بسم الله الرحمن الرحيم

كلمات توضيحية

في شرح

دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي

للشيخ باقر الإيرواني

الجزء الخامس

كتاب الحج كتاب الجهاد

كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

تأليف

الشيخ محمد آل عبيدان القطيفي

مكتبة فدك

سرشناسه : آل‌عبیدان القطیفی، محمد
عنوان قراردادی : دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی ،شرح
عنوان و نام پدیدآور : کلمات توضیحیه فی شرح دروس تمهیدیه فی‌الفقه‌الاستدلالی/ تالیف محمد آل‌عبیدان القطیفی.
مشخصات نشر : قم : باقیات ،۱۳۹۷ -
مشخصات ظاهری : ج.
شابک : دوره:0-978-600-213-242 ؛ ج.۵:3-978-600-213-337
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : کتاب حاضر شرح کتاب «دروس تمهیدیه فی الفقه‌الاستدلالی» تالیف باقر ایروانی است.
مندرجات : ج.۵. کتاب الحج - کتاب الجهاد - کتاب الامر بالمعروف و نهی عن المنکر.
موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴
موضوع : ایروانی، باقر، ۱۳۲۸ - . دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی -- نقد و تفسیر
موضوع : Islamic law, Ja'fari -- 20th century*
شناسه افزوده : ایروانی، باقر، ۱۳۲۸ - . دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی. شرح
رده بندی کنگره : BP۱۸۲/۵/الف۹د۴۰۴۲۳۳ ۱۳۹۵
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۴۲
شماره کتابشناسی ملی : ۴۲۶۵۴۹۰

كلمات توضيحية في شرح دروس تمهيدية

«الجزء الخامس»

الشيخ محمد آل عبيدان القطيفي

الناشر: باقيات

المطبعة: وفا

الكمّية: ١٠٠٠نسخة

الطبعة: الاولى

القطع: وزيري

عدد الصفحات: ٦٠٦ صفحة

تاريخ الطبع: ٢٠١٩م ـ ١٤٤٠هـ.ق

شابك الجزء الرابع: ٣-٣٣٧-٢١٣-٦٠٠-٩٧٨
شابك الدورة: ٠-٢٤٢-٢١٣-٦٠٠-٩٧٨

كافة حقوق الطبع في داخل ايران محفوظة و مسجلة للناشر و مكتبة فدك
و في حال التعدي على حقوق الدار في خارج ايران سنقوم بالملاحقة
القانونية من قبل وكيلنا الشرعي و القانوني في لبنان

عنوان الناشر: ايران ـ قم ـ شارع معلم ـ رقم ٤٤ ـ تلفون: ٣٧٧٤٣٩٠٠

مركز التوزيع : ايران ـ قم ـ مجمع الإمام المهدي(عج) ـ الطابق الأرضي

رقم ١١٦،١١٧ ـ تلفون: ٣٧٨٣٣٦٢٤

مكتبة فدك

كتاب الحجّ

١ ـ الحجّ أحكامه ووجوبه

١ ـ الحجّ أحكامه ووجوبه

قوله ١ : **الحجّ من الفرائض الضروريّة في الإسلام والتي بني عليها ، قال تعالى : ﴿وَلِلّهِ عَلَى ... ﴾** ... إلخ » .

الحجّ في اللغة عبارة عن القصد[١] ، لكنّه في متفاهم المتشرّعة اسم لمجموع المناسك التي يؤتى بها في المشاعر المخصوصة[٢] .

ولا ريب في أنّه فرض على كلّ من اجتمعت فيه الشرائط المعلومة التي نتعرّض لها تباعاً للمصنف (دام ظلّه) ، من الرجال والنساء والخناثى .

ثمّ إنّ وجوب الحجّ من المسائل الإجماعيّة بين المسلمين ، بل إنّ وجوبه من الضروريّات ، كما يدلّ عليه قوله تعالى : **﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾**[٣] ، وقد احتمل في ما جاء في ذيلها وهو قوله تعالى : **﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾** وجوه :

الأوّل : أن يكون المراد هو الكفر المسبّب عن إنكار وجوب الحجّ ، وكونه فرضاً .

الثاني : أن يكون المراد من الكفر هو الكفران في مقابل الشكر ، وليس المقصود منه الكفر المقابل للإسلام والإيمان ، نظير قوله تعالى : **﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً**

---

(١) الصحاح : ١ : ٣٠٣ . النهاية في غريب الحديث : ١ : ٣٤٠ . لسان العرب : ٢ : ٢٢٦ .

(٢) المختصر النافع : ٧٥ . المعتبر : ٢ : ٧٤٦ . كشف الرموز : ١ : ٣٢٤ .

(٣) آل عمران ٣ : ٩٧ .

وَإِمَّا كَفُوراً ﴾[١]، والسرّ فيه يعود إلى أنّ امتثال أمر الله شكر لنعمته، وترك المأمور به كفران لها.

ولبعض الأعاظم ﵀ وجه آخر[٢]، كما أنّ لصاحب **الجواهر** ﵀ وجهاً رابعاً[٣] نتركها إلى مستوى أعلى.

ويدلّ على وجوبه أيضاً مجموعة من الروايات بلغت حدّ التواتر، ومنها ما ذكره المصنّف (وفّقه الله) في المتن.

ثمّ إنّ منكر وجوب الحجّ كافر إذا كان إنكاره مستوجباً لتكذيب النبيّ ﷺ، أمّا لو لم يستوجب ذلك لم يحكم بكفره، والوجه في ذلك يعود إلى عدم قيام دليل على أنّ إنكار الضروريّ بعنوانه يستوجب الكفر، وإنّما الذي يستوجبه هو إنكار الضروريّ الذي يستلزم تكذيب النبيّ ﷺ، وتفصيله يطلب من كتاب الطهارة.

قوله ٢: **وأمّا أنّه فوريّ فهو من ضروريّات الإسلام أيضاً، ويدلّ عليه حكم العقل، فإنّ الأمر**... إلخ».

إذا تحقّقت شرائط وجوب الحجّ وجب حينئذٍ أداؤه على الفور، بمعنى أنّه يجب عليه المبادرة إلى أداء المناسك في سنة الاستطاعة، فلو تركه لسنة قادمة كان عاصياً.

وقد استدلّ على فوريّته بوجوه:

الأوّل: الإجماع المدّعى من قِبل الشيخ ﵀ في **الخلاف**، والعلّامة في **التذكرة** و**المنتهى**[٤].

وفيه: إنّ احتمال المدركيّة فيه تمنع من حجّيّته، سواء قلنا بأنّ نكتة الحجّيّة

---

(١) الإنسان ٧٦: ٣.

(٢) موسوعة الإمام الخوئيّ (المعتمد في شرح العروة الوثقى): ٢٨: ٣.

(٣) جواهر الكلام: ١٧: ٢٢١.

(٤) الخلاف: ٢: ٢٥٧، مسألة ٢٢. تذكرة الفقهاء: ٧: ١٠، مسألة ٨. منتهى المطلب: ١٠: ١٤.

فيه كاشفيّته عن قول المعصوم عليه السلام، كما هو المشهور، أم كانت نكتته هي الكاشفيّة عن الارتكاز المتشرّعيّ، كما هو المختار، وهذا مانع من عدّه دليلاً.

الثاني: لا ريب في حكم العقل بالفوريّة متى استجمع المكلّف الشرائط المعتبرة فيه، وصار الوجوب منجّزاً، فيستدعي الاشتغال اليقينيّ الفراغ اليقينيّ، فلا عذر له في التأخير، وعدم الفوريّة مع احتمال الفوت احتمالاً عقلائيّاً.

ولا يتوهّم رجوع ذلك لدلالة صيغة الأمر بالدلالة المطابقيّة على الفوريّة؛ لأنّ المحقّق في محلّه منع ذلك، بل منشأه حكم العقل أو العقلاء.

إن قلت: كما يجوز التأخير في الصلاة، كذلك يجوز التأخير في الحجّ.

قلت: إنّ جواز ذلك فيها ناشئ من الاطمئنان ببقاء الوقت غالباً، لكن تحقّق مثل هذا في الحجّ صعب جدّاً، للفصل الطويل المانع من تحقّقه فلا يسوغ التأخير.

الثالث: دلالة النصوص الواردة في التسويف على الفوريّة، لدلالتها على حرمة ذلك، كما في صحيح معاوية بن عمّار[١].

الرابع: صحيحة ذريح المحاربيّ التي ذكرها في المتن[٢]، وتقريب دلالتها: إنّ الوعيد المطلق على ترك الحجّ مطلقاً بحيث يشمل صورة عدم المبادرة إلى الإتيان بالحجّ لداعٍ عقلائيّ كاشف عن أنّ الحجّ من الواجبات المضيّقة؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لم يبادر المكلّف إلى أدائه في عام الاستطاعة وكان ناوياً للإتيان به في العام القادم لم يشمله التهديد، ولا يستحقّ العقاب لكونه معذوراً، ولهذا لم يلتزم أحد في مسألة: من مات في أثناء وقت الصلاة ولم يؤدّها في أوّل وقتها وكان ناوياً الإتيان بها في وسط الوقت أو في آخره، أنّه مستحقّ للعقاب، لكونه معذوراً، لجعل الشارع وقت أداء الواجب موسّعاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ١١: ٢٥، الباب ٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١١: ٣٠، الباب ٧ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الحديث ١.

ومنه يتّضح أنّ الوعيد والتهديد في الصحيح ناظران إلى الترك المطلق، ممّا يثبت كون الحجّ واجباً مضيّقاً، فتجب المبادرة إلى الإتيان به في عام الاستطاعة، ولا يجوز تأخيره عنه.

ولا يجب الحجّ على المكلّف في العمر إلّا مرّة واحدة، وهي المعبّر عنها بحجّة الإسلام، ولا يخفى أنّه لو كان الدليل على وجوب الحجّ منحصراً في خصوص الآية المباركة، لم يجب الاستدلال بها في المقام، أعني وجوب الحجّ في العمر مرّة واحدة، ذلك لعدم دلالتها على الاكتفاء بمرّة، كما لا دلالة لها على التكرار، كما هو واضح. ولهذا لا بدّ من التماس دليل آخر يدلّ على حصر الوجوب في مرّة واحدة، أو قل تحقّق الامتثال بمرّة واحدة.

ويدلّ على ذلك أُمور:

الأوّل: تسالم المسلمين قولاً وعملاً على ذلك.

الثاني: قيام السيرة القطعيّة المستمرّة المتّصلة بزمان المعصومين عليهم السلام على هذا الأمر.

الثالث: النصوص الدالّة على وجوب الحجّ في تمام العمر مرّة واحدة[١].

الرابع: إنّ المسألة عامّة البلوى، كثيرة الدوران في حياة المكلّفين، فلو كان الحجّ واجباً على المستطيع في كلّ عام، لنقل إلينا ذلك، ولشاع وذاع بين المسلمين، بينما نجد أنّ الشائع خلاف ذلك.

إلّا أنّه في مقابل هذه الأدلّة توجد نصوص دالّة على وجوب الحجّ في كلّ عام على المستطيع، وقد أفتى على طبقها الشيخ الصدوق رحمه الله في كتابه **العلل**[٢]، ولا معنى للتشكيك في النسبة كما عن السيّد صاحب **العروة** رحمه الله، أو عن بعض

---

(١) وسائل الشيعة: ١١: ١٩، الباب ٣ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه.

(٢) علل الشرائع: ٢: ٤٠٥، ذيل الحديث ٥.

الأساطين قدس سره[١]، والنصوص المشار إليها:

منها: ما رواه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «**إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الْحَجَّ عَلىٰ أَهْلِ الْجِدَةِ فِي كُلِّ عام، وَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ﴾**. قال: قلت: فمن لم يحجَّ منّا فقد كفر؟ قال: **لَا، وَلَكِنْ مَنْ قالَ لَيْسَ هَذَا هَكَذَا فَقَدْ كَفَرَ**»[٢].

ومثله ما رواه حذيفة بن منصور، وأبو جرير القمّيّ[٣]، فلاحظ.

ودلالتها على وجوب الحجّ على أهل الجدة ـ بمعنى أهل الاستطاعة ـ في كلّ عام بالنصّ، ولا مجال للتشكيك في ذلك. وبناءً على ذلك تقع المعارضة بين ما دلّ على كفاية الإتيان بالحجّ في العمر مرّة واحدّة، وبين ما دلّ على الوجوب سنويّاً في نقطة المجمع، وهي أهل الجدة والاستطاعة، ولذا ذكرت عدّة وجوه للتوفيق بينهما، نشير لبعضها:

منها: ما استقربه في **الوسائل**، من حمل الطائفة الأُولى الدالّة على كفاية الحجّ في العمر مرّة واحدة، على الوجوب العينيّ، وحمل الطائفة الثانية الدالّة على وجوب الحجّ على أهل الجدة في كلّ عام على الوجوب الكفائيّ، وقد عقد رحمه الله بابين بهذين العنوانين، فأورد كلّ طائفة في باب منهما[٤].

ومقتضى هذا الوجه عدم كون الوجوب على أهل الجدة جميعاً، وإنّما يكتفى

---

(١) العروة الوثقى: ٤: ٣٤٢. مستمسك العروة الوثقى: ١٠: ٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١١: ١٦، الباب ٢ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ١١: ١٦، الباب ٢ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الحديث ٢ و ١١: ١٧، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة: ١١: ١٦، الباب ٢ و: ١١: ١٩، الباب ٣ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه.

أن يأتي به بعضهم كيما يسقط التكليف عن البقيّة. نعم، لو لم يأت به أحد منهم، لكان الجميع مستحقّين للعقاب.

وقد استوجه هذا الجمع الشيخ صاحب الحدائق رحمه الله في **الحدائق**، وأيّده بما دلّ على عدم جواز تعطيل الكعبة المعظمّة، وإلّا استحق الناس العقاب، وأنّ الإمام يجبر الناس على الحجّ متى تركوه[١].

كما أنّ السيّد الفقيه اليزديّ رحمه الله في كتابه **العروة**، نفى عنه البعد[٢]، فلاحظ.

وأجاب عنه بعض الأعاظم رحمهم الله، بأنّه خلاف ظاهر الروايات؛ إذ يستفاد منها وجوبه على كلّ أحد لا على طائفة دون أُخرى، ليقال بكونه وجوباً كفائياً[٣].

وفيه: إنّ ما أفاده رحمه الله من كون الجمع المذكور في كلام صاحب **الوسائل** خلاف الظاهر صحيح، إلّا أنّ هذا الظهور الأوّلي للنصوص ترفع اليد عنه بنصوص الطائفة الأُولى؛ لأنّها سوف تكون بمثابة القرينة الداعية لصرف الظهور عن معناه، وعندها سوف ينتفي الظهور فيما ذكر.

والصحيح أن يجاب عن هذا الوجه بما ذكره الفقيه صاحب **الجواهر**[٤] رحمه الله، فيمكن مراجعته.

ومنها: ما ذكره بعض الأعاظم رحمهم الله، وحاصله: إنّ المراد من هذه النصوص هو حملها على أنّ الحجّ واجب في كلّ سنة قمريّة ردّاً على الجاهليّة؛ لأنّهم كانوا يتركون الحجّ في بعض السنين القمرية على أساس أنّهم يعدّون السنة بالحساب الشمسيّ[٥].

---

(١) الحدائق الناضرة: ١٤: ٢٢.

(٢) العروة الوثقى: ٤: ٣٤٣.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٦: ٧.

(٤) جواهر الكلام: ١٧: ٢٢١.

(٥) موسوعة الإمام الخوئيّ (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٦: ٩.

وقد أيّد ﷺ مدّعاه بقوله تعالى : ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾[١] ، فربّما مرّ عام قمري ولا يحجّون فيه ، فأنزل الله تعالى آية الحجّ ردّاً عليهم بأنّ الحجّ يجب الإتيان به في كلّ عام قمريّ ، فالمنظور في الآية والروايات أنّ كلّ سنة قمريّة لها حجّ يجب الإتيان به ، لا أنّه يجب الحجّ على كلّ أحد في كلّ عام[٢] .

ويلاحظ عليه : أوّلاً : بالإشكال الذي سبق وأورده ﷺ على صاحب **الوسائل** ، من أنّ الحمل المذكور خلاف الظاهر ، فإنّ حمل روايات أهل الجدة على هذا المعنى خلاف الظاهر جدّاً .

ثانياً : بعد رفع اليد عن كون الجمع المذكور خلاف الظاهر ، فإنّه يفتقر إلى وجود شاهد عليه وجب القبول به كي لا يكون جمعاً تبرّعيّاً .

ثالثاً : لو سلّمنا بمقبوليّة الجمع المذكور ، فإنّه إنّما يتصوّر لو كانت النصوص صادرة في العصر الأوّل الذي كان الناس حديثي عهد بالإسلام ، أمّا بعد مضي أكثر من قرن على ذلك وعدم بقاء عين أو أثر لهذا الفعل لكونه صار مردوداً بنزول الآية الشريفة المانعة عن النسي ؛ فلا وجه لاحتماله أصلاً .

والإنصاف أنّه لا مناص عن القول بكون المعارضة مستقرّة ، ولمّا لم يكن مجال لترجيح إحدى الطائفتين على الأُخرى فيتساقطان ، وعندها يرجع إلى الأصل العمليّ ، وهو يقضي بالتأمين عن الوجوب لأكثر من مرّة في العمر ، فيرجع للبراءة عند الشكّ في وجوب أزيد من مرّة ، فلاحظ .

هذا كلّه بناءً على أنّ الطائفة الثانية من النصوص داخلة دائرة الحجّيّة ، أمّا لو قلنا بسقوطها عنها ، لكونها ممّا أعرض عنه المشهور ، وأنّ إعراضهم عن الخبر الصحيح كاسر لصحّته ، كما حقّق في محلّه ، لن تصل النوبة للأصل العمليّ ، كما لا يخفى ؛

---

(١) التوبة ٩ : ٣٧ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢٦ : ٩ .

لأنّه لا يوجد ما يعارض الطائفة الأُولى . نعم ، يعتبر في هذا الإعراض أن لا يكون إعراضاً صناعيّاً ناشئاً من ترجيح الطائفة الأُولى على الطائفة الثانية ، وإلّا لو كان كذلك لم يوجب ذلك سقوطها عن الحجّيّة .

والإنصاف أنّه يصعب الجزم بكون الإعراض في المقام ، ليس إعراضاً صناعيّاً ، وهذا يدعو لعدم الجزم برفع اليد عن الطائفة الثانية ، فتدبّر .

قوله ٣[١] : « **وأمّا اشتراط البلوغ والعقل ، فلما تقدّم من شرطيّتهما العامّة لكلّ تكليف ، هذامضافاً** . . . إلخ » .

فلا تجب حجّة الإسلام على الصبيّ ، سواء كان مميّزاً أم لم يكن ، ولا تجب على المجنون ، سواء كان مطبقاً أم إدواريّاً إذا كان تقصر نوبته عن أداء الواجب .

ويمكن أن يستدلّ لاعتبارهما بأُمور :

الأوّل : الإجماع ، وحاله لا يخفى .

الثاني : خبر يونس بن ظبيان الذي تقدّم في أوّل الكتاب ، وتمّ الحديث عنه مفصّلاً سنداً ودلالة في باب التكليف ، فليراجع .

الثالث : النصوص الخاصّة الواردة في الصبيّ :

منها : خبر شهاب عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سألته عن ابن عشر سنين يحجّ ؟ قال : **عَلَيْهِ حَجَّةُ الْإِسْلَامِ إِذَا احْتَلَمَ ، وَكَذَلِكَ الْجارِيَةُ عَلَيْها الْحَجُّ إِذَا طَمِثَتْ** »[٢] .

ودلالته على المدّعى تامّة ، لكنّه قد يخدش في سنده لوجود سهل بن زياد ، حيث أنّه لو لم يكن ضعيفاً ، فلا ريب في كونه مورداً للتوقّف[٣] .

---

(١) هناك خطأ طباعي في بعض طبعات الكتاب في تسلسل أرقام الفروع ، وقد صحّح ذلك في الطبعة الأخيرة منه والتي سرنا على وفقها .

(٢) وسائل الشيعة : ١١ : ٤٥ ، الباب ١٢ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه ، الحديث ٢ .

(٣) رجال النجاشي : ١٨٥ ، الرقم ٤٩٠ . الفهرست للطوسي : ١٤٢ ، الرقم ٣٣٩ . رجال »

إلّا أنّ يقال : قد روى شيخنا الكلينيّ ﷺ الرواية عن سهل بواسطة العدّة[١] ، وهم :

محمّد بن الحسن الطائيّ الرازيّ ، ومحمّد بن جعفر الأسديّ نزيل الريّ ، ومحمّد بن أبي عبد الله . ومحمّد بن عقيل الكلينيّ ، وعلي بن محمّد بن إبراهيم الكلينيّ ، خال الكلينيّ[٢] ، فلا يضرّ ذلك باعتبار الحديث ؛ لأنّ رواية عدّة من أصحابنا عنه واعتمادهم عليه ، يورث الاطمئنان بصدور الحديث .

مضافاً إلى أنّه من المحتمل أنّ العدّة أخذوا الحديث عن كتاب ابن محبوب ، وهو كتاب معروف ومشهور بالنسبة إليهم ، لكنّهم لمّا كانوا يرجّحون الرواية بالقراءة على تلامذة صاحب الكتاب أو السماع منهم ، فإنّهم يأخذون ذلك وإن كان الراوي عنه ضعيفاً ، وكان ذلك لغرض حفظ السيرة المستمرّة بين أهل الحديث .

وأمّا العقل فيدلّ على اعتباره : إنّ توجيه الخطاب التكليفي لفرد بحاجة إلى وجود مقتضٍ وفقد المانع ، ولا يخفى أنّ المجنون غير قابل لتوجيه التكاليف إليه .

قوله ٤ : « **وأمّا اشتراط الحرّيّة ، فممّا لا خلاف فيه . ويدلّ عليه صحيح الفضل بن يونس ، عن أبي الحسن** عليه السلام : ... **لَيْسَ عَلَى** ... إلخ » .

لا يجب الحجّ على المملوك وإن أذن له مولاه وحصلت له الاستطاعة الماليّة إمّا بالملك بناءاً على القول بكونه يملك ، أو بذل له مولاه أو غيره الزاد والراحلة ، وهذا الحكم ممّا لا خلاف فيه ، بل ادّعى عليه الإجماع بين المسلمين .

ويدلّ عليه عدّة روايات كصحيحة الفضل بن يونس التي ذكرها في المتن[٣] .

« ابن الغضائري : ٦٦ ، الرقم ١١ و : ١٢٥ ، الرقم ٢٢٢ .

(١) الكافي : ٤ : ٢٧٦ ، الحديث ٨ .

(٢) الكافي : ١ : ٤٨ (المقدّمة) .

(٣) وسائل الشيعة : ١١ : ٣٥ ، الباب ٨ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه ، الحديث ٧ .

قوله ٥ : « **وأمّا اعتبار نفقات الحجّ في تحقّق الاستطاعة ، فلصحيحة هشام ابن الحكم عن أبي** ... إلخ » .

يعتبر في تحقّق الاستطاعة لشخص ليجب عليه الحجّ ، أن يملك الزاد والراحلة ، ومعنى الزاد هو وجود ما يتقوّت به في الطريق من المأكول والمشروب وسائر ما يحتاج إليه في سفره ، ولا يكفى امتلاكه مقداراً من المال يفي بتمام أغراضه ، ومعنى الراحلة هو وجود وسيله يتمكن بها من قطع المسافة ذهاباً وإياباً .

ويعتبر في الزاد والراحلة أن يكونا مناسبين لشأن المكلّف ولائقين بحاله .

ويدلّ على هذا الحكم مجموعه من النصوص ، كصحيحة هشام بن الحكم التي أشار لها المصنّف (دام علاه) في المتن[١] .

ثمّ أنّه وقع الكلام بين الأصحاب في أنّ شرطيّة الراحلة في تحقّق عنوان الاستطاعة ، هل تختصّ بصورة الحاجة إليها ، فلا يعتبر توفّرها فيمن كان قادراً على المشي دون حرج ومشقّة أو أنّ اعتبارها مطلق فيشمل حتّى القادر على المشي دون عسر وحرج ؟

المشهور بين أصحابنا كونها معتبرة مطلقاً ، فلا تختص بصورة الحاجة إليها .

هذا ، ومرجع الخلاف في المسألة يعود لاختلاف النصوص ، فإنّها على طائفتين :

الأُولى : ما دلّ بإطلاقه على مختار المشهور ، بحيث تعتبر مطلقاً بدون قيد الحاجة لها :

منها : صحيحة هشام المذكورة في المتن[٢] ، وغيرها .

الثانية : ما يستفاد منها اعتبار الراحلة في حال الحاجة إليها ، وهي نصوص كثيرة :

منها : صحيح محمّد بن مسلم ، قال : « قلت لأبي جعفر عليه السلام : قوله تعالى : ﴿وَلِلَّهِ

---

(١) و (٢) وسائل الشيعة : ١١ : ٣٥ ، الباب ٨ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه ، الحديث ٧ .

عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾[١]. قال: **يَكُونُ لَهُ ما يَحُجُّ بِهِ**. قلت: فإن عرض عليه الحجّ فاستحيى؟ قال: **هُوَ مِمَّنْ يَسْتَطِيعُ الْحَجَّ وَلِمَ يَسْتَحْيِي وَلَوْ عَلىٰ حِمارٍ أَجْدَعَ أَبْتَرَ**. قال: **فَإِنْ كَانَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمْشِيَ بَعْضاً وَيَرْكَبَ بَعْضاً فَلْيَفْعَلْ** »[٢].

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار التي ذكرها في المتن[٣].

هذا، وقد أجاب المصنّف (دام ظلّه) عن الطائفة الثانية بثلاثة أجوبة تمنع من معارضتها للطائفة الأُولى، وهي:

الأوّل: إنّ هذه الطائفة متروكة لهجران الأصحاب إيّاها مع كونها بمرأى ومسمع منهم، فيتعيّن طرحها حتّى لو كانت قابلة للجمع العرفيّ؛ لأنّ المعارضة فرع الحجّيّة، وبهجران الأصحاب لها لا تدخل دائرة الحجّيّة.

الثاني: إنّ هذا الحكم حرجيّ؛ لأنّ الرواية قد اعتبرت الجهد المساوق للحرج، وهو منفيّ في الشريعة المقدّسة.

الثالث: إنّ المسألة عامّة البلوى، فلو كان التفصيل الوارد في الطائفة الثانية من النصوص تامّاً لذاع واشتهر بين الفقهاء.

ويلاحظ عليه: أمّا الأوّل فإنّا نسلّم بالكبرى، لكن النقاش في الصغرى، حيث ذكرنا في محلّه أنّ الإعراض الذي يعوّل عليه هو الأعراض الذي لا يكون صناعياً وإلّا فلا. وموردنا من هذا القبيل حيث أنّ الإعراض في المقام من الإعراض الصناعيّ، إذا قدّم المشهور الطائفة الأُولى لنكتة من النكات الداعية إلى التقديم ممّا يعني عدم جدوى هذا الإعراض.

وأمّا الثاني: فإنّ الأمر الحرجيّ منفي في الشريعة المقدّسة أمر مسلّم، لكنّ الكلام

---

(١) آل عمران ٣: ٩٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١١: ٣٩، الباب ١٠ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ١١: ١٥، الباب ٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الحديث ١.

في كون مقامنا صغرى لذلك حيث أنّا نمنع كون ذلك حرجيّاً ؛ لأنّ الإطاقة الصحيحة ليست بمعنى غاية القدرة وبذل نهاية الطاقة ممّا يستلزم الجهد والحرج الشديدين ، بل المراد من الإطاقة القدرة على المشي بمعنى التمكّن منه بما هو المتفاهم عرفاً .

ثانياً : سلّمنا بكون المورد حرجيّاً ، لكنّه بعدما تعلّق التكليف بأمر حرجيّ لا ينفى بالحرج ؛ لأنّ ما هو المنفي بالحرج هو التكليف الذي لا يكون حرجيّاً بذاته دون ما إذا كان التكليف متعلّقاً بأمر حرجيّ مثل ما نحن فيه .

وممّا ذكرنا عرفت حال الجواب الثالث الذي ذكره المصنّف (حفظه الله) .

هذا ، وذكر المصنّف بعد ذلك أنّه على فرض دخول الطائفة الثانية دائرة الحجّيّة ، فيمكن حينئذٍ الجمع العرفيّ بينهم بحمل المطلق على المقيّد فيكون اعتبار الراحلة في صورة الحاجة إليها لا مطلقاً ؛ لأنّ أخبار الطائفة الأُولى مطلقة من حيث الحاجة وعدمها ، وأخبار الطائفة الثانية مقيّدة بصورة الحاجة .

ولا يخفى أنّ التعارض ليس بين المنطوقين فإنّه لا تعارض بينهما ، حيث أنّ منطوق الطائفة الأُولى حصول الاستطاعة بكلّ منهما .

إلّا أنّ مفهوم الطائفة الأُولى : من كان صحيحاً في بدنه ، مخلّى سربه ، له زاد وراحلة ، فهو ممّن يستطيع الحجّ . أنّ من لم يكن له ذلك فهو غير مستطيع ، سواء كان قادراً على المشي أو عاجزاً عنه . فيقيّد ذلك بمنطوق مثل قوله عليه السلام إنّ حجة الإسلام واجبة على من أطاق المشي من المسلمين . كما يقيّد إطلاق مفهوم هذه الجملة وهو عدم وجوبه على من لا يطيق المشي ، سواءاً كان له زاد وراحلة أم كان فاقداً لها ، بمنطوق الطائفة الأُولى الدالّة على وجوب الحجّ على من كان له زاد وراحلة ، فيتحصّل من تقيّد المفهومين بالمنطوقين وجوب الحجّ على كلّ واجدٍ للزاد والراحلة وإن لم يقدر على المشي ، وعلى كلّ قادر على المشي وإن لم يكن واجداً للراحلة .

وهذا يعني أنّه من كان عاجزاً عن المشي وفاقداً للراحلة لا يجب عليه الحجّ .

قوله ٦: «**وتقييد النفقات بقيد (اللازمة) يقصد به إخراج مثل نفقات هدايا الحجّ، فإنّ القدرة عليها لم تؤخذ**... إلخ».

لأنّ مقتضى الدليل هو الاقتصار على ذلك، وإثبات ما هو أوسع يحتاج إلى دليل وهو مفقود في المقام، فإنّ صحيحة هشام المشار إليها في المتن لا تشمل ذلك.

قوله ٧: «**وأمّا عدم اعتبار نفقة العود لمن لا يريد ذلك، فواضح؛ لعدم الموجب لذلك. بل يمكن أن يقال: إنّ من يمكنه البقاء في مكّة**... إلخ».

ذكر المصنّف (دام ظلّه) أنّ غير المريد العودة إلى وطنه لا يعتبر في تحقّق الاستطاعة بالنسبة إليه توفّر نفقة العودة إلى وطنه؛ لأنّه في غير حاجة إليها لعدم إرادته العود. بل من كان غير مريد العودة لوطنه وكان يمكنه العيش في مكّة بلا حرج عليه، فلا ريب في تحقّق عنوان الاستطاعة بالنسبة إليه، فيجب عليه الحجّ حينئذٍ لشمول إطلاق الآية له.

قوله ٨: «**وأمّا اعتبار سعة الوقت، فلصيرورة التكليف بما لا يطاق بدون فرض ذلك، أجل يلزم التحفّظ على الاستطاعة إلى السنة**... إلخ».

يشترط في تحقّق الاستطاعة سعه الوقت بمعنى وجود القدر الكافي من الوقت للذهاب إلى مكّة والقيام بالأعمال الواجبة هناك. وعليه فلا يجب عليه لو توفّرت جميع الأُمور المعتبرة في الاستطاعة في وقت لا يسع للذهاب والقيام بالأعمال الواجبة.

والوجه في اعتبار هذا الشرط هو أنّ فريضة الحجّ، بل جميع التكاليف الشرعيّة مشروطة بالقدرة، بحيث يكون المكلّف قادراً على الإتيان بها في وقتها المقرّر لها من قِبل الشارع، ولذا لو لم يتمكن المكلّف من ذلك ولو بسبب ضيق الوقت، فإنّه لا يتوجّه إليه التكليف؛ لأنّه تكليف بما لا يطاق. ومن المعلوم أنّه منفي عقلاً.

ثمّ إنّه لو استطاع في سنة لكن لم يسعه الوقت لأداء المناسك، وجب عليه

التحفّظ على المال إلى السنة القادمة. والوجه في ذلك:

إنّ وجوب الحجّ غير مقيّد بزمان، والمقيّد هو الواجب لتقيّده بزمان خاصّ، فالوجوب حالي لكنّ الواجب استقباليّ، والاستطاعة الموجبة للحجّ غير مقيّدة بحصولها في أشهر الحجّ، فمتى حصل وجب الحجّ، ويجب عليه التحفّظ عليها.

