳)- الفقیه، ج ۲، ص ۳۵۷ ح ۲۶۹۳.

(۴)- وسائل الشیعة، ب ۱۰ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۱.

(۵)- وسائل الشیعة، ب ۱۰ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۶.

(۶)- وسائل الشیعة، ب ۱۱ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۶۹

خبر ابن جبلة علی ابط واحد و حمل صحیحی زرارة علی ابطیه و علی جنس الابط و تقییده بخبر ابن جبلة.

فمقتضی ذلک امّا القول بتعارضهما و ترجیح صحیح زرارة علی خبر ابن جبلة و امّا القول بالتخییر فی کفارة نتف الابط بناء علی قوة سند عبد الله بن جبلة بن حیان بن بجر الکنانی لان محمد بن الحسین بن ابی الخطاب الذی یروی هذا الخبر بواسطة محمد بن عبد الله بن هلال عن ابن جبلة موصوف بجلالة القدر و کثرة الروایة ثقة عین حسن التصانیف مسکون الی روایته و من کان موصوفاً بمثل ذلک لا یروی ما لا یعتمد علیه و عن من لا یعتمد به فعلی هذا یقال بحمل ظاهر کل منهما الدال علی التعیین علی ما هو الآخر اظهر فیه و هو کفایة الدم او الاطعام.

و مقتضی الاحتیاط اطعام ثلاثة مساکین لنتف ابط واحد و دم شاة لنتفهما جمیعاً.

[مسألة: ۵۲ و من محرمات الإحرام قص الاظفار]

اشارة

«الکلام فی قص الاظفار»

مسألة: ۵۲ و من المحرمات علی المحرم قص الاظفار.

قال فی الجواهر (بلا خلاف اجده فیه. بل الاجماع بقسمیه علیه. بل فی المنتهی و التذکرة نسبته الی علماء الامصار) «۱» و فی صحیح زرارة روی عنه الشیخ باسناده عن ابی جعفر (علیه السلام) قال «من قلم اظافیره ناسیا او ساهیا او جاهلا- فلا شیء علیه، و من فعله متعمدا فعلیه دم «۲».

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۴۱۱.

(۲)- التهذیب: ۵ ص ۳۳۳ ح ۱۱۴۵/ ۵۸

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۷۰

و صحیحه الآخر «قال: سمعت ابا جعفر (علیه السلام) یقول: من نتف ابطه او قلم ظفره او حلق رأسه او لبس ثوبا لا ینبغی له لبسه او اکل طعاما لا ینبغی له اکله و هو محرم ففعل ذلک ناسیا او جاهلا فلیس علیه شیء و من فعله متعمدا فعلیه دم شاة» «۱».

و صحیح معاویة بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال «سألته عن الرجل المحرم تطول اظفاره قال: لا یقص شیئا منها ان استطاع فان کانت تؤذیه فلیقصها، و لیطعم مکان کل ظفر قبضة من طعام» «۲»

و فی موثق اسحاق بن عمار عن ابی الحسن (علیه السلام) قال «سألته عن رجل احرم فنسی ان یقلم اظفاره؟ قال: فقال: یدعها قال: قلت: انها طوال؟ قال: و ان کانت. قلت: فان رجلا افتاه ان یقلمها و یغتسل و یعید احرامه ففعل؟ قال: علیه دم» «۳»

و المستفاد من هذه الروایات عدم الفرق فی حرمة القص بین الواحد و الجمیع اذا لم تؤذه و أما اذا کانت تؤذیه و لا یستطیع ان لا یقصها یقصها و یطعم لکل ظفر قبضة من الطعام.

و قال فی الجواهر (قوله: (ان استطاع) ظاهر فی بلوغه الی حد الضرورة، لکن قد یقال: ان المراد بالاستطاعة فیه الاذیة بقرینة قوله: (فان ...) الخ نعم قد یقال: ان المنساق من الادلة فیه و فی معقد نفی الخلاف الوصول الی حد الضرورة التی یسقط معها التکلیف خصوصا بعد عدم معروفیة غیرها فی سائر المقامات و موافقته للاحتیاط بل منه یستفاد عدم الفرق بین الکل و البعض کما صرح به غیر واحد) «۴»

(۱)- التهذیب: ۵ ص ۳۶۹ و ۳۷۰ ح ۱۲۸۷/ ۲۰۰.

(۲)- وسائل الشیعة ب ۷۷ ابواب تروک الاحرام ح ۱.

(۳)-- وسائل الشیعة ب ۷۷ ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۴)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۴۱۲

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۷۱

اقول: یمکن ان یقال: السؤال عن ذلک انما یتجه اذا لم یصل ما یؤذیه الی حد وقع فی العسر و الحرج و اضطر الی القص و الا تکون حرمته منفیة بالقاعدة فالظاهر ان المدار فی جواز القص الاذیة العرفیة. بل یمکن ان یقال: بعدم الفداء ان وصلت الضرورة الی حد لا یستحسن معها التکلیف عقلا.

[مسألة: ۵۳] «الکلام فی کفارة التقلیم»

مسألة: ۵۳ فی کفارة التقلیم فی الصحیح عن ابی بصیر قال «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن رجل قلّم ظفراً من اظافیره و هو محرم؟ قال: علیه مد من طعام حتی یبلغ عشرة فان قلم اصابع یدیه کلها فعلیه دم شاة قلت: فان قلم اظافیر یدیه و رجلیه جمیعاً؟ فقال: ان کان فعل ذلک فی مجلس واحد فعلیه دم و ان کان فعله متفرقاً فی مجلسین فعلیه دمان. «۱»

و رواه الشیخ فی التهذیب و الاستبصار الا انه قال «علیه فی کل ظفر قیمة مد من طعام» «۲».

و الصحیح نص فی ان کفارة قلم اصابع یدیه کلها دم شاة و فی قلم اظفار یدیه و رجلیه جمیعاً فی مجلس واحد ایضاً دم شاة و اذا کان ذلک متفرقین فعلیه دمان و امّا کفارة کل ظفر الی ان یبلغ العشرة فعلی نسخة الفقیه مد من طعام و علی النسختی التهذیب و

الاستبصار (قیمة مدّ من الطعام)

و قال بعض الاجلاء من المعاصرین «لا ریب ان الترجیح مع الفقیه بوجهین:

---

(۱)- الفقیه: ج ۲، ص ۳۵۶ ح ۲۶۷۹.

(۲)- التهذیب، ج ۵، ص ۳۳۲، ب ۲۵، ح ۱۱۴۱/ ۵۴- الاستبصار، ج ۲، ص ۱۹۴، ب ۱۲۱، ح ۶۵۱/ ۱.

الاوّل: ان الصدوق اضبط من الشیخ کما یظهر ذلک بوضوح لمن یراجع کتاب التهذیب و الاستبصار قال فی الحدائق: (لا یخفی علی من راجع التهذیب و تدبر اخباره ما وقع للشیخ (ره) من التحریف و التصحیف فی الاخبار سنداً و متناً، قلّما یخلو حدیث من احادیثه من علة فی سند او متن) و ما ذکره لا یخلو من اغراق و مبالغة الا ان القدر المسلم ان الشیخ اکثر اشتباهاً من الصدوق، و یؤید ما ذکرنا ان الشیخ استدل لما ذکره المفید فی المقنعة بروایة ابی بصیر و المذکور فی المقنعة (مد من الطعام) فذکر القیمة فی روایة ابی بصیر لا بد ان یکون اشتباهاً و الا لا یصلح خبر ابی بصیر دلیلا لما ذکره المفید فی المقنعة فالمعتمد انّما هو روایة الفقیه.

الثانی: ان قیمة مد من طعام لا یمکن ان تکون کفارة لاستحالة التخییر بین الاقل و الاکثر فان الطعام اسم للحنطة و الشعیر و التمر و الارز و نحوهما و قیمة هذه الامور مختلفة فکیف یمکن جعل قیمة هذه الامور ملاکاً للواجب فالاقل مما یصدق

علیه قیمة الطعام یکون مصداقاً للواجب. «۱»

أقول: اما کون الصدوق اضبط من الشیخ فقد قلنا سابقاً انه لا یثبت بما ذکره، و الا یوجد فی.

الفقیه بعض ما یؤخذ به مما لیس فی التهذیبین و الانصاف ان وجود بعض ما یوجد بالطبع فی کل کتاب و یصدر عن کل کاتب لا یجعل الکتاب مورداً للطعن و الاشکال.

و أما الاستشهاد بما فی المقنعة ففیه: انه و ان کان کما ذکره الا انه لا یدل علی سهو الشیخ بل یدل علی ان روایته کانت کما رواها و انما جعلها دلیلا علی ما فی المقنعة لعدم خصوصیة عنده فی قیمة الطعام و انه اذا کانت القیمة مجزیة فنفس الطعام اولی بان یکون مجزیاً مضافاً الی انه روی الحدیث فی الاستبصار بلفظ التهذیب و

---

(۱)- المعتمد: ۴/ ۲۵۴.

بالجملة المظنون ان المروی له کان کما رواه.

و أما استحالة التخییر بین الاقل و الاکثر فیمکن ان یکون الواجب فی کل من الاطراف ما یأتیه بقصد قیمة الطعام الخاص.

و علی کل ذلک یمکن ان یقال: ان غایة ما یستفاد من نسخة الشیخ عدم موضوعیة عین الطعام و کفایة اداء قیمته و لا دلالة لها علی عدم کفایة الطعام فالاحتیاط اداء عین الطعام.

و یؤید ذلک خبر الحلبی المضمر انه سأله عن محرم قلّم اظافیره قال: علیه مد فی کل اصبع فان هو قلم اظافیره عشرتها فان علیه دم «۱».

و لا یخفی علیک انه یقید بصحیح أبی بصیر اطلاق صحیح زرارة الدال علی ان کفارة قلم الظفر مطلقاً و ان لم یبلغ عشرة دم شاة. هذا ان لم نقل بان صحیح زرارة ظاهر فی قلم الجمیع و الا فلا تعارض بینهما.

لا یقال: قد دل قوله فی صحیح معاویة بن عمّار المتقدم ذکره «لا یقص شیئاً منها ان استطاع فان کانت تؤذیه فلیقصها و لیطعم مکان کل ظفر قبضة من الطعام» علی ان کفارة قصّ الظفر قبضة من الطعام فهو معارض بظاهره لصحیح ابی بصیر فانّه یقال: یمکن ان یکون

المراد من القبضة المد و الا فیقید اطلاق صحیح ابی بصیر بصحیح معاویة بن عمّار.

هذا و بازاء ما ذکر بعض الروایات مما لا یصلح الاحتجاج به لضعف سنده او لکون مضمونه مهجوراً متروکاً.

مثل روایة حماد عن حریز عمّن اخبره عن ابی جعفر (علیه السلام) «فی محرم قلم ظفراً؟

---

(۱)- التهذیب: ۵/ ۳۳۲، ح ۱۱۴۲/ ۵۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۷۴

قال: یتصدق بکف من طعام قلت: ظفرین؟ قال: کفین قلت: ثلاثاً؟ قال: ثلاثة اکف قلت: اربعة؟ قال: اربعة اکف قلت: خمسة؟ قال: علیه دم یهریقه فان قص عشرة او اکثر من ذلک فلیس علیه الا دم یهریقه». «۱»

و هذا ضعیف بالارسال.

و مثل صحیح حریز عن ابی عبد الله (علیه السلام) «فی المحرم ینسی فیقلم ظفراً من اظافیره؟ قال: یتصدق بکف من الطعام قلت: فاثنتین؟ قال: کفین قلت: فثلاثة؟ قال: ثلاث اکف کل ظفر کف حتی یصیر خمسة فاذا قلم خمسة فعلیه دم واحد خمسة کان او عشرة او ما کان» «۲»

و فی الجواهر (و لکن الاول فی الناسی الذی لا شیء علیه نصاً و فتوی بل الاجماع بقسمیه علیه «۳» هذا مضافاً الی احتمال وروده و ما قبله تقیة لموافقته لفتوی ابی حنیفة. «۴»

و أمّا احتمال کونهما روایة واحدة فالوجه له استبعاد روایة حریز لحمّاد تارة عن الامام مرسلا و تارة مسنداً و فیه: یضعف ذلک الاحتمال بان الذی رواه مرسلا مروی عن الباقر (علیه السلام) و ما رواه مسنداً مروی عن الصادق (علیه السلام) مختص بصورة النسیان و بما ذکر تعرف ضعف ما فی المسألة من الاقوال.

ثمّ ان هنا فروع:

الاول: اذا کانت یده ناقصة اصبعاً واحداً او اکثر و قلم الباقی فهل یجب بقلم

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۱۲، ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۵.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۱۲، ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۳.

(۳)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۰۰.

(۴)- راجع الخلاف م ۱۰۰، من کتاب الحج، و التذکره: ۸/ ۲۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۷۵

ما بقی الدم او یکفی لکل ظفر مد یمکن ان یقال: انه یصدق علیه انه قلم اظافیره و اظافیر یده او رجله فیجب علیه الدم و یمکن ان یقال: ان الظاهر منه الاظافیر العشرة مضافاً الی ان ذلک مصرح به فی صحیح ابی بصیر فان فیه «حتی یبلغ عشرة» و فی خبر الحلبی «قلم اظافیره عشرتها و علیه لا یجب علیه الا فی کل ظفر مد من الطعام».

الثانی: فی الاصبع الزائد لا فدیة اذا کان قلم اصابعه العشرة و أمّا اذا لم یقلّم شیئاً من العشرة الاصلیة هل یجب علیه بقلم الزائد الفدیة یمکن ان یقال بوجوبها کما

انه محرّم علیه لان حرمة القلم لا یختص بالاصلی و لکن الغاء الخصوصیة فی الفدیة مشکل و مقتضی الاصل عدم وجوبها و ان کان لا ینبغی ترک الاحتیاط بالاداء، و هل یکمل العشرة بقلم الزائد فیجب علیه الدم مشکل و مقتضی الاصل فیه ایضاً عدم الوجوب و الله العالم.