قوله ٩: «**وأمّا اعتبار السلامة على ما ذكر، فيمكن استفادته من الآية الكريمة ـ لعدم صدق الاستطاعة بدون ذلك ـ مضافاً**... إلخ».

ممّا يعتبر في تحقّق عنوان الاستطاعة الأمن والسلامة؛ وذلك بأن لا يكون خطراً على النفس أو المال أو العرض ذهاباً وإياباً وعند القيام بأداء الأعمال، وهو المعبّر عنه في كثير من الكلمات بتخلية السرب[1]. ويدلّ عليه:

١ ـ الآية الشريفة، حيث أنّ أحد مقوّمات عنوان الاستطاعة تخلية السرب.

٢ ـ مجموعه من النصوص:

منها: صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام التي أشار لها في المتن. بتقريب: أنّ تخلية السرب عرفاً إنّما تتحقّق مع الأمن على النفس والمال والعرض.

٣ ـ التمسّك بقاعدة لا ضرر إذا كان يخاف على نفسه أو بدنه أو عرضه أو ماله.

إن قلت: إنّ الحجّ من الأحكام الضروريّة التي لا يجري فيها دليل دفع الضرر؛ لأنّه من التكاليف المبنيّة على الضرر كالزكاة والخمس والجهاد وغيرها، فتكون أدلّتها مخصّصة لدليل دفع الضرر.

قلت: إنّ الحجّ وإن كان حكماً ضرريّاً في نفسه لكن بالنسبة إلى المقدار اللازم ممّا يقتضيه طبع الحجّ، وإمّا الضرر الزائد عن ذلك الذي ليس من شؤون الحجّ

---

(١) المعتبر: ٢: ٧٥٥. تحرير الأحكام: ١: ٥٥٣، الرقم ١٨٩٧. الدروس الشرعيّة: ١: ٣١٣. مسالك الأفهام: ٢: ١٣٧.

ولا من مقتضيات طبعه لا مخصّص له ولا مانع من شمول دليل دفع الضرر له.

أقول: يتبنّى التمسّك بالقاعدة المذكورة على مسلك الشيخ الأنصاريّ وبعض الأعاظم قدس سرهم[١] من أنّ مفاد النصوص هو نفي جعل الحكم الضروريّ على المكلّفين، والذهاب إلى الحجّ مع عدم الأمن، صوريّ فينفى وجوبه بلا ضرر.

ثمّ إنّه لا يعتبر لانتفاء سلامة الطريق والاستطاعة السربيّة، العلم والجزم بوجود الخوف، بل يكفي مجرّد الخوف لمنع تحقّق الاستطاعة، فإنّ خوف الضرر طريق عقلائيّ في باب الضرر، بل جرت سيرة العقلاء على الاجتناب عن محتمل الضرر.

قوله ١٠: «**وأمّا اعتبار التمكّن من المواصلة عند الإياب فمهمّ، الدليل عليه قاعدة نفي الحرج المستندة إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾**[٢].

وهو ما يعبّر عنه في كلماتهم بالرجوع إلى كفاية، وهو التمكّن بالفعل أو بالقوّة من إعاشة نفسه وعائلته بعد الرجوع بحيث لا يخشى عليه ولا على عائلته من العوز والفقر بسبب صرف ما عنده من المال في سبيل الحجّ.

وقد وقع الخلاف بين الأصحاب في هذه المسألة، وما عليه الأكثر عدم اشتراط ذلك. وقال آخرون باعتباره[٣].

ولا يخفى أنّ مقتضى الأصل هو أصالة البراءة وهي عدم الاشتراط، كما أنّ الآية القرآنيّة مطلقة فتدلّ على عدم الاشتراط. فلابدّ من وجود دليل نرفع اليد به عن إطلاق الآية والأصل العمليّ، وقد ذكرت عدّة أدلّة، لكن أكثرها غير ناهض،

---

(١) رسائل فقهيّة ـ رسالة في قاعدة (لا ضرر): ١٢٠. موسوعة الإمام الخوئيّ (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٦: ٧٣.

(٢) الحجّ ٢٢: ٧٨.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٦: ١٣٢ و ١٣٣.

وما ينهض منها هو خصوص نفي العسر والحرج. بتقريب: إذا لم يكن هناك ما به الكفاية بحيث يرجع إليه المكلّف، فإنّ الحجّ يكون عنها حرجيّاً، فينفى بأدلّة نفي العسر والحرج.

قوله ١١: «**وأمّا اعتبار عدم المزاحم الأهمّ ـ كما إذا استلزم الحجّ فوات علاج لازم لمريض، أو التأخير مع قضاء لازم لدين ـ فلدخول**... إلخ».

إذا كان هناك ما يمنعه عن الذهاب شرعاً، كما استلزم ذهابه للحجّ ترك واجب أهمّ من الحجّ كفوات علاج مريض مثلاً، فلا يجب عليه حينئذٍ، تطبيقا لقانون التزاحم القاضي بتقديم الأهمّ على المهمّ.

وكذلك إذا توقّف حجّه على ارتكاب محرّم كان الاجتناب عنه أهمّ من الحجّ، فعندها يقدّم الأهمّ أيضاً تطبيقاً لقانون التزاحم.

قوله ١٢: «**وأمّا أنّه يقع مصداقاً لحجّ الإسلام عند ترك الأهمّ، فلأنّ ذلك لازم باب التزاحم بناء على إمكان فكرة الترتّب**... إلخ».

إذا كان إتيان المكلّف بالحجّ يستلزم ترك واجب أهمّ، أو فعل محرّم أهمّ، ومع ذلك عصى وحجّ، فهل يقع حجّه حينئذٍ صحيحاً مع كونه عاصياً، أو يقال بفساد حجّه؟

ذكر المصنّف (دام علاه) أنّه يقع حجّه صحيحاً ويجزيه عن حجّة الإسلام مع توفّر الشرائط الأُخرى، لكنّه يكون عاصياً.

والوجه في ذلك يعتمد على تماميّة قانون الترتّب، فيكون الحجّ مأموراً به بالأمر الترتّبي؛ لأنّ الأمر بالحجّ مشروط بترك الاشتغال بالأهمّ، ومع عدم الاشتغال به تصل النوبة للأمر بالمهمّ ويكون حينئذٍ مامورا به، فإذا أتى بالمهمّ كان صحيحاً.

نعم، لو اختلّ شرط من شرائط وجوبه أو انتفى أحد الأُمور المقوّمة لعنوان الاستطاعة وحجّ المكلّف مع ذلك، فانّه لا يجزيه عن حجّةالإسلام؛ لأنّ تلك

الأُمور قد أُخذت في موضوع حجّة الإسلام، بخلاف عدم المزاحم بالأهمّ فإنّه لم يؤخذ في موضوعه.

قوله ١٣: «**وأمّا أنّ النفقات إذا تلفت ـ لسرقة ونحوها ـ قبل إتمام الحجّ لم يقع ما أتى به مصداقاً لحجّ**... إلخ».

يعتبر في وجوب الحجّ وجود الزاد والراحلة إلى إتمام الأعمال، بل إلى العود إلى وطنه، فلو تلف المال في بلده أو أثناء الطريق لم يجب عليه الحجّ، وكشف ذلك عن عدم الاستطاعة.

وهذا هو المستفاد عرفاً من الأدلّة الدالّة على اعتبار تحقّق الاستطاعة، التي اعتبرتها في جميع أعمال الحجّ المفروض، فالحجّ بتمامه مشروط بالاستطاعة؛ لأنّ الحجّ اسم لمجموع المناسك والأعمال، والاستطاعة شرط للجميع، كالطهارة التي هي شرط لجميع أفعال الصلاة، وعليه فلابدّ من اقتران جميع أعمال الحجّ بالاستطاعة.

نعم، وقع الخلاف بين الأصحاب فيما لو تلفت النفقة بعد إتمام الأعمال وقبل العود إلى الوطن على قولين:

الأوّل: إنّ تلف النفقة بعد إتمام الأعمال وقبل العود إلى الوطن كاشف عن عدم تحقّق الاستطاعة، كما اختاره صاحب **الجواهر** قدس سره[1].

الثاني: إنّ تلفها في الفرض لا يكشف عن عدم تحقّق الاستطاعة؛ لأنّ المطلوب الإتيان بأعمال الحجّ عن استطاعة. والمفروض تحقّق ذلك. ولا يعتبر في الاستطاعة مؤونة العود، وإنّما اعتبرنا مؤونة العود من باب نفي العسر والحرج، وأدلّتها امتنانيّة فلا تكون مسألتنا من صغرياتها؛ لأنّ الحكم بفساد حجّه في هذا الفرض خلاف

(١) جواهر الكلام: ١٧: ٣٠٠.

الامتنان. وقد اختار هذا الوجه بعض الأعاظم قدس سره والمصنّف (دام ظلّه)[١].

قوله ١٤: «**وأمّا عدم اعتبار الاستطاعة من البلد، فلعدم الدليل على ذلك، فإذا تحقّقت**... إلخ».

الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحجّ هي الاستطاعة من مكانه لا من بلده، فإذا ذهب المكلّف مثلاً إلى المدينة المنوّرة للتجارة، وحصل له هناك ما يمكن أن يحجّ به من الزاد والراحلة أو ثمنهما، وجب عليه الحجّ حتّى لو لم يكن مستطيعاً من بلده.

والوجه في ذلك هو أنّ موضوع وجوب الحجّ هو الاستطاعة وهي لم تقيّد بحصولها في بلد دون آخر؛ إذ مقتضى إطلاق الآية وجوب الحجّ متى حصلت الاستطاعة، سواء تحقّقت له في بلده أم في بلد آخر، وحيث أنّها متحقّقة في المقام وجب عليه الحجّ.

قوله ١٥: «**وأمّا أنّ تحصيل الاستطاعة غير لازم، فلأنّ مقدّمة الوجوب لا يجب تحصلها**... إلخ».

لا يجب على المكلّف تحصيل الاستطاعة بالاكتساب أو غيره؛ وذلك لأنّها مقدّمة وجوب، ومقدّمة الوجوب لا يجب تحصيلها، لكونها مأخوذة على نحو مفروض الوجود، وكلّ ما كان من هذا القبيل لا يجب تحصيله.

إن قلت: إذا كان المكلّف قادراً على الاكتساب بسهولة بحيث يمكنه الذهاب إلى مكّة المشرّفة بأُجرته مثلاً كالطباخ الملتحق بالحجيج، فإنّه يصدق عليه عرفاً عنوان المستطيع فيجب عليه الحجّ لأنّه مستطيع بالقوّة.

قلت: إنّ هذا وإن كان صحيحاً، لكن لا دليل عليه؛ لأنّ المستفاد من أدلّة

---

(١) ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ: ١: ٥٥٩. موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى): ٢٦: ١١٢.

اعتبار الزاد والراحلة هو اعتبار الزاد والراحلة الفعليّين ، لا مجرّد القدرة على ذلك .

قوله ١٦ : « **وأمّا عدم لزوم قبول الهبة غير المقيّدة بالحجّ ، فلأنّ ذلك نحو من الاكتساب** ... إلخ » .

ما أفاده المصنّف (دام ظلّه) هو المشهور ، والوجه فيه : أنّ قبول الهبة نوع من الاكتساب ، وقد عرفت في الفرع السابق عدم وجوبه ؛ لأنّ الاستطاعة تتحقّق بأحد أمرين :

أحدهما : الملك ، والآخر : البذل .

وهما غير متحقّقين في مفروض المسألة ، فلا تكون الاستطاعة متحقّقة بمجرّد الهبة ، بل إنّ تحقّقها موقوف على القبول الذي يحقّق الاستطاعة ، والحال أنّه غير واجب .

أمّا إذا أُعطي مالاً هبة على أن يحجّ به ، فمقتضى أنّ الاستطاعة مقدّمة وجوب يستلزم عدم وجوب القبول كالنوع السابق ؛ لأنّ قبوله نوع اكتساب كما عرفت .

لكنّنا نرفع اليد عن ذلك لإطلاق أخبار عرض الحجّ الشاملة لمثل المقام ، فلاحظ صحيح محمّد بن مسلم في المتن .

وممّا ذكرنا يتّضح انطباق عنوان المستطيع بوجدان الزاد والراحلة على من بذل له ذلك ؛ لأنّ البذل محقّق لعنوان الاستطاعة التي هي موضوع وجوب الحجّ . فيجب على المبذول له القبول بمجرّد العرض لتحقّق الاستطاعة التي توجب توجّه التكليف له بالحجّ .

قوله ١٧ : « **وأمّا كفاية الإباحة ، فلصدق الاستطاعة المأخوذة في الآية الكريمة معها** » .

لا فرق بين أن يكون العرض والبذل على نحو التمليك أو الإباحة ، لتحقّق

الاستطاعة بمجرّد صدق عرض الحجّ علية التي جعلت شرطاً للوجوب في الآية المباركة.

نعم، اشترط العلّامة ﵀ في **التذكرة** أن يكون البذل تمليكيّاً، ولا يكفي فيه الإباحة لعدم تحقّق الاستطاعة بذلك[١]. لكنّه لم يعرف له مدرك واضح.

إن قلت: لا يمكن الاكتفاء بالإباحة في تحقّق الاستطاعة؛ لأنّ بعض الروايات التي فسّرت الاستطاعة الواردة في الآية المباركة دلّت على اعتبار الملكيّة في تحقّق الاستطاعة، فلاحظ قوله: «له زاد وراحلة»[٢] و: «له مال»[٣]. و: «له ما يحجّ به»[٤]، حيث أنّ اللام ظاهرة في الملكيّة فتكون مقيّدة لما دلّ على كفاية مجرّد التمكّن من الزاد والراحلة، فلا يكفى مجرّد الإباحة بل لا بدّ من التمليك.

قلت: إنّ اللازم ليس ظاهرة في الملك؛ لأنها تستعمل كثيراً في مطلق الاختصاص، ويشهد على ذلك موارد عديدة كقوله تعالى: ﴿**لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ**﴾[٥] فتصدق الاستطاعة بالإباحة.

ويلاحظ عليه: أنّ حرف اللام ظاهر في الملكيّة، واستعماله في غيرها يحتاج إلى قرينة.

لا يقال كما عن بعض الأساطين ﵀[٦] إنّ مقتضى الالتزام بالإباحة المالكيّة

---

(١) تذكرة الفقهاء: ٧: ٦١.

(٢) وسائل الشيعة: ١١: ٣٤، الباب ٨ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الحديث ٤، ٧ و: ٣٥، الحديث ١٠.

(٣) وسائل الشيعة: ١١: ٣٤، الباب ٨ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة: ١١: ٣٣، الباب ٨ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الحديث ١، ٣.

(٥) الروم ٣٠: ٤.

(٦) مستمسك العروة الوثقى: ١٠: ١١٧.

لتحقّق الاستطاعة هو الاكتفاء بالإباحة الشرعيّة الثابتة في المباحثات العامّة أيضاً، وهو بعيد لعدم اجتزاء أحد من الأصحاب بها في تحقّق الاستطاعة، فلم يحكم أحد منهم بوجوب الاصطياد والاحتطاب واستخراج المعادن، وغير ذلك، مع أنّها اُمور ممكنة للمكلّف. فيثبت عدم كفاية الإباحة المالكيّة ولا بدّ من الملكيّة للبذل.

فإنّه يقال: إنّ المعيار في تحقّق الاستطاعة وصدق السلطنة والاستيلاء هو العرف، فلو أباح له المالك التصرّف بالزاد والراحلة فإنّ العرف يراه متمكّناً من التصرّف بهما، ويرى صدق عنوان المستطيع عليه.

لكن العرف لا يراه مستطيعاً بالإباحة الشرعيّة؛ لأنّها لا تعني إلّا جواز الاصطياد والاحتطاب واستخراج المعادن ونحو ذلك، فلا ينطبق عليه عنوان المستطيع بمجرّد ذلك.

وبالجملة: الفارق بين الإباحة المالكيّة وبين الإباحة الشرعيّة هو العرف.

قوله ١٨: «**وأمّا وجوب الحجّ على من كان بحاجة إلى دار ونحو ذلك، فلصدق الاستطاعة المفسّرة في صحيحة هشام السابقة بالزاد والراحلة** ... إلخ».

إذا كان المكلّف يملك مقداراً من المال بمصارف الحجّ، لكنّه يحتاجه إلى زواج مثلاً أو شراء دار لسكناه أو غير ذلك ممّا يحتاج إليه، فهل أنّ احتياجه للمال لغير صرفه في الحجّ ينفى عن عنوان الاستطاعة أو لا؟

الصحيح أنّ مجرّد الحاجة إلى المال لصرفه فيما يحتاج إليه لا يعدّ مانعاً من صدق عنوان المستطيع عليه. وبالتالي يجب عليه الحجّ ولا يجوز له عدم الذهاب.

نعم، لو كان عدم الزواج أو عدم شراء دار السكنى يوقعه في الحرج الشديد فلا يجب عليه الحجّ حينئذٍ؛ لأنّ قاعدة نفى الحرج تكون حاكمة على ما دلّ على وجوب الحجّ حكومة تضييق، وممّا ذكرنا يتّضح الحال في الفروع التي أشار

لها المصنّف (دام علاه) .

كالمرأة التي يمكنها الحجّ بمهرها لعدم الحرج عليه في ذلك ، أو بهدايا الزوج ، أو لبيعها بعض حليّها التي استغنت عنها لكبر .

والقاعدة أنّ كلّ من كان جامعاً لشرائط التكليف ، وكان عنده مال لا يحتاج إليه في اُمور معاشه وغيرها وكان المال كافياً لأداء مناسك الحجّ ، فأنّه يكون مستطيعاً ويجب عليه أداء فريضة الحجّ .

ومثل ذلك من كانت له دار واسعة لا يحتاجها ؛ إذ يمكنه الاستغناء عنها بتبديلها ، أو ببيع بعضها دون حرج .

وكذلك من كان له دين في ذمّة اُناس وقد حلّ أوان دفعه وسداده ، وجب عليه تحصيله ليحجّ به ما دام لم يكن في ذلك أدنى حرج عليه .

وكذلك أيضاً لو اقترض مقداراً من المال يفي بمصارف الحجّ وكان قادراً على الوفاء بعد ذلك ، فإنّه يجب عليه الحجّ .

والوجه فيه : أنّ أصل الاقتراض لأداء مناسك الحجّ وإن لم يكن واجباً ـ لما تقدّم من أنّ تحصيل الاستطاعة غير واجب ـ إلّا أنّه لمّا اقترض ما يفي بمصارف الحجّ فقد حقّق موضوع وجوبه وهو الاستطاعة ؛ لأنّه بعد حصول المال ولو بالاقتراض يصدق عليه أنّه مستطيع فيجب عليه الحجّ حينئذٍ .

قوله ١٩ : « **وأمّا الوقت اللازم تحقّق الاستطاعة فيه بحيث لا يجوز تفويتها بعد ذلك ، ففيه خلاف . والمعروف أنّه خروج القافلة الاُولى** ... إلخ » .

إذا حصل عنده مقدار ما يكفيه للحجّ فيجوز له التصرّف فيه قبل أن يتنجّز الوجوب عليه ، وأمّا بعد تنجّزه فلا يجوز له ذلك . وقد وقع الخلاف بين الأعلام في مبدأ هذا الوجوب الذي متى تحقّقت فيه الاستطاعة لم يجز له تفويتها على أقوال :

الأوّل : ما هو المعروف بين الأصحاب من أنّ مبدأه خروج القافلة الاُولى ،

فلا يجوز له تعجيز نفسه عندها، ويجوز له قبل ذلك.

الثاني: ما اختاره السيّد في **العروة** من أنّ مبدأه هو التمكّن من المسير ولا عبرة بخروج الرفقة[١]، فلا يجوز له تعجيز نفسه بالتمكّن من المسير ولو كان خروج الرفقة متأخّراً.

الثالث: ما اختاره الشيخ النائينيّ ﵀ من أنّ العبرة بأشهر الحجّ؛ لأنّ التكليف منجّز في هذه الأشهر فلا يجوز تفويت الاستطاعة فيها[٢].

والظاهر عدم وجود دليل على شيء ممّا ذكر من الأقوال، ومقتضى ما دلّ على شرطيّة الحجّ بالاستطاعة كظاهر الآية الشريفة، هو تنجّز الوجوب بحصول الاستطاعة من دون أن يشترط وقت خاصّ لتنجّز الوجوب.

وعلى هذا إذا حصلت الاستطاعة في شهر محرّم فقد وجب عليه الحجّ، عمدة ما كان هذا الوجوب معلّق على دخول أشهر الحجّ وزمانه.

وبناءً على ما ذكر تظهر ثمرة مهمّة جدّاً وهي أنّه يلزم عليه أن يتحفّظ على الاستطاعة بمجرّد حصولها قبل دخول وقت الواجب، كما يلزمه أن يقوم بتهيئة المقدّمات حتّى لو كان الواجب بنحو الواجب الموسّع.

ولا يخفى أنّه لا يكفي مجرّد توفّر النفقات لتحقّق عنوان الاستطاعة، بل كما عرفت لا بدّ من توفّر الأُمور الأُخرى من تخليه السرب وسلامة البدن لكونه عاجزاً ـ مثلاً ـ فلا يجب عليه التحفّظ على المال في محلّ الكلام.

قوله ٢٠: «**وأمّا وجوب الاستنابة في الموردين، فقد دلّ عليه صحيح الحلبيّ عن**... إلخ».

---

(١) العروة الوثقى: ٤: ٣٤٤.

(٢) دليل الناسك: ٣٧. موسوعة الإمام الخوئيّ (المعتمد في شرح العروة الوثقى): ٢٨: ٩.

اختلف أصحابنا في وظيفة من استقرّ الحجّ عليه من المكلّفين، إلّا أنّه لم يقم بالمبادرة بأداء الحجّ حتّى عجز عن المباشرة بنفسه لمرض أو هرم، في وجوب الاستنابة عليه، أو سقوط التكليف عنه، قولان في المسألة:

اختار المشهور من أصحابنا القول بوجوب الاستنابة عليه، وعدم سقوط التكليف عنه، وتمسّكوا لذلك بعدّة نصوص تدلّ على الاستنابة لكلّ من لم يكن متمكّناً من المباشرة:

منها: صحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن[1]. وتقريب دلالتها على المدّعى أن يقال: إنّ كلّ من كان مستطيعاً للحجّ لكنّه تركه حتّى عجز عن أدائه، أو منعه مانع، لا يرتفع الوجوب عنه، بل يتعيّن عليه القيام بالاستنابة.

هل يكتفى للاستنابة فيمن تيسّرت له النفقة، لكنّه لم يتمكّن من البداية لعذر في سنة الاستطاعة، أو لا بدّ من استمرار العذر؟ وجهان في المسألة:

الأوّل: الاكتفاء بالعذر في سنة الاستطاعة تمسّكاً بإطلاق صحيحة الحلبيّ المتقدّمة.

الثاني: لزوم استمرار العذر وعدم جواز زواله، تمسّكاً بصحيح الحلبيّ المتقدّم، بحيث يكون المتفاهم العرفيّ حصول الحيلولة بينه وبين أداء أصل المناسك، فيكون عاجزاً عن أدائها مطلقاً، لا خصوص سنة الاستطاعة.

ويشهد للوجه الثاني وما استظهر له من صحيح الحلبيّ أنّ المسألة ابتلائيّة، فلو كان المراد هو مجرّد العذر في سنة الاستطاعة لشاع ذلك وظهر، بل إنّ الإجماع قد ادّعي على هذا الوجه أيضاً.

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن لزوم الاستنابة على من ذكرنا، فهل يشترط في النائب عنهما أن يكون صرورة، أو لا يشترط ذلك؟

---

(١) وسائل الشيعة: ١١: ٦٣، الباب ٢٤ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الحديث ٢.

اختار المشهور عدم اشتراط كون النائب صرورة ، واختار المصنّف (دام ظلّه) ـ تبعاً لبعض الأعاظم قدس سرهم[١] ـ اعتبار كونه صرورة على الأحوط وجوباً ؛ وذلك تمسّكاً بصحيحة الحلبيّ المتقدّمة ، حيث جاء فيها : « **فَإِنَّ عَلَيْهِ أَنْ يُحِجَّ عَنْهُ مِنْ مَالِهِ صَرُورَةً لَا مالَ لَهُ** » ؛ لدلالتها على أنّ النائب عن الرجل الحيّ العاجز عن القيام المباشر بالحجّ لا بدّ أن يكون صرورة ؛ لأنّ القيد ظاهر في الاحتراز .

لكنّه لمّا كان المشهور على خلاف ذلك يصعب الإفتاء على خلاف ما عليه أعيان الطائفة ، فيتنزّل إلى الاحتياط الوجوبيّ .

ويلاحظ عليه : إنّ الصحيحة لا تدلّ على اعتبار الصرورة في النائب عن الرجل الحيّ العاجز حتّى لو قلنا بأنّ القضيّة الوصفيّة تدلّ على المفهوم إمّا بملاك ظهور القيد في الاحتراز أو من جهة أُخرى ؛ وذلك لأنّ من يقول بدلالة هذه القضيّة على المفهوم إنّما يقول به في الوصف الذي يذكر معه موصوفه ، فإنّه محلّ الكلام بين الأُصوليّين نفياً وإثباتاً ، دون الوصف الذي لا يذكر مع موصوفه فإنّه خارج عن محلّ الكلام ؛ لأنّ حاله حال اللقب ، بل هو فرد من أفراده ، والفرض عدم دلالة اللقب إلّا على انتفاء شخص الحكم المجعول في القضيّة بانتفاء موضوعه ، وهذا ليس من المفهوم في شيء ، وحيث إنّ وصف الصرورة في الصحيحة لم يذكر موصوفه ، فلا يدلّ على المفهوم كاللقب ، وعليه لا مانع من التمسّك بإطلاقات أدلّة النيابة ، ومقتضاها عدم الفرق بين أن يكون النائب عن الرجل الحيّ العاجز صرورة أو غير صرورة .

ثمّ إنّه لو قلنا باعتبار كون النائب صرورة فإنّ ذلك يختصّ بما إذا كان المنوب عنه حيّاً ، تمسّكاً بما دلّت عليه صحيحة الحلبيّ ، أمّا بالنسبة للميّت ، فلمّا لم يكن في البين دليل على حصر ذلك بالصرورة ، فيكون المرجع عند الشكّ في لزوم

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢٦ : ١٩٧ .

كونه كذلك لأصالة البراءة عن الاشتراط ، فلاحظ .

هذا ، وقد يناقش في وجوب الاستنابة استناداً إلى رواية سلمة بن أبي حفص التي ذكرها في المتن ، بتقريب : إنّ الاستنابة في الخبر المذكور[١] قد علّقت على المشيئة ، وتعليقه عليها يدلّ على عدم الوجوب ، فيكون قرينة على الاستحباب .

وقد أجاب عنه بعض الأعاظم ﵀[٢] بجوابين :

الأوّل : إنّ هذا الخبر ضعيف السند ؛ لأنّ راويه وهو سلمة بن أبي حفص لم يوثّق ؛ لخلوّ كتب الرجال عن التعرّض إليه ، وشرح حاله من حيث الوثاقة والعدم .

الثاني : إنّ المعلّق في الخبر ليس الاستنابة حتّى يقال : إنّ تعليق الاستنابة على المشيئة يدلّ على الاستحباب خصوصاً ، وأنّه لا معنى لتعليق الواجبات على مشيئة المكلّف واختياره ، هذا يعني أنّ المعلّق على المشيئة أمر آخر ، وهو تفريغ الذمّة ، فيكون المعنى إن كنت خائفاً وتجب تفريغ ذمّتك فعليك أن تجهّز رجلاً يحجّ عنك .

ويلاحظ على جوابه الثاني : بأنّه خلاف الظاهر ، حيث أنّ الظاهر أنّ التعليق على المشيئة .

قوله ٢١ : « **وأمّا وجوب تهيئة المقدّمات ، فلحكم العقل بوجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به ، بمعنى أنّ** ... إلخ » .

لأنّ العقل يحكم بأنّه يجب على المكلّف أن يقوم بتهيئة المقدّمات التي لا يتحقّق الواجب إلّا بها ، بحيث يستلزم تركها ترك الواجب فلا يكون المكلّف معذوراً حينئذٍ . نعم ، لمّا كان الواجب موسّعاً فلا تلزم الفوريّة في تهيئتها ، فلاحظ .

قوله ٢٢ : « **وأمّا الوقت الذي يجب فيه الخروج فيما إذا فرض تفاوت**

---

(١) وسائل الشيعة : ١١ : ٦٤ ، الباب ٢٤ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه ، الحديث ٣ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢٦ : ١٩٦ .

القوافل في وقت الخروج ... إلخ » .

وقع الخلاف بين أصحابنا في تحديد زمان خروج الحاج قاصداً مكّة المكرّمة ، على قولين :

الأوّل : ما اختاره بعض الأصحاب ، من أنّ الواجب عليه الخروج مع القافلة الأُولى ما دام ليس واثقاً ثقة تامّة من إدراكه أداء المناسك كاملة لو تأخّر عنها [١] .

الثاني : إنّ تمام المدار على إدراك المكلّف المناسك وأداءها تامّة من دون أن يفوت الوقت ، ولذا لو كان مطمئنّاً بإدراكه ذلك لو خرج في القافلة الثانية مثلاً ، لم يجب عليه الخروج في القافلة الأُولى ، وكذا لو أطمئنّ لذلك مع الثالثة لم يلزمه الخروج مع الثانية ، وهكذا . وهو مختار المصنّف .

واستدلّ لذلك بأنّ التحفّظ على أداء الواجب لازم عقلاً ، فهو واجب بحكم العقل ، ومن الواضح أنّ الوثوق بالإدراك طريق عقلائيّ ، فإذا كان الطريق العقلائيّ متحقّقاً ، كفى ذلك في ترتيب الأثر .

ثمّ إنّه لو كان واثقاً من الإدراك ، إلّا أنّه لم يتحقّق ذلك منه خارجاً لطارئ أو عارض أوجب فوات الوقت فمنع من إدراك أداء المناسك كاملة وتامّة ، لم يستقرّ الحجّ في ذمّته لعدم حصول التسويف منه ، ولأنّه لم يكن متوانياً في الأداء . نعم ، مع بقاء الاستطاعة عنده عليه أن يتحفّظ عليها للسنة القادمة حال توفّر بقيّة الشروط الأُخرى المعتبرة في الاستطاعة . ما عرفت منه متى توفّرت الأُمور الثلاثة المعتبرة في الاستطاعة استقرّ الحجّ في ذمّة المكلّف ، ولم يجز له تفويتها . ولو فوّتت لعذر لم يلزمه الحجّ متسكعاً ، لعدم كونه مسوفاً بعد حصول استقرار الوجوب في ذمّته .

قوله **٢٣** : « **وأمّا العمرة ، فلا إشكال في وجوبها على من استطاع للحجّ ،**

---

(١) مستمسك العروة الوثقى : ١٠ : ١٠ . موسوعة الإمام الخوئي (المستند في شرح العروة الوثقى) : ٢٦ : ١١ .

إمّا لأنّها جزء المركّب ... إلخ » .

يبدأ المصنّف (حفظه الله) الحديث عن العمرة ، ولا يخفى أنّها قسمان ، عمرة تمتّع ، وعمرة مفردة ، والأُولى منهما جزء من أعمال حجّ التمتّع ، والثانية عمل مستقلّ ، والفرق بينهما من جهات :

منها : أنّ عمرة التمتّع إنّما تجب في أشهر الحجّ ، بينما لا تكون العمرة المفردة واجبة في أيّ وقت من الأوقات ، على كلام سوف يتّضح .

ومنها : إنّ العمرة المفردة مستقلّة عن أيّ عمل آخر ، بينما عمرة التمتّع مرتبطة بالحجّ ، ولذلك تعتبر عمرة التمتّع من حجّ التمتّع ، فتجب في المركّب الذي هو المركّب من حجّ التمتّع وعمرة التمتّع .

وكيفما كان ، فإنّ لكلّ واحدة منهما جملة من الأحكام ، وإن كانتا تشتركان في أغلب الأحكام ، فلاحظ .

وعلى أيّ حال ، فقد ذكر المصنّف (حفظه الله) أنّه لا إشكال في وجوب العمرة ، سواء كانت عمرة تمتّع ، أم كانت عمرة مفردة ، فإنّ وجوب الأُولى لكونها جزءاً من المركّب الواجب وهو حجّ التمتّع ، كما عرفت ، وأمّا الثانية وهي العمرة المفردة ، فإنّ وجوبها يعود لكونها واجباً مستقلّاً ، فلاحظ .

وما ذكره من وجوب العمرة هو المنسوب إلى الفقهاء ، فإنّهم يتّفقون على أنّها واجبة في العمر مرّة[1] كالحجّ في أصل الشرع ، فكما أنّ الحجّ يجب على المستطيع مرّة في العمر ، كذلك تجب العمرة .

وقد استدلّ للوجوب بالكتاب العزيز والنصوص الشريفة . أمّا الكتاب ، فقد استدلّ بآيات منه :

---

(١) الناصريّات : **٣٠٦** . المبسوط : **١** : **٢٩٦** . الوسيلة : **١٥٥** . السرائر : **١** : **٥١٥** . المختصر النافع : **٩٩** . شرائع الإسلام : **١** : **٢٩٩** . تحرير الأحكام : **١** : **٥٣٣** .

الأُولى: قوله تعالى: ﴿**وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّهِ**﴾[١]، وقد قرّبت دلالتها على الوجوب بأحد بيانين:

الأوّل: الاعتماد على قراءة بعض الفقهاء إيّاها بالنحو التالي، (وأقيموا الحجّ والعمرة لله)[٢]، وهذا يستوجب ظهورها في الوجوب.

ولكنّه يشكّ في كونها قراءة، بل هي من قبيل التفسير، لأنّهم كثيراً ما يخلطون بين ما يعدّ قراءة وما يكون تفسيراً، خصوصاً وأنّ بعضهم فسّر (أتمّوا) بـ(أقيموا)[٣]، ولو سلّم كونها قراءة شاذّة لا عبرة بها، كما صرّح بذلك الرازيّ في تفسيره[٤].

الثاني: لقد فسّر قوله تعالى: (أتمّوا) بـ(أقيموا)، وقد نسبه الشيخ لأمير المؤمنين والإمام زين العابدين عليهما السلام وغيرهما[٥]، فيكون نظير ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾[٦]، أي افعلوه تامّاً إلى الليل.

ويدفعه: أنّ الإتمام لغة وعرفاً بمعنى ضمّ بقيّة الشيء إلى ما وجد منه، وليس معناه الإتيان بالشيء تامّاً.

وعلى ذلك فمفاد الآية الشريفة بحسب ظاهرها هو أنّ من شرع في الحجّ أو العمرة يلزمه الإتيان به إلى آخر الأجزاء، ولا يجوز له تركه في الأثناء وإن لم يكن الشروع فيه واجباً عليه.

ومنه يتّضح تماميّة ما أفاده المصنّف، من قصور دلالة الآية بنفسها عن إثبات

---

(١) البقرة ٢: ١٩٦.

(٢) الخلاف: ٢: ٢٦٣. جامع الخلاف والوفاق: ٢٢٦. التمهيد: ٨: ٢٩٩. تفسير البغوي: ١: ١٦٥. تفسير الرازي: ٥: ١٥٣.

(٣) تفسير الطبري: ٢: ٢٨٦. التمهيد لابن عبدالبرّ: ٢: ١٥.

(٤) التفسير الكبير: ٥: ١٥٣.

(٥) تفسير التبيان: ٢: ١٥٥.

(٦) البقرة ٢: ١٨٧.

الوجوب. نعم، سوف يأتي دلالتها على ذلك بمقتضى النصوص الواردة في بيانها وتفسيرها، فلاحظ.

الثانية: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾[١]، وقد ذكرت وجوه في تقريب دلالتها على المدّعى:

منها: ما جاء في كلمات جمع من الأعلام، كبعض الأعاظم قدس سره[٢]، وحاصله: أنّ ﴿**حِجُّ الْبَيْتِ**﴾ إنّما هو بمعنى قصده وزيارته، فيشمل بإطلاقه الحجّ المصطلح والعمرة، لاشتمال كلّ منهما على قصد البيت، أي زيارته وطوافه، وعليه تكون دلالة الآية الشريفة وافية على وجوب العمرة كوجوب الحجّ.

وفيه: أوّلاً: أنّ الحجّ وإن كان في أصل اللغة بمعنى القصد[٣] ـ إمّا مطلقاً، أو مع بعض الخصوصيّات، كأن يكون القصد إلى شخص معظّم أو مكان معظّم ـ إلّا أنّه أصبح لاحقاً حتّى قبل نزول القرآن الكريم اسماً لمناسك معيّنة تؤدّى عند الكعبة، فإنّ تلك المناسك ممّا يتداول أداؤها عند العرب قبل الإسلام، وهي ممّا بقي من شريعة إبراهيم عليه السلام[٤]، وكانت تسمّى عندهم بالحجّ أيضاً.

ومن يراجع الآيات الشريفة يجد أنّ الحجّ إنّما يستعمل فيها في مقابل العمرة، سواء الحجّ المضاف إلى البيت والمجرّد عن الإضافة، فلاحظ قوله تعالى: ﴿**وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ**﴾[٥].

والحاصل: أنّ الحجّ في مختلف موارد استعماله في القرآن إنّما أُريد به ما يقابل

---

(١) آل عمران ٣: ٩٧.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح العروة الوثقى): ٢٧: ١٣٣.

(٣) كتاب العين: ٣: ٩. الصحاح: ١: ٣٠٣. الفروق اللغويّة: ١٧٦، الرقم ٦٩٧.

(٤) أحكام القرآن للجصّاص: ٢: ٣٧٦.

(٥) البقرة ٢: ١٩٦.

العمرة ، فاستظهار أنّ الحجّ بالمعنى الأعمّ من الحجّ والعمرة في قوله تعالى : ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**﴾، في غير محلّه .

ثانياً : بعد التسليم بكون الحجّ المذكور في الآية شاملاً لكل من الحجّ والعمرة ، إلّا أنّ ذلك يقتضي أنّ المستفاد من الآية هو وجوب أحدهما لا وجوبهما معاً ، بحيث يكون الواجب على المستطيع هو الجامع بين العمرة والحجّ ، وليس كليهما ، وهذا خلاف المدّعى ؛ لأنّ المدعى جوبهما معاً ، مع أنّ الأمر بالطبيعيّ الجامع بين فردين يتمثّل بالإتيان بأحدهما .

ومنها : بعد التسليم بعدم ظهور قوله تعالى : ﴿**حِجُّ الْبَيْتِ**﴾ في الآية بشموله للعمرة ، إلّا أنّ هناك ما دلّ على أنّ العمرة عبارة عن الحجّ الأصغر ، ففي صحيح معاوية بن عمّار ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن يوم الحجّ الأكبر . فقال : **هُوَ يَوْمُ النَّحْرِ ، وَالْأَصْغَرُ الْعُمْرَةُ** »[1] .

وعليه متى أُطلق الحجّ ولم تكن قرينة على إرادة الحجّ الأكبر ، فمقتضى الإطلاق إرادة الأعمّ منه ومن الحجّ الأصغر وهو العمرة ، ولمّا لم تكن قرينة في الآية المبحوث عنها على إرادة الحجّ الأكبر من لفظ ﴿**حِجُّ الْبَيْتِ**﴾، كان ذلك موجباً لظهوره في الأعمّ ، فيثبت المطلوب ، وهو دلالة الآية الشريفة على وجوب العمرة كوجوب الحجّ .

ويلاحظ عليه :

أوّلاً : أنّ إطلاق الحجّ الأصغر على العمرة لا يقتضي ظهور لفظ الحجّ في الأعمّ من الحجّ والعمرة من دون قرينة ، نظير الجهاد الأكبر الذي يطلق على جهاد النفس ، ومع ذلك لا إشكال في عدم ظهور لفظ الجهاد متى أُطلق إلّا في جهاد العدوّ وليس الأعمّ منه ومن جهاد النفس .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٤ : ٢٩٦ ، الباب ١ من أبواب العمرة ، الحديث ٤ .

مضافاً إلى مجيء الجواب الثاني الذي ذكرناه عن التقريب الأوّل في المقام أيضاً، فلا نعيد.

ومنها: إنّنا نسلّم أنّ الآية محلّ البحث ليست ظاهرة في الشمول للعمرة، إلّا أنّه قد ورد النصّ الصحيح في أنّ المراد بقوله تعالى: ﴿**حِجُّ الْبَيْتِ**﴾ هو الحجّ والعمرة معاً، فلا محيص من البناء على ذلك، فلاحظ صحيحة عمر بن أُذينة[1]. ودلالتها على استفادة وجوب العمرة كالحجّ من الآية المباركة واضحة.

وفي مقابل هذه الصحيحة توجد رواية يلوح منها عدم كون المقصود بـ ﴿**حِجُّ الْبَيْتِ**﴾ في الآية هو الأعمّ من الحجّ والعمرة، وهي صحيحة معاوية بن عمّار[2].

فإنّ المستفاد منها تنزيل العمرة في وجوبها منزلة الحجّ على المستطيع، وهذا يمنع أن يكون المراد من الحجّ في الآية الشريفة الأعمّ من الحجّ المصطلح والعمرة، وإلّا لو كان المقصود منه ذلك لم يكن هناك أيّ معنى لتنزيل العمرة منزلته، فتدبّر.

فتحصّل إلى هنا عدم تماميّة دلالة الآية الشريفة في نفسها وبقطع النظر عن النصوص للدلالة على وجوب العمرة، فلاحظ.

الثالثة: قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ**﴾[3].

وقد أفاد المصنّف (حفظه الله) بأنّها قاصرة عن إثبات الدلالة على الوجوب؛ ذلك لأنّ هذا المقطع من الآية ليس بصدد بيان وجوب الحجّ أو العمرة، وإنّما هو بصدد بيان أنّ الصفا والمروة من شعائر الله تعالى، فمن جاء البيت الحرام حاجّاً، أو معتمراً، فلا إشكال عليه أن يقوم بالطواف بهما، وأين هذا من الحديث حول وجوب الحجّ أو العمرة، فتدبّر.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٩٥، الباب ١ من أبواب العمرة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٩٧، الباب ١ من أبواب العمرة، الحديث ٨.

(٣) البقرة ٢: ١٥٨.

ولعدم تماميّة دلالة الآيات الشريفة على وجوب العمرة ذكر المصنّف أنّ دليلنا على وجوبها كونها من المسلّمات، مضافاً إلى جملة من النصوص، كصحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن.

هذا، ويسقط وجوب الإتيان بالعمرة المفردة عن كلّ مكلّف أتى بعمرة التمتّع، ويدلّ على ذلك صحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن. مضافاً إلى أنّه يمكن القول بأنّ الطبيعي يتحقّق بأيّ فرد من أفراده، ولمّا كانت العمرة عنواناً كلّيّاً، فإنّه لو أُتي بالعمرة التمتّعيّة، كفت عن الإتيان بالعمرة المفردة.

ولا ينقض بأن يقال، وهل يجري ذلك في العمرة المفردة، فلو أتى بها المكلّف كان ذلك موجباً لسقوط عمرة التمتّع؛ لما عرفت وسيأتي له مزيد بيان من أنّ عمرة التمتّع جزء من أجزاء حجّ التمتّع ولا يتحقّق المركّب إلّا بالإتيان بجميع أجزائه في وقت الوجوب، فلاحظ.

ووفقاً لما تقدّم من سقوط وجوب الإتيان بالعمرة المفردة عن كلّ من أتى بعمرة التمتّع، فسوف ينحصر وجوبها في خصوص من استطاع إليها، ولم يكن مستطيعاً للحجّ، سواء كان قريباً من مكّة المعظّمة، أم كان بعيداً ونائياً عنها، فالكلام في فرعين:

الأوّل: من كان قريباً من مكّة المعظّمة، وهو من تكون وظيفته حجّ الإفراد في مقابل من يكون حجّه حجّ التمتّع، فيمكن استفادة الوجوب عليه، وفوريّته أيضاً من صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة، وقد جاء فيها: «**الْعُمْرَةُ وَاجِبَةٌ عَلَى الْخَلْقِ بِمَنْزِلَةِ الْحَجِّ؛ لِأَنَّ اللهَ تَعالىٰ يَقُولُ: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ﴾**»، فإنّ التعبير بقوله: «**وَاجِبَةٌ**» واضح الدلالة في اللزوم، فيثبت المطلوب، كما أنّ تنزيلها منزلة الحجّ يشير إلى أخذ أحكام الحجّ التي يمكن انطباقها عليها، التي منها الفوريّة، فلاحظ.

الثاني: من كان يسكن بعيداً عن مكّة، وقد حدّد مقدار البعد بستّة وتسعين

كيلو متراً تقريباً[١]، فيمكن القول بوجوب العمرة المفردة عليه أيضاً، بمقتضى صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة؛ ذلك أنّها لم تفرق في ثبوت الوجوب بين كون المكلّف قريباً من مكّة، وبين كونه نائياً عنها.

إلّا أنّ مقتضى كون المسألة ابتلائيّة كثيرة الدوران في حياة المكلّفين، تمنع إلّا من حجّيّة الإطلاق المتصوّر في صحيحة معاوية، أو تمنع من انعقاده أصلاً.

وبكلمة أُخرى: إنّ كون المسألة ابتلائيّة كثيرة الدروان في حياة المكلّفين يشكّل قرينة مانعة من حجّيّة الإطلاق المدّعى ظهوره في صحيحة معاوية بن عمّار، وبالتالي سوف يكون الوجوب منحصراً في خصوص من كان قريباً، ولا يشمل من كان بعيداً.

ويساعد على ذلك قلّة السؤال من قِبل الرواة عن لزوم الإتيان بالعمرة المفردة على النائي؛ إذ كونها مسألة ابتلائيّة يستوجب أن تكثر الأسئلة عنها، ومع عدم وجود كثرة السؤال والاستفسارات من قِبلهم، فإنّ هذا يساعد على نفي الوجوب، ولهذا ذكر السيّد اليزديّ قدس سره في كتابه **العروة** أنّ بعض الأعلام قد أرسل عدم وجوب العمرة على النائي إرسال المسلّمات[٢]، فلاحظ.

قوله ٢٤: «**وأمّا اعتبار الإحرام لدخول مكّة، فلصحيح محمّد بن مسلم: سألت أبا جعفر** عليه السلام: ..إلخ».

لا خلاف بين الأصحاب في أنّه يجب الإحرام على كلّ من دخل مكّة المكرّمة، بل قد ادّعي عليه الإجماع، وتدلّ عليه عدّة نصوص، ذكر منها المصنّف (حفظه الله) صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[٣]، ودلالتها على المدّعى واضحة.

---

(١) أعمال الحرمين: ١٢.

(٢) العروة الوثقى: ٤: ٥٩٨.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٠٣، الباب ٥٠ من أبواب الإحرام، الحديث ٤.

وفي مقابل هذا الصحيح طائفة تدلّ على عدم جواز دخول الحرم إلّا محرماً:

منها: صحيحة عاصم بن حميد[١].

كما أنّ هناك نصوصاً أُخرى ضعاف الأسناد، فلاحظ مرسلة حفص بن البختريّ، وأبان بن عثمان، وغيرهما[٢].

ومع تماميّة الطائفتين فقد يلتزم بعدم وجود ما يمنع من العمل بكلتا الطائفتين؛ لأنّه لا يوجد منافاة بينهما، لوجود احتمالين في المقام:

أحدهما: أن يلتزم بأنّ النسبة بين مكّة المحرّمة وبين الحرم، هي العموم والخصوص المطلق حتّى في عصرنا بعدما توسّعت مكّة المكرّمة، ووقع جزء منها في الحلّ، على أساس أنّ الموضوع للأحكام الخاصّة بمكّة هو مكّة القديمة على عهده صلّى الله عليه وآله.

ثانيهما: أن يلتزم أنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه في العصر الحاضر، خلافاً للعصور السابقة؛ لأنّه لا دليل على أنّ العبرة في جميع أحكام مكّة بخصوص مكّة القديمة، فما لم يثبت اختصاصه بها كما في المقام، يبنى على شموله لمسمّى مكّة في كلّ عصر وزمان.

فلو بني على الاحتمال الأوّل لزم البناء على ثبوت حكم واحد وهو حرمة دخول الحرم من دون إحرام، ولا يقابله حكم آخر وهو حرمة دخول مكّة؛ لأنّه من موارده ومصاديقه.

أمّا لو بني على الاحتمال الثاني، فلابدّ من البناء على ثبوت حكمين مستقلّين، حرمة دخول الحرم بلا إحرام، وحرمة دخول مكّة للإحرام.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٠٣، الباب ٥٠ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٠٧، الباب ٥١ من أبواب الإحرام، الحديث ٤ و: الباب ٥٠، الحديث ٨، ١٢.

ومقتضاه أنّه في مورد الاجتماع وهو من دخل الحرم ودخل مكّة بغير إحرام، يكون مرتكباً لحرامين، ومستحقّاً لعقابين، فيتمّ ما بنى عليه جمع من الأعلام[1]، من عدم جواز دخول مكّة ولا دخول الحرم إلّا محرماً.

إلّا أنّ بعض الأعاظم قدس سره[2] عمد إلى حمل نصوص الطائفة الثانية الدالّة على حرمة دخول الحرم بغير إحرام على ما إذا كان المكلّف قاصداً دخول مكّة المكرّمة لتكون الحرمة في الحقيقة لدخولها بغير إحرام، وذكر بياناً وهو يبتني على مقدّمتين:

الأُولى: إنّه لا يمكن ثبوتاً الجمع بين حكمين أحدهما دخول الحرم بغير إحرام، والآخر حرمة دخول مكّة بغير إحرام؛ لأنّه يقتضي ثبوت حكمين متماثلين على موضوع واحد، وهو ممتنع، فضلاً عن كونه لغواً؛ لأنّه إذا كان القاطن في خارج الحرم محكوماً بحرمة دخول الحرم إلّا محرماً فمعنى ذلك وجوب الإحرام لدخول مكّة، فإنّ هذا الدخول ملحوظ ومفروض في هذا الحكم بالضرورة، ومعه كيف يحكم عليه ثانياً بحرمة دخول مكّة المحاطة بالحرم إلّا محرماً؟ إنّ هذا من توارد حكمين متماثلين على موضوع واحد، وهو ممتنع، فضلاً عن كونه لغواً محضاً.

الثانية: إنّ الحكم بحرمة دخول مكّة بغير إحرام ضروري الثبوت، ولا مجال لرفع اليد عنه أصلاً.

وعلى ذلك وفق ما تقدّم في المقدّمة الأُولى من عدم إمكان الجمع بين الحكمين، يمتنع ثبوت الحكم بحرمة دخول الحرم بغير إحرام، فلابدّ من حمل النصّ الدالّ عليه على صورة إرادة دخول مكّة.

وللمناقشة في الجواب المذكور مجال، لكنّنا نتركه لمستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

---

(١) جامع المدارك ٢: ٤٢١. جواهر الكلام: ١٨: ٤٣٨.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح العروة الوثقى): ٢٧: ٣٠٢.

ثمّ إنّ الإحرام لا يكون إلّا بحجّ أو بعمرة ، فإن دخل في غير أشهر الحجّ تعيّن عليه الإحرام بعمرة مفردة .

ولا يتوهّم أحد أنّ الوجوب المذكور وجوب غيري مقدّميّ ؛ لأنّه لا يتوقّف الواجب عليه ، فإنّ الدخول إلى مكّة لا يتوقّف على الإحرام بما هو الدخول ، ولا بما هو موضوع للوجوب . نعم ، يتوقّف جواز الدخول على الإحرام .

إلّا أنّ يقال : إنّ الدخول الموضوع للوجوب هو الدخول المشروع والمشروط بالإحرام ، فيجب تحصيل الإحرام من باب كونه مقدّمة للواجب .

والحاصل : انّ القول بوجوب الإحرام منشأه حكم العقل ، لكي يتخلّص المكلّف من الحرام .

وقد استثني من الحكم المذكور وهو وجوب الإحرام لدخول مكّة المعظّمة بإحرام ، عدّة أفراد :

منها : من يتكرّر منه الدخول والخروج إلى مكّة جلباً لحوائج الناس ، وهذا مثل الحطّاب ، والحشّاش ، والأصل في استثناء هؤلاء هو صحيحة رفاعة بن موسى ، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : **إِنَّ الْحَطَّابَةَ وَالْمُجْتَلِبَةَ أَتَوُا النَّبِيَّ** صلى الله عليه وآله **فَسَأَلُوهُ ، فَأَذِنَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوا حَلَالاً** »[1] .

والمراد بالمجتلبة ، الطائفة التي تقوم بجلب ما يحتاج إليه الناس من خارج البلد إليه ، من الأرزاق والأطعمة والألبسة ، والموادّ التي يحتاج إليها للبناء مثلاً ونحو ذلك .

ثّم إنّه قد وقع البحث بين الأصحاب في أنّه هل يتعدّى عن عنوان المجتلبة وهو من يتكرّر منه الدخول إلى مكّة من أجل حوائج الناس ، ونقل ما يحتاجون إلى البلد ، فتشمل كلّ من يخرج من مكّة ويدخل فيها من أجل حاجة البلد أو حاجة شخصيّة ، كالمعلّم أو الممرّض لمريض خاصّ متعلّق به ؟ احتمالان ، بل قولان

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٤٠٧ ، الباب ٥١ من أبواب الإحرام ، الحديث ٢ .

قد يلحظا في كلمات الأصحاب ، أمّا التعدّي وإلغاء خصوصيّة العناوين المذكورة ، فلأنّ العرف لا يرى خصوصيّة لعنوان الاجتلاب مثلاً، بل يرى أنّ تمام المدار على تكرّر الدخول والخروج ، وأنّ المسوغ لعدم وجوب الإحرام هو ذلك . والحاصل : أنّ المدار على جواز الدخول بغير إحرام لكلّ من كانت له حاجة عقلائيّة استدعت تكرّر الدخول والخروج منه إلى مكّة .

واحتمال وجود خصوصيّة لمن ذكر في النصّ موجب لعدم التعدّي ممّا جاء فيه إلى غيره ، فيقتصر عليه ، ويرجع في غيره إلى النصوص التي تضمّنت لزوم الإحرام لدخول الحرم ودخول مكّة .

وممّن يستثنى من لزوم الإحرام لدخول الحرم أو دخول مكّة ، من دخلهما وخرج منهما وعاد إليهما ، ولم يمض من وقت إحرامه شهراً ، كمن دخل في شهر جمادى الأُولى ، وجاء إلى الدخول مرّة ثانية في نفس الشهر ، فإنّه لا يحتاج إلى إحرام جديد لدخولهما . ويدلّ على ذلك موثّقة إسحاق بن عمّار المذكورة في المتن[1] . ودلالتها على المدّعى واضحة ، حيث تضمّنت جواز دخوله ما دام لم يمض شهر على إحرامه الذي دخل به أوّل مرّة .

نعم ، وقع الكلام في تحديد المقصود بالشهر ، وأنّه الشهر العدديّ ، أو الشهر القمريّ ؟ اختار المصنّف ، وفقاً للمعروف بين أصحابنا أنّ المقصود به هو الشهر القمريّ وليس العدديّ ، وتمسّك لذلك بالتبادر من إطلاق لفظة الشهر ، فإنّه متى أُطلق التعبير المذكور كان المتبادر إلى الذهن ذلك .

لا يقال : إنّنا نجد استعمال للفظة الشهر في العدد ، وليس في الهلال ، وهذا يمنع من حصول التبادر المذكور ؟

فإنّه يقال : إنّ الاستعمال المذكور ناجم من وجود قرينة دلّت على أنّه المقصود

---

(١) وسائل الشيعة : ١١ : ٣٠٣ ، الباب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ ، الحديث ٨ .

حين الاستعمال كما في مورد العدّة، وأنّها محدّدة بثلاثمائة وثلاثين يوماً. فإنّ هذا يشير إلى اعتبار العدد، وهو الثلاثون يوماً، وليس المدار على الهلال، كما لا يخفى، ويساعد على ذلك أنّ الزوج قد لا يموت في مبتدأ الشهر؛ لأنّه كما يمكن أن يموت في أوّله، قد يكون موته في آخره، أو في منتصفه، وبالتالي يصعب جعل المدار على الهلال؛ لأنّه لن يكون أمراً منضبطاً، لذا كان المدار على العدد، فتأمّل.

قوله **٢٥**: «**وأمّا أنّ من استطاع وسوّف، استقرّ في ذمّته ولزمه التسكّع، فمتسالم عليه، ولا يبعد**... إلخ».

إذا وجب الحجّ على المكلّف وأهمل وسوّف في أدائه حتّى زالت الاستطاعة، وجب عليه الإتيان بالحجّ بأيّ وجه كان ولو متسكّعاً.

ولا يخفى أنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة هو زوال الوجوب بزوال الاستطاعة وإن كان منشأ زوالها هو الإهمال والتسويف؛ لأنّ الحكم يزول بزوال موضوعه. نعم، يكون المسوّف آثماً في تركه للحجّ.

إلّا أنّه ترفع اليد عن مقتضى القاعدة الأوّليّة للدليل الخاصّ، ويتمثّل في المقام في أمرين:

الأوّل: الآية الشريفة، وهي قوله تعالى: ﴿**مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾؛ لدلالتها على تنجّز الوجوب على كلّ من تحقّق عنده عنوان الاستطاعة بما هو معتبر فيها في زمان ما، فيستقرّ الحجّ حينئذٍ في ذمّته، فإذا زالت الاستطاعة عنه بسوء اختياره كما هو الفرض؛ لأنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار.

نعم، لو لم يكن زوال الاستطاعة بسبب سوء اختيار المكلّف، بل كان ذلك لمانع آخر لا ربط للمكلّف به، فحينئذٍ ينتفي الوجوب لعدم تحقّق الاستطاعة في حقّه.

الثاني: النصوص الخاصّة، فإنّها تدلّ على عدم انتفاء الوجوب بانتفاء الاستطاعة

بالنسبة لمن استقرّ الحجّ في ذمّته ، وأهمل في أدائه ، كصحيحة ذريح المحاربيّ التي أشار إليها المصنّف في المتن[1]. وهي شاملة بإطلاقها إلى ما إذا كان مستطيعاً وأهمل في الأداء .

أمّا إذا كان وجوب الحجّ عليه متسكّعاً حرجيّاً ، فلا يجب عليه ذلك ؛ لأنّ وجوب الحجّ عليه ولو متسكّعاً على خلاف مقتضى القاعدة كما عرفت ، وحيث أنّها قاضية بزوال الوجوب عند زوال الاستطاعة ، وقد استفدنا الوجوب من خلال الأدلّة الخاصّة ، ما يعني أنّه تكليف جديد .

إلّا أنّ هذا التكليف الجديد ، يرفعه دليل نفي الحرج بعد كون الإتيان بالحجّ متسكّعاً حرجيّاً عليه .

---

(١) وسائل الشيعة : ١١ : ٣٠ ، الباب ٧ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه ، الحديث ١ .

٢ـ الصورة الإجماليّة للحجّ

٢ ـ الصورة الإجماليّة للحجّ

قوله ١ : « **أمّا انقسام الحجّ إلى الثلاثة ، فممّا لا خلاف فيه بين المسلمين ، وتدلّ عليه صحيحة** ... إلخ » .

لا خلاف بين أصحابنا في كون الحجّ على ثلاثة أقسام ، وهي : حجّ التمتّع ، وحجّ الإفراد ، وحّج القِران ، بل لا خلاف في ذلك بين المسلمين جميعاً . بل إجماعهم منعقد على ذلك بقسميه المحصل والمنقول ، مضافاً إلى دلالة النصوص المتواترة أو القطعيّة على ذلك ، كما نصّ على ذلك في **الجواهر** . نعم حكى عن عمر تحريمه للمتعة في الحجّ الكاشف عن عدم مشروعيّة حجّ التمتّع لديه ، وبالتالي يكون الثابت عنده خصوص القسمين الآخرين ، إبقاء لما كان عليه التشريع قبل نزول حجّ التمتّع .

ثمّ حكى رحمه الله جملة من النصوص المتضمّنة لمخالفة الرجل لرسول الله صلى الله عليه وآله ، وقال في آخر كلامه قدس سره بأنّ هذا مخالف لما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، وهي على وجه يقتضي الكفر[١] .

ومن النصوص الدالّة على ذلك صحيحة معاوية بن عمّار التي أشار إليها في المتن ، ودلالتها على المدّعى واضحة ؛ لأنّها قد تضمّنت قوله عليه السلام بتقسيم الحجّ إلى ثلاثة أقسام ، وهي التمتّع ، والإفراد ، والقِران ، وأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر بها ، وهو الذي يأمر به الأئمّة المعصومون عليهم السلام .

ثمّ إنّ حجّ التمتّع يتألف من عبادتين ، هما العمرة والحجّ بعدها ، ويدلّ على

---

(١) جواهر الكلام : ١٨ : ٢ .

ذلك قوله تعالى : ﴿**فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ**﴾[١] ، وغير ذلك من النصوص .

هذا ، وقد ذكر المصنّف (زيد في توفيقه) أنّ الظاهر من بعض النصوص أنّ تشريع الحجّ في البداية كان بنحو حجّ الإفراد وحجّ القِران ، فلم يكن حجّ التمتّع معروفاً في الشرائع السابقة ، ولم يكن معروفاً عند عرب الجاهليّة . وقد شرع حجّ التمتّع في حجّة الوداع ، فلاحظ صحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن ، ويتّضح ذلك من سؤال سراقة بن مالك ، وجوابه ﷺ ، وأنّ ذلك ليس مختصّاً بعامهم هذا بل هو لكلّ عام ، فلاحظ .

قوله ٢ : « **وأمّا كيفيّة العمرة ، فتستفاد من الصحيحة المتقدّمة ، وغيرها** » .

يقع الحديث حول كيفيّة عمرة التمتّع التي تسبق حجّ التمتّع ، وهي الجزء الأوّل من المركّب ، وقد تضمّنت صحيحة الحلبيّ السابقة بيان كيفيّتها ؛ إذ ذكرت الإحرام ، ثمّ الطواف حول البيت ، وصلاة ركعتي الطواف عند مقام إبراهيم ، ثمّ السعي بين الصفا والمروة ابتداءً بالصفا وانتهاءً بالمروة .

نعم ، لم يرد عندنا نصّ واحد يتضمّن بيان كيفيّة الحجّ ، لكن المسلمين قد اتّفقوا على أُصوله الأساسيّة ما عدا طواف النساء ، ممّا يكشف عن وجود سيرة متشرّعيّة واصلة إلينا يداً بيد منذ عصر المعصوم عليه السلام . خصوصاً بملاحظة كون المسألة ابتلائيّة ولا نجد فيها خلافاً بينهم ما يؤكّد تلقيها من يد النبيّ ﷺ . بل على فرض وجود نصّ يخالف ما دلّت عليه هذه السيرة ، فإنّه لن يصلح لمعارضتها ، لكونها بمثابة العلم والقطع بصدور الأمر ، والخبر لا يعدو كونه ظنّاً فلا تصل النوبة إليه لحصول المخالفة .

ثمّ إنّه وقع البحث في وجوب طواف النساء في عمرة التمتّع أو لا ؟ المشهور

---

(١) البقرة ٢ : ١٩٦ .

بين أصحابنا ، بل المتسالم عليه بينهم ، هو القول بعدم وجوبه فيها ، بل في **الجواهر** أنّ نفي الوجوب فيها ممّا استقرّ عليه المذهب الآن وقبل الآن[١] .

إلّا أنّ الشهيد قدس سره ذكر في **الدروس** : « ونقل عن بعض الأصحاب أنّ في المتمتّع بها طواف النساء » . وفي **المبسوط** الأشهر في الروايات عدمه[٢] .

ولا يخفى أنّ ظاهر عبارة الشيخ رحمه الله في **المبسوط** توحي أنّ المشهور في الروايات على القول بوجوبه فيها ، وهذا لعلّه منشأ وجود قائلين بذلك من أصحابنا ، كما أشار إليه الشهيد رحمه الله . وهذا يعني أنّ المسألة ليست إجماعيّة ، بل ظاهر عبارة الشهيد رحمه الله كونها ذات قولين ، فكيف تكون إجماعيّة ، إلّا أن يدّعى أنّ المخالفين في ذلك من المتأخّرين الذين لا يضرّ خلافهم بحجّيّة الإجماع ، كما قرّر في محلّه . ومنه يتّضح أنّه لا مجال للاستدلال على عدم الوجوب بالتسالم ؛ إذ أنّ نفي الإجماع يوجب نفي التسالم بطريق أوْلى ، فلاحظ .

وكيفما كان ، فإنّه قد استدلّ لمقالة المشهور بنصوص عديدة ، منها صحيحة صفوان بن يحيى المذكورة في المتن[٣] ، ودلالتها على المدّعى تامّة ؛ إذ تضمّنت نفيه عليه السلام وجوب طواف النساء فيمن أتى بعمرة التمتّع ، وحصر وجوبه في خصوص ما إذا فرغ من أعمال منى .

إلّا أنّ في مقابل هذه النصوص ما رواه سليمان بن حفص المروزيّ ، وقد ذكرها في المتن أيضاً ، وهي دالّة على وجوب طواف النساء على من اعتمر عمرة التمتّع .