الثالث: اذا تخلل الكفارة بين كل ظفر و انتهى الى العشر الظاهر لا يجب عليه الدم.

الرابع: اذا كفّر بشاة لليدين ثمّ قلم الرجلين الظاهر انه تجب عليه شاة اخرى لانه لو لم تجب يلزم خلو الرجلين عن الكفارة.

[مسألة ۵۴] من افتى غيره بتقليم ظفره

مسألة ۵۴: قال الشيخ قدس سره فى النهاية «و من افتى غيره بتقليم ظفره فقلمه المستفتى فادمى اصبعه كان عليه دم شاة، «۱» و به قال فى

---

(۱)- النهاية/ ۲۳۳

المبسوط «۱» و هذا قول ابن البراج فى المهذب «۲»، و ابن ادريس فى السرائر «۳» و ابن حمزة فى الوسيلة «۴» و قال العلامة فى التذكرة: من افتى غيره بتقليم ظفره فقلمه فادماه وجب على المفتى دم شاة لانه الاصل فى

اراقة الدم «۵»».

و لأن اسحاق الصيرفى سأل الكاظم (عليه السلام) «ان رجلًا احرم فقلم اظفاره و كانت اصبع له عليلة فترك ظفره لم يقصه فافتاه رجل بعد ما احرم فقصه فادماه قال: على الذى افتاه شاة» «۶».

و قال فى الجواهر (بلا خلاف اجده فيه) ثمّ ذكر الخبر و قال (المنجبر بعمل الاصحاب كما اعترف به غير واحد المشعرين بالاجماع عليه بل فى موثقه «سأله ايضاً ان رجلًا افتاه ان يقلمها، و ان يغتسل و يعيد احرامه ففعل» قال: عليه دم بناء على عود الضمير فيه الى المفتى و لكن ينبغى تقييده بالادماء ليوافق الخبر الاول المفتى بمضمونه، و لقاعدة الاقتصار فيما خالف الاصل على المتيقن نعم الظاهر انه لا يشترط احرام المفتى و لا كونه من اهل الاجتهاد لترك الاستفصال كما صرح به فى الدروس و المسالك و غيرهما «۷».

اقول: قد اعتمد الشيخ و مثل ابن ادريس الذى لم يعمل على ما هو المعروف

---

(۱)- المبسوط: ۱/ ۳۴۹.

(۲)- المهذب: ۱/ ۲۲۴.

(۳)- السرائر: ۱/ ۵۵۳.

(۴)- الوسيلة/ ۱۶۷.

(۵)- التذكرة: ۸/ ۲۴.

(۶)- وسائل الشيعة، ب ۱۳ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ۱.

(۷)- جواهر الكلام: ۲۰/ ۴۰۲

منه على خبر الواحد على خبر اسحاق بن عمار و فى سنده من لا يوثق و هو محمد بن البزاز او الخراز و زكريا المؤمن و ان كان هو يعتمد على حديثه عند بعض المعاصرين لكونه من رجال كامل الزيارات و لكن يظهر من كتب الرجال القدح فيه فالخبر من حيث السند ضعيف فان انجبر ضعفه بعمل الذين عملوا به من الاجلاء فهو و الّا فالاصل عدم وجوب الفداء على المفتى و مع ذلك لا ينبغى ترك الاحتياط و مخالفة الاجلاء الذين افتوا بالوجوب و لا يخفى عليك ان ادعاء الاجماع

فى المسألة بعد عدم تعرض غير ما اشرنا اليهم من القدماء غير مسموع كما ان عدم مجرد وجدان الخلاف عنهم بعد عدم تعرض

بعضهم للمسألة لا يعتد به و الله هو العالم.

[مسألة ۵۵] «حرمة تغطية الرأس على المحرم»

مسألة ۵۵: من المحرمات على الرجل المحرم تغطية رأسه و هذا مما لا خلاف فيه.

تدل عليه النصوص الكثيرة كقوله (عليه السلام) فى صحيح عبد الله بن ميمون عن الصادق عن ابيه عليهما السلام «... احرام المرأة فى وجهها و احرام الرجل فى رأسه» «۱» و مقتضى اطلاق النصوص عدم الفرق بين كل الرأس و بعضه نعم استثنى من ذلك عصام القربة اختياراً لما عبر عنه فى الجواهر بصحيح ابن مسلم انه «سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يضع عصام القربة على رأسه اذا استسقى فقال؟ نعم» «۲».

و كذا عصابة الصداع لصحيح معاوية بن وهب عن ابى عبد الله (عليه السلام) قال

---

(۱)- وسائل الشيعة ب ۴۸ ابواب تروك الاحرام ح ۱.

(۲)- وسائل الشيعة ب، ۵۷، من ابواب تروك الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۳۷۸

«لا بأس بان يعصب المحرم رأسه من الصداع» «۱» قال فى الجواهر (و نحوه حسن يعقوب «۲» شعيب الا انه اعم مما يعصب بالرأس و فيه انه «سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل المحرم تكون به القرحة يربطها و بعضها بخرقة؟ قال: نعم» «۳»

فلا بد ان يستدل باطلاقه.

اللهم الا ان يقال: ان النسبة بينه و بين ما دل بالاطلاق على حرمة ستر الرأس العموم من وجه فيتعارضان فى عصابة الرأس و عن كشف اللثام عمل بهما اى صحيحى العصابتين الاصحاب ففى المقنع تجويز عصابة القربة و فى التهذيب و النهاية و المبسوط و السرائر و الجامع و التذكره و التحرير و المنتهى تجويز التعصيب لحاجة «۴».

ثمّ انه لا وجه فى التردد فى الاذنين فانهما من الرأس و لا يخرجهما عنه اختصاصهما باسم خاص كاليد فانه اسم للعضو المخصوص يشمل اجزائه المسمية كل واحد منها باسم خاص.

هذا مضافاً الى صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المحرم يجد البرد فى اذنيه يغطيهما؟ قال: لا. «۵»

لا يقال: ان الرأس ظاهر فى منبت الشعر منه فانه يقال: هذا ممنوع و الحاكم فى ذلك العرف و اللغة و كيف كان فالحكم معلوم هما محكومان بحكم منبت الشعر

---

(۱)- وسائل الشيعة ب ۷۰ من ابواب تروك الاحرام ح ۴.

(۲)- جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۸۳.

(۳)- وسائل الشيعة ب ۷۰ من ابواب تروك الاحرام ح ۲.

(۴)- راجع جواهر الكلام: ۱۸/ ۳۸۳.

(۵)- وسائل الشيعة ب ۵۵ من ابواب تروك الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۳۷۹

لصحيح عبد الرحمن.

هذا و لا فرق فی حرمة ستر الرأس بین کون ساتره الثوب او الطین او الدواء و الحناء و حتی حمل المتاع او طبق و نحوه.

قال فی الجواهر (کما صرّح به غیر واحد بل لا اجد فیه خلافاً بل عن التذکرة نسبته الی علمائنا ثمّ اشار الی ما فی المدارک من ان النهی متعلق بما یتعارف الستر به و لا یشمل غیر المعتاد و اجاب عنه بان ذلک یفهم من استثناء عصام القربة او غیر ذلک و النهی عن الارتماس و ادخال الرأس فیه و یفهم ذلک من منع المرأة تغطیة وجهها بالمروحة و علی ذلک لا یختص الحرمة بالمعتاد من الستر قال: و لعله لذا و نحوه کان الحکم مفروغاً منه عند الاصحاب بل ظاهر بعضهم الاجماع علیه بیننا). «۱»

اقول: مجرد السؤال عن عصام القربة او الصداع لا یدل علی ان موضوع الحکم اعم من الستر المعتاد، و کذا المنع عن الارتماس یمکن ان یکون مختصاً به او یکون مستقلا فی الموضوعیة للحرمة و القیاس بستر المرأة وجهها بالمروحة مع الفارق و مع ذلک کله ینبغی الاحتیاط بموافقة المشهور. و الله هو العالم.

[من محرمات الإحرام تغطیة الرجل رأسه بکل ما یغطیه]

«جواز ستر بعض الرأس»

استدراک: یدلّ علی عدم جواز ستر بعض الرأس مضافاً الی اطلاق الروایات صحیح عبد الله بن سنان قال «سمعت ابا عبد الله (علیه السلام) یقول لابی و شکا الیه حرّ الشمس و هو محرم و هو یتأذی به فقال: تری ان استتر بطرف ثوبی؟ فقال:

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۸۴

لا بأس بذلک ما لم یصب (یصبک) رأسک» «۱» فانّ اصابة الثوب رأسه تصدق علی اصابته بعض رأسه.

ثمّ انه لا بأس بالتوسد ای جعل الوسادة تحت رأسه عند النوم لانه یصدق علیه معه انه مکشوف الرأس مضافاً الی ان ذلک من لوازم النوم و کذا یجوز الستر

بالید لعدم صدق التغطیة بما هو متصل به کما قال فی الجواهر (و لذا لا یتحقق الستر الواجب فی الصلاة بوضع الید علی عورته، و لانه ما مور بمسح رأسه فی الوضوء و لما دل علی جواز حک رأسه بیده). «۲»

و لقول الصادق (علیه السلام) «لا بأس بان یضع المحرم ذراعه علی وجهه من حرّ الشمس، و لا بأس ان یستر بعض جسده ببعض» «۳».

ثمّ انه قال فی الجواهر (لا اشکال فی اقتضاء النصوص و الفتاوی حرمة تغطیة المحرم رأسه حتی عند النوم بل صحیح زرارة السابق صریح فیه) «۴» یعنی به ما رواه عن ابی جعفر (علیه السلام).

قال «قلت لابی جعفر (علیه السلام): الرجل المحرم یرید ان ینام یغطی وجهه من الذباب؟ قال: نعم و لا یخمر رأسه و المرأة المحرمة لا بأس ان تغطی وجهها کله» «۵».

فما فی خبر زرارة الذی لم یجمع شرائط الحجیة عن احدهما (علیه السلام) «فی المحرم له

---

(۱)- وسائل الشیعة ب ۶۷ من ابواب تروک الاحرام، ح ۴.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۸۶.

(۳)- وسائل الشیعة، ب ۶۷ من ابواب تروک الاحرام، ح ۳.

(۴)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۸۸.

(۵)- وسائل الشیعة، ب ۵۵، من ابواب تروک الاحرام، ح ۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۸۱

ان یغطی رأسه و وجهه اذا اراد ان ینام» «۱» مطرح او محمول علی حال التضرر بالتکشف او علی التغطیة التی هی تظلیل او غیر ذلک.

اقول: خبر زرارة من حیث السند علی ما صرح به بعض الاکابر من المعاصرین صحیح و إلیک الخبر بسنده و متنه: روی الشیخ فی التهذیب عن سعد «۲»

عن موسی بن الحسن «۳» و الحسن بن علی «۴» عن احمد بن هلال «۵» و محمد بن ابی عمیر «۶» و امیة بن علی القیسی «۷» عن علی بن عطیة «۸» عن زرارة «۹» عن احدهما علیهما السلام «فی المحرم قال: له ان یغطی رأسه و وجهه اذا اراد ان ینام» «۱۰» و لا یضر اشتمال السند ببعض الضعاف فی مثل هذا الخبر.

و علی هذا یقع التعارض بینه و بین صحیح زرارة السابق و بعد تعارضهما و تساقطهما عن الحجیة یرجع الی المطلقات و النتیجة الحرمة مطلقا.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۵۶، من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۲)- ابن عبد الله من کبار الثامنة ثقة.

(۳)- هو ایضا ثقة من السابعة.

(۴)- الظاهر انه الزیتونی من السابعة اذا کان هو الزیتونی فلم یوثق و یمکن الاعتماد علیه لروایة ابن الولید عنه و زعمه المعظم له ابن فضال و هو ثقة.

(۵)- العبرتائی هو ایضا من السابعة کان غالیا متهما فی دینه و لکن اعتمدوا علی و روایته.

(۶)- من السادسة مشهور معروف بجلالة القدر.

(۷)- کانه من السادسة ضعیف.

(۸)- من السادسة لم اجد توثیقه و لکن المعاصر المعظم له قال: هو ثقة.

(۹)- من الرابعة هو من الاجلاء المشاهیر.

(۱۰)- التهذیب: ۵/ ۳۰۸ ح ۱۰۵۲/ ۵۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۸۲

[مسألة ۵۶] «حرمة الارتماس فی الماء علی المحرم»

مسألة: ۵۶ لا ریب فی حرمة الارتماس فی الماء علی الرجل المحرم. لما فی صحیح ابن سنان عن ابی عبد الله (علیه السلام). و لا ترتمس فی ماء تدخل فیه رأسک «۱».

و یستفاد منه ان ما هو المحرم ادخال الرأس و جعله تحت الماء و ان لم یکن ذلک بالارتماس و وقوع تمام البدن تحت الماء و ما فی صحیح حریز عن ابی عبد الله (علیه السلام)

«و لا یرتمس المحرم فی الماء و لا الصائم» «۲» و مثله صحیح یعقوب بن شعیب «۳».

و هل الارتماس موضوع مستقل بنفسه للحکم بالحرمة او هو محرم لانه من مصادیق حرمة التغطیة علی الرجل المحرم فان کان موضوعاً مستقلا یمکن ان یقال: بعدم اختصاص حکمه بالرجل و شموله للمرأة ایضاً و عدم الحاق سائر المائعات به و ان موضوع الحرمة ادخال تمام الرأس فی الماء، و ان کان هو من مصادیق التغطیة فحرمته تکون مختصة بالرجال و یمکن الحاق سائر المائعات به

و انه اعم من رمس تمام الرأس و بعضه.

و قد قیل: ان التغطیة لا- تصدق علی رمس الرأس فی الماء و لا تصدق بافاضة الماء الکثیر علی الرأس و ایّد ذلک بجعل الصائم کالمحرم مع عدم حرمة التغطیة علی الصائم و لکن لا یحصل الجزم بذلک علی ما ذکر و ما یقتضیه الاصل هو البراءة من التکلیف الزائد علی کلا الاحتمالین.

---

(۱)- وسائل الشیعة ب ۵۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة ابواب تروک الاحرام ب ۵۸ ح ۳.

(۳)- وسائل الشیعة ب ۵۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۸۳

فنقول: مقتضی الاصل عدم حرمة الارتماس علی المرأة و مقتضاه عدم حرمة الارتماس فی سائر المائعات و جواز افاضة الماء علی الرأس و جواز ادخال بعض الرأس فی الماء فیؤخذ بما هو القدر المتیقن و ان کان الاحتیاط لا ینبغی ترکه. و الله هو العالم.

[مسألة: ۵۷] «جواز تغطیه الوجه علی الرجل المحرم»

مسألة: ۵۷ المشهور جواز تغطیة الوجه علی الرجل المحرم بل حکی عن بعضهم دعوی الاجماع علیه و هو مقتضی الاصل لاختصاص ما دل

علی حرمة التغطیة بالرأس بل للنصوص السابقة و لتخمیر وجه المحرم اذا مات دون رأسه و لقطع التفصیل الشرکة.

کقوله (علیه السلام) «احرام الرجل فی رأسه و احرام المرأة فی وجهها» «۱» و صحیح منصور بن حازم. قال «رأیت ابا عبد الله (علیه السلام) و قد توضأ و هو محرم ثمّ اخذ مندیلا فمسح به وجهه» «۲».

و خبر عبد الملک القمی قال «قلت لابی عبد الله (علیه السلام): الرجل یتوضأ ثمّ یحلل وجهه بالمندیل یخمره کله؟ قال: لا بأس «۳» و غیر ذلک من الاخبار.

و لکن فی ازائها صحیح معاویة عن الصادق (علیه السلام) «یکره للمحرم ان یجوز بثوبه فوق انفه» «۴» و فی صحیح حفص و هشام عنه ایضاً «یکره للمحرم ان یجوز بثوبه

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۵۶ من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۶۱ من ابواب تروک الاحرام، ح ۳.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۵۹ من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۶۱ من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۸۴

انفه من اسفل و قال (علیه السلام): اضح لمن احرمت له» «۱» و هذه یدل علی الکراهة

قال فی الجواهر (فما عن ابن ابی عقیل من عدم جوازه و ان فیه کفارة اطعام مسکین واضح الضعف و ان کان ربما یشهد له مضمرة الحلبی «۲» یعنی ما رواه فی التهذیب بسنده عن الحلبی قال: المحرم اذا غطی وجهه فلیطعم مسکیناً فی یده، «۳»

و ما فی الوسائل من اسناده الی ابی عبد الله (علیه السلام) «۴» الظاهر انه سهو و هذا محمول علی الاستحباب و الاحتیاط العمل به فی اداء الکفارة. و الله هو العالم.

[مسألة ۵۸] «کفارة تغطیة الرأس»

مسألة: ۵۸ کفارة تغطیة الرأس دم شاة علی ما هو المصرح به فی کلمات جماعة من الاصحاب. قال ابو الصلاح فی الکافی: و فی تظلیل المحمل، و تغطیة رأس الرجل و وجه المرأة مختاراً لکل یوم دم شاة و مع الاضطرار بجملة المدة دم شاة «۵».

قال الشیخ فی المبسوط (من خضب رأسه او طیبه لزمه الفداء ... و ان حمل علی رأسه شیئاً غطّی رأسه لزمه الفداء ... و ان ارتمس فی الماء لزمه دم لانه غطی رأسه) «۶» و قال الشهید فی الدروس (و فدیته شاة، و لو کان مضطراً) «... ۷».

---

(۱)- وسائل الشیعة ابواب تروک الاحرام ب ۶۱ ح ۲.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۸۸.

(۳)- التهذیب: ۵/ ۳۰۸ ح ۱۰۵۴/ ۵۲.

(۴)- وسائل الشیعة ب ۵۵ من ابواب تروک الاحرام، ح ۵.

(۵)- الکافی/ ۲۰۴.

(۶)- المبسوط: ۱/ ۳۵۱.

(۷)- الدروس: ۱/ ۳۷۹

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۸۵

قال المحقق فی الشرائع «و کذا (ای تجب الشاة) لو غطی رأسه بثوب او طینه بطین یستره او ارتمس فی الماء او حمل ما یستره «۱»» و هذا مختار العلامة فی کتبه.

و قال ابن زهرة فی الغنیة: (فی تظلیل المحمل و تغطیة رأس الرجل و وجه المرأة مع الاختیار عن کل یوم دم شاة و مع الاضطرار لجملة الایام دم شاة بدلیل ما

قدمناه من الاجماع و طریقة الاحتیاط) «۲» و اختار الفداء له ابن حمزة فی الوسیلة «۳».

هذه جملة من کلمات القائلین بالکفارة و لا ندری ان مستندهم فی ذلک هل کانت روایة لم تصل الینا او انهم فهموا اتحاد التغطیة و التظلیل فی الحکم او استندوا الی روایة علی بن جعفر الذی مرّ الکلام فیه «۴» و فی الاستدلال بکل ما ذکر ما لا یخفی مثل الاستدلال بان ظاهر الخلاف وجود روایة فی ذلک.

قال فی المسألة ۸۲ (اذا حمل علی رأسه مکتلا- او غیره لزمه الفداء و به قال الشافعی، و قال أبو حنیفة: لا یلزمه و به قال عطاء دلیلنا عموم ما روی فی من غطی رأسه ان علیه الفدیة و لم یفصلوا) «۵» و بالجملة لا یثبت بذلک وجوب الفداء و مقتضی الاصل البراءة عن وجوبه و لکن جزم هؤلاء المشایخ بالحکم یقتضی رعایة الاحتیاط لانهم لم یقولوا ما قالوا فی الشرعیات الا بالدلیل. و الله هو العالم.

---

(۱)- الشرائع: ۱/ ۲۲۷.

(۲)- غنیة النزوع/ ۱۶۷.

(۳)- الوسیلة/ ۱۶۸.

(۴)- وسائل الشیعة ب ۸ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۵ (لکل شیء خرجت (جرحت) من حجک فعلیه (فعلیک) فیه دم تهریقه حیث شئت.

(۵)- الخلاف: ۲/ ۲۹۹

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۸۶

[مسألة ۵۹ من محرمات الإحرام تغطیة المرأة المحرمة وجهها]

اشارة

«حرمة تغطیة المرأة المحرمة وجهها»

مسألة: ۵۹ یجب علی المحرمة ان تسفر عن وجهها و لا یجوز لها النقاب و البرقع، و الظاهر اتفاقهم و اجماعهم علی ذلک، و یدل علیه من الروایات صحیح عبد الله بن میمون عن مولانا الصادق عن ابیه علیهما السلام قال:

المحرمة لا تتنقب لان احرام المرأة فی وجهها و احرام الرجل فی رأسه «۱» و ظاهره النهی عما کان علیه النساء من ستر الوجه و الالتزام بالنقاب.

و فی صحیح عیص بن القاسم قال: قال أبو عبد الله (علیه السلام) «المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثیاب غیر الحریر و القفازین و کره النقاب و قال تسدل الثوب علی وجهها قلت: حد ذلک الی این؟ و قال: الی طرف الانف قدر ما تبصر» «۲» و هذا لیس صریحاً فی الحرمة سیما بملاحظة نسبته الکراهة الی الامام (علیه السلام) لو لم نقل ان فیه اشعار بالکراهة المصطلحة.

و صحیح الحلبی عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال «مرّ ابو جعفر (علیه السلام) بامرأة متنقبة و هی محرمة فقال: احرمی و اسفری، و ارخی ثوبک من فوق رأسک فانک ان تنقبت لم یتغیر لونک فقال رجل: الی این ترخیه؟ قال: تغطی عینیها قال: قلت: تبلغ (یبلغ المصدر) فمها؟ قال: نعم». «۳»

و هذا ایضاً لیس صریحاً فی وجوب الاسفار بملاحظة التعلیل المذکور فیه.

---

(۱)- الوسائل الشیعة: ب ۴۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

(۲) الکافی، ج ۴، ص ۳۴۴، ب ما یجوز للمحرمة ح ۱.

(۳) وسائل الشیعة، ب ۴۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۸۷

و خبر احمد بن محمد عن ابی الحسن (علیه السلام) قال «مرّ أبو جعفر (علیه السلام) بامرأة محرمة قد استترت بمروحة فاماط المروحة بنفسه عن وجهها» و فی نسخة الفقیه (فاماط المروحة بقضیبه) «۱»

و هذا ایضاً حکایة فعل الامام (علیه السلام) و هو اعم من کون وجه فعله (علیه السلام) حرمة استتارها بالمروحة او کراهته.

و خبر یحیی بن ابی العلا عن ابی عبد الله (علیه السلام) «انه کره للمحرم البرقع و القفازین» «۲» و هذا ایضاً لا یدل علی حرمة البرقع.

و لکن الظاهر انه یکفی فی الحکم بوجوب الاسفار او حرمة ستر الوجه علی النساء صحیح عبد الله بن میمون مضافاً الی ثبوت الاجماع و الاتفاق علیه عن جمیع الفقهاء.

الا انه قد یقع الکلام فی موارد:

منها: فی اختصاص الحکم بالبرقع و النقاب او یعمها و مطلق الثوب و ظاهر الروایات بالاطلاق سیما صحیح ابن میمون هو العموم بل یستفاد منه شمول الحکم لکل ما یغطی الوجه و ان کان من غیر الثوب مثل المروحة.

و فی خبر سماعة عن ابی عبد الله (علیه السلام): و ان مرّ بها رجل استترت منه بثوبها و لا تستتر بیدها من الشمس «۳».

(۱) وسائل الشیعة، ب ۴۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۴ و من لا یحضر الفقیه: ۲/ ۳۴۲ ح ۲۶۲۸.

(۲) وسائل الشیعة، ب ۴۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۹.

(۳) ابواب الاحرام، ب ۳۳، ح ۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۸۸

و فی الجواهر (انه یجوز لها وضع الیدین علیه کما یجوز لها نومها علیه و حمل الخبر علی ضرب من الکراهة و لا یخفی ما فیه) «۱».

و منها: فی شمول الحکم لبعض الوجه ککله قال فی الجواهر (لا فرق فی حرمة التغطیة بین الکل و البعض لما سمعته فی الرأس و لصحیح المنع من النقاب «۲») و مراده

ظاهراً ان النقاب منهی عنه مع انه لا یشمل تمام الوجه لان المراد منه کما قیل شد الثوب علی الفم و الانف و ما سفل عنهما کاللثام للرجل و کانه رد علی ذلک بعض الاجلة بان ما یثبت بالروایات حرمة ستره ما یستر من الوجه بالنقاب و امّا غیر ذلک فلا دلیل علی منعه.

و فیه: ان الدلیل قوله (علیه السلام) «احرام المرأة فی وجهها» و هو یشمل البعض کالکل و خصوص النهی عن النقاب لإصابته الوجه فلا یترک فیه الاحتیاط بکشف تمام الوجه بل قال فی الجواهر (یجب علیها کشف بعض الرأس مقدمة لکشف الوجه کما یجب علی الرجل کشف بعض الوجه مقدمة للرأس) «۳».

علی ذلک یقع التعارض بین ما وجب علیها فی حال الصلاة من ستر بعض وجهها مقدمة علمیة ستر سائر جسدها و ما وجب علیها من کشف بعض رأسها مقدمة للعلم بکشفها ما وجب علیها فی حال الاحرام. و المحکی عن المدارک تقدیم ستر الرأس تمسکا بالعمومات المتضمنة لوجوب ستره السالمة عما یصلح للتخصیص، و رده فی الجواهر بامکان معارضته بمثله یعنی فی طرف حرمة ستر الوجه و قیل بتقدیمه لان المستر احوط من الکشف لکونها عورة ورد بان مجرد

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۹۰ و ۳۹۱.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۹۰ و ۳۹۱.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۹۰ و ۳۹۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۸۹

ذلک لا یوجب ان یکون احوط و قیل بتقدیمه لأهمیة الصلاة ورد بان ذلک وجیه لو وقع التزاحم بین العمل بوظیفة الاحرام واصل الصلاة لا اذا وقع المزاحمة بین حفظ شرط او جزء من الصلاة و واجب آخر مثل کشف الوجه فی حال الاحرام و بالجملة لم اعثر منهم علی وجه وجیه لا لتقدیم ستر رأسها علی کشف وجهها و لا لتقدیم کشف وجهها علی ستر رأسها فلا بد من القول بالتخییر اللهم الا ان یقال: ان الامر دائر بین بطلان الصلاة و فوتها منها اذا کان تکلیفها الواقعی حفظ الستر الصلاة

و بین ارتکاب ما یحرم علیها حال الاحرام اذا کان تکلیفها الواقعی ذلک و لا ریب فی ان عدم الوقوع فی مفسدة فوت الصلاة بتقدیمها ستر رأسها اولی من الوقوع فی مفسدة حرمة وجهها و الله هو العالم.