ثمّ إنّ الاستدلال بالنصّ المذكور يعتمد على وجود لفظة (قصر) في متن الخبر ؛ لأنّ التقصير بعد الطواف والسعي لا يكون إلّا في العمرة ، أمّا في الحجّ فلا تقصير

---

(١) جواهر الكلام : ١٩ : ٤٠٧ .

(٢) جواهر الكلام : ١٩ : ٤٠٧ . الدروس الشرعيّة : ١ : ٣٢٩ . المبسوط : ١ : ٣٦٠ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٣ : ٤٤٤ ، الباب ٨٢ من أبواب الطواف ، الحديث ٦ .

فيه بعد الطواف والسعي ؛ لأنّ الفرض أنّه قد أتى بذلك في منى ، ولا يكون إتيانه بنسك مكّة إلّا بعد فراغه عن أداء مناسك منى ، فلاحظ .

والحاصل : إنّ وجود الكلمة المذكورة يشكّل قرينة موجبة لكون المقصود بالطواف هو طواف النساء في عمرة التمتّع ، فلاحظ .

إلّا أنّ هذه القرينة التي أُريد الاستناد إليها في مقام الاستدلال لا تصلح لذلك ؛ ذلك أنّ الشيخ ﵀ قد نقل الرواية المذكورة في كتابه **الاستبصار** من دون وجود كلمة (قصر) ، فتكون هذه الكلمة زائدة في كتاب **التهذيب** ، وعندها يدور الأمر بين أصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة في طرف كتاب **التهذيب**[1] ، وأصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة في كتاب **الاستبصار** ، وبناءً على أنّ هذين أصلان عقلائيّان ، ولا يوجد ما يوجب ترجّح أحدهما على الآخر ، سوف تكون النتيجة هي التساقط ، وعليه لن يستند للنصّ المذكورة في هذا الجانب ؛ لما عرفت .

نعم ، هناك من يعمد في مثل هكذا مورد لتقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة ، كما سنشير إليه لاحقاً ، فانتظر .

هذا كلّه لو لم يلتزم بأنّ وجود الكلمة في كتاب **التهذيب** من سهو القلم من الشيخ ﵀ ، أو زيادة من النسّاخ ، فتأمّل جيّداً .

ووفقاً لما تقدّم سوف تكون الرواية مربوطة بأعمال الحجّ ولا ربط لها بأعمال العمرة التمتّعيّة ، وأنّ ذكر طواف النساء فيها ناظر لطواف النساء في حجّ التمتّع ، وليس في عمرته ، لعدم وجود ما يمنع من حملها على ذلك ، فلاحظ .

أقول : إنّ دعوى كون كلمة (قصر) زيادة سهويّة من قلم شيخ الطائفة ﵀ ، عهدتها على مدّعيها ؛ لأنّ ذلك يجوز إذا كان السهو وعدم التفات الكاتب لما كتب محتملاً ، إلّا أنّ الملحوظ في المقام بالنسبة إلى الشيخ ﵀ عكس ذلك ، حيث نرى أنّه كان

---

(١) الاستبصار : ٢ : ٢٣٢ ، الحديث ٥ . تهذيب الأحكام : ٥ : ٢٥٤ ، الحديث ٢٢ .

ملتفتاً إلى مدلول هذا الحديث بما أنّ فيه الكلمة ، ولذا قال في **المبسوط** : « على الأشهر في الروايات »[١] .

وصار في **التهذيب** في مقام رفع منافاته مع ما يدلّ على عدم تشريع طواف النساء في العمرة المتمتّع بها إلى الحجّ ، فكيف بعد هذا يرمى ﷺ بالسهو ؟!

نعم ، لو قيل بأنّ كلمة (قصر) زائدة لكن من النسّاخ ، لا من الشيخ ﵀ بقرينة أنّه عمد كما قلنا إلى السعي لرفع التنافي بين هذا النصّ والنصوص الأُخرى كان حسناً ؛ وذلك لأنّ كلامه ﵀ في نفي ارتباط الخبر بطواف النساء في عمرة التمتّع إنّما يتمّ إذا لم يكن في الخبر كلمة (وقصر) ، وإلّا لن يستقيم ما أفاده ﷺ أصلاً .

وعلى هذا يقوى احتمال كون هذه الكلمة قد زيدت من قِبل بعض النسّاخ ، من باب التصحيح القياسيّ ، ظنّاً منهم أنّ هناك نقصاً في العبارة ، فزادوا الكلمة المذكورة اشتباهاً منه ، وعليه يبطل القول بدلالة الحديث على وجوب طواف النساء في عمرة التمتّع بها .

ثمّ إنّه لو بني على تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة ، كما هو مدّعى جملة من الأعلام ، فإنّه يمكن الإشكال على المصنّف ، وكذا بعض الأعاظم ﵀[٢] ، في معالجتهما لرواية سليمان ، فيقال بأنّ المقام من صغريات الدوران بين أصالة عدم الزيادة وأصالة عدم النقيصة ، والقاعدة تقتضي تقديم أصالة عدم الزيادة ، وبه يثبت خبر **التهذيب** فتنتفي دعوى الاشتباه للشيخ ﵀ ، فلاحظ .

ثمّ إنّه على فرض البناء على ثبوت كلمة (قصر) في خبر سليمان ، فسوف يكون الخبر المذكور معارضاً لما دلّ من النصوص على عدم وجوب طواف النساء في

---

(١) المبسوط : ١ : ٣٦٠ .

(٢) الحدائق الناضرة : ١٦ : ٣٠٧ . مستند الشيعة : ١٢ : ٣٩٩ . موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح المناسك) : ٢٩ : ٣٥٥ .

عمرة التمتّع ، فإن أمكن الجمع العرفيّ بين النصوص ، بحمل ما تضمّنه خبر سليمان على الاستحباب ، وإلّا فسوف تستقرّ المعارضة ، ومع فقدان المرجّح ، لا مناص عن التساقط ، وعندها سوف يكون المرجع هو الأصل العمليّ ، ولمّا كان المورد من صغريات الشكّ في الشرطيّة ، وهو شكّ في التكليف ، فيكون المحكم هو الأصل المؤمن وهو البراءة في نفي شرطيّة عمرة التمتّع بطواف النساء .

ثمّ إنّ هذا الذي ذكرناه يعتمد على دخول رواية سليمان دائرة الحجّيّة ، وإلّا فلا مجال للمعارضة ؛ لأنّها فرع الحجّيّة كما هو معلوم ، وهنا مانعان يمنعان من دخول خبر سليمان دائرة الحجّيّة :

الأوّل : إنّ راوي الخبر وهو سليمان بن حفص لا يوجد له توثيق خاصّ ، ليبنى من خلاله على وثاقته . نعم ، يعتمد توثيقه على التوثيق العامّ لوقوعه في أسناد **كامل الزيارات** ، ويستفاد التوثيق المذكور من عبارة ابن قولويه التي ذكرها في ديباجة الكتاب ومقدّمته ، فإن بني على تماميّة دلالة العبارة المذكورة على التوثيق ، أمكن الحكم بوثاقته ، وإلّا فلا[1] .

---

(١) في عبارة ابن قولويه محتملات :

أحدها : البناء على تماميّة العبارة المذكورة في المقدّمة في الدلالة على التوثيق ، وينحلّ هذا المحتمل إلى قولين :

الأوّل : إنّ المستفاد من العبارة وثاقة جميع من وقع في أسناد الكتاب دون استثناء .

الثاني : إنّ أقصى ما يمكن استفادته من العبارة هو توثيق خصوص مشايخ ابن قولويه المباشرين دون غيرهم ؛ وذلك لأنّ بين رواة الكتاب من لا يمكن القبول بشهادة ابن قولويه بوثاقته .

ثانيها : إنّ عبارة ابن قولويه مجملة من حيث الدلالة ؛ لأنّها مردّدة بين القولين المذكورين في الاحتمال الأوّل ، ولمّا كان كل منهما متصوّراً ويحتمل ظهوره من العبارة ، ولا يمكن ترجح أحدهما على الآخر ، فلا مناص من البناء على الإجمال . »

الثاني: إنّ الخبر المذكور معرض عنه من قِبل الأصحاب، فبناءً على تماميّة كبرى إعراض المشهور عن الخبر مانع من دخوله دائرة الحجّيّة، فسوف ترفع اليد عن هذا الخبر. نعم، يعتبر في حصول السقوط نتيجة الإعراض أن لا يكون إعراضاً صناعيّاً ناجماً من وجود معارض آخر استوجب تقديم المعارض، فعمل به، فتوهّم أنّ في البين إعراضاً، وهو في الواقع ترجيح، فلاحظ.

ولا يبعد أن يكون مقامنا من هذا القبيل؛ إذ لو بني على حجّيّة خبر سليمان، فالظاهر أنّ المقام نحو ترجيح وتقديم لما دلّ على عدم الجزئيّة في عمرة التمتّع على ما دلّ على الجزئيّة، وهذا ليس من الإعراض في شيء، فلاحظ.

قوله ٣: «**وأمّا بالنسبة إلى الفارق الأوّل بين حجّ التمتّع والإفراد، فينبغي أن يكون من الواضحات**... إلخ».

قد عرفت فيما تقدّم أنّ حجّ التمتّع يتألّف من جزءين، هما: عمرة التمتّع، وحجّ التمتّع الذي يكون محلّه بعد الفراغ من عمرة التمتّع، ولا يكون قبلها. والجزء الأوّل منهما متّصل بالثاني، والعمرة تتقدّم على الحجّ.

أمّا حجّ الإفراد، فهو عمل مستقلّ في نفسه، واجب على من كان الفاصل بينه وبين المسجد الحرام أقلّ من ستّة عشر فرسخاً، وإذا تمكّن مثل هذا المكلّف من الإتيان بالعمرة المفردة وجبت عليه أيضاً بنحو الاستقلال.

وممّا ذكرنا يتّضح أنّ صحّة حجّ التمتّع ترتبط بوقوع العمرة قبله، وبصورة صحيحة، ممّا يعني أنّهما مترابطان ثبوتاً وسقوطاً، صحّة وفساداً، بينما لا ترتبط صحّة حجّ الإفراد بوقوع العمرة المفردة قبله، وبصورة صحيحة.

« ثالثها: إنّ العبارة المذكورة لا نظر فيها من قريب أو بعيد لعمليّة التوثيق أصلاً، وإنّما هي ناظرة للمنهج الفهرستيّ المعروف بين قدماء الأصحاب، والتوثيق إنّما هو منهج رجاليّ، وعليه سوف تكون العبارة أجنبيّة عن ذلك تماماً.

ويمكن أن يستفاد لزوم تقديم عمرة التمتّع على حجّ التمتّع من صحيحة الحلبيّ التي ذكرها في المتن، بتقريب: إن انقلاب حجّه من كونه حجّ تمتّع إلى حجّ إفراد لمّا لم يتمكّن من الإتيان بعمرة التمتّع مقدّمة على حجّه، كاشف عن كون تقدّم عمرة التمتّع على الحجّ شرطاً لصحّة حجّ التمتّع، وإلّا لو لم يكن كذلك فلا وجه لانقلاب الحجّ حينئذٍ من التمتّع إلى الإفراد.

هذا، ولو ترك المفرد أو القارن الإتيان بالعمرة المفردة بعد الفراغ من الحجّ، لم يضرّ ذلك بصحّة حجّه. نعم، يكون آثماً وعاصياً لمخالفته الأمر الاستقلاليّ المتوجّه إليه بوجوب العمرة المفردة عليه، لما عرفت فيما سبق أنّ العمرة المفردة واجبة على القريب من مكّة مرّة في العمر، كالحجّ.

ثمّ إنّه قد وقع البحث بين الأصحاب في أنّ المكلّف لو استطاع للعمرة المفردة ولحجّ الإفراد، أو حجّ القران في وقت واحد، فهل يلزمه امتثال الأمر بالحجّ فيكون مقدّماً على العمرة المفردة، أم أنّه يجوز له الإتيان بالعمرة المفردة مقدّماً إيّاها على الحجّ؟

المشهور بين الأصحاب هو القول الأوّل، أعني أنّ عليه تقديم الإتيان بالحجّ على الإتيان بالعمرة المفردة، بل قد ادّعي الإجماع على ذلك. إلّا أنّ النصوص الواردة خالية عن التعرّض إلى لزوم تأخّر العمرة المفردة عن حجّ الإفراد، فلاحظ.

قوله ٤: «**وأمّا أنّه لا يعتبر الاتّصال بين حجّ الإفراد والعمرة المفردة، فلما تقدّم من استقلاليّة الأمر**... إلخ».

هذا إشارة إلى بيان فارق آخر بين حجّ التمتّع وحجّ الإفراد، فقد تقدّم تمام الارتباط بين عمرة التمتّع وحجّه، كما سبق وأشرنا إلى استقلاليّة العمرة المفردة عن حجّ الإفراد، ويدلّ على استقلاليّة كلّ منهما عن الآخر أنّه لو كان حجّ الإفراد أو القران مندوباً أو وجب بالنذر لم تلزمه العمرة، بخلاف حجّ التمتّع، فإنّها لازمة

له وإن كان الحجّ مندوباً، أو وجوبه وجوباً عرضيّاً بالنذر مثلاً. ويدلّ على ذلك صحيحة زرارة المذكورة في المتن[١]. ودلالتها على تمام الارتباط بين عمرة التمتّع وحجّه واضحة، من خلال تعبيره عليه السلام بأنّه محتبس حتّى يحجّ، وما هذا إلّا لوجود رابطة وعلقة بين الأمرين.

ومثل ذلك في الدلالة صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن أيضاً[٢]، فإنّ تشبيكه عليه السلام أصابعه، وإخباره أنّ العمرة قد دخلت في الحجّ إلى يوم القيامة، إشارة إلى وجود رابطة لا تنفكّ بينهما.

قوله ٥: «**وأمّا أنّ المتمتّع يلزمه الهدي، فذلك من ضروريّات الفقه، ويكفي لإثباته قوله تعالى:** ... إلخ».

من الفوارق التي بين حجّي التمتّع والإفراد، وجوب الذبح أو النحر في حجّ التمتّع، وعدم وجوبه في حجّ الإفراد، إلّا إذا كان الحاج قارناً بأن صحب الحاجّ المفرد معه هدياً وقت الإحرام وساقه في حجّه، فإنّه يجب عليه أن يضحّي بذلك الهدي يوم العيد، ويسمّى الحجّ حينئذٍ بحجّ القران، لكون الحاج قد قرن معه الهدي.

ثمّ إنّ هذا الذي ذكرناه لم يعرف فيه مخالف، بل عن **الجواهر** أنّ عليه الإجماع بقسميه، المحصّل والمنقول. وعن العلّامة قدس سره في **المنتهى** أنّ عليه إجماع المسلمين[٣].

هذا، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿**فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ**﴾[٤]؛ لظهورها في اختصاص وجوب الهدي في خصوص حجّ التمتّع،

---

(١) وسائل الشيعة: ١١: ٣٠٢، الباب ٢١ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١١: ٢١٣، الباب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٤.

(٣) جواهر الكلام: ١٩: ١١٤. منتهى المطلب: ١١: ١٤٤.

(٤) البقرة ٢: ١٩٦.

وعدم لزومه في حجّ الإفراد.

كما يدلّ عليه أيضاً نصوص مستفيضة، منها: خبر سعيد الأعرج، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**مَنْ تَمَتَّعَ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ ثُمَّ أَقامَ بِمَكَّةَ حَتّىٰ يَحْضُرَ الْحَجَّ مِنْ قابِلٍ فَعَلَيْهِ شاةٌ، وَمَنْ تَمَتَّعَ فِي غَيْرِ أَشْهُرِ الْحَجِّ، ثُمَّ جاوَرَ حَتّىٰ يَحْضُرَ الْحَجَّ، فَلَيْسَ عَلَيْهِ دَمٌ، إِنَّما هِيَ حَجَّةٌ مُفْرَدَةٌ، وَإِنَّما الْأَضْحىٰ عَلىٰ أَهْلِ الْأَمْصارِ**»[١].

نعم، قد اشتمل سندها على محمّد بن سنان، وهو ممّن وقع الاختلاف فيه بين الأصحاب، حتّى لقد اضطربت كلمات الفقيه الواحد فيه، بين التوثيق تارة والتضعيف أُخرى[٢]، وقد ذكرنا في محلّه أنّه ممّن لا يبنى على حجّيّة مرويّاته، فلا تدخل دائرة الحجّيّة. نعم، الذي يهوّن الخطب أنّه لا ينحصر المستند في خصوص هذا الخبر، بل قد عرفت أنّ هناك نصوصاً مستفيضة.

وأمّا بالنسبة لعدم وجوب الهدي على المفرد، فلصحيحة معاوية بن عمّار التي ذكرها في المتن[٣].

وقد تمنع حجّيّتها؛ لأنّ الشيخ رحمه الله قد رواها بسنده عن معاوية بن عمّار[٤]، إلّا أنّه لم يذكر طريقه إليه في **المشيخة**.

ويتغلّب على هذا الإشكال بوجود طريق للشيخ الطوسيّ قدس سره إلى معاوية بن عمّار في كتابه **الفهرست**[٥]، وهو كاف في تحقيق الغرض، بعدما كان طريقاً صحيحاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ١١: ٢٧٠، الباب ١٠ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ١.

(٢) انظر: رجال النجاشي: ٣٢٨، الرقم ٨٨٨. اختيار معرفة الرجال: ١: ٥ و: ٢: ٦٨٦، الرقم ٧٢٩. الفهرست للطوسي: ٢١٩، الرقم ٣٤. رجال الطوسي: ٣٦٤، الرقم ٥٣٩٤. رجال ابن الغضائري: ٩٢، الرقم ١٥. خلاصة الأقوال: ٣٩٤، الرقم ١٧.

(٣) وسائل الشيعة: ١١: ٢١٣، الباب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٤.

(٤) تهذيب الأحكام: ٥: ٤٥٤، الحديث ٢٣٤.

(٥) الفهرست للطوسي: ٢٤٧، الرقم ٧٣٧.

قوله ٦: «**وأمّا جواز تقديم طواف الحجّ وسعيه فهو المشهور، وقد دلّت عليه صحيحة زرارة**... إلخ».

من الفوارق بين حجّ التمتّع وحجّ الإفراد، أنّه لا يجوز تقديم الطواف والسعي على الوقوفين بعرفات ومزدلفة في حجّ التمتّع اختياراً، لكنّه يجوز ذلك في حجّ الإفراد.

أمّا جواز تقديم الطواف والسعي على الوقوفين في حجّ الإفراد فهذا قول الأكثر، وتدلّ عليه مجموعة من النصوص كموثّقة زرارة التي ذكرها في المتن، فإنّها دلّت على جواز تقديم الطواف، ولم تتعرّض لبيان جواز تقديم السعي من عدمه، لكنّه بملاحظة موثّقة إسحاق التي ذكرها في المتن يستفاد جواز تقديمه؛ لأنّه عليه السلام قد منع من تقديم طواف النساء على الوقوفين وإتيان منى، فتدلّ على جواز تقديم السعي كما لا يخفى.

وقد عبّر المصنّف (حفظه الله) عنها بالصحيحة، وهو على خلاف الاصطلاح، ولعلّه من سهو القلم، والحقّ ما ذكرنا من كونها موثّقة، فلاحظ.

وأمّا بالنسبة إلى حجّ التمتّع، فالمشهور بين أصحابنا هو عدم جواز تقديم طواف الحجّ وسعيه على الوقوفين، بل في **الجواهر** أنّ عليه الإجماع بقسميه، المحصّل والمنقول[1]. وخالف في ذلك السيّد صاحب **المدارك** رحمه الله فقال بجواز تقديمهما على الوقوفين[2]. وتوقّف في الحكم في هذه المسألة صاحب **الحدائق** رحمه الله[3].

ووفقاً لما تقدّم يتّضح أنّ المسألة ذات قولين:

الأوّل: عدم مشروعيّة تقديم أعمال الحجّ من طواف وصلاة وسعي على الوقوفين.

---

(١) جواهر الكلام: ١٩: ٣٩١.

(٢) مدارك الأحكام: ٨: ١٨٨.

(٣) الحدائق الناضرة: ١٧: ٢٤٧.

الثاني: البناء على مشروعيّة تقديم ما ذكر عليهما.

وليعلم أنّ منشأ الخلاف الواقع بين الأصحاب يعود إلى اختلاف النصوص، فإنّها على طائفتين:

الأُولى: ما دلّ على جواز تقديم الطواف والسعي للحاجّ اختياراً ومن دون أن يكون مبتلى بعلّة، وهي أربعة نصوص:

منها: صحيحة عليّ بن يقطين التي أشار إليها المصنّف (حفظه الله) في المتن.

ومنها: صحيحة حفص بن البختريّ عن أبي الحسن عليه السلام في تعجيل الطواف قبل الخروج إلى منى، فقال: «**هُما سَوَاءٌ، أَخَّرَ ذَلِكَ أَوْ قَدَّمَهُ، يَعْنِي لِلْمُتَمَتِّعِ**»[1].

ومنها: صحيحة ابن بكير وجميل جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّهما سألاه عن المتمتّع يقدّم طوافه وسعيه في الحجّ، فقال: **هُما سِيَّانِ، قَدَّمْتَ أَوْ أَخَّرْتَ**[2].

ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: «سألت أبا أبراهيم عليه السلام عن الرجل يتمتّع ثمّ يهّل بالحجّ فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة قبل خروجه إلى منى، فقال: **لَا بَأْسَ**»[3].

الطائفة الثانية: ما دلّت على عدم جواز التقديم إلّا لخصوص من كان معذوراً، كالشيخ الكبير والمرأة التي تخاف الحيض:

منها: خبر أبي بصير: «رجل كان متمتعاً وأهلّ بالحج؟ فقال: **لَا يَطُوفُ بِالْبَيْتِ حَتّىٰ يَأْتِيَ عَرَفاتٍ، فَإِنْ هُوَ طَافَ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ مِنىً مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ، فَلَا يَعْتَدُّ بِذَلِكَ الطَّوَافِ**»[4].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٣: ٤١٦، الباب ٦٤ من أبواب الطواف، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١١: ٢٨٠، الباب ١٣ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ١١: ٢٨٠، الباب ١٣ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة: ١١: ٢٨٠، الباب ١٣ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٥.

ودلالته على المدّعى وإن كانت تامّة في عدم مشروعيّة تقديم الطواف وصلاته والسعي قبل الوقوفين إلّا لخصوص من له عذر بأن كان يشكو علّة، إلّا أنّه يعاني مشكلة سنديّة، فقد وقع في سنده إسماعيل بن مرّار، وهو ممّن لا توثيق خاصّ له. إلّا أنّه يمكن البناء على وثاقته لأحد طريقين:

الأوّل: وقوعه في أسناد كتاب **كامل الزيارات**، ويبتني توثيقه على القبول بوثاقة جميع من وقع في أسناد **كامل الزيارات**، وقد عرفت المحتملات المتصوّرة في هذه الكبرى، فراجع.

الثاني: رواية الجليل عنه، بتشكيل قياس منطق من الشكل الأوّل، كبراه إنّ الجليل لا يروي إلّا عن ثقة، وإبراهيم بن هاشم جليل، وقد روى عن إسماعيل بن مرار، فتثبت وثاقته.

ويعتمد القبول بهذا الطريق على تماميّة الكبرى، والمقرّر في محلّه، عدم الدليل على مثل هذه الدعوى، فلاحظ.

كما أنّه تضمّن وقوع عليّ بن أبي حمزة، وهو البطائنيّ الضعيف الذي لا يعوّل على روايته[1].

ومنها: صحيحه الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**لَا بَأْسَ بِتَعْجِيلِ الطَّوَافِ لِلشَّيْخِ الْكَبِيرِ، وَالْمَرْأَةِ تَخافُ الْحَيْضَ، قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ إِلىٰ مِنىً**»[2]، وغير ذلك من الروايات.

ثمّ إنّ المصنّف (دام علاه) قد قصر المعارض لما دلّ على مشروعيّة التقديم للطواف وصلاته والسعي على الوقوفين، على خصوص خبر أبي بصير، ولعلّه لعدم

---

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢: ٧٠٥، الرقم ٧٥٤ ـ ٧٥٦. الفهرست للطوسي: ٣١٤، الرقم ٤١٨. رجال ابن الغضائري: ٨٣، الرقم ٣٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١١: ٢٨١، الباب ١٣ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٤.

تماميّة دلالة صحيح الحلبيّ وأمثاله عنده، لكون دلالتها تتوقّف إمّا على ثبوت مفهوم الوصف ـ وقد ثبت في الأُصول منع ثبوته ـ أو على قاعدة احترازيّة القيود، وهي عمدة ما تفيد انتفاء شخص الحكم فيها بانتفاء موضوعه، فلا تدلّ على انتفاء طبيعيّ الحكم ليثبت المفهوم.

إلّا أنّه يمكن القول بدلالة صحيحة الحلبيّ وأضرابها على المدّعى، لتكون معارضة لما دلّ على مشروعيّة التقديم؛ وذلك لأنّ لسان صحيحة الحلبيّ لسان استثناء وحكومة، فتكون ظاهرة في استثناء هؤلاء عن ذلك الحكم.

وبعبارة أوضح: إنّ مقتضى دلالة نصوص الطائفة الأُولى هو مشروعيّة التقديم لكلّ أحد، إلّا أنّه لمّا جاءت الطائفة الثانية، فإنّها حكمت عليها حكومة تضييق، لتفيد تخصيص مشروعيّة التقديم بمن تضمّنتها هذه الطائفة أعني الثانية، دون البقيّة.

وبناءً على ما ذكرنا سوف تصلح الطائفة الثانية لتقييد الطائفة الأُولى، ومنع حجّيّة ظهورها، وتفصيل ذلك يطلب من مستوى أعلى.

ثمّ إنّ المصنّف (حفظه الله) لمّا كان قد خصّ المعارض بخصوص خبر أبي بصير، وهو ضعيف سنداً كما عرفت، فلن يصلح لمعارضة الطائفة الأُولى، لما هو المعروف من أنّ المعارضة فرع الحجّيّة، لذلك قال (دام علاه) بتمامية دلالة الطائفة الأُولى على مشروعيّة التقديم وجوازه، وهذا يقضي بالعمل على طبقها، إلّا أنّه لمّا كان عمل المشهور من أصحابنا على مقتضى مدلول الطائفة الثانية، فاللازم هو التنزّل إلى الاحتياط الوجوبيّ بعدم جواز التقديم في حال الاختيار حذراً من مخالفة المشهور.

هذا كلّه بناءً على عدم حجّيّة خبر أبي بصير، أمّا لو حكم بحجّيّته اعتماداً على كبرى أنّ عمل المشهور بالرواية الضعيفة السند يوجب جبر ضعفها السنديّ، ولمّا كانت رواية أبي بصير ممّا قد استند إليها المشهور، فسوف تدخل دائرة الحجّيّة،

وتكون حجّة. وهذا يجعلها صالحة لتقييد الطائفة الأُولى التي تضمّنت مشروعيّة التقديم من دون علّة، كما عرفت؛ فيفتى عندها على طبق فتوى المشهور.

وإنّما يتمّ ما ذكر بعد إحراز الصغرى في المقام، أعني استناد المشهور إلى رواية أبي بصير ليحرز جبرها، ومجرّد موافقة مضمونها لفتوى المشهور لا يكفي لإحراز الجبر، بل لا بدّ من إحراز الاستناد.

والإنصاف صعوبة إحراز ذلك في المقام؛ لأنّ من المحتمل جدّاً أن يكون منشأ فتواهم الاستناد لنصّ آخر كصحيح الحلبيّ، أو لأنّ البناء على عدم مشروعيّة التقديم هو مقتضى القاعدة، وما يظهر من النصوص التي تضمّنت بيان كيفيّة الحجّ، والاقتداء بسيرة النبيّ الأكرم ﷺ من باب أخذه (بأبي هو وأُمّي) أُسوة، وغير ذلك.

قوله ٧: «**وأمّا أنّ الإحرام للإفراد من أحد المواقيت، فلأنّ من مرّ على ميقات يلزمه الإحرام منه**... إلخ».

من الفوارق بين حجّ التمتّع وحجّ الإفراد اختلافهما في الميقات، فإنّ ميقات حجّ التمتّع مكّة المكرّمة، فإذا أراد المتمتّع الإحرام إلى الحجّ أحرم منها. وأمّا إحرام حجّ الإفراد فهو من أحد المواقيت الموقّتة من قِبل رسول الله ﷺ التي سيأتي التعرّض إليها إن شاء الله تعالى.

أمّا أنّ حجّ الإفراد يُحرم له من أحد المواقيت، فذلك يعود إلى أن من أتى على ميقات لزمه الإحرام منه، ولا يجوز لمن يريد النسك المرور من الميقات بدون الإحرام منه.

نعم، يستثنى من ذلك من كان منزله بعد الميقات بحيث لا يقع ميقات في طريقه إلى الحرم، وكذا يستثنى أهل مكّة أيضاً، فإنّ الأوّل ميقاته منزله، ولا يجب عليه أن يذهب إلى الميقات.

وأمّا الثاني، فإنّ ميقاته مكّة يحرم منها، كما يحرم المتمتّع من مكّة أيضاً؛

وذلك لما سيأتي إن شاء الله تعالى ، من أن مَن كان منزله دون الميقات ، كان ميقاته منزله .

وأمّا المتمتع ، فإنّه يحرم لحجّه من مكّة ، وهذا لا خلاف فيه بين الأصحاب ، بل المجمع عليه بينهم ، وتدلّ عليه صحيحة عمرو بن حريث الصيرفيّ التي ذكرها المصنّف (حفظه الله) في المتن .

ولا يخفى أنّ السؤال فيها عن حجّ التمتّع بقرينة الراوي ، فإنّ المذكور في ترجمته أنّه أسديّ كوفيّ[1] ، وهذا يشير إلى كونه من النائين عن مكّة ، فيكون سؤاله عن حجّ النائي ، وقد عرفت أنّه حجّ التمتّع ، وعلى أيّ حال ، فقد كان جواب الإمام عليه السلام عن كون مكّة بأكملها ميقاتاً يتخيّر الحاج الإحرام من أيّ نقطة فيها .

نعم ، قد يختلف في تحديد المقصود من مكّة ، وأنّها خصوص مكّة القديمة ، فلا تشمل المناطق المستجدة والمستحدثة منها ، كما التزم بذلك بعض الأعاظم قدس سره في فتواه بنحو الاحتياط الوجوبيّ ، أو أنّها مطلق مكّة ، فيشمل حتّى المناطق السكنيّة المستحدثة والمستجدّة ؟[2]

وجهان ، بل قولان ، نوكل الحديث عنهما ، وبيان دليل كلّ قول منهما ، إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

قوله ٨ : « **وأمّا عدم جواز الطواف المندوب بعد الإحرام لحجّ التمتّع ، فهو قول الأكثر . وتدلّ عليه** ... إلخ » .

من الفوارق بين حجّ التمتّع وحج الإفراد أنّه لا يجوز بعد عقد إحرام حجّ التمتّع

---

(١) رجال الطوسي : ٢٤٩ ، الرقم ٣٩١ . جامع الرواة : ١ : ٦١٩ . طرائف المقال : ١ : ٥٣٨ ، الرقم ٥٠٣٢ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئيّ (المعتمد في شرح العروة الوثقى) : ٢٨ : ٢٣٠ .

الإتيان بالطواف المندوب ، ويجوز ذلك في حجّ الإفراد . فهنا مطلبان :

الأوّل : عدم جواز الإتيان بالطواف المندوب بعد عقد إحرام حجّ التمتّع ، وهذا هو المشهور بين الأصحاب ، ويدلّ عليه صحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن ، ودلالتها على المدّعى من خلال مفهوم الشرط ؛ إذ مفادها أنّه يجوز له الإتيان بالطواف المندوب إذا لم يحرم ، ومتى أحرم لم يشرع له الإتيان به .

إلّا إنّ بإزائها موثّقة إسحاق بن عمّار ، قال : « وسألته عن الرجل يحرم بالحجّ من مكّة ، ثمّ يرى البيت خالياً فيطوف به قبل أن يخرج . عليه شيء ؟ فقال : **لَا** »[1] . ودلالتها على مشروعيّة الإتيان بالطواف المندوب بعد الإحرام لحجّ التمتّع واضحة .

وبكلمة أُخرى : إنّ موثّقة إسحاق ظاهرة في الجواز وعدم المانعيّة .

وعليه سوف تقع المعارضة بينهما ، ولمّا لم يكن مرجّح في المقام ، فيتساقطان معاً ، ويكون المرجع عند الشكّ في المانعيّة ، هو أصالة البراءة عن المانعيّة ، وعليه يحكم بمشروعيّة الطواف بعد إحرام حجّ التمتّع .