و منها: فی سدل المذکور فی الروایات قال المحقق (قدس سره) (و لو اسدلت قناعها علی رأسها الی طرف انفها جاز) و قال فی الجواهر (بلا خلاف اجده کما عن المنتهی الاعتراف به بل فی المدارک نسبته الی اجماع الاصحاب و غیرهم نحو ما عن التذکرة من انه جائز عند علمائنا اجمع و هو قول عامة اهل العلم بل قد یجب بناء علی وجوب ستر الوجه علیها من الاجانب و للاخبار کقول الصادق (علیه السلام) لسماعة: و ان مرّ بها رجل استترت منها بثوبها انتهی) «۱».

و ما ذکره هو القدر المتیقن مما دل علیه الروایات مثل صحیح عیص بن القاسم «۲». و فیه و قال «تسدل الثوب علی وجهها قلت: حدّ ذلک الی این؟ قال: الی طرف الانف قدر ما تبصر» «۳».

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۹۱.

(۲)- ثقة عین له کتاب من الخامسة.

(۳)- وسائل الشیعة ب ۴۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

و لکن جاء فی غیرها تحدیده باوسع من ذلک کصحیح الحلبی الذی فیه بعد امرها بارخاء ثوبها «فقال رجل الی این ترخیه؟ قال: تعطی عینیها قال: قلت: یبلغ فمها؟ قال: نعم». «۱»

و فی صحیح حریز قال: قال أبو عبد الله (علیه السلام): «المحرمة تسدل الثوب علی وجهها الی الذقن» «۲» و فی صحیح زرارة عن ابی عبد الله (علیه السلام): «ان المحرمة تسدل ثوبها الی نحرها» «۳».

و صحیح معاویة بن عمار عنه (علیه السلام) قال: «تسدل المرأة الثوب علی وجهها من اعلاها الی النحر اذا کانت راکبة» «۴».

و هل یقع التعارض بین هذه الروایات فیقال بسقوط الجمیع بالتعارض کما بنی علیه بعض الاعلام من المعاصرین فیؤخذ بجواز ما یدل الجمیع علی جوازه و هو اسدال الثوب الی طرف الانف الاعلی ما بین الحاجبین «۵» او یؤخذ بما کل منها نص فیه و یترک ما هو الظاهر فیه بنص غیره نعم فی خصوص الاسدال الی النحر الحکم بجوازه مختص بحالة الرکوب.

و هل الحکم مختص بحال الخوف من وقوع نظر الاجنبی الیها أو أعم منه و من حال الاختیار و عدم غرض الستر فیجوز مطلقاً؟ الظاهر من الروایات الاطلاق و أما صورة غرض الستر فلها حکمها.

---

(۱)- وسائل الشیعة ب ۴۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۳.

(۲)- الوسائل ب ۴۸ ابواب تروک الاحرام ب ۶.

(۳)- وسائل الشیعة ب ۴۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۷.

(۴)- وسائل الشیعة ب ۴۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۸.

(۵)- المعتمد: ۴/ ۲۳۰

و فی روایة سماعة عن ابی عبد الله عن ابیه علیهما السلام «انه سأله عن المحرمة؟ فقال: ان مربها رجل استترت منه بثوبها، و لا تستر بیدها من الشمس» «۱».

و هل یقید الحکم بالجواز بصورة عدم کون الثوب مماساً للوجه؟ الظاهر عدم الاختصاص سیما مع ملاحظة غلبة ذلک و عدم اشارة الی ذلک فی الروایات قال فی الجواهر (و لعله لذا کان خیرة الفاضل فی المنتهی ذلک و تبعه غیر واحد ممن تاخر

عنه خلافاً للمحکی عن المبسوط و الجامع من عدم الجواز فلا بد ان تمنعه بیدها او بخشبة من ان یباشر وجهها و اختار فی القواعد بل فی الدروس انه المشهور بل عن الشیخ وجوب الدم مع تعمد المباشرة) الی ان قال (فلم نجد له دلیلا علی شیء من ذلک سوی دعوی الجمع بین صحاح السدل و النصوص المانعة من التغطیة بحمل الاولی علی غیر المصیبة للبشرة بخلاف الثانیة بل لعل المرتفعة لیست من التغطیة. و فیه مع ان الدلیل خال عن ذکر التغطیة و انما فیه الاحرام بالوجه و الامر بالاسفار عن الوجه ان السدل بمعنییه تغطیة عرفاً و انها غیر سافرة الوجه معه الا ما خرج عنها الی حدّ التظلیل) الی آخر ما افاده (قدس سره) فراجع تمام کلامه «۲».

فالظاهر ان ما نسب الی المشهور ضعیف و ان کان الاحتیاط حسن ینبغی رعایته. و الله هو العالم.

«کفارة تغطیة المرأة المحرمة وجهها»

تتمة: یظهر من الشیخ فی المبسوط ان علی المرأة الدم ان سترت وجهها قال (و احرامها فی وجهها و یجوز لها ان تسدل علی وجهها ثوباً

---

(۱)- وسائل الشیعة ب ۴۸ من ابواب تروک الاحرام، ح ۱۰.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۳۹۳.

اسدالا و تمنعه بیدیها من ان یباشر وجهها او یغشیه فان باشر وجهها الثوب الذی تسدله متعمدة کان علیها الدم. «۱»

و قال الحلبی فی الکافی (و تغطیة رأس الرجل و وجه المرأة مختاراً لکل یوم دم شاة، و مع الاضطرار بجملة المدة دم شاة). «۲»

اقول: امّا ما افتی به الحلبی من التفصیل فالظاهر انه لا وجه له الا ان یقال علی فرض وجوب الدم علیها یتکرر الکفارة بتکرار موجبها لکل یوم و مع الاضطرار القدر المتیقن جملة المدة و لکن الکلام فی مستندهما لأصل وجوب الدم علیها.

و یحتمل ان یکون صحیح علی بن جعفر المتقدم ذکره «لکل شیء جرحت (خرجت) من حجک فعلیک فیه دم تهریقه حیث شئت» «۳» علی نسخة جرحت و یحتمل ان یکون صحیح زرارة عن ابی جعفر (علیه السلام) قال «من لبس ثوباً لا ینبغی له لبسه و هو محرم ففعل ذلک ناسیاً او ساهیاً او جاهلا فلا شیء علیه و من فعله متعمداً فعلیه دم» «۴» بدعوی شموله لمثل ذلک فلا فرق بین ان یکون ستر الوجه بالثوب الذی هو علیه او بثوب خاص و الجزم بذلک مشکل و مقتضی الاصل معلوم و الاحتیاط علی کل حال مطلوب.

[مسألة ۶۰: من محرمات الإحرام إخراج الدم]

اشارة

حرمة اخراج الدم علی المحرم

مسألة: ۶۰ حکی عن جماعة من الفقهاء حرمة اخراج الدم الا عند الضرورة و حکی عن بعضهم کراهته، و یدل علی حرمته صحیح معاویة بن

---

(۱)- المبسوط: ۱/ ۳۲۰.

(۲)- الکافی فی الفقه/ ۲۰۴.

(۳)- وسائل الشیعة ب ۸ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۵.

(۴)- وسائل الشیعة ب ۸ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۴.

عمار قال «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم کیف یحک رأسه؟ قال: باظافیره ما لم یدم او یقطع الشعر» «۱»

و خبر عمر بن یزید عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال «لا بأس بحک الرأس و اللحیة ما لم یلق الشعر، ویحک الجسد ما لم یدمه «۲»

و صحیح الحلبی «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یستاک؟ قال: نعم و لا یدمی» «۳».

و خبر علی بن جعفر عن اخیه موسی علیهم السلام «سألته عن المحرم هل یصلح له ان یستاک؟ قال: لا بأس و لا ینبغی ان یدمی فیه» «۴».

و لکنه لیس صریحاً فی الحرمة لو لم یکن مشعراً بالکراهة و یدل علیه ما یدل علی تحریم الحجامة الا عند الضرورة کصحیح الحلبی و خبر الحسن الصیقل و خبر زرارة و خبر ذریح و خبر علی بن جعفر «۵» و الظاهر انهم سألوا عن الامام (علیه السلام) فی هذه الروایات عن الاحتجام للمحرم لکونه سبباً للادماء.

و لکن فی قبال هذه ما یدل علی الجواز کصحیح حریز عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال «لا بأس ان یحتجم المحرم ما لم یحلق او یقطع الشعر» «۶» و خبر یونس بن یعقوب قال «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن المحرم یحتجم؟ قال: لا ـ احبه» «۷» فانه مشعر بالکراهة.

---

(۱)- وسائل الشیعة ابواب تروک الاحرام ب ۷۳ ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة ابواب تروک الاحرام ب ۷۳ ح ۲ و ۳ و ۵.

(۳)- وسائل الشیعة ابواب تروک الاحرام ب ۷۳ ح ۲ و ۳ و ۵.

(۴)- وسائل الشیعة ابواب تروک الاحرام ب ۷۳ ح ۲ و ۳ و ۵.

(۵)- وسائل الشیعة ابواب تروک الاحرام ب ۶۲.

(۶)- وسائل الشیعة ابواب تروک الاحرام ب ۶۲ ح ۵.

(۷)- وسائل الشیعة ابواب تروک الاحرام ب ۶۲، ح ۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۹۴

و فی بعض الروایات ما یدل علی ان رسول الله صلی الله علیه و آله و کذا بعض الائمة علیهم السلام احتجما و هما محرمان.

و لکن فیه: ان صحیح حریز لو لم نحمله علی الضرورة مقید بما دل علی جواز الاحتجام عند الضرورة و خبر یونس بن یعقوب محمول علی عدم وجود الضرورة

و عدم دلالته علی الجواز و فعل المعصوم لا یدل علی الجواز المطلق لجواز کونه للضرورة.

فالاظهر ما علیه المشهور من کون اخراج الدم محرم علی المحرم الا عند ضرورة.

لا یقال: لم لا نقول باختصاص الحرمة بما ذکر فی الروایات کالحک و الاحتجام.

فانه یقال: یظهر من الروایات ان سؤالهم عمّا ذکر لیس لاختصاص حرمة الادماء به بل لکونه من اسباب الادماء المحرم.

هذا کله فی حکم اصل الادماء و أمّا الکفارة فمقتضی الاصل البراءة منها الا علی الروایة المتقدمة التی سمعت الکلام فیه و الله هو العالم باحکامه نسأله ان لا یؤاخذنا بهفواتنا و خطیئاتنا انه هو الرحیم الغفور.

جواز الاستیاک فی الاحرام

بقیة: یمکن ان یقال: مقتضی صحیح معاویة بن عمار المروی فی الکافی جواز الاستیاک و ان ادمی قال: قلت: لأبی عبد الله (علیه السلام) «المحرم یستاک؟ قال: نعم. قلت:

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۹۵

فان ادمی یستاک؟ قال: نعم هو من السنة» «۱».

فیمکن ان یقال: ان مقتضی الجمع بینه و بین صحیح الحلبی عدم تعمد الادماء به کما هو ظاهر قوله و لا یدمی و علی هذا یختص

الجواز و ان ادمی بالاستیاک دون غیره و علی هذا یقید ما دل بالاطلاق علی حرمة الادماء به و یؤید ذلک ما روی فی الکافی فی بعده: و روی ایضاً «لا یستدمی» «۲» و لعل لذلک قال الشهید بکراهة المبالغة فی السواک.

[مسألة: ۶۱ لو قلع ضرسه مع الحاجة الیه لم یکن علیه شیء]

مسألة: ۶۱ قال فی التذکرة (لو قلع ضرسه مع الحاجة الیه لم یکن علیه شیء و ان کان لا مع الحاجة علیه دم شاة قاله الشیخ رحمه الله لروایة مرسلة) «۳»

و کلام الشیخ فی النهایة (و من قلع ضرسه کان علیه دم یهریقه) «۴».

و الروایة مرسلة هکذا: روی محمد بن احمد بن یحیی عن محمد بن عیسی عن عدة من اصحابنا عن رجل من اهل خراسان «ان مسألة وقعت فی الموسم و لم یکن عند مواله فیها شیء محرم قلع ضرسه فکتب (علیه السلام) یهریق دماً» «۵»

و الاستدلال به ان کان لمطلق قلع الضرس و لو لم یدم فهو خلاف الظاهر لملازمته غالباً للادماء و ان کان لانه موجب للادماء فیمکن ان یقال: بضعف الدلیل

---

(۱)- جامع الاحکام: ج ۱۳/ ۳۱۰ ح ۸۱۶۱ (۴) و وسائل الشیعة، ب ۷۱، ابواب تروک الاحرام، ح ۴.

(۲)- جامع الاحکام: ۱۳/ ۳۱۰ ح ۸۱۶۱ (۴).

(۳)- التذکرة الفقهاء، ح ۸/ ۶۷.

(۴)- النهایة/ ۲۳۵.

(۵)- التهذیب: ح ۵/ ۳۸۵ ح ۱۳۴۴/ ۲۵۷.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۹۶

لارساله و اضماره.

[مسألة ۶۲ من محرمات الإحرام حمل السلاح]

اشارة

حرمة حمل السلاح علی المحرم

مسألة: ۶۲ اعلم ان الظاهران المشهور بین الاصحاب الی عصر المحقق حرمة حمل السلاح علی المحرم لغیر ضرورة و ذهب المحقق و العلامة

فی جملة من کتبه الی کراهته، و الذی یدل علی القول المشهور صحیح ابن سنان سألت ابا عبد الله (علیه السلام): «أ یحمل السلاح المحرم؟ فقال: اذا خاف المحرم عدواً او سرقاً فلیلبس السلاح» «۱».

و صحیحه الآخر عنه (علیه السلام) قال «المحرم اذا خاف لبس السلاح» «۲» و احتمال کونه و سابقه واحداً قریب جداً و هذا بالمفهوم یدل علی عدم جواز لبس السلاح عند عدم الخوف.

لا یقال: هذه القضیة لبیان تحقق الموضوع مثل (ان رزقت ولداً فاختنه) لا لإفادة المفهوم للغویته فقوله (ان خفت من العدو فالبس السلاح) لیس للمفهوم لعدم الفائدة لان من لا یخاف من العدوّ لا یلبس السلاح لان فائدته دفع العدو.

فانه یقال: لا ینحصر فائدة التسلح بالسلاح بدفع العدوّ بل ربما یتسلح به لاظهار القدرة و القوة و الشوکة بل فی صحیح الحلبی ایضاً

عنه (علیه السلام) «ان المحرم اذا خاف العدو یلبس (فلبس) السلاح فلا کفارة علیه» «۳».

و قال فی الجواهر (ظاهرها ثبوتها علیه اذا لبسه مع عدم الخوف الا انه لم نجد

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۵۴ من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۵۴ من ابواب تروک الاحرام، ح ۳.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۵۴ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۹۷

قائلا به کما اعترف به غیر واحد اللهم الا ان یحمل علی ما یغطی الرأس کالمغفر او یحیط بالبدن کالدرع و لکن حرمتها حینئذ لذلک لا لکونهما من السلاح الذی قد یشک فی شموله لهما و ان کانت مع الترس من لأمة الحرب) «۱».

و أما الدلیل علی القول بالکراهة فالاصل و هو مقطوع بما ذکر من الدلیل و ان المفهوم و ان قلنا بحجیته الا انه لا یستفاد من القضیة التی صیغت لبیان تحقق الموضوع کما فی ما نحن فیه.

و فیه: ان فائدة لبس السلاح کما اشرنا الیها لا تنحصر فی ازالة الخوف و دفع العدو فالاصح علی ذلک هو القول بالحرمة.

ثمّ ان الظاهر ان السلاح اعم من خصوص السیف و الرمح و القوس و غیرها و ما هو یقوم مقامها فی سائر الاعصار کزماننا فالسلاح ما یعد للحرب للقتال به و ان لم یکن من الحدید و فی مجمع البحرین ما یقاتل به فی الحرب و یدافع.

نعم الظاهر انه لا یشمل ألبسة الحرب کالدرع و المغفر و ان کان لا یبعد شموله لهما فی المقام بمناسبة الحال و هل یمکن نفی البعد ایضاً عن شموله و ان لم یکن بحمل و لا- لبس و کان صادقاً علیه انه یکون خارجاً بالسیف؟ و لا ریب فی ان حرمة لبس السلاح مختص بحال الاختیار دون الاضطرار کما هو المصرح به فی الروایات.

[مسألة ۶۳] و وجوب کفارة لبس السلاح علی المحرم

مسألة: ۶۳ مقتضی ما یدل علیه مفهوم صحیح الحلبی وجوب الکفارة علی من لبس السلاح من غیر ضرورة و لم یعین فیه نوع الکفارة

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۴۲۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۹۸

و هل یمکن ان یقال: بکونها شاة تمسکاً بصحیح زرارة «من لبس ثوباً لا ینبغی لبسه فعلیه شاة» «۱» بان المراد منه مطلق ما یلبسه الانسان کانه قال: من لبس ما لا ینبغی لبسه یشکل ذلک لعدم صدق الثوب علی السلاح.

و یمکن ان یقال: ان جنس التکلیف هنا معلوم لا- یمکن اجراء البراءة عنه و نوعه مردد بین الطعام و الدم و مقتضی ذلک الاحتیاط بالطعام و الدم و أمّا دعوی عدم وجود العامل بالروایة و کونها مهجورة فلم نتحققه. و الله هو العالم.

[مسألة ۶۴ من محرمات الإحرام قطع شجر الحرم]

اشارة

حرمة قطع شجر الحرم

مسألة: ۶۴ ممّا یحرم علی المحرم قطع شجر الحرم و حشیشه و حرمته تعم المحرم و المحل و لا خلاف فیه بین الاصحاب و یدل علیه

صحیح حریز عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال «کل شیء ینبت فی الحرم فهو حرام علی الناس اجمعین» «۲» و عنه ایضاً عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال «کل شیء ینبت فی الحرم فهو حرام علی الناس اجمعین الا ما انبته انت و غرسته». «۳»

و الظاهر اتحادهما و ان الاول منقول بالاختصار لا یقال: اذا کانا واحداً فلا یثبت ما فی الثانی من الزیادة فانه یقال: مقتضی الاصل عدم وقوع النقیصة فی الاوّل و مقتضی الاصل عدم وقوع الزائدة فی الثانی و اذا وقع التعارض بینهما

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۸ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱ لفظ الروایة هکذا من نتف ابطه ... او لبس ثوباً لا ینبغی له لبسه ... و هو محرم ففعل ذلک ناسیاً او جاهلا فلیس علیه شیء و من فعله متعمداً فعلیه دم شاة.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۸۶ من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۸۶ من ابواب تروک الاحرام، ح ۴.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۳۹۹

الاصل تقدم الثانی علی الاول لعدم تعارض العدم مع الوجود و غلبة وقوع النقیصة دون الزیادة و کیف کان یدلّ علی ذلک غیره من الروایات.

و صحیح معاویة بن عمّار «عن شجرة اصلها فی الحرم و فرعها فی الحلّ؟ فقال: حرم فرعها لمکان اصلها قال: قلت: فان اصلها فی الحلّ و فرعها فی الحرم؟ قال: حرم اصلها لمکان فرعها» «۱».

و فی الجواهر قال بعد قوله لمکان فرعها (و کل شیء ینبت فی الحرم فلا یجوز قلعه علی وجه «۲» زعم انه تتمة الحدیث و لکن الظاهر انه من کلام الشیخ و کیف کان لا اشکال فی المسألة فی الجملة للروایات المذکورة و لغیرها.

نعم یقع الکلام فی موارد:

احدها: ان الحکم بالتحریم بما اذا کان عالماً بالقطع او القلع مطلق و لو لم یکن مقصوداً بنفسه فاذا کان هو راکباً علی دابته و رأی فی سبیله الحشیش یصیر بقطعه الطریق مقطوعاً او مقلوعاً یجب علیه العدول منه الی طریق آخر او مختص بما اذا کان مقصوداً بنفسه الظاهر الاختصاص.

ثانیها: انه لیس من القلع المحرم و لا القطع و لا النزع ما یتحقق بتعلیف الحیوان من النبات و الحشیش و رعیه فی الحرم و هذا ایضاً من مصادیق الفرع السابق بل لعله من اظهر مصادیق ما لیس مقصوداً بنفسه و یدل علیه فی خصوص البعیر.

صحیح حریز عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال «یخلی عن البعیر فی الحرم تأکل ما

---

(۱) وسائل الشیعة: ب ۹۰ من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۴۱۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۰۰

- شاء» «۱» بل الظاهر ان ذکر البعیر لم یکن فیه للخصوصیة فلا فرق بین الخیل و البغل و البقرة و الحمیر و بین البعیر فی هذا الحکم.

ثالثها: فیما استثنی من حرمه القطع و القلع فمن جملته الاذخر بکسر الهمزة کما فی النهایة و هی حشیشة طیبة الریح تسقف بها البیوت فوق الخشب و همزتها زائدة و فی مجمع البحرین بکسر الهمزة و الخاء نبات معروف عریض الاوراق طیب الرائحة یسقف به البیوت یحرقه الحداد بدل الحطب و الفحم الواحدة اذخرة و الهمزة زائدة و یدل علی جواز قطعها الروایات من طرق الفریقین و عن المنتهی و التذکرة «۲» الاجماع علیه.

و من جملته شجر الفواکه قال: فی الجواهر (بلا خلاف اجده فیه «۳» بل نسبه غیر واحد الی قطع الاصحاب و فی صحیح او حسن

سلیمان بن خالد عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «سألته عن الرجل یقطع من الاراک الذی بمکة؟ قال: علیه ثمنه یتصدق به، و لا ینزع من شجر مکّة شیئاً الا النخل و شجر الفواکه» «۴».

و من جملته ما ینبت فی ملکه قال فی الجواهر (کما صرح به غیر واحد بل لا اجد فیه خلافاً لو کان فی داره او منزله «۵» و یدل علیه ما رواه حماد بن عثمان عن ابی عبد الله (علیه السلام) «فی الشجرة یقلعها الرجل من منزله فی الحرم فقال: ان بنی المنزل و الشجرة فیه فلیس له ان یقلعها و ان کانت نبتت فی منزله و هو له فلیقلعها» «۶».

---

(۱)- تهذیب الاحکام: ۵ ح ۲۴۲ ۱۳۲۹.

(۲)- التذکرة: ۷/ ۳۷۱.

(۳)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۴۱۹.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۲.

(۵)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۴۱۷.

(۶)- وسائل الشیعة: ب ۸۷ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۰۱

و روایته الاخری و فیها «ان کانت الشجرة لم تزل قبل ان یبنی الدار او یتخذ المضرب فلیس له ان یقلعها، و ان کانت طریة علیه فله قلعها» «۱»

و من جملته غیر ذلک فراجع الجواهر و غیره ان شئت و فی الاعشاب التی تجعل علوفة للابل:

روی محمد بن حمران قال «سألت ابا عبد الله (علیه السلام) عن النبت الذی فی ارض الحرم أ ینزع؟ فقال: اما شیء تاکله الابل فلیس به باس ان تنزعه» «۲».

و فی روایة عبد الله بن سنان قال «قلت لابی عبد الله (علیه السلام) المحرم تنحر بعیره او یذبح شاة؟ قال: نعم، قلت: له ان یحتش لدابته و بعیره؟ قال: نعم و یقطع ما شاء من الشجر حتی یدخل الحرم فاذا دخل الحرم فلا» «۳».

و الظاهر وقوع التعارض بینهما و تساقطهما به فلا بد من الرجوع الی عموم ما یدل علی المنع و لکن یمکن ان یقال بالجمع بینهما فان روایة ابن سنان تدل علی الحرمة اذا لم تکن هنا قرینة علی عدمها، و أما اذا دل الدلیل علی الجواز فلیس لها الا الدلالة علی المرجوحیة المساوقة للکراهة المصطلحة فالنهی ظاهر فی الحرمة اذا لم یکن مقروناً بالاذن فی الفعل کالامر، و اذا کان مقروناً به فلا یدل الا علی المرجوحیة و الکراهة.

هذا مضافاً الی ضعف روایة ابن سنان بعبد الله بن القاسم الراوی عنه فراجع جامع الرواة للعلامة الاردبیلی و طبقات رجال الکافی لسیدنا الاستاذ البروجردی قدس سرهما.

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۸۷ من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۸۹ من ابواب تروک الاحرام ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۸۵ من ابواب تروک الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۰۲

[مسألة ۶۵] کفارة قلع شجر المحرم

مسألة: ۶۵ حکی عن المبسوط و الخلاف و الغنیة و الوسیلة ان کفارة قلع شجرة الحرم اذا کانت کبیرة بقرة و اذا کانت صغیرة ففیها شاة و فی ابعاضها قیمته

بل فی الجواهر حکی عن غیر واحد الشهرة علیه «۱»

و قال الشیخ فی الخلاف: مسألة (۲۸۱) فی الشجرة الکبیرة بقرة و فی الصغیرة شاة، و به قال الشافعی و قال أبو حنیفة: هو مضمون بالقیمة دلیلنا اجماع الفرقة و طریقة الاحتیاط. و روی عن ابن عباس انه قال فی الدوحة بقرة و فی الجزلة شاة، و الدوحة الشجرة الکبیرة و الجزلة الصغیرة، و عن ابن الزبیر أنه قال: فی الکبیرة بقرة و فی الصغیرة شاة و لا مخالف لهما «۲»

و فی التهذیب قال: و روی موسی بن القاسم قال: روی اصحابنا عن احدهما علیهما السلام انه قال: «اذا کان فی دار الرجل شجرة من شجر الحرم لم تنزع ان اراد نزعها نزعها و کفر بذبح بقرة یتصدق بلحمها علی المساکین» «۳».

و فی ما عندی من نسخة الوسائل «۴» «فان اراد نزعها کفر » ... و لذا قیل انه غیر معمول به لانه ظاهر فی انه ان اراد نزعها کفر اولا ببقره ثمّ ینزعها و یرد ذلک بما فی نسخة المصدر مضافاً الی ان دعوی ظهوره فی ذلک قابل للمنع.

و لعل المشهور اعتمدوا علی هذا الخبر بضمیمة ما روی عن ابن عباس لانهم

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۲۵.

(۲)- الخلاف: ۲/ ۴۰۸.

(۳)- التهذیب ج ۵ ح ۱۳۳۱/ ۲۴۴.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۱۸ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۰۳

یرونه روایة و استشکل فی کل ذلک اما فی الخبر بالارسال لقوله (روی اصحابنا) و لان موسی بن القاسم کان من اصحاب الجواد و الرضا علیهما السلام من الطبقة السابعة و ظاهر قوله عن احدهما انه هو الامام الباقر او الصادق علیهما السلام کما هو الشائع فی الاحادیث و لا یمکن له الروایة عن اصحاب الباقر (علیه السلام) مضافاً الی انه لو کان رواها عن اصحاب احدهما لقال الشیخ و موسی بن القاسم روی عن اصحابنا فالظاهر ان الاحتجاج بالروایة ساقط للارسال.