ولم يتّضح لي الوجه الذي دعا المصنّف (حفظه الله) أن لا يتعرّض لذكر موثّقة إسحاق بن عمّار ، ومعارضتها لصحيحة الحلبيّ ، ولا يتوهّم عدم اطّلاعه عليها ، فإنّه سوف يستند إليها بعد قليل للاستدلال بها على أمر ما ، فلاحظ .

اللّهمّ إلّا أن يعتذر إليه بأنّ موثّقة إسحاق لا إطلاق فيها للحكم من جميع الجهات ، بل عمدة ما تفيده هو نفي اشتغال ذمّته بشيء ، وأنّه لا يلزم شيء أبداً . ولا نظر فيها إلى جواز فعل ذلك ، وعليه لا تكون معارضة لصحيح الحلبيّ الذي ذكره في المتن .

ثمّ إنّه بناء على القول بعدم جواز الطواف بعد الإحرام ، فلو خالف المكلّف

---

(١) وسائل الشيعة : ١١ : ٢٨٢ ، الباب ١٣ من أبواب أقسام الحجّ ، الحديث ٧ .

وطاف حول البيت ، فهل عليه شيء ؟

المذكور في كلام جمع من الفقهاء أنّ عليه تجديد التلبية بعد إتيانه بالطواف ، لكنّه لم يرد ذلك في نصّ من النصوص ، بل ربّما يستفاد خلاف ذلك ، فلاحظ موثّقة إسحاق السابقة ، والتي ذكرها المصنّف (حفظه الله) في المتن أيضاً .

نعم ، قد يتمسّك لوجوب التلبية بعد الطواف بما ورد في المفرد والقارن في صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج التي ذكرها في المتن ، وذلك بإلغاء الخصوصيّة فيهما لوحدة الملاك في جميع أقسام الحجّ إلّا في خصوص الموارد المخصوصة .

ومع عدم القبول بما ذكر يلزم التنزّل إلى الاحتياط الوجوبيّ تحفّظاً من مخالفة المشهور ، ولما ذكرنا من احتمال وحدة الأقسام الثلاثة .

قوله ٩ : « **وأمّا الطواف المندوب بعد الإحرام لحجّ الإفراد ، فحيث لا دليل على المنع عنه ، فيتمسّك** ... إلخ » .

كان ما قدّمناه حول المطلب الأوّل وهو المرتبط بعدم جواز الطواف المندوب بعد إحرام حجّ التمتّع .

أمّا المطلب الثاني ، وهو الحديث حول جواز الطواف المندوب بعد عقد إحرام حجّ الإفراد ، فإنّ مقتضى الأصل هو القول بالجواز ، لأنّنا نشكّ في مانعيّة إحرام حجّ الإفراد عن الإتيان بالطواف المندوب ، فهو شكّ في التكليف ، فيكون مجرى للأصل المؤمن وهو البراءة ، فيثبت الجواز ، ولا بدّ من وجود دليل اجتهاديّ يوجب رفع اليد عن الدليل الفقاهتيّ ، ولمّا لم يكن في المقام دليل كذلك ، فإنّه يحكم أصل البراءة حينئذٍ .

بل قد يتمسّك لجواز إيقاعه بصحيحة عبد الرحمن التي تقدّمت في الفرع السابق حيث دلّت على جوازه ، مع الإتيان بالتلبية بعده .

قوله ١٠ : « **وأمّا أنّ القارن كالمفرد إلّا في اصطحاب الهدي ، فمضافاً إلى**

كونه من المسلّمات ، تدلّ عليه ... إلخ » .

يتّحد حجّ القران مع حجّ الإفراد في جميع الجهات ، إلّا أنّهما يفترقان في خصوص أنّ المكلّف في حجّ القران يصحب معه هدياً وقت الإحرام ، لذلك يجب عليه الهدي .

وقد استدلّ عليه المصنّف بأمرين :

الأوّل : إنّ الأمر المذكور وهو وجوب الهدي على القارن ، من المسلّمات الواضحة التي لم يخالف فيها أحد .

الثاني : صحيحة منصور بن حازم المذكورة في المتن ، ودلالتها على المدّعى من لزوم الهدي عليه واضحة ، فقد تضمّنت أنّه لا يختلف عن المفرد إلّا في خصوص الهدي ؛ لأنّه قد ساقه فيلزمه ذبحه .

وينعقد إحرام القارن بأحد اُمور على نحو التخيير بينها :

١ ـ التلبية .

٢ ـ الإشعار .

٣ ـ التقليد .

والتخيير بين الاُمور الثلاثة هو مختار أكثر الأصحاب ، وتدلّ عليه جملة من النصوص أشار المصنّف (دام ظلّه) لواحدة منها ، وهي صحيحة معاوية بن عمّار ، وقد تضمّنت التخيير بين الاُمور الثلاثة ، ولا يذهب أنّه لا يتصوّر التخيير المذكور إلّا في خصوص القارن ؛ لأنّه الذي يسوق هدياً يقبل الإشعار والتقليد .

قوله ١١ : « **وأمّا التفصيل بين حاضري المسجد الحرام ؛ إذ يجب عليهم القران أو الإفراد ، وبين** ... إلخ » .

يقع الكلام في أنّ حجّ التمتّع هو فرض من كان بعيداً عن مكّة ، والقران والإفراد

فرض من كان حاضراً فيها أي غير بعيد عنها ممّا حكي عليه الإجماع[١]. ويدلّ عليه الكتاب والسنّة:

أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذٰلِكَ لِمَن لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوْا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾[٢]، والفقرة التي يستدلّ بها هي قوله تعالى: ﴿**ذٰلِكَ لِمَن لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**﴾، ويتّضح ذلك بملاحظة التالي: إنّ كلمة ﴿**ذٰلِكَ**﴾ للإشارة إلى البعيد، والمشار إليه هو المتمتّع بالعمرة إلى الحجّ.

وأمّا معنى الحاضر في الآية الشريفة، ففيه احتمالات ثلاثة:

الأوّل: أن يكون المقصود منه ما يقابل المسافر، فيعني المقيم.

الثاني: أن يكون المقصود منه ما يكون مقابلاً للغائب.

الثالث: أن يكون المقصود منه هو الشخص البعيد عن المكان.

والظاهر هو تعيّن الاحتمال الثالث منها؛ لأنّ الملاك في الاحتمال الأوّل، وهو الحاضر الذي يقابل المسافر، هو نفس المكلّف ليجب عليه الإتمام والصيام، بعكس المسافر، كما أنّ الملاك في الاحتمال الثاني، وهو الحاضر الذي يقابل الغائب، عبارة عن حضور الشخص وغيابه.

وهذان الأمران لم يعهد في أيّ منهما مدخليّة حضور الأهل، وهذا يعني أنّ توصيف الأهل في الآية الشريفة دليل على أنّ المراد أمر آخر غير الاحتمالين

---

(١) جواهر الكلام: ١٨: ٦. العروة الوثقى: ٤: ٥٩٩. مستمسك العروة الوثقى: ١١: ١٤٧. موسوعة الإمام الخوئيّ (المعتمد في شرح العروة الوثقى): ٢٨: ١٦٨.

(٢) البقرة ٢: ١٩٦.

السابقين الأوّل والثاني ، وإنّما يراد من الحاضر القريب ، ومن غير الحاضر البعيد ، فيكون المراد من الحضور في الآية هو القرب وعدم البعد .

وبعبارة أُخرى : إنّ في الآية الشريفة قرينة توجب صرف الظهور عن الاحتمالين الأوّل والثاني ، وتعينه في خصوص الاحتمال الثالث ، وهي وجود كلمة الأهل ، فإنّه لا مدخليّة لهذا القيد في الاحتمالين الأوّل والثاني ، وله تمام المدخليّة وفقاً للاحتمال الثالث ، فلاحظ .

وما ذكرناه من تعيّن الاحتمال الثالث هو ما فهمه المشهور ، وقد حدّدوا المسافة التي ينطبق معها عنوان القرب ، ومع الزيادة عليها يحصل عنوان البعد ، وسيأتي بيانها إن شاء الله تعالى .

وقد تمسّك المشهور أيضاً لتفسير الآية الشريفة وتحديد كون المقصود من الحاضر هو الاحتمال الثالث ، إلى صحيحة زرارة المذكورة في المتن .

وخالف فيما تدلّ عليه الآية المباركة بعض الأساطين ﷺ ، حيث ذكر أنّ عمدة ما تفيده الآية الشريفة هو حصر التمتّع بالنائي ، فلا يجوز لغيره أن يأتي بحجّ التمتّع ، لكنّها لا تدلّ على حصر وظيفة النائي في حجّ التمتّع بحيث لا يجوز له الإتيان بغيره[1] .

وبعبارة أُخرى : إنّه لا يستفاد من الآية الشريفة حصر وظيفة من كان بعيداً عن مكّة في حجّ التمتّع ، فلا يشرع له الإتيان بحجّ الإفراد عن حجّة الإسلام ، وإنّما يستفاد منها أنّه لا يشرع في حقّ من كان قريباً من مكّة أو من أهلها ، حجّ التمتّع . وعليه لن يكون مدلول الآية نفي مشروعيّة غير حجّ التمتّع في النائي ، بل مدلولها نفي مشروعيّة حجّ التمتّع في القريب ، فلاحظ .

وأجاب عنه بعض الأعاظم ﷺ : بأنّا نعلم أنّ الواجب على كلّ مكلّف حجّ

---

(١) مستمسك العروة الوثقى : ١١ : ١٣٧ .

واحد ، فإذا دلّت الآية الشريفة على أنّ الواجب على النائي هو حجّ التمتّع ، فإنّه تدلّ بالالتزام على عدم وجوب غيره عليه[١] .

توضيحه : قد عرفت أنّ الله تعالى قد أوجب على المكلّف المستجمع لشروط معيّنة الحجّ مرّة واحدة في العمر ، يجب عليه الإتيان به ، وقد حدّدت الآية الشريفة ، أنّ الحجّ الذي يؤتى به من قِبل المكلّف المناط فيه على مقدار المسافة بينه وبين مكّة ، فذكرت أنّ من كان أهله حاضري المسجد الحرام فوظيفته الإفراد ، وأنّ من كان أهله غير حاضري المسجد الحرام فوظيفته التمتّع ، فإذا أتى النائي ـ وهو من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ـ بحجّ التمتّع ، فقد سقط عنه ما اشتغلت به ذمّته ، فيثبت المطلوب ، وهو أنّ وظيفته هي التمتّع .

ثمّ إنّه قد وقع الخلاف بين الأصحاب في حدّ البعد الموجب للتمتّع على قولين :

الأوّل : تحديد المسافة بثمانية وأربعين ميلاً ، وهي تساوي ستّة عشر فرسخاً ، والمقاربة لتسعين كيلومتراً تقريباً ، وهذا هو مختار القمّيّ في تفسيره[٢] ، والصدوق في كتابيه **المقنع** و**الهداية** ، والشيخ في **النهاية** ، والمحقّق في **المختصر النافع**[٣] ، و**المعتبر** ، والعلّامة في **التذكرة** ، والشهيد في كتابه **الدروس** ، بل عن السيّد صاحب **المدارك** ﷺ ، نسبة القول بذلك إلى أكثر الأصحاب ، بل قد قيل أنّه المشهور بينهم[٤] .

الثاني : التحديد باثني عشر ميلاً ، فما زاد من كلّ جانب ، وهو مختار الشيخ

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح العروة الوثقى) : ٢٧ : ١٤٣ .

(٢) تفسير القمّيّ : ١ : ٦٩ .

(٣) المقنع : ٢١٥ . الهداية : ٢١٥ . النهاية : ٢٠٦ . المختصر النافع : ٧٨ .

(٤) المعتبر : ٢ : ٧٨٤ . تذكرة الفقهاء : ٧ : ١٧٧ . الدروس الشرعيّة : ١ : ٣٣٠ . مدارك الأحكام : ٧ : ١٦١ .

في كتابيه **المبسوط** و**الاقتصاد** ، وابن زهرة في **الغنية** ، وابن حمزة في **الوسيلة** ، والحلبي في **إشارة السبق** ، وأبي الصلاح في **الكافي** ، وابن إدريس في **السرائر** ، والمحقّق في **الشرائع** ، والعلّامة في بعض كتبه ، وهو مختار صاحب **الجواهر** رحمه الله[١] .

وممّا ينبغي الالتفات إليه أنّه لم يرد في شيء من النصوص الواردة في المقام التحديد باثني عشر ميلاً ، ولهذا استدلّ في **الجواهر** على القول الثاني بوجوه غير النصوص ، نقتصر على ذكر واحد منها ، وحاصله : إنّ المستفاد من الآية الشريفة أنّ وظيفة من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام هي التمتّع ، ومقابل الحاضر هو المسافر ، وحدّ السفر أربعة فراسخ ، وهو منطبق على اثني عشر ميلاً ؛ لأنّ كلّ فرسخ يكون على ثلاثة أميال[٢] .

ولا يذهب عليك أنّ الوجه المذكور يعتمد على كون المقصود بالحاضر في الآية الشريفة مقابل المسافر ، وقد عرفت في ما تقدّم عند الحديث عن الآية الشريفة ، أنّ الحاضر فيها ليس المقابل للمسافر ، خصوصاً وأنّ الحضور قد جعل وصفاً للأهل ، وليس للمكلّف نفسه ، والحاضر المقابل للمسافر يكون الوصف فيه لنفس المكلّف ، فلاحظ .

وعلى أيّ حال ، يدلّ على مختار المشهور صحيحة زرارة التي ذكرها المصنّف (حفظه الله) في المتن .

إلّا أنّ هناك طائفة أُخرى من النصوص تحدّد المسافة بثمانية عشر ميلاً ، منها

---

(١) المبسوط : ١ : ٣٠٦ . الاقتصاد : ٢٩٨ . غنية النزوع : ١٥١ . الوسيلة : ١٥٧ . إشارة السبق : ١٢٤ . الكافي في الفقه : ١٩١ . السرائر : ١ : ٥٢٠ . شرائع الإسلام : ١ : ١٧٥ . إرشاد الأذهان : ١ : ٣٠٩ . تحرير الأحكام : ١ : ٥٥٨ . تذكرة الفقهاء : ٧ : ١٧٦ . جواهر الكلام : ١٨ : ٩ .

(٢) جواهر الكلام : ١٨ : ٦ .

ما رواه حريز[١].

وقد يمنع حجّيّة النصّ المذكور بدعوى الإرسال، لكون حريز لم يرو عن أبي عبد الله عليه السلام مباشرة إلّا أربع روايات[٢]، فلاحظ.

وقد أُجيب عن الطائفة الثانية، بأنّها ممّا قد هجره الأصحاب، وأعرضوا عن العمل به، وقد تقرّر في محلّه أنّ إعراض المشهور عن الرواية صحيحة السند، سقوطها عن الاعتبار والحجّيّة.

وفيه: إنّ هذا الإعراض لمّا كان إعراضاً صناعيّاً نجم من معارضة نصوص الطائفة الأُولى لنصوص الطائفة الثانية، وتقديم نصوص الطائفة الأُولى عليها، فإنّه لا يوجب سقوطها عن الحجّيّة.

والحقّ أن يقال في الجواب عنها: إنّ القدر المتيقّن هو القول بالثمانية وأربعين ميلاً؛ لأنّ الواجب على الجميع بحسب أصل الشرع هو حجّ القران أو الإفراد، خرج منه من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، وهذا قد تردّد مفهومه بين ما كان منزله بعيداً عن مكّة باثني عشر ميلاً، أو ثمانية عشر أو ثمانية وأربعين، والقدر المتيقّن منه النائي بالأخير، فمن كان منزله دون ذلك يبقى تحت دليل وجوب الحجّ بالقران والإفراد على الجميع.

ثمّ إنّ المصنّف رحمه الله أشار إلى أنّ المستفاد من صحيحة زرارة أنّ مبدأ المسافة هو المسجد الحرام وليس مكّة؛ لأنّ الصحيحة واردة لتفسير الآية التي أخذ فيها عنوان المسجد الحرام بعين الاعتبار.

وهذا ممّا وقع فيه الخلاف بين الأصحاب، فيظهر من بعضهم أنّه يعتبر الحدّ

---

(١) وسائل الشيعة: ١١: ٢٦١، الباب ٦ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ١٠.

(٢) اختيار معرفة الرجال: ٢: ٦٨٠، الرقم ٧١٦. التحرير الطاووسي: ١٧٦، الرقم ١٣٦ و ١٣٧. جامع الرواة: ١: ٥٠٧، وفيها جميعاً: «إلّا حديثاً أو حديثين».

من المسجد[١]، ويظهر من آخرين أنّه مكّة[٢].

هذا، ومقتضى الآية اعتبار الحدّ من المسجد الحرام، وأمّا صحيح زرارة فليس فيه ما يدلّ على تعيين مبدأ الحدّ.

ثمّ إنّه لو منع عن دلالة الآية على عدم جواز التمتّع لمن كان أهله حاضري المسجد الحرام، أمكن التمسّك لإثبات ذلك بصحيحة الفضلاء التي أشار إليها في المتن، فإنّها دالّة على ذلك.

قوله ١٢: «**وأمّا أنّ المكلّف بالخيار في غير حجّ الإسلام مع أفضليّة التمتّع، فلصحيحة أحمد بن محمّد**... إلخ».

ما ذكر من أنّ وظيفة البعيد هي حجّ التمتّع، ووظيفة الحاضر هي الإفراد أو القران، يختصّ بمن كان عليه حجّة الإسلام دون غيرها كالحجّ الندبيّ، فإنّه يجوز فيه لكلّ من النائي والحاضر أن يختار أيّ قسم من الأقسام الثلاثة. نعم، الأفضل لهما اختيار التمتّع.

ويدلّ على الجواز والتخيير للمكلّف بين الأقسام الثلاثة في غير حجّة الإسلام، صحيحة البزنطي التي ذكرها في المتن، فإنّ سؤال البزنطيّ عن أيّ قسم دخل به الإمام عليه السلام، وعدم تخطئة الإمام إيّاه تكشف عن المدّعى، وهو التخيير في غير حجّة الإسلام.

نعم، قد يقال بمعارضتها بصحيحة الفضلاء السابقة التي نفت المتعة عن أهل مكّة، ومقتضى إطلاقها نفي ذلك في الواجب والمستحبّ.

---

(١) المبسوط: ١: ٣٠٦. الاقتصاد: ٢٩٧. الرسائل العشر (الجمل والعقود): ٢٢٤. السرائر: ١: ٥١٩. تحرير الأحكام: ١: ٥٥٨، مسألة ١٩١١.

(٢) النهاية للطوسي ٢٠٦. إشارة السبق: ١٢٤. قواعد الأحكام: ١: ٣٩٨. منتهى المطلب: ١٠: ١٢٧. تذكرة الفقهاء: ٧: ١٦٩.

لكنّه يمكن علاجه بحصر المنع بخصوص المكّيّين، فيبقى القريبون من مكّة مشمولين لصحيحة البزنطيّ.

هذا، ويمكن استفادة التخيير للمكّيّين أيضاً من نصوص أُخرى كصحيحة الحلبيّ التي ذكرها في المتن، وهذا يعني حمل صحيحة الفضلاء على الحجّ الواجب.

٣ـ مواقيت الإحرام

٣ـ مواقيت الإحرام

قوله ١ : « **أمّا الخمسة الأُولى ، فهي ميقات لكلّ من يمرّ عليها ـ كقاصد عمرة التمتّع ، أو النائي عن مكّة** ... إلخ » .

هناك أماكن قد خصّصتها الشريعة المقدّسة ليحرم من أراد دخول مكّة منها ، ويسمّى كلّ واحد منها ميقاتاً . وقد اتّفقت كلمات أصحابنا على خمسة منها ، إلّا أنّ البقيّة منها محلّ كلام بينهم .

والمواقيت الخمسة التي قد اتّفق عليها ، هي مواقيت لمن جعلت لهم ، ولكلّ من مرّ عليها وإن لم يكن ممّن قد وقت له الميقات ، وتلك الخمسة هي :

١ ـ مسجد الشجرة ، وهو ميقات أهل المدينة ، وكلّ من أراد الحجّ عن طريقها .

٢ ـ وادي العقيق ، وهو ميقات أهل العراق ونجد ، وكلّ من يمرّ عليه من غيرهم .

٣ ـ الجحفة ، وهي ميقات أهل الشام ومصر والمغرب ، وكلّ من يمرّ عليها من غيرهم .

٤ ـ يلملم ، وهو ميقات أهل اليمن ، وكلّ من يمرّ من ذلك الطريق .

٥ ـ قرن المنازل ، وهو ميقات أهل الطائف ، وكلّ من يمرّ عليها .

ويدلّ على أنّ هذه المواقيت ميقات لمن وقّت له ، ومن مرّ عليها ، صحيح معاوية بن عمّار المذكور في المتن[١] ، حيث تضمّن النهي عن تجاوز الميقات دون إحرام ، ولم يخصّص الميقات بمن وقّت له .

نعم ، قد وقع في أحد طريقيها محمّد بن إسماعيل ، وهو ممّن لم تثبت وثاقته ،

---

(١) وسائل الشيعة : ١١ : ٣٠٧ ، الباب ١ من أبواب المواقيت ، الحديث ٢ .

لكنّه لا يضرّ بالصحيح شيئاً؛ لأنّ وجوده في سند الخبر لا يضرّ بصحّته شيئاً، فإنّ روايات الكلينيّ قدس سره عن الفضل بن شاذان لا تنحصر في طريق محمّد بن إسماعيل، فإنّ الذي يفهم من كلام الشيخ رحمه الله في المشيخة أنّ للكلينيّ طريقاً آخر إلى جميع روايات الفضل بن شاذان التي رواها في **الكافي**. قال الشيخ قدس سره: «من جملة ما ذكرته عن الفضل بن شاذان ما رويته بهذا الإسناد عن محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، ومحمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان».

وقال في موضع آخر: «ما ذكرته عن الفضل ما رويته بهذا الإسناد عن محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن الفضل بن شاذان»[1].

فهنا طريقان:

الأوّل: محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن الفضل بن شاذان.

الثاني: محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان.

وقد أشار الكلينيّ رحمه الله لكلّ واحد من الطريقين مستقلّاً، كما هي عادته من الاكتفاء بطريق واحد، وهذا يكشف عن تعدّد طرقه رحمه الله لروايات الفضل، بينها ما هو صحيح، فيمكن الاعتماد على مرويّات محمّد بن إسماعيل الواردة في **الكافي**[2].

أقول: ما ذكر هو أحد محتملين متصوّرين في أسانيد **الكافي** المزدوجة الكثيرة، التي تكون بالنحو التالي: عليّ بن إبراهيم، عن أبيه. ومحمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير... إلخ». والمحتملان المتصوّران هما:

الأوّل: أن يكون المقصود رواية الشيخ الكلينيّ رحمه الله عن ابن أبي عمير مثلاً بطريقين، وهما عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، والآخر: الكلينيّ، عن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير.

---

(١) الاستبصار: ٤: ٣١٥ (المشيخة).

(٢) أُصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق: ٢: ٤٥٤ ـ ٤٥٥.

وهذا هو الذي فهمه معظم الأعلام ، ولهذا وقع البحث بينهم في تحديد المقصود بمحمّد بن إسماعيل الذي هو شيخ الكلينيّ ، وتلميذ الفضل بن شاذان ، كما وقع البحث في وثاقته .

الثاني : أن يكون التعدّد في الطريق لعليّ بن إبراهيم وليس للكلينيّ ، بمعنى أنّ الكلينيّ ﷺ يروي عن عليّ بن إبراهيم ، وهو يروي بطريقين : مرّة عن أبيه ، وأُخرى عن محمّد بن إسماعيل ، وهما يرويان عن الفضل بن شاذان . وهذا ما فهمه الشيخ ﷺ في مشيخة **التهذيب** ، كما حكينا كلامه ﷺ في ما تقدّم .

ومن الواضح أنّه وفقاً لهذا الاحتمال لن يكون الفضل أُستاذاً للكلينيّ ﷺ ، وإنّما سوف يكون أُستاذاً لعليّ بن إبراهيم ، كما لا يخفى .

وهناك موانع تمنع من القبول بالاحتمال الثاني :

منها : إنّ ورود كلمة (جميعاً) بعد الفضل بن شاذان في تلك الأسانيد ، وقبل ذكر ابن أبي عمير ، شاهد على أنّ الراوي عن ابن أبي عمير اثنان ، وهما : إبراهيم ابن هاشم والفضل بن شاذان ، وهذا يدلّ على صحّة الاحتمال الأوّل دون الثاني ؛ لأنّه لو كان الاحتمال الثاني متصوّراً ، للزم أن تكون كلمة (جميعاً) بعد محمّد ابن إسماعيل ، وليس بعد الفضل بن شاذان ؛ لأنّ مفادها حينئذٍ كون الراويين يرويان عن الفضل ، فلاحظ .

ويؤيّد ما ذكر ، بل يدلّ عليه ، عرض الكلينيّ السند المزدوج بطريقة أُخرى ، هي : محمّد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، وعليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير[1] ، فإنّ مقتضى الاحتمال الثاني أن يكون محمّد بن إسماعيل راوياً عن عليّ بن إبراهيم ، وهو خلاف ما ذكر قبل قليل من روايته عنه .

---

(١) ورد مثل هذا التعبير في موارد عديدة من الكافي : ١ : ٤٠٩ ، الحديث ٨ و : ٢ : ٦٦٢ ، الحديث ٣ و : ٣ : ١٨ ، الحديث ١٣ و : ٤ : ٢٦٢ ، الحديث ٤٠ .

منها: إنّ اللازم من التفسير الثاني أن يكون إبراهيم بن هاشم تلميذاً للفضل بن شاذان، وأنّه يروي أحاديث بن أبي عمير بواسطته، وهذا يلزم منه أنّ كلّ ما رواه إبراهيم بن هاشم مباشرة عن ابن أبي عمير يكون مرسلاً، وهذا ما لا يمكن الالتزام به، لما هو الثابت من أنّ ابن أبي عمير من مشايخ إبراهيم بن هاشم، وفقاً لما جاء في فهارس الأصحاب، ما يمنع أن يروي عنه بواسطة الفضل أو غيره.

ويلزم منه أيضاً البناء على شيخوخة محمّد بن إسماعيل لعليّ بن إبراهيم القمّيّ، كما أشرنا لذلك قبل قليل، مع أنّ المستفاد من فهارس الأصحاب كونه شيخاً للكلينيّ، وليس شيخاً لعليّ بن إبراهيم.

ووفقاً لما ذكرنا يتّضح أنّ مرويّات الكلينيّ رحمه الله عن الفضل بن شاذان منحصرة في طريق محمّد بن إسماعيل، ولمّا لم يحكم بوثاقته، فلا مناص عن البناء على سقوطها عن الحجّيّة، وأنّه لا مجال لتصحيحها بالوجه المذكور[١].

ثمّ إنّ وجود محمّد بن إسماعيل في سند الرواية لا يمنع من الاستناد إليها؛ وذلك لوجود طريق آخر لها لا يشتمل على محمّد بن إسماعيل.

ولو منع عنه قبوله، لاشتماله على إبراهيم بن هاشم، وهو ممّن لم ينصّ على توثيقه في كلمات القدماء، أمكن الاعتماد على طريق آخر، وهو طريق الصدوق رحمه الله إليه في كتابه **العلل**[٢]، فلاحظ.

هذا، ووقع الخلاف في أنّ الميقات هل هو نفس المسجد من ذي الحليفة، أو أنّ الميقات كلّه، أو أنّهما مترادفان[٣]؟

إنّ ملاحظة النصوص تفيد الاحتمالات الثلاثة حيث أنّ كلّ واحد منها تشهد له

---

(١) بحوث في شرح مناسك الحجّ للسيّد محمّدرضا السيستاني: ٩: ٢٦٣ ـ ٢٦٦ (بتصرّف).

(٢) علل الشرائع: ٢: ٤٣٤، الحديث ٢.

(٣) موسوعة الإمام الخوئيّ (المعتمد في شرح العروة الوثقى): ٢٧: ٢٦٩.

بعض النصوص .

وقد اختار المصنّف (دام علاه) أنّ مقتضى الاحتياط هو الإحرام من المسجد بخصوصه ، ولعلّ ذلك يعود إلى أنّه لو كان الميقات هو المسجد ، فقد تحقّق الإحرام منه ، ولو كان الميقات مكاناً فيه المسجد ، فقد تحقّق الإحرام من الميقات أيضاً .

وبعبارة أُخرى : إنّ من المحتمل أنّه قد عمد إلى الاقتصار على القدر المتيقّن ، الذي يحرز من خلاله إيقاع الإحرام من الميقات جزماً .

هذا ، وقد أشار في الختام إلى التأكيد على ما تضمّنته الصحيحة من أنّ توقيت المواقيت لأهل الآفاق يعدّ واحداً من دلائل النبوّة المثبتة لصدق النبيّ الأكرم ﷺ فيما جاء به من عند ربّه سبحانه وتعالى .

قوله ٢ : « **وأمّا أنّها لا تختصّ بأهلها ، بل لكلّ من يمرّ عليها ، فلصحيحة صفوان بن يحيى** ... إلخ » .

يجوز لكلّ من مرّ على أحد المواقيت الخمسة أن يحرم منها ، وإن لم يكن من الذين قد وقّت الميقات إليه ، مثلاً : لو أنّ شخصاً مرّ على ذي الحليفة ، فإنّ له أن يحرم منه ، وإن لم يكن من أهل المدينة المنوّرة ، التي وقّت هذا الميقات إليهم . ويدلّ على ذلك صحيحة صفوان بن يحيى التي ذكرها المصنّف في المتن[1] ، ودلالتها واضحة على عدم اختصاص المواقيت بأهلها ، بل هي تعمّهم وتعمّ غيرهم أيضاً ممّن أتى عليها .

وبكلمة : إنّ المستفاد من الصحيحة أنّ كلّ من مرّ على أحد المواقيت كان ذلك الميقات ميقاتاً له ، وإن لم يكن ممّن قد وقّت الميقات إليه ، وهذا يعين أنّ المعيار على المرور على الميقات ، فلاحظ .

---

(١) وسائل الشيعة : ١١ : ٣٣١ ، الباب ١٥ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

قوله ٣: «**وأمّا أن مكّة ميقات إحرام حجّ التمتّع، فقد تقدّمت الإشارة إليه. وأنّ من كان منزله**... إلخ».

قد تقدّمت الإشارة إلى أنّ مكّة المكرّمة ميقات إحرام حجّ التمتّع، فمن كانت وظيفته ذلك، وحلّ يوم الثامن من شهر ذي الحجّة، أحرم من مكّة المكرّمة للحجّ، وكذا من كان منزله دون الميقات، فقد سبق وقدّمنا بيانه، وأنّ ميقاته لحجّ الإفراد هو منزله. وقد أشارت إلى ذلك صحيحة معاوية بن عمّار الواردة في الفرع الأوّل من فروع المواقيت[١].

وقد اختلف في تحديد ميقات أهل مكّة على قولين:

الأوّل: وهو المشهور، من أنّ مكّة ميقات لأهلها، فيكون إحرامهم بالحجّ من منازلهم، ويلحق بهم من جاور مكّة بعد السنتين، فإنّه بمنزلة أهلها.

الثاني: ما اختاره المصنّف (حفظه الله)، من جعل ميقات أهل مكّة في حجّي الإفراد والقران، وكذا من كان مجاوراً بها سنتين فأكثر، هو الجعرانة.

وقد تمسّك المشهور على ما اختاروه، بإطلاق صحيحة معاوية بن عمّار التي تقدّم ذكرها، فقد تضمّنت: «**وَمَنْ كانَ مَنْزِلُهُ خَلْفَ هَذِهِ الْمَوَاقِيتِ مِمَّا يَلِي مَكَّةَ فَوَقْتُهُ مَنْزِلُهُ**»[٢].

واستشكل في ذلك صاحبي **الحدائق** و **الجواهر** رحمهما الله، بأنّ هذا العنوان مختصّ بمن كان بيته بين الميقات ومكّة، فلا يشمل أهل مكّة، وعليه لا يندرجون تحت هذا العنوان[٣].

وتمسّك المصنّف لمختاره بصحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج المتقدّمة، وقد

---

(١) وسائل الشيعة: ١١: ٣٠٧، الباب ١ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١١: ٣٠٧، الباب ١ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

(٣) الحدائق الناضرة: ١٤: ٤٤٩. جواهر الكلام: ١٨: ١١٤.

ذكر موضع الحاجة منها في المتن[١]؛ لدلالتها على أنّ وظيفة أهل مكّة الإحرام من الجعرانة، وأنّ هذا الحكم يسري لمن كان مجاوراً فيها، لأخذه حكمهم، كما لا يخفى.