و یمکن ان یقال: اولا ان موسی بن القاسم کان من الطبقة السابعة و اصحاب الباقر و الصادق علیهما السلام کانا من الرابعة و الخامسة و لعل بعض من الخامسة بل الرابعة بقی حتی عاصر السادسة و موسی بن القاسم کان من کبار السابعة و قد عاصر السادسة هذا مضافاً الی احتمال کون المراد عن احدهما الرضا و الجواد علیهما السلام اضف الی ذلک ان موسی بن القاسم الموصوف بأنه ثقة جلیل واضح الحدیث حسن الطریقة له ثلاثون کتاباً مثل کتب الحسین بن سعید مستوفاة حسنة اذا قال مثله روی اصحابنا یطمئن النفس بانه مروی عن احدهما و لیس باقل من ان یقال روی عدة من اصحابنا فالانصاف ان ردّ مثل هذا الحدیث بهذا السند غیر مقبول جداً مردود عند اهل الفن، و أمّا الایراد بضعف دلالته فقد عرفت الجواب عنه و علی ذلک لا یبعد ان یکون اعتماد المشهور علی هذا الحکم بالتفصیل المذکور بهذا الصحیح و بما روی عن ابن عباس اعتماداً علی انه الروایة.

ثمّ ان هنا بعض الفروع یطلع علیها المراجع الی الجواهر و غیره. و الله هو العالم.

[مسألة ۶۶ من محرمات الإحرام تغسیل المیت المحرم بالکافور]

حرمة تغسیل المیت المحرم بالکافور

مسألة: ۶۶ فی الجواهر: یحرم (تغسیل المحرم لو مات) و تحنیطه (بالکافور) بلا خلاف اجده فیه للمعتبرة المستفیضة التی منها صحیح

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۰۴

محمد بن مسلم عن ابی جعفر (علیه السلام) «عن المحرم اذا مات کیف یصنع به؟ قال: یغطی وجهه، و یصنع به کما یصنع بالحلال غیر انه لا یقربه طیباً» «۱» بل مقتضاه کغیره حرمة الطیب علیه مطلقاً کافوراً و غیره فی الغسل و الحنوط و الظاهر انه غسل تام بالنسبة الیه فلا یجب بمسّه بعده غسل علی الماس، و ان احتمل بل قیل به و الله العالم «۲».

و ما افاده تام و کان الاولی بمثله ان یقول: یحرم تغسیل المحرم لو مات بالکافور و تحنیطه به.

ثمّ انه قال فی العروة: «اذا کان المیت محرماً لا یجعل الکافور فی ماء غسله فی الغسل الثانی الا ان یکن موته بعد طواف الحج او العمرة و کذلک لا یحنط بالکافور بل لا یقرب الیه طیب آخر».

و مثله قال فی الوسیلة (الا ان یکون موته بعد الطواف فی العمرة او الحج) و وافقهما فی جواز الغسل بالکافور بعد الطواف مطلقاً جماعة من المحشین نعم قال سیدنا الاستاذ الخوانساری (السید المحقق التقی النقی السید محمد تقی): (بعد صلاة الطواف و السعی) لکن لم یفصل بین الحج و العمرة.

و قال السید الحکیم: (فی الحج بعد السعی) و فی العمرة قال: (لا یحلّ للمعتمر الطیب الا بالتقصیر و حینئذ یحل من احرامه فلا یکون مما نحن فیه) و نحوه قال السید الخوئی فقال: (بل بعد السعی فی الحج و أما العمرة فلا استثناء فیها اصلا).

هذا اقوال بعض المحشین و هذا هو الذی اخترناه فی المسألة ۳۴۴ من هدایة

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۸۳ من ابواب تروک الاحرام.

(۲)- جواهر الکلام: ۱۸/ ۴۲۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۰۵

العباد: اذا کان المیت محرماً یغسله ثلاثة اغسال کالمحل لکن لا یخلط الماء بالکافور فی الغسل الثانی الا ان یکون موته بعد التقصیر فی العمرة و بعد السعی فی الحج و وجهه معلوم فانه اذا مات قبل التقصیر فی العمرة سواء کانت عمرة التمتع او الافراد لم یخرج من الاحرام فیموت محرماً و أمّا بعد السعی حیث انه و ان لم یخرج من الاحرام بکماله الا انه یحل علیه بعد السعی الطیب و القدر المتیقن من المحرم الذی لا یقربه الطیب بعد موته هو الذی مات و الطیب حرام علیه.

و لکن قال فی المستمسک حاشیة علی ما فی العمرة (الا ان یکون بعد طواف الحج و العمرة کما عن نهایة الاحکام و مجمع البرهان و قربه فی الجواهر و الحدائق لحل الطیب للحی حینئذ و ظاهر النصوص تحریم ما کان یحرم علی الحی لا غیر فاطلاق ما دل علی وجوب الغسل بالکافور محکم) «۱».

و فیه: ان الطیب فی الحج یحل علیه بعد طواف الزیارة و صلاته و السعی و فی العمرة بعد التقصیر فهو ان مات قبل ذلک فیهما مات محرماً.

هذا و لا یخفی علیک ان الظاهران ما قواه صاحب الجواهر و الحدائق ایضاً استثناء جواز الغسل بالکافور و کذا التحنیط فی الحج بما اذا مات بعد الطواف و السعی و فی العمرة بما اذا مات بعد التقصیر قال فی الجواهر (و احتمال دوران الحکم علی الاول (ای موته بعد الحلق او التقصیر و قبل طواف الزیارة) لخروجه عن صورة المحرمین بلبسه و اکله ما لا یلبسه و یأکله المحرم و للاقتصار علی ما خرج عن عموم الغسل بالکافور و التحنیط به علی المتیقن بعید) «۲».

---

(۱)- مستمسک العروة: ۴/ ۱۳۴.

(۲)- جواهر الکلام: ۴/ ۱۸۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۰۶

و مثله ما افاده فی الحدائق «۱»، و قد ظهر من جمیع ذلک عدم تمامیة ما یدل علیه ظاهر کلام العروة و الوسیلة و لعلهما و من وافقهما من المحشین لم یکونوا فی مقام افادة تمام مرادهم و الله العالم باحکامه.

[مسألة ۶۷] حکم من فقد الهدی و وجه ثمنه

مسألة: ۶۷ الأظهر و الاقوی ان من فقد الهدی و وجد ثمنه یخلفه عند من یشتریه طول ذی الحجة و یذبحه عنه و ان لم یتمکن منه اخّر ذلک الی قابل ذی الحجة و ان لم یتمکن من ذلک ینتقل وظیفته الی الصوم و کذا من فقدهما ینتقل وظیفته الیه.

و اذا صار ذبح الهدی لواجده و واجد ثمنه فی منی مطلقاً متعذراً فهل یجب علیه ذبحه فی ای مکان هو اقرب الی منی او فی مکة او فی ای مکان اتفق ذلک اذا وقع فی ذی الحجة او یسقط عنه وجوب الهدی و ینتقل وظیفته الی الصوم؟

وجه عدم السقوط الجزم باصل وجوب الهدی و ان اعتبار وقوعه فی منی مشروط بالتمکن منه و العجز عنه لا یوجب سقوطه مطلقاً.

و قیل باستفادة ذلک من اطلاق مثل قوله تعالی: (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَی الْحَجِّ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ) «۲» فانه بالاطلاق یدل علی وجوب الهدی مطلقاً فلا یسقط بالعجز عن الاتیان ببعض افراده کذبحه بمنی و کذا قوله تعالی (وَ الْبُدْنَ جَعَلْناها لَکُمْ مِنْ شَعائِرِ اللّهِ لَکُمْ فِیها خَیْرٌ فَاذْکُرُوا اسْمَ اللّهِ عَلَیْها) «... ۳».

---

(۱) الحدائق الناضرة: ۳/ ۴۳۲.

(۲)- البقرة، آیة ۱۹۶.

(۳)- الحج، آیة ۳۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۰۷

فانه أیضاً یدل علی ان البدن بخصوصیة نفسه دون تقیده بقید و دون ان یکون مصحوباً بشرط من شعائر الله قال و فی الخصال: «الهدی للمتمتع فریضة» «۱».

و فی صحیح زرارة: «و علیه الهدی فقلت: و ما الهدی؟ فقال: افضله بدنة، و اوسطه بقرة و اخفضه شاة» «۲». و فی خبر حریز «ان رسول الله (ص) لمّا احرم اتاه جبرئیل (ع) فقال: مر أصحابک بالعجّ و الثجّ، و العجّ رفع الصوت و الثج نحر البدن» «۳» هذه الروایات بالاطلاق یدل علی کفایة ذبح الهدی بل وجوبه فی غیر منی اذا تعذر الذبح فی منی.

و لا یقال ان تلک الاطلاقات مقیدة بما دل علی اشتراط کون الذبح بمنی فانه یقال: ما یدل علی ذلک مما یعتمد علیه من الروایات لیس الا صحیح منصور بن حازم عن ابی عبد الله (علیه السلام) «فی رجل یضل هدیه فیجده رجل آخر فینحره فقال: ان کان نحره بمنی فقد أجزأت عن صاحبه الذی ضل عنه و ان کان نحره فی غیر منی لم یجزء عن صاحبه» «۴» و لیس له اطلاق یشمل صورة تعذر ذبحه فی منی و سائر الروایات و ان کان فیها ما یدل علی اشتراط کونه بمنی مطلقاً.

و فی کل ذلک ان دعوی اطلاق الآیة الاولی مردودة بدلالتها علی اشتراطه بوقوعه فی محله فان فیها قال تعالی: (وَ لا تَحْلِقُوا رُؤُسَکُمْ حَتّی یَبْلُغَ الْهَدْیُ مَحِلَّهُ) «۵» و أما

الآیة الثانی فظاهرها بیان عظمة امر البدن و انها من شعائر الله و الالف و اللام

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۲ من ابواب اقسام الحج، ح ۲۹.

(۲)- وسائل الشیعة: ۱۰ من ابواب الذبح، ح ۵ و ب ۵ ابواب اقسام الحج، ح ۲.

(۳)- وسائل الشیعة: ۳۷ من ابواب الاحرام، ح ۱.

(۴)- وسائل الشیعة: ۲۸ من ابواب الذبح، ح ۲.

(۵)- البقرة، آیة ۱۹۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۰۸

فیها للعهد.

نعم یمکن تصدیق دعوی الاطلاق بالنسبة الی روایة خصال و صحیح زرارة فیبقی الکلام فیما یدل علی تقییده و هو صحیح منصور بن الحازم هل هو یدل بالاطلاق بالاشتراط او فی الجملة و فی خصوص مورده الا انه یدل بالاولویة علی عدم اجزائه فی غیر منی عمداً و فی غیر صورة العذر.

و لکن فیه انه مبنی علی اجزاء التبرع و الا کان مطرحاً ذکر ذلک فی الجواهر. «۱»

و الظاهر جواز الاعتماد علی سائر الروایات و ان کانت اسنادها ضعیفه لجبرها بعمل الاصحاب بها فمنها روایة ابراهیم الکرخی و فیها «فلا ینحره الا بمنی» «۲».

و لکن هذا لا تدل بالاشتراط المطلق و منها روایة عبد الاعلی و فیها «و لا ذبح الا بمنی» «۳».

و هذه ایضاً لا تدل علی اشتراط المطلق لو لم نقل بدلالتها علی نفی الکمال لقوله قبل ذلک لا هدی الا من الابل و لا ذبح الا بمنی فالنتیجة ثبوت اشتراط وقوعه بمنی فی حال الاختیار دون حال التعذر فیذبه حیث شاء. الا انه لا یترک الاحتیاط باختیار اقرب الاماکن الی منی و الاولی ضم الصیام الیه. و الله هو العالم باحکامه.

---

(۱)- جواهر الکلام: ۱۹/ ۱۲۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴ من ابواب الذبح، ح ۱.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۴ من ابواب الذبح، ح ۶.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۰۹

[مسألة ۶۸] محل ذبح کفارة الصید

مسألة: ۶۸ الکفارة ان وجبت علیه بصید اصابه و هو محرم فیدل علی حکمه ما فی الروایة المعروفة بین الطائفة المفصلة عن مولانا الجواد (ع) قال: «و اذا اصاب المحرم ما یجب علیه الهدی فیه و کان احرامه بالحج نحره بمنی و ان کان احرامه بالعمرة نحره بمکة» «۱».

و صحیح عبد الله بن سنان قال: قال ابو عبد الله (علیه السلام): «من وجب علیه فداء صید أصابه و هو محرم فان کان حاجّاً نحر هدیه الذی یجب علیه بمنی، و ان کان معتمراً نحره بمکة قبالة الکعبة» «۲» و اطلاقه یشمل العمرتین و مثله صحیح زرارة عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: «فی المحرم اذا اصاب صیداً فوجب علیه الفداء (الهدی) فعلیه ان ینحره ان کان فی الحج بمنی حیث ینحر الناس فان کان فی عمرة نحره بمکة، و ان شاء ترکه الی ان یقدم مکة و یشتریه فانه یجزی عنه» «۳» و ذیله یدل علی عدم وجوب شرائه فی موضع الاصابة.

و فی مرسل احمد بن محمد عن بعض رجاله عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: «من وجب علیه هدی فی احرامه فله ان ینحره حیث شاء الّا فداء الصید فان الله عز و جل یقول (هدیاً بالغ الکعبة)» «۴» و قوله تعالی هدیاً بالغ الکعبة یدل علی عدم جواز نحره فی مکان اصابته الهدی لا انه یجب ان ینحر عند الکعبة مطلقاً حتی کان ما دل من الروایات علی انه ان اصاب الصید فی الحج ینحره بمنی مقیداً

لإطلاقه

---

(۱)- وسائل الشیعة: ب ۳ من ابواب کفارات الصید ح ۱.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۴۹ من ابواب کفارات الصید.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۵۱ من ابواب کفارات الصید ح ۲.