لكن قد يقال بأنّها واردة في خصوص المجاور، ولا تعرّض فيها لأهل مكّة، فلا يشملهم النصّ المذكور، وعندها يمكن جعل محلّ إحرامهم هو خصوص المنزل، لوجود قرينة تساعد على ذلك، وهي أنّه مع كون المسألة ابتلائيّة، وكثيرة الدوران بين الأصحاب، إلّا أنّنا لا نجد سؤالاً واحداً عنها. بل إنّ السؤال قد ورد عن المجاور دون أهل مكّة، ولعلّ هذا يشير إلى وضوح المسألة عندهم في أنّ إحرامهم كان من مكّة، فتأمّل جيّداً.

قوله ٤: «**وأمّا محاذاة مسجد الشجرة، فقد دلّت عليه صحيحة عبد الله بن سنان عن**... إلخ».

المشهور بين الأصحاب هو البناء على كون محاذاة أيّ واحد من المواقيت الخمسة ميقاتاً يحرم منه، لمن لم يمرّ على واحد منها، فلو لم يمرّ الحاجّ أو المعتمر على شيء من المواقيت الخمسة، إلّا أنّه على منطقة تحاذي مسجد الشجرة، أو تحاذي منطقة الجحفة، أمكنه الإحرام من المنطقة المحاذية للميقات.

ثمّ إنّ السيّد اليزديّ قدس سره تعرّض في كتابه **العروة الوثقى** إلى بيان معنى المحاذاة، فذكر تعريفين لها[٢]:

الأوّل: أن يصل في طريقه إلى مكّة إلى موضع يكون بينه وبين مكّة باب وهي بين ذلك الميقات ومكّة بالخطّ المستقيم.

ويشكل عليه بأنّ هذه النسبة لا تختصّ بالخط المحاذي للميقات، بل تعمّ

---

(١) وسائل الشيعة: ١١: ٢٦٧، الباب ٩ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٥.

(٢) العروة الوثقى: ٤: ٦٣٥.

كلّ الخطوط الخارجة من محيط الدائرة إلى مركزها، مع أنّها جميعاً ليست محاذية له، فإنّها في النصف المقابل مواجهة له، وفي النصف المشتمل عليه فإن كانت في طرف يمينه أو يساره فهي محاذية له، وإلّا فلا.

الثاني: أن يكون الخطّ من موقفه إلى الميقات أقصر من الخطوط في ذلك.

ولا يختلف حال هذا التعريف عن سابقه من حيث ورود الإشكال عليه.

نعم، لمّا كان معنى المحاذاة أمراً عرفيّاً، فيمكن تفسيرها بما ذكره المصنّف (حفظه الله) في المتن، بأن يكون الميقات على اليمين أو على اليسار حين مواجهة الشخص لمكّة المكرّمة، ولا يلزم أن يكون الميقات وموقف الشخص واقعين على خطّ مستقيم بحيث يحدث حين مواجهته لمكّة مثلث قائم الزاوية، زاويته القائمة هي نقطة المحاذاة، ووترها الخطّ المستقيم الواصل بين مكّة والميقات.

قوله ٥: «**وأمّا أنّ أدنى الحلّ ميقات لما ذكر، فتدلّ عليه صحيحة جميل ابن درّاج: سألت**... إلخ».

يعتبر أدنى الحلّ ميقاتاً للعمرة المفردة بعد أداء حجّ الإفراد والقران، كما أنّه يعتبر ميقاتاً للعمرة المفردة لمن كان بمكّة، أمّا النائي الخارج للعمرة المفردة، فإنّ ميقاته ما يمرّ به من المواقيت المعروفة التي تقدّمت.

والظاهر أنّ هذا الحكم ممّا لا خلاف فيه، وقد استدلّ لكون أدنى الحلّ ميقاتاً للعمرة المفردة بصحيحة جميل بن درّاج المذكورة في المتن[١].

لكنّه قد استشكل في الاستدلال بها:

أوّلاً: بكونها أخصّ من المدّعى، فإنّ الكلام في كون أدنى الحلّ ميقاتاً لمطلق العمرة المفردة، بينما مورد الصحيحة أمران، وهما العمرة المفردة التي تكون

---

(١) وسائل الشيعة: ١١: ٢٩٦، الباب ٢١ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٢.

مسبوقة بالحجّ ، والعمرة المفردة الواجبة على المستطيعة التي لم تتمكّن من إتمام عمرة التمتّع ، وانقلب تكليفها إلى حجّ الإفراد .

وقد عالج المصنّف (زيد في توفيقه) هذا الاختصاص بإلغاء الخصوصيّة ، ليلتزم بالتعميم ليكون شاملاً للجميع .

والظاهر أنّه ليس عرفيّاً ؛ إذ لا يبعد فهم العرف خصوصيّة لما ذكر ، ولا أقلّ من الشكّ في إلغاء العرف ما تضمّنته من خصوصيّة ، فتأمّل .

ثانياً : إنّ الصحيحة تدلّ على إجزاء الإحرام من التنعيم دون أدنى الحلّ .

ثمّ إنّه بعد عدم تماميّة الاستدلال بصحيحة جميل التي ذكرها المصنّف لاختصاصها بمن ذكر ، فإنّه يمكن الاستدلال لإثبات التعميم بصحيحة عمر بن يزيد التي رواها الصدوق رحمه الله بإسناده عنه وقد ذكرها المصنّف (حفظه الله) في المتن[1] .

وقد رواها الصدوق رحمه الله بإسناده عنه ، وله إليه ـ على ما في المشيخة ـ طرق ثلاثة :

أوّلها : عن أبيه ، عن محمّد بن يحيى العطّار ، عن يعقوب بن يزيد ، عن محمّد بن أبي عمير . وصفوان بن يحيى ، عنه .

ثانيها : عن أبيه ، عن عبد الله بن جعفر الحميريّ ، عن محمّد بن عبد الحميد ، عن محمّد بن عمر بن يزيد ، عن الحسين بن عمر بن يزيد ، عن أبيه .

ثالثها : عن أبيه ، عن عبد الله بن جعفر الحميريّ ، عن محمّد بن عبد الجبّار ، عن محمّد بن إسماعيل ، عن محمّد بن عبّاس ، عنه[2] .

والطريق صحيح ، فلاحظ .

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٢ : ٤٥٤ ، الحديث ٢٩٥٢ . وسائل الشيعة : ١١ : ٣٤١ ، الباب ٢٢ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٢٥ (المشيخة) .

قوله ٦: «**وأمّا أنّه لا يجوز الإحرام بعد المواقيت، فهو صريح صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة**».

لا يجوز تأخير الإحرام عن الميقات، فلا يجوز لمن أراد الحجّ أو العمرة أو دخول مكّة أو الحرم، أن يجاوز الميقات اختياراً من دون إحرام.

وقد ادّعي على هذا الحكم إجماع الأصحاب[١]، ويدلّ عليه عدّة نصوص، منها: صحيحة معاوية بن عمّار التي تقدّم ذكرها في الفرع الأوّل[٢]، وقد جاء فيها: «**وَلَا يَجُوزُ الْإِحْرَامُ قَبْلَ بُلُوغِ الْمِيقاتِ**»، وقد ذكر في **الجواهر** أنّه لم يجد فيه خلافاً[٣]، وتدلّ عليه صحيحة عمر بن أُذينة المذكورة في المتن[٤].

وقد ذكر المصنّف (حفظه الله) أنّ بعض النصوص قد تضمّنت تشبيه من يحرم قبل الميقات ظنّاً منه أنّ الإحرام قبل الميقات أفضل من الإحرام من الميقات؛ لأنّ فيه تلبّساً إضافياً بالإحرام، بمن يصلّي ستّ ركعات بدل أربع طلباً لزيادة الفضيلة، وأشار إلى موثّقة عبد الله بن بكير[٥].

والإنصاف عدم وضوح دلالتها في ما ذكر؛ إذ أنّ أقصى ما يظهر منها عدم جواز الإحرام قبل الميقات، من دون أن تتضمّن التشبيه المذكور، فلاحظ.

نعم، يشير إلى ما ذكره المصنّف، ما رواه ميسّر، قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام»[٦].

---

(١) الانتصار: ٢٣٤، مسألة ١٢١. الخلاف: ٢: ٢٨٦، مسألة ٦٢. السرائر: ١: ٥٢٧. تذكرة الفقهاء: ٧: ١٩٥، مسألة ١٤٩.

(٢) وسائل الشيعة: ١١: ٣٣٥، الباب ١٢ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٣) جواهر الكلام: ١٨: ١٢٤.

(٤) وسائل الشيعة: ١١: ٣٢٠، الباب ٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(٥) وسائل الشيعة: ١١: ٣٢١، الباب ٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٦) وسائل الشيعة: ١١: ٣٢٤، الباب ١١ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

وقد اشتمل سندها على ميسّر، وهو مشترك بين الثقة وغيره، وهذا يوجب الحاجة للتمييز، وهو من الصعوبة بمكان، إلّا أنّ بعض الأعاظم ﵀ رجّح كونه ميسّر بن عبد العزيز بيّاع الزطيّ، اعتماداً على كونه المشهور، وأنّه صاحب كتاب[١]، ولو قبل بما أفيد، أمكن البناء على وثاقته، لتوثيق ابن فضّال له. إلّا أنّ البناء على ما ذكر تمييزاً لا يخلو عن شيء، ولعلّ تفصيله في مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

قوله ٧: «**وأمّا جواز الإحرام قبل الميقات بالنذر، فلصحيحة الحلبي: سألت أبا عبد الله** عليه السلام... إلخ».

إذا نذر المكلّف الإحرام قبل الميقات، فالمنسوب إلى أكثر المتأخّرين، بل إلى أكثر أصحابنا، بل المشهور هو القول بصحّة النذر، وخالف في ذلك ابن إدريس والعلّامة في **المختلف**، وقد مال له المحقّق في **المعتبر**، وقوّاه **كاشف اللثام**[٢].

وقد استدلّ المصنّف (حفظه الله) لمختار المشهور بما عبّر عنه بصحيحة الحلبيّ المذكور في المتن[٣].

وقد ناقش صاحب **منتقى الجمان** ﵀ في صحّة الخبر المذكور بكون الراوي مجهولاً لتردّده بين الحلبيّ الثقة[٤]، وبين عليّ الذي يراد به البطائنيّ الكذّاب[٥]،

---

(١) معجم رجال الحديث: ٢٠: ١١٤.

(٢) السرائر: ١: ٥٢٧. مختلف الشيعة: ٤: ٤٢. المعتبر: ٢: ٨٠٥. كشف اللثام: ٥: ٢٢٥.

(٣) وسائل الشيعة: ١١: ٣٢٦، الباب ١٣ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٤) رجال النجاشي: ٣٢٥، الرقم ٥٨٥. الفهرست للطوسي: ٢٠٥، الرقم ٥٨٦. معالم العلماء: ١٢٩، الرقم ٦٥١.

(٥) اختيار معرفة الرجال: ٢: ٧٠٦، الرقم ٧٥٥. التحرير الطاووسي: ٢٣٠، ٣٥٣. نقد الرجال: ٣: ٢٢١.

والمذكور في نسخ **التهذيب** القديمة هو الثاني ، وتصحيف عليّ بـ (الحلبيّ) قريب[١] جدّاً لقربهما وشباهتهما في الكتابة ، وعليه فلا يكون الراوي مشخّصاً .

ويساعد على كون الواقع في السند هو عليّ بن أبي حمزة ، وليس الحلبيّ ، وقوع حمّاد في سندها ، والظاهر أنّ المقصود به حمّاد بن عيسى ، فإنّ روايته عن البطائنيّ كثيرة معروفة ، ولم تعهد روايته عن الحلبيّ ، كما أنّه هو الذي يروي عنه الحسين بن سعيد بدون واسطة ، ومع وجود الحسين بن سعيد في السند ، ينتفي احتمال كون المقصود بحماد فيه حمّاد بن عثمان الذي يروي عن الحلبيّ كثيراً ، فإنّه لا يروي عنه الحسين بن سعيد من دون واسطة .

ولبعض الأعاظم قدس سره جواب عمّا ذكره صاحب **المنتقى**[٢] ، نحيل الحديث عنه والمناقشة فيه إلى مستوى أعلى .

نعم ، لو بني على أنّ عليّ بن أبي حمزة البطائنيّ ثقة ، أو لا أقلّ من البناء على وجود حالتين له : حالة استقامة قبل الوقف ، وحالة فساد وعدم قبول رواياته بعدها ، وأحرز أنّ هذا النصّ من نصوص ما قبل الوقف ، لم يكن في البين ما يمنع من البناء على حجّيّة الخبر ، إلّا أنّك قد عرفت في محلّه المنع عن ذلك ، فلاحظ .

واستدلّ ابن إدريس لمختاره من عدم جواز الإحرام بالنذر قبل الميقات ، بأنّ جواز الإحرام بالنذر من غير المواقيت الموقّتة من قِبل رسول الله صلى الله عليه وآله يستلزم لغويّة هذه المواقيت ، فإنّه سوف يحرم الناذر من المحلّ الذي عقد نذره على الإحرام منه .

وأجاب عنه المصنّف (حفظه الله) بأن لغويّة المواقيت غير متحقّقة ؛ وذلك لعدم إحرام جميع الناس بالنذر ، بل هناك أُناس لا يحرمون به وهم كثيرون ، فتظهر للمواقيت حينئذٍ فائدة في غير حالة النذر .

---

(١) منتقى الجمان : ٣ : ١٣٩ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح العروة الوثقى) : ٢٧ : ٣١٩ .

وقد يشكل على انعقاد النذر بإشكال آخر من خلال القاعدة المعروفة بلزوم الرجحان في متعلّق النذر فلا ينعقد النذر إلّا إذا كان متعلّقه راجحاً في نفسه، وعلى هذا يتوجّه إشكال، وهو: بناءً على أنّ الإحرام قبل الميقات غير مشروع، فكيف يتعلّق به النذر وينعقد؟

ويجاب عنه: بأنّنا نلتزم بالتخصيص؛ لأنّ لزوم رجحان النذر ليس حكماً عقليّاً لا يقبل التخصيص، وإنّما هو حكم شرعيّ تعبّديّ يقبل التخصيص، فيمكن الالتزام بوجوب الوفاء بالنذر في مورد نذر الإحرام من قبل الميقات، وإن كان الرجحان فيه ناشئاً من قبل النذر؛ لأنّه يستكشف رجحانه بشرط النذر من خلال النصّ.

قوله ٨: «**وأمّا جواز ذلك للخائف من عدم إدراك رجب، فلموثّقة إسحاق ابن عمّار: سألت**... إلخ».

إذا أراد المكلّف إدراك عمرة رجب وخشي انقضاءه لو أخّر الإحرام إلى الميقات، فإنّه يجوز له أن يحرم قبل الميقات، وتحسب له عمرة رجب حتّى لو أتى ببقيّة الأعمال في شهر شعبان. ويدلّ على ذلك موثّقة إسحاق بن عمّار التي ذكرها المصنّف في المتن[1]. ودلالتها على المدعى واضحة.

قوله ٩: «**وأمّا عدم جواز الإحرام للشاكّ في الوصول إلى الميقات، فلاستصحاب**... إلخ».

قد عرفت أنّه لا يجوز لمن أراد الحجّ أو العمرة أن يحرم قبل الميقات إلّا بالنذر، كما لا يجوز له تأخير الإحرام عن الميقات، وعليه لو شكّ المكلّف في وصوله للميقات حتّى يعمد إلى الإحرام، أو أنّه بعد لم يصل لم يجز له الإحرام؛ لأنّه على يقين سابق من عدم الوصول إلى الميقات، وقد حصل له شكّ لاحق في الوصول

---

(١) وسائل الشيعة: ١١: ٣٢، الباب ١٢ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.

إليه ، فيحكم الاستصحاب ، ولا يوجد ما يمنع من جريانه ؛ لأنّ المورد من صغريّات الشبهة الموضوعيّة التي يتّفق الأُصوليّون جميعاً على جريانه فيها .

٤ـ تفاصيل أعمال الحجّ والعمرة

٤ ـ تفاصيل أعمال الحجّ والعمرة

قوله ١ : « **أمّا اعتبار قصد الإحرام ، فلأنّه من الأفعال القصديّة التي لا تتحقّق إلّا بذلك** » .

من واجبات الإحرام النية ، بمعنى القصد إليه ، فلو أحرم من غير قصد أصلاً بطل ، سواء كان عن عمد أو سهو ، أو جهل ، ويدلّ على ذلك : أن الحجّ عنوان من عناوين العبادات ، وهو من العناوين القصدية التي لا تتحقق إلّا بالقصد ، فصلاة الظهر مثلاً يتوقف تحققها على قصد عنوانها جنساً ونوعاً ، لعدم طريق للتعيين التعين سوى القصد ، والحجّ من هذا القبيل كما لا يخفى .

وأمّا الإحرام ، فله معنيان :

الأوّل : في اللغة ، حيث جاء في **النهاية** : « الإحرام : مصدر أحرم الرجل يحرم إحراماً : إذا أهلّ بالحجّ أو بالعمرة وباشر أسبابها وشروطهما من خلع المخيط ، واجتناب الأشياء التي منعه الشرع منها ، كالطيب والنكاح والصيد ، وغير ذلك . والأصل فيه المنع ، فكأنّ المحرم ممتنع من هذه الأشياء . وأحرم الرجل : إذا دخل الحرم ، وفي الشهور الحرم . . . ومنه حديث : **الصلاة تحريمها التكبير** ، كأنّ المصلّي بالتكبير والدخول في الصلاة صار ممنوعاً من الكلام والأفعال الخارجة عن كلام الصلاة وأفعالها ، فقيل للتكبير تحريم لمنعه المصلّي من ذلك . ولهذا سمّيت تكبيرة الإحرام أي الإحرام بالصلاة »[١] .

وقال في **المصباح المنير** : « وأحرم الشخص : نوى الدخول في حجّ أو عمرة ،

---

(١) النهاية : ٣٧٣.

ومعناه أدخل نفسه في شيء حرّم عليه به ما كان حلالاً له ، وهذا كما يقال : أنجد : إذا أتى نجداً »[١] .

الثاني : في اصطلاح العلماء وكلماتهم ، والمحكيّ عن الشيخ الأعظم ﵀ ، أنّ الإحرام : العزم على ترك المحرّمات وتوطين النفس على ترك المنهيّات[٢] .

بل نسب هذا المعنى إلى المشهور ، ولذلك التزموا بأنّه لو بنى على ارتكاب شيء من المحرّمات ، فقد بطل إحرامه (أي لا ينعقد إحرامه) ؛ لعدم كونه قاصداً للإحرام .

وقد أشكل عليه بعض الأعاظم ﵀ بعدم كون المعنى المذكور مستظهراً من الأدلّة ، ويساعد على ذلك أنّه لو حجّ من لم يكن عالماً بالمحرّمات صحّ حجّه وإحرامه ، فالبناء والالتزام على الترك ليس من مقوّمات الإحرام[٣] .

لكنّه يمكن دفعه بأن يقال : إنّ هذا يستفاد ممّا جاء في الروايات ، فلاحظ مثلاً قوله ﷺ : « **أَحْرَمَ لَكَ شَعْرِي وَبَشَرِي وَلَحْمِي وَدَمِي ... مِنَ النِّساءِ وَالثِّيابِ وَالطِّيبِ** »[٤] . فإنّ معناه التوطين على دخول لحمه وشعره وبشرته في حرمة النساء والطيب عليها .

وأمّا النقض بصحّة إحرام من لم يكن عالماً بالمحرّمات ، وصحّة حجّه ، فممنوعة ، إذا لم يكن عالماً بها حتّى بالإجمال ، وأنّه يحرم عليه بالإحرام بعض الأفعال . أمّا إذا كان عالماً بالإجمال ، وإن لم يكن عارفاً بالمحرّمات بصورة مفصّلة ، فإنّه يكفي ذلك في تحقّق الإحرام منه .

ثمّ إنّه هل يعتبر قصد الخصوصيّة بمعنى أنّه هل يعتبر في النيّة تعيين كون

---

(١) المصباح المنير : ٧٢ .

(٢) نقله عنه موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح العروة الوثقى) : ٢٧ : ٣٧٦ .

(٣) موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح العروة الوثقى) : ٢٧ : ٣٧٥ .

(٤) وسائل الشيعة : ١٢ : ٣٤١ ، الباب ١٦ من أبواب المحرّمات ، الحديث ١ .

الإحرام للحجّ أو العمرة ، وفي الحجّ يعتبر تعيين أنّه حجّ تمتّع ، أو حجّ قران ، أو حجّ إفراد ، وتعيين أنّه لنفسه أو أنّه نيابة عن غيره ، وتعيين أنّه حجّة الإسلام ، أو أنّه حجّ نذريّ ، أو أنّه حجّ ندبيّ استحبابيّ ، أو لا يعتبر شيء من ذلك أصلاً فيه ، فيكفي الإحرام من غير تعيين ؟

استدلّ القائلون بعدم وجوب التعيين بوجوه :

منها : أنّ النسكين : الحجّ والعمرة غايتان للإحرام وليسا داخلين في حقيقته ، فلا تختلف حقيقة الإحرام نوعاً وصنفاً باختلاف غاياته ، كما أنّ تعدّد الغايات في الوضوء أيضاً لا توجب الإتيان به بقصد غاية معيّنة ، ولا توجب اختلاف حقيقته .

وفيه : أنّ الوضوء عبادة مستقلّة محبوبة وإن لم يقصد به الصلاة ، وليس جزءاً منها ، بخلاف الإحرام ، سواء قلنا بأنّه عنوان قصديّ أم نفس التلبية أو الإشعار والتقليد فإنّه جزء من أجزاء النسكين لا من مقدّماتهما الواجبة أو المستحبّة ، فلو أتى به لا بقصد الجزئيّة لا يكون مأموراً به ، كما إذا أتى ببعض أجزاء الصلاة لا بقصد الجزئيّة كالتكبيرة .

ومنها : إنّ الشكّ هنا شكّ في التكليف ، لكونه شكّاً في وجوب التعيين ، ومقتضى الأصل عدم وجوبه وبراءة الذمّة عنه .

وفيه :

أوّلاً : إنّ هذا يتمّ بناءً على أنّ الإحرام ليس أمراً قصديّاً ، أمّا بناءً على كونه من العناوين القصديّة التي تتحقّق بأسبابها كالطهارة التي تتحقّق بالوضوء ، الغسل ، فإذا شككنا في حصول هذا العنوان واحتملنا دخول شيء ما فيما هو السبب له يجب الاحتياط والإتيان به تحصيلاً للقطع بحصول المسبّب .

ثانياً : من المعلوم أنّه لا يرجع للأصل إلّا إذا فقد الدليل الاجتهاديّ ، والمفروض أنّ القائلين بالتعيين يتمسّكون بأخبار كثيرة دالّة على وجوب التعيين .

ثمّ إنّه يعتبر أن يكون الداعي عند المكلّف حال الإتيان هو امتثال أمر الله سبحانه وتعالى ؛ وذلك لأنّ الحجّ عبادة ، والعباديّة لا تتحقّق إلّا بذلك .

وأمّا النيّة ، فإنّه لا يوجد دليل عندنا على لزوم التلفّظ بها ، كما أنّه لا يوجد دليل على لزوم إخطارها ، ولا دليل أيضاً على قصد نيّة الوجه من الوجوب أو الاستحباب .

وعند الشكّ في وجوب شيء ممّا ذكر ، سوف يكون المرجع عندها هو أصالة البراءة .

نعم ، الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب في استحباب التلفّظ بالنيّة في خصوص المقام وهو الإحرام للحجّ دون بقيّة العبادات الأُخرى ، ويدلّ على ذلك صحيحة حمّاد بن عثمان المذكورة في المتن[١] . وليس في سندها ما يوجب التوقّف عن الاعتماد عليه ، بل قد رواها المشايخ الثلاثة (رضي الله عنهم) في كتبهم بأسناد ثلاثة تنتهي إلى ابن أبي عمير[٢] ، وهذا يشير إلى أنّ مصدرها هو كتاب ابن أبي عمير ، وابن أبي عمير رواها عن حمّاد بن عثمان ، وهو من الأجلّاء الثقات[٣] .

قوله ٢ : « **وأمّا اعتبار التلبيات الأربع ، فلصحيحة معاوية بن عمّار ، عن أبي عبد الله** عليه السلام : . . . إلخ » .

الثاني من واجبات الإحرام هو التلبية ، ولا خلاف بين الأصحاب في وجوبها ، بل الإجماع بقسميه المحصّل والمنقول على ذلك ، كما جاء في **الجواهر**[٤] .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٣٤٢ ، الباب ١٧ من أبواب الإحرام ، الحديث ١ .

(٢) الكافي : ٤ : ٣٣٢ ، الحديث ١ . من لا يحضره الفقيه : ٢ : ٣٢٠ ، الحديث ٢٥٦٠ . تهذيب الأحكام : ٥ : ٧٩ : ٢٦١ .

(٣) اختيار معرفة الرجال : ٢ : ٦٧٠ ، الرقم ٦٩٤ . الفهرست للطوسي : ١١٥ ، الرقم ٢٤٠ . خلاصة الأقوال : ١٢٥ ، الرقم ٣ و ٤ .

(٤) جواهر الكلام : ١٨ : ٢١٥ .

مضافاً إلى النصوص الكثيرة كصحيحة معاوية بن عمّار التي ذكرها في المتن[١].

كما لا خلاف بينهم في أنّه لا يجتزئ بأقلّ من الأربع الأُول في الصحيح السابق، وهي: **لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ**، ولا تجب الزيادة عليها أيضاً بالإجماع، ولم يعرف قائل بوجوب الزائد، وأمّا ما نسب للشيخ ﵀[٢] فليس صحيحاً.

وقد وقع الخلاف بين الأصحاب في صورتها على أقوال:

الأوّل: أن يقول: **لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ**، وهو ظاهر العلّامة ﵀ في كتابيه **التحرير** و**المنتهى**، واختاره أيضاً المحقّق الكركيّ وصاحب **المدارك**[٣].

الثاني: أن يزيد على الصيغة السابقة عبارة: **إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ، لَا شَرِيكَ لَكَ**، فتكون التلبية بهذه الكيفيّة: **لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ، لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ**[٤].

الثالث: ما هو المحكي عن **جمل السيّد المرتضى** ﵀، وعن الشيخ في **المبسوط**، وأبي الصلاح في **الكافي**، وابن زهرة في **الغنية**، وابن إدريس في **السرائر**، وغيرهم من أنّ صيغة التلبية تكون بهذه الكيفيّة: **لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ، لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ**[٥].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٣٨٢، الباب ٤٠ من أبواب الإحرام، الحديث ٢.

(٢) نسبه للشيخ في تحرير الأحكام: ١: ٥٧٠ (العاشر). تذكرة الفقهاء: ٧: ٢٣٢، مسألة ١٧٣.

(٣) تحرير الأحكام: ١: ٥٧٠. منتهى المطلب: ١٠: ٢٣٢. جامع المقاصد: ٣: ١٦٧. مدارك الأحكام: ٧: ٢٦٧.

(٤) المختصر النافع: ٨٢. شرائع الإسلام: ١: ١٨١. الدروس الشرعيّة: ١: ٣٤٧.

(٥) رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل): ٣: ٦٧. المبسوط: ١: ٣١٦. الكافي في الفقه: ١٩٣. غنية النزوع: ١٥٦. السرائر: ١: ٥٣٦.

الرابع: ما هو المحكيّ عن القاضي ابن البرّاج، من البناء على نفس الصيغة المذكورة في القول الثالث، مع تقديم كلمة: **وَالْمُلْكَ** على كلمة: **لَكَ**، فتكون الصيغة بهذه الكيفيّة: **لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ وَالْمُلْكَ لَكَ، لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ**.

الخامس: الالتزام بانّ صورتها نفس ما جاء في القول الثالث بإضافة كلمة: **لَكَ** مرّة ثانية، فتكون الصيغة بهذه الكيفيّة: **لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ، وَالْمُلْكَ لَكَ، لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ**(١).

والمستند للقول الأوّل هو صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة، والتي ذكرت في المتن، ويعتبر فيها أداؤها بشكل صحيح مطابق للقواعد العربيّة ولو بواسطة تلقين الغير إليه، فلو أُدّيت بصورة ملحونة لم يجتز بها، ويشهد لاعتبار أدائها بصورتها الصحيحة، ما تضمّنته صحيحة معاوية المتقدّمة، فقد جاء فيه: **أَن تَقول**... إلخ»، وهو ظاهر في لزوم كون أدائها بهذه الكيفيّة، فلا يكتفى بمجرّد تحقّق التلبية بأيّ صورة تحققت.

إن قلت: إن قوله عليه السلام: «**أَنْ تَقول**»، ليس فيه دلالة على لزوم أدائها بالصيغة العربيّة، وعدم الاكتفاء بها لو وقعت ملحونة.

قلت: لمّا كان المعصوم عليه السلام لا يتكلّم إلّا بالصورة الصحيحة، ولا يمكن أن يتكلّم بالصورة الملحونة، كان القول بكفاية الإتيان بالتلبية ولو كانت بصورة ملحونة بحاجة إلى دليل، وهو مفقود في المقام.

وبعبارة أُخرى: لو لم يصدر من الإمام عليه السلام بيان لكيفيّة التلبية، بمعنى أنّه قال: ينعقد الإحرام بالتلبية، وسكت، أمكن القول بالاكتفاء في انعقادها بالملحون

---

(١) شرائع الإسلام: ١: ١٨١. الدروس الشرعيّة: ١: ٣٤٧. مسالك الأفهام: ٢: ٢٣٥. كشف اللثام: ٥: ٢٦٤.

بعد صدق التلبية عليه .

نعم ، مع العجز عن الإتيان بها بصورة صحيحة ، هل يكتفى منه الإتيان بها بالكيفيّة الملحونة ، أم أنّه ينتقل إلى الاستنابة ، أو يبنى على سقوطها والاكتفاء بسائر الأجزاء ؟ احتمالات ، تطلب من مستوى أعلى .

ثمّ إنّه لا ينعقد إحرام حجّ التمتّع ، وكذا إحرام عمرته ، وإحرام حجّ الإفراد ، وإحرام العمرة المفردة إلّا بالتلبية . أمّا في حجّ القِران ، فالمحرم مخيّر بين عقد إحرامه بالتلبية وبين الإشعار أو التقليد ، وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك ، قال : « وأمّا التخيير في عقد الأحرام بين الأُمور الثلاثة ـ التلبية والإشعار ، أو التقليد ـ فتدلّ عليه صحيحة معاوية بن عمّار . . . إلخ »[١] .

قوله ٣ : « **وأمّا أنّه لا ينعقد الإحرام بمجرّد لبس الثوبين من دون نيّة أو معها ، بل لابدّ من التلبية** . . . إلخ » .

لا تحرم محرّمات الإحرام على المحرم قبل إتيانه بالتلبية في حجّي الإفراد والتمتّع عمرته والعمرة المفردة بمجرّد لبسه لثوبي الإحرام ، سواء كان ناوياً الإتيان بالنسك حال لبسه له ، أم لم يكن . فلو لبس ثوبي الإحرام وكان قاصداً الإتيان بالعمرة المفردة مثلاً ، إلّا أنّه لم يأتِ بالتلبية ، لم يحرم عليه شيء من محرّمات الإحرام ، وهذا أنّها تحرم عليه متى تحقّقت منه التلبية ، ولا تحرم عليه بفعل أي شيء آخر هذا في غير حجّ القِران . وتدلّ عليه نصوص عديدة كرواية حريز المذكورة في المتن[٢] .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٣٣٥ ، الباب ١٤ من أبواب الإحرام ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٢ : ٣٣٦ ، الباب ١٤ من أبواب الإحرام ، الحديث ٨ . وإنّما عبّرنا عنها بالرواية ، مع أنّ المصنّف عبّر عنها بالصحيحة ؛ لما صدر عن يونس بن عبد الرحمن وفقاً لما ذكره النجاشيّ من أن حريزاً لم يرو عن أبي عبد الله عليه السلام إلّا روايتين بدون واسطة . رجال النجاشي : ١٤٤ ، الرقم ٣٧٥ .

قوله ٤: «**وأمّا بالنسبة إلى اعتبار لبس الثوبين، فلم ينقل فيه خلاف بين المسلمين، إلّا أنّ**... إلخ».

الثالث من واجبات الإحرام هو لبس الثوبين، وقد ذكر في **الجواهر** أنّه لا خلاف فيه، بل ادّعى العلّامة في **التحرير** الإجماع عليه[١].

وقد استدلّ على وجوب ذلك مضافاً إلى الإجماع بعدّة روايات:

منها: صحيحة معاوية بن وهب التي ذكرها المصنّف (حفظه الله) في المتن[٢].

قوله ٥: «**وأمّا وجه عدم وجوب لبس الثوبين على المرأة، فلأنّ الوجه في الوجوب إمّا قاعدة**... إلخ».

يقع الكلام في أنّ وجوب لبس الثوبين يختصّ بالرجال، فلا يجب على النساء لبس الإزار والرداء، أم أنّه يشمل النساء أيضاً، فكما يجب على الرجل لبس الثوبين يجب ذلك على المرأة أيضاً؟

هذا، والظاهر من كلام صاحب **الجواهر** قدس سره عدم وجود قائل بوجوبه على المرأة[٣].

واستشكل فيه بعض الأساطين قدس سره[٤] على أساس أنّ فتاوى الأصحاب مطلقة، كما أنّه لم يقف على من قيّد الوجوب بالرجل، إلّا صاحب **الحدائق** رحمه الله[٥].

وقد يتمسّك للقول بوجوب لبس الثوبين على المرأة كوجوب لبسهما على الرجل بوجهين:

---

(١) جواهر الكلام: ١٨: ٢٣٧. تحرير الأحكام: ١: ٥٧٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ٣٢٥، الباب ٧ من أبواب الإحرام، الحديث ٣.

(٣) جواهر الكلام: ١٨: ٢٤٥.

(٤) مستمسك العروة الوثقى: ١١: ٤٢٥.

(٥) الحدائق الناضرة: ١٥: ٧٥.

الأوّل: قاعدة الاشتراك، ومفادها أنّ الأصل في الأحكام كونها مشتركة بين الرجال والنساء، إلّا ما خرج بالدليل. ولمّا لم يكن في البين ما يدلّ على اختصاص لبس الثوبين بالرجال دون النساء، فيكون حكماً مشتركاً بينهما، فيجب على المرأة لبسهما كما يجب ذلك على الرجل.

وبكلمة: إنّ الدليل المذكور عبارة عن قياس منطقيّ من الشكل الأوّل، كبراه أنّ الأحكام الشرعيّة مشتركة بين الرجال والنساء، وصغراه أنّ وجوب لبس الثوبين حكم شرعيّ، فيكون مشتركاً بينهما.

وقد منع المصنّف (حفظه الله) من جريان القاعدة في المقام، على أساس أنّ عمدة الدليل عليها هو خصوص الضرورة، ومن المعلوم أنّ القدر المتيقّن من القاعدة هو حالة الاتّفاق في جميع الخصائص، وهو منتف في المقام، لاحتمال الخصوصيّة للرجال، حيث يوجد بينهما فرق، فإنّ المرأة يجوز لها الإحرام في المخيط، فيمكنها أن تحرم في ثيابها، وهذا بخلاف الرجل فإنّه لا يمكنه الإحرام في المخيط، وعليه فكما أنّ حرمة الإحرام في المخيط تختصّ بالرجال، فيجوز أن يكون وجوب لبس غير المخيط مختصّاً بالرجال أيضاً.

إن قلت: ماذا يصنع مع إطلاق النصوص والفتاوى كما ذكر ذلك بعض الأعلام؟

قلت: إنّ هذه الإطلاقات لا يخلو حالها من أحد أمرين: إمّا أن يبنى على كونها مختصّة بالرجال بنحو من الأنحاء التي توجب الاختصاص كالانصراف، أو التبادر مثلاً، أو أنّها مجملة يردّ أمرها إلى أهلها.

ومع البناء على أحدهما يرجع للقدر المتيقّن، وهو يقضي بوجوب لبس الثوبين على خصوص الرجال، ومقتضى الأصل هو جريان البراءة عن وجوبه للنساء.

لكنّه يمكن الملاحظة على ما ذكر، لمنع جريان قاعدة الاشتراك في المقام، فيقال: إنّه لا ارتباط بين مسألة لبس الثوبين الذي هو واجب تعبّديّ شرعيّ مستقلّ، ومحلّه قبل الإحرام الذي يتحقّق بالنيّة والتلبية، وبين مسألة عدم جواز لبس المخيط

على الرجال الذي هو متأخّر عن الإحرام ، ومن محرّماته ، فإذا كان مثل هذا الحكم مختصّاً بالرجال ، فكيف يوجب سراية احتمال الاختصاص بالإضافة إلى الثوبين ، وأيّ ارتباط بينهما .

الثاني : موثّقة يونس بن يعقوب التي ذكرها المصنّف (حفظه الله) في المتن[١] . وتقريب دلالتها هو : إنّ التفكيك بين ثياب الإحرام وبين الثوب الذي تلبسه المرأة دونها ، يدلّ على أنّ المراد بها ليس ما تلبسه المرأة حال الإحرام في الحدوث أو البقاء ، بل المقصود به هو الثوب المعهود في باب الإحرام ، وهو عبارة عن الثوبين المعهودين ، وبه يثبت المطلوب .

وأجاب المصنّف عنها بجوابين :

الأوّل : منع دلالتها على المدّعى ، فإنّ أقصى ما يستفاد منها هو مشروعيّة لبس ثوبي الإحرام للمرأة دون الوجوب .

الثاني : إنّ الموثّق قد اشتمل على مجموعة من المستحبّات ، وبمقتضى وحدة السياق يثبت أنّ مفادها هو الاستحباب . نعم ، لو استفيد الوجوب من حكم العقل أمكن التمسّك بالموثّق ؛ لأنّ ورود الأمر بالواجب في سياق المستحبّات لا يمنع من ذلك .

ولا يخفى عدم ورود كلا الإشكالين ، فإنّ التقريب الذي قدّمنا ذكره للموثّق في الدلالة على المدّعى يمنع كونها في مقام بيان أصل وجوب اللبس ، كما أنّ ورودها في سياق جملة من المستحبّات لا يجعلها كذلك ما لم يكن في المقام قرينة دالّة على ذلك .

هذا ، ولمّا لم ينهض ما يصلح دليلاً على القول بوجوب اللبس ، أشار المصنّف (دام علاه) إلى التمسّك بالأصل العمليّ ، ولمّا كان المورد من صغريات الشكّ في

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٣٩٩ ، الباب ٤٨ من أبواب الإحرام ، الحديث ٢ .

التكليف ، وهو مجرى لأصالة البراءة ، كان مقتضى ذلك البناء على عدم وجوب لبسه عليها ، خصوصاً وأنّ التقريب السابق الذي تمسّك به لإثبات وجوب لبس الثوبين على الرجل ، لايجري فيه بالنسبة للمرأة ، لعدم وجود سيرة متشرّعة منعقدة على ذلك .

والإنصاف أنّ المسألة مشكلة ، والاحتياط بلبس النساء للثوبين له وجه ، والله العالم .

قوله ٦ : « **وأمّا لزوم التجرّد ممّا يحرم ، فلأنّ ذلك من لوازم الإحرام الذي يراد تحقيقه ، أجل لو كان** ... إلخ » .

يلزم على كلّ من أراد الإحرام من الرجال أن يتجرّد ممّا يحرم عليه لبسه ، لمّا كان لبس المخيط محرّماً عليه أثناء الإحرام ، وجب عليه أن ينزع ما يلبسه من المخيط عندما يودّ الإحرام ؛ لأنّ من لوازم الإحرام الذي يريد أن يحقّقه التجرّد من المخيط ؛ لأنّه ملزم أن يحرم في إزار ورداء ، ومن الواضح جدّاً أنّ الإحرام فيهما يتوقّف على التجرّد من كلّ مخيط .

نعم ، لو كان عليه لباس سابق ، وكان هذا اللباس ليس مخيطاً ، بل كان عبارة عن إزار ورداء ، لم يلزمه نزعهما ، بل يجوز له لبسهما من جديد ، والإحرام فيهما .

هذا ، ولو لم يتجرّد المحرم من المخيط ، بأن عقد إحرامه في المخيط ، لم يوجب ذلك فساد إحرامه ، بل ينعقد إحرامه . نعم ، يقع الكلام في ما يترتّب عليه ، هل هو خصوص الحكم التكليفيّ المتضمّن لثبوت الإثم عليه فقط ، أو خصوص الحكم الوضعيّ الموجب لثبوت الكفّارة عليه ، أو هما معاً ، يأتي تنقيح ذلك في الحديث عن الكفارات في مبحث الكفارات ، ومنشأ ذلك يعود لاختلاف الأثر فيها ، فإنّ بعضها يوجب الحكم التكليفيّ فقط ، وبعضها الآخر يترتّب على فعلها الأثر الوضعيّ ، وهو وجوب الكفّارة ، وقسم ثالث منها يلزم فيه الأمران ، الأثر التكليفيّ والأثر الوضعيّ ، وهكذا .

قوله ٧: «**وأمّا أنّ لبس الثوبين يلزم أن يكون بنحو الاتّزار والارتداء، فمضافاً إلى انعقاد السيرة**... إلخ».

قد عرفت في ما تقدّم لزوم تجرّد الرجل المحرم من المخيط، وأنّ عليه لبس ثوبين وهما الإزار والرداء، إلّا أنّ الكلام في كيفيّة لبسهما بمعنى هل يعتبر في لبسهما كيفيّة معيّنة، أم أنّه يمكن للمحرم أن يلبسهما بأيّ كيفيّة كانت، أو يرجع في ذلك للعرف بحيث ما يقرره العرف من كونه لبساً لهما يكون محقّقاً للغرض.

الظاهر أنّه يعتبر في لبسهما أن يكون بكيفيّة معيّنة خاصّة، ولا يكتفى فيهما بأيّ نحو كان، ويدلّنا على ذلك أمران:

الأوّل: مايظهر من كلمات بعض الأصحاب، من أنّ لبسهما بالكيفيّة المخصوصة، منشأه وجود سيرة متشرعيّة متوارثة من السلف، جيلاً بعد جيل.

قال في **الجواهر**: وأمّا كيفيّة لبسهما، فظاهر الأصحاب الاتّفاق على الاتّزار بأحدهما كيف شاء، بل صرّح في **الدروس**[1] بجواز عقده بخلاف الرداء... إلخ[2].

ويستفاد من كلامه رحمه الله أنّ لبس الثوبين بنحو الارتداء والاتّزار من السيرة المتوارثة من السلف جيلاً بعد جيل.

الثاني: صحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن[3]، فإنّ ظاهرها لزوم الرداء الذي لا يكون لبسه إلّا بالارتداء به بالنحو المعهود. وبعبارة أُخرى: إنّ المستفاد من الصحيحة لزوم عنوان الرداء الذي لا يكون لبسه إلّا بالارتداء بالنحو المعهود، لقوله: «**إِزَارٍ وَرِدَاءٍ**».

ولا يعتبر فيهما ـ أعني الرداء والإزار ـ مقدار خاصّ من المساحة طولاً وعرضاً،

---

(١) الدروس الشرعيّة: ١: ٣٤٤.

(٢) جواهر الكلام: ١٨: ٢٣٦.

(٣) وسائل الشيعة: ١١: ٢٢٣، الباب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ١٥.

بل المدار على الصدق العرفيّ ، بحيث يتحقّق في الإزار كونه ساتراً من السرّة إلى الركبة ، ويكون الرداء ساتراً المنكبين وشيئاً من الظهر .

قوله ٨ : « **وأمّا أنّ ذلك واجب تعبّداً ، فلما تقدّم من قوله** عليه السلام **في صحيح معاوية بن عمّار : يُوجِب** ... إلخ » .

بعد الفراغ عن كون لبس الثوبين واجباً يقع الكلام في اعتباره في صحّة الإحرام وانعقاده وعدمه ، بمعنى هل يكون لبسهما واجباً تعبديّاً أو شرطيّاً .

وبعبارة أوضح : هل أنّ وجوب لبس الثوبين تكليفيّ تعبّديّ ، فينعقد الإحرام بدونهما ، فيكون من الواجب في الواجب ، أو أنّ لبسهما واجب شرطيّ يتوقّف انعقاد الإحرام على وجودهما خارجاً فلا ينعقد الإحرام بدونهما ؟

وإن شئت قل : هل أنّ لبس الثوبين في حال إنشاء الإحرام والتلبية شرط من شرائط الإحرام ، فلا يتحقّق الإحرام إلّا بهما ، أو هو كسائر الأعمال الواجبة في الحجّ ممّا لا يضرّ فقده مطلقاً أو في الجملة بالإحرام والحجّ ؟ قولان في المسألة ، وقد قوّى أوّلهما في **الجواهر** ، وقال : « بل لا أجد فيه خلافاً صريحاً إلّا ما سمعته من الإسكافيّ ، ولا ريب في ضعفه »[١] .

هذا ، ويمكن الاستدلال للقول الآخر ـ أعني كون لبسهما واجباً تكليفيّاً تعبّديّاً وليس شرطيّاً ـ بالنصوص :

منها : صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[٢] . وتقريب دلالتها أن يقال : إنّ الظاهر من الصحيح أنّ الإحرام يتحقّق بالتلبية ، ومن الواضح أنّ المراد بها التلبية المقرونة بنيّة الحجّ أو العمرة ، وليس المقصود بها التلبية المجرّدة عن النيّة ، وهذا يعني أنّ الإحرام يتحقّق بها من دون توقّف على شيء آخر ، كلبس

---

(١) جواهر الكلام : ١٨ : ٢٣٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ١١ : ٢٧٩ ، الباب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ ، الحديث ٢٠ .

ثوبي الإحرام ، فيثبت أنّ لبسهما ليس شرطاً في صحّة الإحرام .

اللّهمّ إلّا أنّ يدّعى بعدم كون الصحيح في مقام البيان من هذه الناحية ـ أعني ما يتحقّق به الإحرام ـ وإنّما هو بصدد بيان وجوب الإحرام ولزومه ، وعدم جواز نقضه ، فلا يصلح دليلاً على المدّعى .

ومنها: صحيحه الآخر المذكور في المتن أيضاً[1] ، ودلالتها على المدّعى في عدم توقّف انعقاد الإحرام على التجرّد من المخيط ، ولبس الثوبين بنحو الشرطيّة ؛ لأنّه لو كان لبسهما شرطاً في انعقاده لما كان تحقّق منه الإحرام ، كما لا يخفى .

وبعبارة أوضح : إنّ المستفاد من الصحيح ، أنّه قد انعقد إحرامه مع أنّه قد أوقعه في المخيط ، عمدة ما كان يلزمه التجرّد منه ، لكونه من محرّمات الإحرام ، فتدبّر .

قوله ٩ : « **وأمّا عدم اعتبار الاستدامة ، فللبراءة بعد عدم الدليل على اعتبارها** » .

لا ريب في أنّه يحرم على الرجل المحرم لبس المخيط في جميع حالاته حتّى يتحلّل من الإحرام ، فيجب عليه أن يتجرّد من المخيط إحداثاً وإبقاءً واستدامة حتّى يتحلّل من إحرامه . أمّا لبس الثوبين فبناءً على القول بوجوبهما ، فإنّ الوجوب ينحصر في ذلك الزمان المقارن للنيّة والتلبية .

وأمّا استدامته فلا ريب في عدم وجوبها فيجوز له نزعها لإزالة الوسخ أو التطهير أو لغير ذلك من الدواعي ، وكذا يجوز له التجرّد منها إذا أمكن النظر أو كانت العورة مستورة بشيء آخر كغطاء مثلاً ، كلّ ذلك اعتماداً على البراءة بعد عدم الدليل في المقام على لزوم الاستمرار في لبسهما وعدم جواز نزعهما .

قوله ١٠ : « **وأمّا جواز الزيادة ، فللبراءة أيضاً بعد عدم الدليل على اعتبار**

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٤٨٨ ، الباب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٢ .

العدم ، بل إنّ الدليل ... إلخ » .

لا خلاف بين الأعلام في أنّه لا ينحصر الإحرام في خصوص قطعتين وهما الإزار والرداء ، فلا يجوز للمحرم الزيادة عليهما ، بل هم قائلون بجواز الزيادة على الثوبين ابتداءً أو في أثناء الأعمال ، سواء كان لعلّة كالوقاية من الحرّ أو البرد ، أم كان ذلك مطلقاً . ويدلّنا على جواز الزيادة ، وعدم وجوب الاقتصار على خصوص الثوبين ، أمران :

الأوّل : الأصل العمليّ ، وهو البراءة ؛ لأنّه عند الشكّ في جواز الزيادة على الإزار والرداء ، بأن يلبس المحرم قطعة إضافيّة أو أكثر غير الإزار والرداء ، فيتمسّك بالبراءة عن المانعيّة .

الثاني : صحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن[1] ، وقد تضمّنت جواز الزيادة على الثوبين ، وعدم لزوم الاقتصار عليهما .

قوله ١١ : « **وأمّا أنّه يلزم فيهما ما يشترط في لباس المصلّي ، فلصحيح حريز عن أبي عبد الله** عليه السلام ... إلخ » .

بعد الفراغ عن الحديث عن الثوبين ، ووجوب لبسهما ، سواء كان بنحو الوجوب الشرطيّ ، أم كان بنحو الوجوب التكليفيّ ، يتعرض المصنّف (حفظه الله) إلى الشروط المعتبرة فيهما ، فذكر أنّه يعتبر فيهما أن يكونا ممّا تصحّ الصلاة فيهما ، وهذا يعني أنّه لا يجوز أن يكونا متّخذين من الحرير ، أو من غير المأكول أو المغصوب . ويدلّ على أصل المدّعى ما رواه حريز في المتن[2] ، فإنّ مقتضى مفهومها هو ثبوت البأس في الثوب الذي لا يصلّى فيه .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٣٦٣ ، الباب ٣٠ من أبواب الإحرام ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٢ : ٣٦٣ ، الباب ٢٧ من أبواب الإحرام ، الحديث ١ .

قوله ١٢: «**وأمّا أنّ المرأة لا يجوز لها لبس الحرير حال إحرامها، فلصحيح العيص بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام: الْمَرْأَةُ الْمُحْرِمَةُ تَلْبَسُ مَا شَاءَتْ مِنَ** ... إلخ».

وقع الكلام في أنّه هل يجوز الإحرام في الحرير للنساء أو لا؟ قولان في المسألة:

الأوّل: جواز ذلك، وهو المحكيّ عن المفيد في بعض كتبه، وابن إدريس في **السرائر**، والعلّامة في **القواعد**، وهو منسوب إلى أكثر المتأخّرين[١].

الثاني: عدم جواز ذلك، وهو خيرة الصدوق، والمفيد في بعض كتبه، والشريف المرتضى، واحتاط المحقّق الحلّيّ في **الشرائع**[٢].

هذا، ومنشأ الخلاف يعود لاختلاف الروايات حيث أنّ هناك أنّ ما يدلّ على عدم الجواز، منها صحيحة عيص بن القاسم التي أشار لها المصنّف في المتن، وفي مقابلها ما يدلّ على الجواز كصحيحة يعقوب بن شعيب، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة تلبس القميص تزره عليها، وتلبس الحرير والخز والديباج، فقال: **نَعَمْ، لَا بَأْسَ بِهِ، وَتَلْبَسُ الْخَلْخالَيْنِ وَالْمَسَكَ**»[٣].

قوله ١٣: «**وأمّا عدم اشتراط الطهارة من الحدث، فللبراءة بعد عدم الدليل، بل الدليل على عدم الاعتبار موجود كموثّقة** ... إلخ».

لا يشترط في الإحرام الطهارة من الحدث الأصغر والأكبر، فيجوز الإحرام حال الجنابة والحيض والنفاس، كلّ ذلك لأنّه لم يقم دليل على اعتبار ذلك، فيرجع

---

(١) أحكام النساء للشيخ المفيد: ٣٥. السرائر: ١: ٥٢٩. قواعد الأحكام: ١: ٤١٩. مجمع الفائدة والبرهان: ٦: ٢٢٨. مدارك الأحكام: ٧: ٢٧٦.

(٢) المقنع: ٢٢٩. المقنعة: ٣٩٦. رسائل الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل): ٣: ٦٦. شرائع الإسلام: ١: ١٨١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٣٦٧، الباب ٣٣ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

حينئذٍ لأصالة البراءة ، بل الدليل على عدم الاشتراط حيث أنّ مقتضى النصوص الكثيرة الواردة في إحرام الحائض هو عدم كون الحيض مانعاً عن الإحرام ، فلاحظ موثّقة يونس بن يعقوب التي تقدّم ذكرها في المتن .

ثمّ يعتبر في ثوبي الإحرام الطهارة من الخبث لصحيح حريز المتقدّم الدالّ على أنّه يعتبر فيهما ما يعتبر فيما يصلح فيه .

وأمّا البدن فيعتبر طهارته من الخبث حال الطواف وصلاته ، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى .

الطواف

قوله ١ : « **أمّا اعتبار النيّة بمعنى قصد الطواف ، فلأنّه من الاُمور القصديّة التي لا تتحقّق إلّا به** » .

وقد سبقت منّا الإشارة إلى بيان ذلك عند الحديث عن اعتبار النيّة في الإحرام ، ثمّ أنّه يعتبر في النيّة أن تكون بمعنى قصد القربة بحيث يقع العمل متقرّباً به إلى الله سبحانه وتعالى ، والوجه في اعتبار ذلك يعود لكون الطواف عبادة ولازم عباديّته كونه ممّا يتقرّب به إلى الله سبحانه وتعالى ، ثمّ يقع البحث حينئذٍ في إثبات عباديّته ، وقد ذكر لها المصنّف وجهين :

الأوّل : التمسّك بارتكاز المتشرّعة المتوارث يداً بيد من عصر المعصومين عليهم السلام إلى يومنا هذا فإنّه منعقد على أنّ الطواف عبادة يعتبر في صحّة الإتيان بها قصد القربة .

الثاني : إنّ الحجّ عبارة عن مجموعة من الأجزاء ، وهو بجميع أجزائه عبادة لكونه ممّا بني عليه الإسلام ، فتكون أجزاؤه التي منها الطواف عبادة أيضاً ، فيثبت المطلوب.

قوله ٢ : « **وأمّا اشتراطه بالطهارة من الحدث بكلا قسميه فلم ينقل فيه**

خلاف. ويدلّ علية صحيح عليّ بن جعفر، عن أخيه... إلخ».

الظاهر تسالم الأصحاب ـ تبعاً للروايات ـ على اعتبار الطهارة من الحدثين في الطواف الواجب في الجملة، كما أنّ الظاهر تحقّق الشهرة على عدم اعتبار ذلك في الطواف المندوب، خلافاً لأبي الصلاح حيث قال فيه باعتبار ذلك أيضاً[1]، وكيف كان فالأخبار على طوائف ثلاث:

الأُولى: ما دلّ على اعتبار الطهارة مطلقاً من دون فرق بين الواجب والمستحبّ، مثل صحيحة عليّ بن جعفر التي ذكرها في المتن.

الثانية: ما دلّ على اعتبار الطهارة مطلقاً، وهي رواية زيد الشحّام المذكورة في المتن.

الثالثة: ما دلّ على التفصيل بين الطواف الواجب، فتعتبر فيه الطهارة، والمندوب فلا يعتبر فيه ذلك، كموثّق عبيد المذكور في المتن.

هذا، ومقتضى القاعدة بعد استقرار المعارضة بين الطائفتين الأُولى والثانية هو التساقط، فيرجع لأصالة البراءة عن اعتبار الطهارة.

لكنّه قد جعلت الطائفة الثالثة شاهد جمع بين الطائفتين الأُولى والثانية. هذا بناءاً على حجّيّة الطائفة الثانية المتمثّلة في خبر الشحّام؛ لأنّه يشتمل على أبي جميلة المفضّل بن صالح، أمّا لو قيل بعدم حجّيّتها كما هو الصحيح فلا معارضة في المقام.

قوله ٣: «**وأمّا اعتبار الطهارة من الخبث، فقد يستدلّ له بحديث يونس بن يعقوب، عن أبي عبد الله** عليه السلام: رأيت... إلخ».

المحكيّ عن أكثر الأصحاب هو اعتبار الطهارة من الخبث في الطواف،

---

(١) الكافي في الفقه: ٢١٧.

فلا يصحّ الطواف مع نجاسة البدن أو اللباس حتّى لو كانت النجاسة معفوّاً عنها في الصلاة[١]، بل عن السيّد ابن زهرة الإجماع على ذلك[٢]، وخالف ابن الجنيد فقال بكراهة الطواف في ثوب أصابه ما لا يعفى عنه في الصلاة[٣]، وهو ما اختاره صاحب **المدارك** من المتأخّرين[٤].

هذا، وقد استدلّ للمشهور بالتالي:

١ ـ خبر يونس بن يعقوب الذي ذكره في المتن، وقد روي بطريقين:

الأوّل: طريق الصدوق، وفي سنده حكم بن مسكين ولم يثبت له توثيق. نعم، قد يوثّق بناءاً على تماميّة كبرى **كامل الزيارات** التي عرفت غير مرّة المنع عنها.

الثاني: طريق الشيخ، ويشتمل على محسن بن أحمد وهو ممّن لم يوثّق.

ولا مجال هنا لكبرى الجابريّة بعد تماميّتها؛ لعدم إحراز استناد المشهور لهذا الخبر، خصوصاً مع تعدّد ما يصلح للدليليّة.

٢ ـ النبويّ المشهور: «**الطّوافُ بِالْبَيْتِ صَلاة**»[٥] بعد وضوح شرطيّة الطهارة عن الخبث في الصلاة فيثبت ذلك في الطواف.

وأجاب عنه المصنّف بأنه وارد من طريق العامّة ولم يرد من طرفنا.

ويمكن أن يجاب عن دلالته بأنّ هذا التنزيل لا يدلّ على اعتبار جميع ما يكون معتبراً في الصلاة في الطواف ايضاً، بل المراد إمّا التنزيل في الفضيلة والرجحان، وإمّا كون تحيّة المسجد الحرام هو الطواف كما أنّ تحيّة سائر المساجد الصلاة.

---

(١) الدروس الشرعيّة: ١: ٣٩٢. الروضة البهيّة: ٢: ٢٤٧. كشف اللثام: ٥: ٤٠٧.

(٢) غنية النزوع: ١٧٢.

(٣) عنه في مختلف الشيعة: ٤: ١٩٨. الدروس الشرعيّة: ١: ٣٩٢.

(٤) غنية النزوع: ١٧٢. مدارك الأحكام: ٨: ١١٧.

(٥) مستدرك الوسائل: ٩: ٤١٠، الباب ٣٨ من أبواب الطواف، الحديث ٢.

هذا ولو تمّ الدليل على الاشتراط كان معارضاً بمرسل البزنطيّ المذكور في المتن، حيث أنّ مفاده عدم شرطيّة الطهارة.

وأجاب عنها المصنّف بأنّها واردة في من التفت إلى نجاسة ثوبه بعد فراغه من العمل، فلا تكون معارضة لما دلّ على اعتبارها. مضافاً إلى ضعف سندها بالإرسال، ومجرّد كون الراوي من الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة، لا ينفع في المقام؛ إذ يمكن الاستفادة من ذلك فيما لو كان الراوي مصرّحاً باسمه في السند، أمّا لو لم يكن مصرّحاً به، فسوف يكون إثبات الاعتبار من صغريات التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

وحاصل الإشكال هو: لقد تضمّنت سيرة هؤلاء المشايخ الثلاثة الثقات رجالاً قد رووا عنهم، وقد نصّ على ضعفهم، ومقتضى القاعدة في هكذا موارد هو تساقط شهادتي التوثيق والتضعيف بعدما تعارضتا؛ لأنّ المفروض أنّ شهادة الشيخ بأنّهم لا يروون إلّا عن ثقة، تفيد وثاقتهم، والنصّ على ضعفهم يفيد تضعيفهم، فيتعارض التوثيق والتضعيف وتكون النتيجة هي التساقط.

ولا يخفى أنّ تطبيق القاعدة يختلف حسب اختلاف حال السند؛ لما عرفت من أنّ السند قد يكون مسنداً متّصلاً ذكر فيه جميع الرواة، وقد يكون مرسلاً، فلو كان مسنداً يمكن تشخيص الراوي، ومن ثمّ يسهل تطبيق القاعدة، وهذا بخلاف ما إذا كان السند مرسلاً، فإنّه يصعب تطبيقها بسبب جهالة المرسل عنه، وعندها لا يمكن الحكم بوثاقته استناداً لشهادة الشيخ رحمه الله، أنّهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة؛ لأنّه سوف يكون من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، فهو ليس من المقطوع دخولهم في التوثيق، كما أنّهم ليسوا من المقطوع خروجهم من تحته، بل هو مشكوك، وإدخاله تحت أيّ من الطرفين يحتاج دليلاً، فلو أُريد إدخاله في التوثيق اعتماداً على شهادة الشيخ رحمه الله، كان تمسّكاً بالعام في الشبهة المصداقيّة، وقد تقرّر في الأُصول عدم جواز التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة.

ثمّ إنّه بناءاً على عدم تماميّة ما دلّ على اعتبار الطهارة وما دلّ على عدمها، فالمرجع هو أصالة البراءة، لكنّ المصنّف احتاط باعتبارها تحفّظاً من مخالفة المشهور. هذا كلّه في اللباس.

أمّا البدن فلم ترد فيه رواية بخصوصه تدلّ على اعتبار الطهارة فيه، لكنّه يمكن استفادة اعتبارها فيه من خلال ما دلّ على اعتبارها في اللباس بواسطة عدم الفرق بينهما، كما يمكن ذلك من خلال الأولويّة العرفيّة.

قوله ٤: «**وأمّا اعتبار الختان للذكور، فلصحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله** عليه السلام... إلخ».

من الشروط المعتبرة في صحّة الطواف أن يكون الطائف إذا كان رجلاً مختوناً، سواء كان الطواف واجباً أم مستحبّاً، وهذا الحكم قد نفى في **الجواهر** وجدانه خلافاً فيه[١]، بل عن الحلبيّ أنّ هذا الحكم عليه إجماع آل محمّد صلى الله عليه وآله[٢]. نعم، في **المدارك** نقل توقّف ابن إدريس في الحكم المذكور[٣]، وعقّبه في **الجواهر** بأنّنا لم نتحقّقه، وأضاف أنّ عدم ذكر كثير له على ما في **كشف اللثام** ليس خلافاً محقّقاً[٤].

وبالجملة: يدلّ على الحكم المذكور جملة من النصوص، منها: صحيح معاوية ابن عمّار المذكور في المتن[٥]. وتقريب دلالتها: لا يخفى أنّ النهي الوارد في الصحيح ليس نهياً تكليفيّاً، بل هو إرشاد إلى فساد طواف الأغلف غير المختون، كما لو كان رجلاً، فيثبت المطلوب حينئذٍ على اعتبار الختان؛ لأنّ عدمه يعني فساد

---

(١) جواهر الكلام: ١٩: ٢٧٤.

(٢) الكافي في الفقه: ١٩٣.

(٣) مدارك الأحكام: ٨: ١١٨.

(٤) جواهر الكلام: ١٩: ٢٧٤. كشف اللثام: ٥: ٤١٢.

(٥) وسائل الشيعة: ١٣: ٢٧٠، الباب ٣٣ من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث ١.

العمل ، ثمّ أنّه وقع الاختلاف بالنسبة للصبيّ غير البالغ على أقوال :

١ ـ عدم اعتبار ذلك فيه ، كما لعلّه يظهر من المحقّق في **الشرائع**[١] ، وهو ظاهر غيره أيضاً[٢] .

٢ ـ اعتبار ذلك فيه .

٣ ـ التفصيل بين الصبيّ المميّز الذي يطوف بنفسه وبين الصبيّ غير المميّز الذي يُطاف به ، فيعتبر ذلك في الأوّل ، ولا يعتبر في الثاني ، وقد اختاره المصنّف .

ولا يخفى أنّ القائلين بالاعتبار تمسّكوا لذلك بصحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة ؛ لأنّها وردت في الأغلف وهو عنوان يشمل البالغ وغيره ، ولا اختصاص له بالبالغ ، فيثبت اعتبار ذلك في الصبيّ أيضاً .

هذا ، ويترتّب على القول باعتبار الختان في الصبيّ ، أنّه لو حجّ الصبيّ وهو غير مختون فلا يحقّ له بعد البلوغ الزواج إلّا بعد تدارك طواف النساء . هذا كلّه بالنسبة إلى القول الثاني .

وأمّا القول الثالث وهو التفصيل ، فقد قرّبه المصنّف (دام علاه) بأنّه قد يقال باختصاص الصحيح السابق بالمميّز ؛ لقصوره عن شمول غير المميّز ، والنكتة في عدم الشمول هي الصحيح ناظراً إلى من يصدق عليه أنّه يطوف بالبيت ، وهذا لا يصدق على غير المميّز لكونه يُطاف به لا يطوف بالبيت ، فعندها بعد فقد الدليل الاجتهاديّ نرجع للدليل الفقاهتيّ ، وما كان المقام من صغريات الشكّ في الشرطيّة الراجح للشكّ في التكليف ، فالمحكم هو أصالة البراءة عن اعتبار فيه .

ويلاحظ عليه بأنّه إذا كان الداعي لهذا التفصيل هو الفرق بين الطواف بنفسه

---

(١) شرائع الإسلام : ١ : ١٩٩ .

(٢) الدروس الشرعيّة : ١ : ٣٩٣ . مسالك الأفهام : ٢ : ٣٢٩ . الحدائق الناضرة : ١٦ : ٨٩ . جواهر الكلام : ١٩ : ٢٧٤ .