(۴)- وسائل الشیعة ب ۴۹ من ابواب کفارات الصید ح ۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۱۰

و ظاهر

هذه الروایات حصر موضع الذبح فیهما فلا یجوز فی غیرهما سواء کان ذلک قبل وصوله الیهما بان یذبحه مثلا فی مکان الصید او بعده بان یذبحه فی غیر مکة و غیر منی.

و حکی عن الاردبیلی جواز التقدیم و الاتیان به قبل وصوله الی مکة او «۱» منی و لکن ما استدل له به ضعیف مضافاً الی انه خلاف الاجماع فانهم لم یختلفوا فیما ذکر فی کفارة الصید. و الله هو العالم.

[أقوال العلماء فی کفارة الصید]

مسألة: ظاهر المحقق فی الشرائع عدم الفرق بین کفارة الصید و غیره فی انّه یذبح الفداء أو ینحره إن کان معتمراً بمکة، و بمنی ان کان حاجّاً و قال فی الجواهر: (کما فی النافع و القواعد و غیرهما و محکی الخلاف و المراسم، و الأصباح و الاشارة و الفقیه، و المقنع و الغنیة بل فی المدارک هذا مذهب الاصحاب لا اعلم فیه خلافاً، و هو کذلک فی الأخیر.

و امّا الأوّل فقد سمعت من صرح فیه بما ذکره و لکن عن النهایة و المبسوط و الوسیلة و الجامع التصریح بأن للمعتمر أن یذبح غیر کفارة الصید بمنی و کذا عن روض الجنان و عن المهذب التصریح بجوازه فی العمرة المبتولة و عن السرائر و الوسیلة و فقه القرآن للراوندی و ظاهر الخلاف: ان العمرة المبتولة کالحج فی ذبح جزاء الصید بمنی، و عن الکافی: ان العمرة المتمتع بها کالمبتولة فی ذبح جزاء الصید بمکة، و نحوه عن الغنیة، و إن کان الأقوی الأوّل لقول الجواد (علیه السلام) للمأمون فیما رواه المفید فی محکی الإرشاد عن الریان بن شبیب عنه (علیه السلام) (و ذکر ما تقدم ذکره

---

(۱)- الحکایة عن جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۴۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۱۱

فی المسألة السابقة).

و فی المروی عن تفسیر علی بن إبراهیم «۱» عن محمد بن الحسن «۲» عن محمد بن عون النصیبی «۳» و فیما ارسله الحسن بن علی بن شعبة «۴» فی محکی تحف العقول «و المحرم بالحج ینحر الفداء بمنی حیث ینحر الناس و المحرم بالعمرة ینحر الفداء بمکة» «۵».

أقول: ظاهر کلامه تحقق الإجماع فی وجوب ذبح الفداء أو نحره بمنی إن کان ارتکب موجبه فی إحرام الحج و إن کان غیر الصید، و قول الأوّل أی وجوبه بمکة إذا کان محرماً بالعمرة بروایة ریان بن شبیب «۶» المشهورة بین الفرقة المحقة الناجیة فان قوله (علیه السلام): و ان کان احرامه بالعمرة نحره بمکة یدلّ بالإطلاق علی وجوب نحره بمکة سواء کان ما یوجبه الصید او غیر الصید و لکنّه قدس سره کانه لم یلحظ صدر الحدیث الدّال علی أن موضوع ما فیه من الأحکام الصید و الإجماع یمکن الخدشة فی حجیته بما یخدشون به فی حجیة مثله من الاجماعات. اذاً فنقول: مقتضی الأصل عدم اشتراط ذبح فداء غیر الصید بمکان دون مکان إلا ان

یکون فی الروایات غیر روایة ریان ما یدل علی القول المشهور الذی قال فی المدارک علی ما حکی عنه: (هذا مذهب الاصحاب لا أعلم فیه خلافاً) «۷» و الروایات مختصة بفداء الصید و أمّا

---

(۱)- ابن هاشم القمی ابو الحسن ثقة فی الحدیث ... من صغار الثامنة.

(۲)- او الحسین لعله من السابعة.

(۳)- روی عن ابی جعفر علیه السلام لعله من السادسة.

(۴)- من اعلام القرن الرابع.

(۵)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۳۴۴.

(۶)- خال المعتصم ثقة سکن قم و روی عنه أهلها من السادسة.

(۷)- مدارک الاحکام: ۸/ ۴۰۵.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۱۲

غیره فلم اقف علی نصّ یقتضی تعیین ذبحه فی هذین الموضعین فلو قیل بجواز ذبحه

حیث کان لم یکن بعیداً.

و کیف کان فمن الروایات موثقة اسحاق بن عمار عن ابی عبد الله (علیه السلام) قال: قلت له: «الرجل یخرج من حجته شیئاً یلزمه منه دم یجزئه ان یذبحه اذا رجع الی اهله؟ فقال: نعم و قال فیما أعلم- یتصدق به قال اسحاق: و قلت لابی إبراهیم (علیه السلام): الرجل یخرج من حجته ما یجب علیه الدم، و لا یهریقه حتی یرجع إلی أهله؟ فقال: یهریقه فی أهله، و یأکل منه» «۱» و عن مرآة العقول: یخرج فی أکثر النسخ بالخاء المعجمة ثمّ الجیم الاظهر انه بالجیم اولا و الحاء المهملة أخیراً بمعنی یکسب و روی صدره فی التهذیب إلا أنّه قال: «الرجل یخرج من حجه و علیه شیء و یلزمه فیه دم» «۲».

و قال العلامة المجلسی فیه فی ملاذ الاخبار بعد ذکر القول المشهور (یمکن حمل هذا الخبر علی ما اذا لم یمکنه البعث، و حمل هذا الحدیث علی ما اذا هو رجع و فات منه الذبح او النحر فی منی أو مکة لیس ببعید و کان عبارة صدر الحدیث فی نسخة الکافی لا تخلو من الاضطراب فلا یدلّ علی جواز ترکه مطلقاً بمکة أو بمنی).

و إن قال بعض الاعلام و فرع علیه وقوع التعارض بینه و بین صحیحتی ابن بزیع عن مولانا الرضا (علیه السلام) أحدهما قال: «سألت ابا الحسن (علیه السلام) عن الظل للمحرم من أذی مطر أو شمس؟ فقال: أری أن یفدیه بشاة و یذبحها بمنی» «۳» و فی الآخر قال: «سأله رجل عن الظلال للمحرم من أذی مطر أو شمس، و أنا أسمع فامره أن یفدی

---

(۱)- الکافی، ج ۴، ص ۴۸۸، ح ۴.

(۲)- تهذیب الاحکام: کتاب الحج، ح ۱۷۱۲/ ۳۵۸.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۶ من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۳.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۱۳

شاة و یذبحها بمنی» «۱».

بیان التعارض بینهما و بینه ان الموثق یدلّ علی جواز ذبح الفداء اذا رجع إلی أهله فی إحرام حجه فی أی مکان شاء سواء کان سبب الفداء التظلیل أو غیره و الصحیحتین مقتضاهما لزوم الذبح بمنی للتظلیل سواء، کان فی إحرام الحج أو العمرة فیقع التعارض بینهما فی مورد الاجتماع و هو التظلیل فی إحرام الحج فالموثق یدلّ علی جوازه فی أی مکان و الصحیحین یدلان علی لزوم الذبح له بمنی إذاً

فلا دليل يدل على وجوب الذبح بمنى إن وقع فى احرام الحج «۲».

و لكن بعد ما استظهرناه من الموثقة لا- يقع التعارض المذكور بينهما و بين الصحيحة بل هى كالحاكم عليهما و على ذلك يدلّ الصحيحان على وجوب كون الفداء بمنى و إطلاقهما و إن يشمل العمرة الا- انّه يقيد بما ورد فى العمرتين لو لم نقل بأن السؤال و الجواب فيهما بملاحظة الحكم بكونه بمنى كان عن إحرام الحج، و بعد اثبات كون فداء التظليل الواقع فى إحرام الحج بمنى نتعدى منه إلى سائر موجبات الدم لفهم العرف عدم الخصوصية فيه و هذا هو الوجه لقول المشهور فخذه و تدبر فيه فانّه جدير بذلك و الله هو الهادى الى الحق و الصواب.

و من الروايات فى العمرة المفردة صحيح منصور بن حازم قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن كفارات العمرة المفردة أين تكون؟ فقال: بمكة الا أن يشاء صاحبها أن يؤخّرها إلى منى، و يجعلها بمكة أحبّ اليّ و أفضل» «۳».

و بغض النظر عما فيه من اضطراب المتن لعدم ارتباط للعمرة المفردة بمنى

---

(۱)- وسائل الشيعة: ب ۶ من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ۶.

(۲)- معتمد العروة: ۴/ ۲۸۰.

(۳)- وسائل الشيعة: ب ۴۹ من أبواب كفارات الصيد ح ۴.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۴۱۴

إطلاقه يشمل الصيد و غير الصيد و يقيد بروايات الصيد و يؤيد بما رواه الكلينى عن عدة من أصحابنا «۱» عن سهل بن زياد «۲» عن احمد بن محمد «۳» عن بعض رجاله عن ابى عبد الله (عليه السلام) قال: «من وجب عليه هدى فى احرامه فله ان ينحره حيث شاء الا فداء الصيد فان الله عزّ و جلّ يقول: (هدياً بالغ الكعبة) «۴» و رواه فى التهذيب عنه عن العدة «... ۵».

و منها: صحيح معاوية بن عمّار عن ابى عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن كفارة المعتمر أين تكون؟ قال: بمكة الا ان يؤخرها الى الحج فتكون بمنى و تعجيلها أفضل و أحبّ الى» «۶».

و مورده عمرة التمتع لقوله (عليه السلام) «الا أن يؤخّرها الى الحج فتكون بمنى» فان ما له الحج عمرة التمتع و هذا ايضاً كسابقه مطلق بالنسبة الى الصيد الا ان اطلاقه قيد بروايات الصيد، و يؤيده أيضاً المرسل المذكور و لكنهما يدلان على التخيير بين مكة و منى و كانه لا قائل به الا ان بعض الاعاظم الذى ذكرنا ما افاده من وقوع التعارض بين صحيحى ابن بزيع و موثق اسحاق بن عمّار صار فى مقام دفع هذا الاشكال بحمل موثقة اسحاق على الاعم من الحج و العمرة فقال: (ان موثق

اسحاق، و ان ذكر فيه الحج، و لكن الظاهر ان السائل لا نظر له الى خصوص الحج فى

---

(۱)- و هم محمد بن الحسن الطائى الرازى و محمد بن جعفر الاسدى أو محمد بن ابى عبد الله و محمد بن عقيل الكلينى و على بن محمد بن ابراهيم خال الكلينى.

(۲)- من السابعة.

(۳)- هو اما ابن عيسى او ابن خالد.

(۴)- وسائل الشيعة: ب ۴۹ من أبواب كفارات الصيد، ح ۳.

(۵)- التهذيب ۵/ ۳۷۴/ ۱۳۰۳- الاستبصار ۲/ ۲۱۲/ ۷۲۶.

(۶)- وسائل الشيعة، أبواب الذبح، ب ۴، ح ۴.

فقه الحج (للصافى)، ج۳، ص: ۴۱۵

مقابل العمرة بل نظره الی ما یرتکبه المحرم من المحرمات فی مناسکه سواء کان فی العمرة او الحج، فان الظاهر من قوله (یخرج من حجته) الخروج من اعماله و مناسکه، و قد ارتکب محرماً فکلام السائل فی الحقیقة مطلق من حیث الحج و العمرة کما انه مطلق من حیث سبب الدم فعلی ذلک لا بدّ من تقدیم الموثق علی الصحیحین.

و بعبارة اخری: السائل یسأل عن الاجزاء و الاکتفاء بالذبح فی أیّ مکان شاء بمعنی ان التخییر بین مکة و منی المستفاد من الصحیحین هل یکتفی و یجتزی فیه بالذبح فی أی مکان شاء فیکون الموثق ناظراً الی الصحیحین و حاکماً علیهما و کذلک الحال بالنسبة الی العمرة المفردة لان المتفاهم ثبوت الحکم لطبیعی العمرة و لا خصوصیة لعمرة التمتع) «۱» الی آخر کلامه.

و فیه: ان هذا محتمل لو لم نقل بمقالة العلامة المجلسی من ان الخبر محمول علی صورة رجوعه من الحج و عدم امکان بعث الفداء و قد قلنا ان الظاهر منه ذلک.

مضافاً الی ان هذا الاحتمال بعید فمن این نعلم ان سؤال السائل فی الموثق کان ناظراً الی الحکم المذکور فی الصحیحین فالتعارض بینهما و بین الموثق باق علی حاله فکلتا الطائفتین ساقطتان بالتعارض.

و الحاصل ان الامر ینتهی اما الی الاخذ بالصحیحین و التخییر المذکور فیهما او طرحهما لعدم العامل بهما و التمسک بالاصل و مقتضاه جواز ذبح فداء غیر الصید للعمرة المفردة و عمرة التمتع فی ای مکان شاء.

هذا و قد استدلّ لردّ مذهب المشهور بمفهوم الروایات الواردة فی کفارة الصید

فانّها تدلّ علی وجوب نحر ما یجب علیه به او ذبحه ان کان حاجّاً بمنی و ان کان

---

(۱)- المعتمد: ۴/ ۲۸۲.

معتمراً بمکة، و مفهوم هذا إنّه إن لم یکن ما وجب علیه فداء الصید أو کان غیره لیس علیه ذلک فالقدر المسلم منه أن مجرّد الفداء لیس محکوماً بهذا الحکم فان دلّ الّا دلیل علی قیام خصوصیة اخری مقام خصوصیة کونه للصید نقول به و الّا فهو بالخیار بنحره فی أی مکان شاء- و بعد ذلک کله ینبغی مراعاة الاحتیاط بالعمل علی طبق فتوی المشهور و الله العالم.

خاتمة تشتمل علی امور.

الأمر الأول: «تکرر الکفارة بتکرر الاسباب المختلفة»

اذا اجتمعت لکفارة أسباب مختلفة کالصید و اللبس و تقلیم الاظفار و الطیب قال فی الجواهر: (لزم عن کل واحد کفارة به بلا خلاف و لا اشکال بل الاجماع بقسمیه علیه لقاعدة تعدد المسبب بتعدد السبب سواء فعل ذلک فی وقت واحد أو وقتین کفر عن الاول أو لم یکفر لوجود المقتضی و انتفاء المسقط) «۱».

الأمر الثانی: «تکرر الکفارة بتکرر السبب الواحد»

إذا کرر السبب الواحد فإن کان هو الصید فقد مرّ بیان حکمه، و إن کان مثل الوطء فهل یلزم علیه بکل مرة کفارة علی ما قیل انه المشهور بین الاصحاب قدیماً و حدیثاً بل عن المرتضی و ابن زهرة دعوی الاجماع علیه او لا یجب علیه الا کفارة واحدة أو یفصل بین الجماع المفسد للحج فیقال فیه بعدم التکرر

و بین غیر المفسد فیقال فیه بالتکرر؟

أو يفصل بين ما إذا كفر عن الاول فتجب الكفارة بالثانی و بين عدمه؟ وجوه: وجه الاول: تعدد المسبب بتعدد السبب و يمكن الخدشة فيه بان من قوله إن

---

(۱)- جواهر الكلام: ۲۰/ ۴۳۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۱۷

جامعت فكفر يستفاد وجوب طبيعة الكفارة عليه بالجماع و الطبيعة لا تكرر حتى تجب عليه بتكرار الجماع طبيعة اخرى اذا لم تتخلل الكفارة بين الاول و الثانی.

و يمكن الجواب عنه بأن قوله ان جامعت فكفر ينحل الى اوامر متعددة بعدد ما صدر عنه من الجماع فكانه قال ان جامعت فكفر له، و خصوصية تكون الكفارة له مأخوذة فيها و هذه فی كل منها غير ما هو فی غيرها و بذلك يكون الطبيعة المأمور بها فرداً من الطبيعة متميزاً عن سائر الافراد.

و أيضاً نوقش فی هذا القول بأن غاية ما يدلّ عليه النص ترتب الأحكام الثلاثة على الجماع، الكفارة و اتمام الحج و الحج من قابل و من المعلوم ان مجموع هذه الاحكام لا يترتب الّا على الجماع الاول و رد بان عدم امكان ترتب الثانی و الثالث لا يمنع من ترتب الاول و وجه القول الثانی يعرف مما ذكر للخدشة فی الوجه الاول و الاصل و وجه القول الثالث ان القدر المتيقن ترتب الكفارة على الجماع الذی لم يفسد بالجماع فما لا يفسده الجماع يتكرر الكفارة به و اما ما افسد بالجماع فلا يتكرر به الكفارة هذا.

و قد ذكر فی الجواهر بعض التحصيلات فی المسألة فی صدق تكرار السبب و عدمه فراجعه «۱» ان شئت. و الله هو العالم.

الأمر الثالث: الظاهر انه لا خلاف فی انه لو تكرر منه حلق الرأس فی وقت واحد

بان حلق بعض رأسه ثمّ حلق بعضاً آخر لا تتكرر الكفارة لعده فی العرف حلقاً واحداً بل كما فی الجواهر المنساق مما ورد فيه كتابا و سنة اتحادها بحلق الرأس أجمع على ما هو المتعارف فيه و لا ريب فی تعدد مصداق الحلق لكل جزء منه نعم ان كان

---

(۱)- جواهر الكلام: ۲۰/ ۴۳۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۱۸

الحلق فی وقتين بان حلق بعض رأسه غدوة، و الآخر عشية قال فی الجواهر تكررت الكفارة لصدق تعدد الحلق الذی هو السبب فيتعدد المسبب بتعدده بلا خلاف اجده فيه «۱».

و استدل فی الحدائق لنفی تكرار الكفارة فی هذه الصورة و صورة الاولى بان الامتثال يحصل بالواحدة و اصالة البراءة عن الزائد و فی الثانية بان غاية ما يستفاد من الادلة ترتب الكفارة على حلق الرأس كله للاذی، و ما عداه يستفاد حكمه بالفحوى او الاجماع على تعلق الكفارة به فی بعض الموارد و ذلك لا يقتضی ثبوت الحكم المذكور كليا و بالجملة فالمسألة محل اشكال لعدم وضوح الدليل القاطع لمادة القال و القيل. «۲»

و فيه ان الكلام واقع فی تكرر ما يوجب الكفارة فی وقتين فمثلا- ان قلنا بان حلق بعض الرأس فی وقت يوجب الكفارة فهذا يتكرر بحلق بعضه الآخر فی وقت آخر نعم لو لم نقل بذلك و قلنا ان الكفارة تترتب على حلق الرأس كله ليس حلق بعضه فی وقت و بعضه الآخر فی وقت آخر من تكرار الموجب بل يمكن لأحد دعوى عدم صدق حلق جميع الرأس به اذا وقع فی وقتين و بالجملة محل البحث فيما نستدل به بالفحوى عين ما يقع البحث فيه فيما يستدل من الدليل فاذا دل الدليل على ترتب الكفارة على حلق الرأس للاذی و قلنا انه يصدق بحلق بعض الرأس و يتكرر بحلق

بعضه فی وقت آخر یجری البحث فیما یستفاد حکمه بالفحوی کما اذا لم یکن للاذی.

الامر الرابع: قال فی الحدائق: اختلف الاصحاب رضوان الله علیهم فی تکرر الطیب او اللبس فی مجلس واحد او مجالس متعددة

فذهب الفاضلان الی ان مناط

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۳۴.

(۲)- الحدائق: ۱۵/ ۵۵۰.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۱۹

التعدد اختلاف المجلس فان تکرر فی مجلس واحد فالکفارة واحدة و ان تعدد المجلس تعددت الکفارة، و المنقول عن الشیخ و جمع من الاصحاب رضوان الله علیهم انهم اعتبروا فی التکرار اختلاف الوقت بمعنی تراخی الزمان عادة و ذهب بعضهم الی التکرار مع اختلاف صنف الملبوس کالقمیص و السراویل و ان اتحد الوقت.

و به جزم فی المنتهی و قال: «لو لبس قمیصاً و عمامة و خفین و سراویل وجب علیه لکل واحد فدیة لان الاصل عدم التداخل خلافاً لأحمد، و ربما ظهر من کلامه فی موضع آخر من المنتهی تکرر الکفارة بتکرر اللبس مطلقاً فانه قال: لو لبس ثیاباً کثیرة دفعة واحدة وجب علیه فداء واحد و لو کان فی مرات متعددة وجب علیه لکل ثوب دم لان لبس کل ثوب یغایر لبس الثوب الآخر فیقتضی کل واحد منها مقتضاه، و الاظهر التکرر مع اختلاف صنف الملبوس کما ورد فی صحیحة محمد بن مسلم و قد تقدمت (الی ان قال) و أمّا الفرق بین اتحاد المجلس او الوقت و اختلافهما کما تقدم عن الفاضلین و الشیخ فلم اقف له علی مستند (الی ان قال) و بالجملة فالظاهر التعدد فی صور تعدد الاصناف و فی صورة اتحاد الصنف مع تخلل التکفیر و فی ما عدا ذلک اشکال» «۱».

اقول: اما صحیح محمد بن مسلم فهو ما رواه الشیخ باسناده عن محمد بن مسلم قال:

«سألت ابا جعفر (علیه السلام) عن المحرم اذا احتاج الی ضروب من الثیاب یلبسها؟ قال (علیه السلام): لکل صنف منها فداء» «۲».

و الظاهر منه الفداء لکل صنف فلو تعدد الثوب من صنف واحد لا یتعدد

---

(۱)- الحدائق الناضرة: ۱۵/ ۱۵۵.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۹ من ابواب کفارات الاحرام، ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۲۰

الفداء اذا کان فی مجلس واحد و ان الحاجة اذا زالت ثمّ تجددت تجب کفارة اخری. و الله هو العالم.

الأمر الخامس: المحرم إذا أکل أو لبس ما لا یحل له أکله أو لبسه عالماً عامداً

فان کان له مقدر شرعی فهو علیه و ان لم یکن له مقدر فعلیه دم شاة کما صرح به جملة من الاصحاب بل قال فی الجواهر (لا اجد فیه خلافاً) «۱».

و المستند لهم فی ذلک صحیح زرارة قال: «سمعت ابا جعفر (علیه السلام) یقول: من نتف ابطه.. او لبس ثوباً لا ینبغی له لبسه او اکل طعاماً لا ینبغی له اکله و هو محرم ففعل ذلک ناسیا او جاهلا فلیس علیه شیء و من فعله متعمداً فعلیه شاة» «۲».

نعم یمکن ان یقال: انه لا یشمل لبس الخفین و الشمشک و نحوهما مما لا یعد ثوباً و قال فی الجواهر: لا ریب انه احوط بل لعل ذکر الثوب مثال لکل ما یحرم علیه لبسه «۳».

أقول: فیمکن ان یقال: ان ذکر الاکل و اللبس مثال لکل ما هو محرم علی المحرم فالاقوی الاقتصار فی الحکم بوجوب شاة علی خصوص لبس الثوب و الاکل و الله هو العالم.

«الأمر السادس: سقوط کفارة غیر الصید عن الجاهل و الناسی و المجنون»

تسقط کفارة غیر الصید عن الجاهل و الناسی و المجنون و یدل علیه من

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۳۸.

(۲)- وسائل الشیعة: ب ۸ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

(۳)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۳۸.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۲۱

الروایات قوله (علیه السلام) فی صحیح معاویة بن عمار «و لیس علیک فداء ما اتیته بجهالة الّا الصید فان علیک فیه الفداء بجهل کان او بعمد» «۱» و فی صحیحه الآخر: اعلم انه لیس علیک فداء شیء اتیته و انت جاهل به و انت محرم فی حجک و لا فی عمرتک الّا الصید فان علیک فیه الفداء بجهالة کان او بعمد «۲» و اطلاق الاول یشمل الجهلین (بالموضوع و بالحکم) و صحیح البزنطی «۳» الا انه کالصحیح الثانی فی مورد الجهل بالموضوع، و یدل علیه فی خصوص الجماع روایات کثیرة «۴» و فی الطعام و الطیب فی صحیح زرارة قال (علیه السلام): «و ان کان ناسیاً فلا شیء علیه «۵» و فی نتف الابط و قلم الظفر و حلق الرأس و لبس ثوب لا- ینبغی لبسه و اکل طعام لا ینبغی اکله» قال الامام (علیه السلام) (ففعل ذلک ناسیاً او جاهلا فلیس علیه شیء» «۶» و فی مورد المجنون یدل علیه حدیث رفع القلم.

هذا و ما فی بعض الروایات من التصدق بشیء او بکف من الطعام او الاشتراء بدرهم تمراً او ان علیه دم شاه مثل صحیح حریز عن ابی عبد الله (علیه السلام) «فی المحرم ینسی فیقلم ظفراً من اظافیره؟ قال: یتصدق بکف من الطعام قلت: فاثنین؟ قال: کفین قلت: فثلاثة؟ قال: ثلاث اکف کل ظفر کف حتی یصیر خمسه فاذا قلم خمسة فعلیه دم واحد خمسة کان او عشرة او ما کان» «۷» فمحمول علی الندب بقرینة

---

(۱)- وسائل الشیعة ب ۳۱- ابواب کفارات الصید ح ۱.

(۲)- الوسائل ب ۳۱- ابواب کفارات الصید ح.

(۳)- وسائل الشیعة: ب ۳۱ من ابواب کفارات الصید ح ۲ و ۷.

(۴)- وسائل الشیعة: ب ۳ من ابواب کفارات الاستمتاع.

(۵)- وسائل الشیعة: ب ۴ من ابواب بقیة کفارات الاحرام.

(۶)- وسائل الشیعة: ب ۸ ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

(۷)- وسائل الشیعة: ب ۱۲ من ابواب بقیة کفارات الاحرام ح ۱.

فقه الحج (للصافی)، ج۳، ص: ۴۲۲

سائر الروایات.

هذا کله فی سقوط کفارة غیر الصید عن الجاهل و الناسی و المجنون، و أما وجوبها علی الجاهل و الناسی فی الصید فیدل علیه النصوص و قد سمعت طائفة منها و الظاهر انه لم ینقل فیه الخلاف منهم الّا عن ابن ابی عقیل و هو واضح الفساد، و أمّا المجنون ففی

الجواهر (ان الشیخ صرح به فی محکی الخلاف و المصنف (یعنی المحقق) و الفاضل و غیرهم لان عمده و ان کان کالسهو. لکن قد عرفت ان السهو هنا کالعمد، و حینئذ فالکفارة فی ماله یخرجه بنفسه ان افاق و الّا فالولیّ. نعم لو کان مجنوناً احرم به الولی و هو مجنون فالکفارة علی الولی علی ما فی الغنیة و غیرها کالصبی الذی لم یذکره المصنف و لعله لان کفارته علی الولی لا علیه) «۱».

اقول: عندی فیما ذکره لوجوب الکفارة علی المجنون ان هو احرم بنفسه فی حال افاقته نظر لعدم الملازمة بین کون سهو العاقل هنا کالعمد و بین کون عمده الذی هو کالسهو هنا کالعمد. و الله هو العالم.

---

(۱)- جواهر الکلام: ۲۰/ ۴۴۰.

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