والطواف به ، فلازمه تعميم الحكم بعدم اعتبار الختان في كلّ من لا يطوف بنفسه ، بل يطاف به وإن كان بالغاً كما إذا كان مريضاً أو شيخاً كبيراً لا يقدر على أن يطوف بنفسه ، ولا يخفى أنّه لا يمكن الالتزام به .

قوله ٥ : « **وأمّا اعتبار ستر العورة فهو المشهور ، وقد يستدلّ له تارة بإطلاق** ... إلخ » .

من واجبات الطواف ستر العورة ، فلو طاف بلا ستر بطل طوافه . وبكلمة : إنّ ستر العورة شرط من شروط صحّة الطواف . وهذا هو المشهور ، وان كان قد حكي المناقشة في اعتباره من قِبل الشيخ في **الخلاف** ، والسيّد في **الغنية** ، ومن المتأخّرين العلّامة في **المختلف** ، ولم يتعرّض للمسألة في **الشرائع**[١] . وكيف كان قد استدلّ على شرطيّة ذلك في الطواف بما يلي :

١ ـ النبويّ المعروف : « **الطّوافُ بِالْبَيْتِ صَلاة** »[٢] من خلال التمسّك بإطلاق التنزيل كما سبقت الإشارة إلى ذلك .

لكنّه قد عرفت فيما تقدّم ضعف الرواية سنداً ودلالة ، ويمكننا أن نضيف هنا ايضاً بأنّ الظاهر في اعتبار ستر العورة في الطواف أعمّ ممّا هو المعتبر في باب الصلاة ؛ إذ المعتبر فيها كون الساتر ثوباً ولباساً ، فلا يجتزئ بالستر بمثل اليد والحشيش والطين وغيرها كما هو مفصّل في محلّه ، والظاهر أنّه لا خصوصيّة لذلك في باب الطواف ، بل القائل باعتبار الستر يجتزئ بأيّ شيء من ذلك .

٢ ـ التمسّك بقوله ﷺ : « **وَلَا يَطُوفَنَّ بِالْبَيْتِ عُرْيانٌ** »[٣] المشار له في المتن .

---

(١) الخلاف : ٢ : ٣٢٢ ، المسألة ١٢٩ . غنية النزوع : ١٧٢ . مختلف الشيعة : ٤ : ٢٠٠ . شرائع الإسلام : ١ : ٢٠٠ .

(٢) مستدرك الوسائل : ٩ : ٤١٠ ، الباب ٣٨ من أبواب الطواف ، الحديث ٢ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٣ : ٤٠١ ، الباب ٥٣ من أبواب الطواف ، الحديث ٣ ـ ٨ .

وأورد علية المصنّف بضعف السند، لكنّه ممنوع، حيث أنّ كثرتها من طرقنا وطريق العامّة قريبة من التواتر، ممّا يمنع عن جريان المناقشة في السند ولذا عقّب المصنّف أنّه لو قيل بأنّ تعدّدها وكثرتها تورث الفقيه الاطمئنان بصدور هذا المضمون، أمكننا المناقشة فيها من جهة الدلالة بأن يقال: إنّ المنهيّ عنه في هذا النصّ هو الطواف في حال العراء والنسبة بينه وبين ستر العورة هي العموم من وجه؛ لأنّ المراد بالعريان من لم يكن لابساً للثوب، ويمكن أن يكون الشخص غير عار ولابساً للثوب من كون عورته مكشوفة كما إذا كان في ثوبه ثقب تظهر منه عورته، كما أنّه يمكن أن يكون الشخص مستور العورة وهو عارٍ كما إذا ستر عورته بمثل اليد أو الحشيش أو الطين، وقد اعتبروا في الطواف ستر العورة لا اللباس فهذه الروايات لا تنطبق على المدّعي.

وفيه: إنّ مناسبة الحكم والموضوع من جهة، وثبوت الإجماع على الاكتفاء بمجرّد ستر العورة في الطواف من جهة أُخرى، يعدّان دليلاً على أنّ المراد من العاري من لا يكون ساتراً لعورته، ممّا يجعله منطبقاً على المدّعى.

وممّا ذكرنا يتّضح موافقة ما علية الفتوى لما عليه الروايات، ومقتضى ذلك تماميّة ما علية المشهور، فلا وجه لكلام المصنّف فضلاً عن التزامه بالتنزّل للاحتياط بعد فقد الدليل على الفتوى.

قوله ٦: «**وأمّا أنّ الشاكّ في الطهارة من الحدث يلزمه تحصيلها، فللزوم إحراز الشرط وإلّا لم**... إلخ».

إذا شكّ الطائف في الطهارة من الحدث فهنا صور ثلاث:

الأُولى: أن يكون شكّه قبل الشروع في الطواف.

الثانية: أن يكون الشكّ في أثناء الطواف.

وكلّ واحدة من هاتين الصورتين، تارة يكون شكّه مع علمه بالحالة السابقة

بأن كانت هي الطهارة مثلاً، وكان الشكّ في صدور الحدث بعدها. وأُخرى يكون الشكّ مع عدم علمه وإحرازه للحالة السابقة، فهو يعلم بكونه متطهّراً ومحدثاً، إلّا أنّه لا يحرز أيّهما المتقدّم والمتأخّر.

الثالثة: أن يكون الشكّ بعد الفراغ من الطواف، وقبل الشروع في صلاة الطواف.

أمّا إذا كانت الحالة السابقة محرزة، كما لو كان متيقّناً الطهارة قبل حصول الشكّ عنده، فسواء كان الشكّ قبل الشروع في الطواف كما هو في الصورة الأُولى، أم كان الشكّ بعد الشروع فيه، وأثناء أدائه كما هو الحال في الصورة الثانية، فإنّه يبني على الحالة السابقة، وقد فرضناها الطهارة مثلاً؛ وذلك لاستصحاب بقائها.

أمّا لو تحرز الحالة السابقة، سواء كان الشكّ قبل الشروع فيه كما في الصورة الأُولى، أم حصل الشكّ أثناء أدائه وهي الصورة الثانية، فيلزمه الإتيان بالطهارة لأدائه، لو كان قبل الابتداء، وعليه قطعه والتطهّر واستئناف الطواف من جديد لو كان قد شرع فيه؛ وذلك لكون ذمّته مشغولة بالإتيان بالطواف عن طهارة، فلو أتى به مع الشكّ في حصولها منه، لم يحقّق فراغ ذمّته ممّا اشتغلت به، ولا مقتضى الاشتغال اليقينيّ هو تحصيلها لإحراز الفراغ اليقينيّ حينئذٍ.

وفي الصورة الثالثة ـ وهي كون الشكّ حاصلاً بعد فراغه من أداء الطواف والانتهاء منه ـ فلا يعتني بهذا الشكّ، اعتماداً على قاعدة الفراغ المستفادة من موثّقة محمّد بن مسلم المشار إليها في المتن، عن أبي جعفر عليه السلام: «**كُلُّ ما شَكَكْتَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضىٰ فامْضِهِ كَما هُوَ**»[1].

وأمّا بالنسبة لصلاة الطواف، فيلزمه التطهّر لها، لعدم جريان قاعدة الفراغ فيها؛ لأنّ موضوعها هو الفراغ من العمل، وهي لم يفرغ منها لتجري فيها. فيكون استصحاب بقاء الحدث جارياً عندها، فيلزم التطهّر.

---

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٣.

ومجرّد جريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الطواف، لتثبت الطهارة فيه، ويحكم بصحّته، لا يستلزم الحكم بوجود الطهارة واقعاً كي لا تحتاج صلاة الطواف إلى الطهارة؛ لأنّ الشارع المقدّس إنّما حكم بعدم الاعتناء بالشكّ ما دام قد وجد موضوع قاعدة الفراغ وهو الشكّ في صحّة العمل بعد الانتهاء منه، فلا يشمل ذلك العمل الذي بعد لم يشرع المكلّف فيه، وإن كان من لوازم العمل الذي قد جرت فيه القاعدة المذكورة.

وبعبارة أُخرى: إنّ المقدار الذي تثبته قاعدة الفراغ هو صحّة خصوص العمل الذي طرأ فيه الشكّ، ولا علاقة لها بالأعمال الأُخرى، وإن كانت من لوازم هذا العمل، لما قرّروه من أنّ قاعدة الفراغ ليست حجّة في لوازمها العقليّة.

ثمّ إنّه لو حصل للطائف شكّ في صحّة الطواف وصلاته بعد الفراغ منهما لشكّه في وجود الطهارة، فإنّه يحكم بصحّتهما، استناداً إلى قاعدة الفراغ التي قد عرفت مدركها، لكنّه يحتاج إلى تحصيل الطهارة للأعمال الجديدة التي يعتبر فيها الطهارة، تمسّكاً باستصحاب الحدث الذي لا موجب لرفع اليد عنه؛ وذلك لأنّ قاعدة الفراغ لا مجرى لها بالنسبة للأعمال الآتية بسبب عدم موضوعها كما عرفت.

قوله ٧: «**وأمّا أنّ الشاكّ في الطهارة من الخبث يبني على تحقّقها، فلقاعدة الطهارة**».

بناءً على اعتبار الطهارة من الخبث في الطواف، فلو شكّ الطائف في نجاسة ثوبه أثناء الطواف، فهل يبنى على الطهارة، أم يبنى على النجاسة؟

مقتضى قاعدة الطهارة هو البناء على الطهارة، حيث أنّ مفادها: «**كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتّىٰ تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ**»[1]. والشكّ ليس علماً بالقذارة، فيكون مشمولاً لمفادها.

---

(١) مستدرك الوسائل: ٢: ٥٨٣، الحديث ٤.

هذا إذا لم تحرز الحالة السابقة للثوبين أو البدن .

أمّا لو كانت الحالة السابقة لهم محرزة ، كما لو كان على يقين من أن ثوبيه نجسين ، وشكّ في طروّ التطهير عليهما ، أو كان متيقّناً من طهارة بدنه ، وشكّ في طروّ النجاسة عليه ، فإنّه لن يحتاج للاعتماد على قاعدة الطهارة ، بل سوف يستند عندها للاستصحاب ليحكم بنجاسة الثوبين ، ويحكم بطهارة البدن .

لا يقال : لماذا لم تجر قاعدة الطهارة عندما حصل شكّ عند المحرم في طهارة ثوبي الإحرام ، والتزمتم بجريان الاستصحاب ؟

فإنّه يقال : لقد أُشير في الأُصول إلى أنّ الأصل السببيّ يقدّم على الأصل المسبّبي بالحكومة ، والاستصحاب يعتبر أصلاً سببيّاً ، بينما تعتبر قاعدة الطهارة أصلاً مسببيّاً ، لهذا لم نجر القاعدة في المقام ، وتمّ التمسّك بالاستصحاب .

قوله ٨ : « **وأمّا أنّ عدد الأشواط سبعة ، فممّا لا خلاف فيه بين المسلمين** » .

يجب على المحرم سواء لعمرة مفردة ، أو لحجّ ، أن يطوف حول البيت سبعة أشواط ، وهذا يعدّ أحد واجبات الطواف ، وهو مورد اتّفاق بين علماء المسلمين ، قد استمرّت عليه السيرة العمليّة القطعيّة المتّصلة بعصر المعصوم عليه السلام ، ولعلّ هذا منشأ عدم التعرّض إليه في الروايات ، حيث لم يقع السؤال في شيء منها عن الكمّيّة ، ومقدار أشواط الطواف ، بينما نجد أنّه قد وقع السؤال فيها عن حدّ المطاف والحدود التي يلزم أن يكون الطواف فيها .

نعم ، قد تعرّضت النصوص إلى بعض فروع هذا الأمر ومسائله ، مثل الشكّ في عدد الأشواط بين الستّة والسبعة ، والزيادة على السبعة ، والقران بين أُسبوعين ، وأمثال ذلك .

وقد تمسّك المصنّف (حفظه الله) لإثبات العدد بنصّين :

أحدهما : صحيح معاوية بن عمّار الوارد فيمن شكّ بين الستّة والسبعة المذكور

في المتن[١]؛ لدلالته على أنّ هناك عدداً معتبراً يلزم إحرازه، فإن لم يكن محرزاً وجب عليه الإعادة.

ثانيهما: صحيحة محمّد بن مسلم، فيمن طاف ثمانية أشواط، المذكورة في المتن[٢]. ودلالتها على المدّعى واضحة؛ لأنّ إضافة الستّة إلى الشوط الثامن الذي أتى به زيادة على السبعة تشير إلى إكمال طواف ثان، ممّا يعني أنّ كلّ طواف اسبوع وهو سبعة أشواط، فيثبت المطلوب.

قوله ٩: «**وأمّا اعتبار التوالي، فلأنّه عمل واحد مركّب من سبعة أشواط، وهو لا يصدق عرفاً إلّا**... إلخ».

يعتبر في الأشواط السبعة كونها متواليات عرفاً، وهذا هو المتفاهم العرفيّ من النصوص التي تعرّضت إلى أنّ الطواف مركّب من سبعة أشواط، وهو عمل واحد مركّب، ومن المعلوم أنّ وحدته بنظر العرف متقوّمة بالتوالي بين أجزائه وواجباته. نعم، هناك بعض المستثنيات من اعتبار التوالي نصّ عليها في الكتب المطوّلة وذلك لدليل خاصّ.

قوله ١٠: «**وأمّا أنّ البدء والختم بالحجر الأسود، فلصحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله** عليه السلام... إلخ».

من واجبات الطواف المعتبرة فيه أن يكون ابتداء المكلّف الطواف من الحجر الأسود، وأن ينتهي طوافه في كلّ شوط به أيضاً.

ويدلّ على هذا الحكم سيرة المسلمين بجميع فرقهم المتّصلة بعصر المعصوم عليه السلام، المستقرّة على البدء والختم في الطواف به.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٣: ٣٥٩، الباب ٣٣ من أبواب الطواف، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: ١٣: ٣٦٦، الباب ٣٤ من أبواب الطواف، الحديث ١٢.

كما يدلّ عليه صحيح معاوية بن عمّار المذكور في المتن[١]. فإنّ كلمة «**مِنَ**» في قوله عليه السلام: «**فَلْيُعِدْ طَوَافَهُ مِنَ الْحَجَرِ**» تفيد الابتداء، فيكون مفاد النصّ هو البدء بالحجر والختم به، لكون كلمة (إلى) للغاية.

وللصحيح طريقان: أحدهما طريق الشيخ الكلينيّ رحمه الله[٢]، وقد ذكره في **الوسائل** كاملاً، وهو طريق صحيح، وثانيهما طريق الصدوق رحمه الله[٣]، وهو على ما في المشيخة: عن أبي، ومحمّد بن الحسن (رضي الله عنهما)، عن سعد بن عبد الله، والحميريّ، جميعاً عن يعقوب بن يزيد، عن صفوان بن يحيى. ومحمّد بن أبي عمير، جميعاً عن معاوية ابن عمّار[٤]، وهو طريق صحيح.

نعم، هناك كلام في أمرين:

أحدهما: في أنّه هل يلزم مقارنة الجزء المقدّم من البدن لأوّل جزء من الحجر، أو لا يلزم ذلك؟

ثانيهما: في تحديد الجزء المقدّم من البدن، وأنّه ما هو، فهل هو الأنف، أو هو إبهام الرجل، وغير ذلك؟

ولمّا كانت هذه تدقيقات زائدة لا تلحظ في الظهورات العرفيّة التي تحمل النصوص عليها، فلا مجال للتعويل عليها، بل اللازم بمقتضى الصحيح السابق هو صدق كون ابتداء الطواف من الحجر، وأنّه ينتهي الطواف بالوصول إليه وإن لم يكن الجزء المقدّم من البدن مقارناً لبداية الحجر.

نعم، يمكن الاحتياط خصوصاً في زماننا هذا الذي يكثر فيه الزحام، فالأوْلى

---

(١) وسائل الشيعة: ١٣: ٣٥٧، الباب ٣١ من أبواب الطواف، الحديث ٣.

(٢) الكافي: ٤: ٤١٩، الحديث ٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٢: ٣٩٨، الحديث ٢٨٠٧.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٥٤ (المشيخة).

أن يتأخّر عن الحجر بقليل بقصد تحقّق الطواف، ثمّ يبدأ الطواف من عند محاذاته الواقعيّة للحجر، ويكون الإتيان بالزائد من باب المقدّمة العلميّة، نظير غسل مقدار زائد على الوجه أو اليدين في الوضوء.

وقد أشار في **الجواهر** رحمه الله إلى أنّه لم تعرف هذه التدقيقات قبل زمان العلّامة الحلّيّ رحمه الله، وأشار إلى وجود الخلاف بينهم في تحديد أوّل جزء من البدن، وأنّه الأنف، أو البطن، أو إبهام الرجلين، بل قد يختلف الأشخاص في ذلك، ثمّ ذكر أنّه ليس في الأدلّة شيء يدلّ عليه، بل طواف رسول الله صلى الله عليه وآله على ناقته مانع من القبول بشيء منها[1].

قوله ١١: «**وأمّا أنّ اللازم جعل الكعبة على يسار الطائف دون يمينه أو استقبالها أو استدبارها**... إلخ».

من الأُمور المعتبرة في الطواف جعل الطائف الكعبة المعظّمة على يساره في جميع أحوال الطواف، والظاهر أنّ هذا من الواضحات التي لا تحتاج إلى إقامة الدليل عليها بعد وضوح كون طواف النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام بهذه الكيفيّة، ولم ينقل خلاف ولو في مورد، وقد استمرّت سيرة المسلمين بجميع فرقهم واختلاف مذاهبهم على الطواف على اليسار، وهذا هو المرتكز في أذهانهم، بحيث لو فرض طواف واحد منهم بغير هذه الكيفيّة لرأوه غير مشروع، وعدّوه مخالفاً لما هو الثابت في الإسلام. وهذا ما يعبّر عنه بالإجماع العمليّ.

والظاهر انحصار الدليل على اعتبار كون الطواف بالطريقة المذكورة في خصوص ما ذكرنا، خصوصاً وأنّ النصوص لم تتضمّن اعتبار ذلك صراحة، ممّا يعسر استفادة الوجوب منها. نعم، قد يستفاد ذلك من النصوص بالاستلزام، ففي صحيحة عبد الله

---

(١) جواهر الكلام: ١٩: ٢٨٩. وسائل الشيعة: ١٣: ٣٤٤، الباب ٢٦ من أبواب الطواف، الحديث ١.

ابن سنان ، قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام : **إِذَا كُنْتَ فِي الطَّوَافِ السَّابِعِ فَائْتِ الْمُتَعَوَّذَ ـ وَهُوَ إِذَا قُمْتَ فِي دُبُرِ الْكَعْبَةِ حِذَاءَ الْبابِ ـ فَقُلِ : اللَّهُمَّ الْبَيْتُ بَيْتُكَ ، وَالْعَبْدُ عَبْدُكَ ، وَهَذَا مَقامُ الْعائِذِ بِكَ مِنَ النَّارِ. اللَّهُمَّ مِنْ قِبَلِكَ الرَّوْحُ وَالْفَرَجُ ، ثُمَّ اسْتَلِمِ الرُّكْنَ الْيَمانِيَّ ، ثُمَّ ائْتِ الْحَجَرَ فَاخْتِمْ بِهِ** »[١] . وتقريب دلالتها أن يقال : إنّ الدعاء عند المستجار أوّلاً ، ثمّ استلام الركن اليمانيّ ، ثمّ إتيان الحجر والختم به ، لا ينطبق إلّا حال كون البيت الحرام واقعاً على يسار الطائف حال الطواف .

ثمّ إنّه يلزم أن تكون حركة الطائف حول البيت بصورة دائريّة ، بحيث يصدق عليها الطواف بالبيت وحوله المأمور به في قوله تعالى : ﴿**وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**﴾[٢] .

ولا يلزم الطائف حال طوافه عند مروره بالأركان الأربعة للبيت المعظّم أن يعمد إلى حرف كتفه اليسرى ؛ لأنّ مثل ذلك تدقيقات لا دليل عليها .

ويشهد لعدم اعتبار مثل هذه التدقيقات أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد طاف راكباً على ناقته ، كما ورد ذلك في صحيحة الكاهليّ المذكورة في المتن[٣] . ومن الواضح أنّ الراكب لا يتسنّى له أن يحرف كتفه عند مروره بالأركان الأربعة لأنّه يوجب إعاقة حركة السير وتعطيلها ، وهذا ما لم ينقله لنا التأريخ في كيفيّة طوافه صلى الله عليه وآله ، ما يعني أنّه كان يطوف وفق الطريقة العرفيّة المألوفة .

قوله ١٢ : « **وأمّا لزوم إدخال الحجر في الطواف ، بمعنى الطواف خارجه لا بينه وبين الكعبة** ... إلخ » .

من واجبات الطواف ، ومن الأُمور المعتبرة فيه ، هو إدخال حجر إسماعيل في

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ : ٣٤٤ ، الباب ٢٦ من أبواب الطواف ، الحديث ١ .

(٢) الحجّ ٢٢ : ٢٩ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٣ : ٤٤١ ، الباب ٨١ من أبواب الطواف ، الحديث ١ .

المطاف، بمعنى أن يطوف الطائف حول الحجر فيكون خلفه ووراءه من دون أن يدخل فيه.

ولا بأس قبل ذكر الدليل على المدّعى، من الإشارة الإجماليّة لخصوصيّة حجر إسماعيل عليه السلام، من جهة كونه جزءً من أجزاء البيت وأبعاضه، أو خارجاً عنه بجميع أجزائه، فنقول:

يوجد قولان لأعلامنا في المسألة:

الأوّل: وهو ما اختاره العلّامة رحمه الله في كتابيه **التذكرة** و**المنتهى**، والشهيد في **الدروس**، أنّه من البيت[1]، وقد ذكر العلّامة رحمه الله في **التذكرة**: أنّ قريشاً لمّا بنت البيت قصرت الأموال الطيّبة والهدايا والنذور عن عمارته، فتركوا من جانب الحجر بعض البيت، وقطعوا الركنين الشاميّين من قواعد إبراهيم عليه السلام وضيّقوا عرض الجدار من الركن الأسود إلى الشاميّ الذي يليه، فبقي الأساس شبه الدكان مرتفعاً وهو الذي يسمّى الشاذروان[2].

الثاني: عدم كون الحجر من البيت الحرام، وعدم اشتماله على جزء بسيط منه. وتدلّ عليه نصوص صريحة معتبرة، ففي صحيحة معاوية بن عمّار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحجر، أمن البيت هو أو فيه شيء من البيت؟ فقال: **لَا، وَلَا قُلَامَةُ ظُفُرٍ، وَلَكِنَّ إِسْماعِيلَ دَفَنَ أُمَّهُ فِيهِ فَكَرِهَ أَنْ يُوطَأَ، فَجَعَلَ عَلَيْهِ حِجْراً، وَفِيهِ قُبُورُ أَنْبِياءَ**»[3].

وأمّا أصل المطلب، وهو إدخال الحجر في الطواف والمعاملة معه من هذه

---

(١) تذكرة الفقهاء: ٨: ٨٩، المسألة ٤٥٨. منتهى المطلب: ١٠: ٣٢١. الدروس الشرعيّة: ١: ٣٩٥.

(٢) تذكرة الفقهاء: ٨: ٨٦، المسألة ٤٥٣.

(٣) وسائل الشيعة: ١٣: ٣٥٣، الباب ٣٠ من أبواب الطواف، الحديث ١.

الجهة معاملة الكعبة المعظّمة ، فتدلّ عليه نصوص عديدة كصحيحة معاوية بن عمّار المشار إليها في المتن ، وقد تقدّم ذكرها [١] . ودلالتها على اعتبار وقوع الطواف خلف الحجر ، فلا يدخله الطائف في طوافه بأن يمرّ من خلاله واضحة ؛ لأنّه قد عبّر عليه السلام عن الطواف داخل الحجر باختصار الطواف ، وقد أمر بالإعادة .

ولو اختصر المكلّف في طوافه فطاف شوطاً واحداً داخل الحجر ، فهل يعيد الطواف بأكمله من جديد ، أو يعيد خصوص الشوط الذي وقع فيه الاختصار ؟

مقتضى صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة ، هو البناء على بطلان الطواف بأكمله ، ولزوم إعادته من رأس ، فيبدأ الطواف من جديد ، فقد جاء فيها : « **فَلْيُعِدْ طَوَافَهُ مِنَ الْحَجَرِ الْأَسْوَد** »[٢] .

إلّا أنّ صحيحة الحلبيّ التي ذكرها المصنّف (حفظه الله) في المتن[٣] دلّت على بطلان خصوص الشوط الذي قد اختصر فيه الطواف ، وليس الطواف بأكمله .

وعند حصول المعارضة يمكن التوفيق بينهما ، من خلال التصرّف في ظهور صحيح معاوية بأن يحمل على الشوط الواحد ، وليس الطواف بأكمله ، وهذا الحمل يعود لوجود قرينة توجب حمل اللفظ على خلاف ظاهره ، والقرينة هي صحيحة الحلبيّ ، فإنّها صريحة في عدم بطلان الطواف بأكمله ، بل حصر البطلان في خصوص الشوط المختصر ، ولا ريب أنّ العرف يرى أنّ الكلام الصريح يصلح أن يكن قرينة مفسّرة للتصرّف في الكلام الظاهر .

قوله ١٣ : « **وأمّا لزوم الخروج عن الكعبة ، فلأنّ اللازم الطواف بالبيت ،**

---

(١) تقدّمت الإشارة إليها في الفرع العاشر من فروع الطواف ، وهي واردة في وسائل الشيعة : ١٣ : ٣٥٧ ، الباب ٣١ من أبواب الطواف ، الحديث ٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٣ : ٣٥٧ ، الباب ٣١ من أبواب الطواف ، الحديث ٣ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٣ : ٣٥٦ ، الباب ٣١ من أبواب الطواف ، الحديث ١ .

وهو لا يتحقّق إلّا بذلك » .

من واجبات الطواف خروج الطائف عن الكعبة ، ولا يخفى أنّ العرف لا يرى صدق الطواف حول البيت مع كونه على جدار الكعبة مثلاً ، وقد نفى في **الجواهر** الخلاف عن هذا الحكم[١] .

وممّا يعدّ بحكم جدار الكعبة الشاذروان ؛ وذلك لأنّه من أساس البيت وقاعدته الباقي بعد عمارته أخيراً ، كما ذكر ذلك في مسألة بناء البيت الحرام ، لما قصر المال الطيّب عند قريش .

ومع الشكّ في كون الشاذروان من البيت ، ليلزم الطواف خارجاً عنه ، أو أنّه خارج عن البيت ، فيجوز الطواف فوقه ، لم يجز الطواف فوقه ؛ لأنّ حصول الفراغ اليقينيّ ممّا اشتغلت الذمّة به وهو الطواف حول البيت لا يتحقّق لو وقع الطواف فوق الشاذروان ، فيلزم الطواف خارجاً عنه لقاعدة الاشتغال .

قوله ١٤ : « **وأمّا اعتبار الاختيار في الخطوات ـ بحيث لا يكفي ما لو حمله الزحام بنحو ارتفعت** ... إلخ » .

قد عرفت أنّ المعتبر هو طواف المحرم حول الكعبة المعظّمة ، ومقتضى قوله تعالى : ﴿**وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**﴾[٢] أن يكون الطواف صادراً منه وباختياره ، بحيث لا يتحكّم فيه أحد بإتيانه الطواف والحركة ، ولذا لو حمله الزحام بنحو ارتفعت رجلاه عن الأرض وصار لا يمشي باختياره ، لم يصدق عليه أنّه يطوف حول البيت ، بل صدق عليه أنّه يطاف به .

قوله ١٥ : « **وأمّا اعتبار عدم الشكّ ، فلصحيحة حنان بن سدير : قلت لأبي**

---

(١) جواهر الكلام : ١٩ : ٢٩٩ .

(٢) الحجّ ٢٢ : ٢٩ .

عبد الله عليه السلام **: ما تقول** . . . إلخ » .

يعتبر في الطواف أن يكون الطائف حافظاً لعدد أشواط الطواف بكاملها ، فلو شكّ فيه بطل ، من دون فرق بين أن يشكّ في أنّها ستّة أو سبعة أو أقلّ . ويدلّ على ذلك صحيحة حنان بن سدير المذكورة في المتن[١] . ودلالتها على بطلان الطواف لو كان طواف فريضة واضحة ، ولا خصوصيّة للشكّ فيه بين الثلاثة والأربعة ، فإنّ العرف يرى أنّ ما ذكر مجرّد مثال فيتعدّى منه إلى كافّة صور الشكّ في عدد الأشواط .

نعم ، يستثنى من الحكم المذكور ، وهو بطلان طواف الفريضة متى حصل الشكّ فيه بين عدد الأشواط ، كما إذا كان الشكّ في الطواف بين السبعة والثمانية ، فإنّه يبنى على صحّة الطواف ، وأنّه سبعة ؛ وذلك لصحيحة الحلبيّ التي ذكرها المصنّف (حفظه الله) في المتن[٢] ، حيث أنّها ظاهرة في أنّه قد أكمل الأشواط جميعاً ، وشكّ في العدد بعد إكمالها في أنّها سبعة أو أكثر ، مع عدم احتمال النقصان فيها ، فدلّت على صحّة طوافه حينئذٍ وأنّه لا يعتني بشكّه .

مضافاً إلى أنّ الحكم بصحّة الطواف هو مقتضى الأصل ؛ لأنّه لم يحرز الزيادة على السبعة ، وعند الشكّ في حصولها ، فمقتضى الأصل هو عدم الإتيان بالشوط الزائد ، وهو الشوط الثامن .

ومقتضى حصر الصحّة الوارد في صحيحة الحلبيّ المتقدّمة ، في خصوص ما إذا كان الشكّ بين السبعة والثمانية ، أن يحكم ببطلان الطواف لو كان الشكّ بين الستّة والسبعة والثمانية ، وتقريب دلالتها على ذلك : من المعلوم أن كلمة (إنّما) التي وردت فيها من أدوات الحصر ، فتدلّ على انتفاء الحكم المحصور عن غير

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ : ٣٦٠ ، الباب ٣٣ من أبواب الطواف ، الحديث ٧ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٣ : ٣٦٨ ، الباب ٣٥ من أبواب الطواف ، الحديث ١ .

الموضوع المحصور به ، وحيث أنّ الموضوع المحصور به في الصحيحة هو الشكّ في الثامن ، مع التيقّن بالشوط السابع ، فيكون الحصر بنفسه قرينة على أنّ المحصور هو طبيعيّ الحكم ، وليس شخص حكم ذلك الموضوع بالخصوص ، وإلّا فلا معنى لحصره حينئذٍ ؛ لأنّ حكم كلّ موضوع مختصّ به بدون حاجة إلى مؤونة زائدة ، فتدلّ الصحيحة على أنّ المحصور هو طبيعيّ الحكم .

ومقتضى ذلك هو نفي الطبيعة بانتفاء المحصور به ، فتكون النتيجة بطلان الطواف وعدم صحّته إذا كان الشكّ في السادس والسابع والثامن ، وكذلك في غير هذه الحالة من حالات الشكّ الأُخرى .

وبالجملة : إنّ المستفاد من الصحيح أنّه لا بدّ من التيقّن بالسبعة أشواط والقطع بها ، فمتى لم يحرز ذلك يحكم ببطلان الطواف حينئذٍ . هذا كلّه بالنسبة لطواف الفريضة .

أمّا طواف النافلة فمتى وقع له شكّ فيه جاز له البناء على الأقلّ ، وإكمال الطواف من دون حاجة إلى استئنافه من جديد ، ويدلّ على ذلك عدّة من النصوص ، كصحيحة حنان بن سدير المتقدّمة .

وأمّا إذا كان الشكّ في الطواف بعد الفراغ منه ، بأن حصل للطائف شكّ في صحّة طوافه بعد فراغه من الطواف ، فإنّه يبني على صحّة الطواف ، تمسّكاً بقاعدة الفراغ المستفادة من موثّقة محمّد بن مسلم التي ورد فيها : « **كُلُّ ما شَكَكْتَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضىٰ فامْضِهِ كَما هُوَ** » والتي قد أشار إليها المصنّف (حفظه الله) في المتن[1] .

وكذلك يبنى على الصحّة عملاً بقاعدة التجاوز إذا حصل الشكّ عند الطائف في عدد الأشواط بعد فراغه من الطواف ، وتجاوزه محلّ الطواف بدخوله في الغير ، كصلاة الطواف مثلاً . بل قد يتمسّك لإثبات الصحّة في هذا الفرع بالخصوص

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٣٨ ، الباب ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة ، الحديث ٣ .

بالنصّ الخاصّ ، وهو خبر محمّد بن مسلم المذكور في المتن[١] . ودلالته على المدّعى واضحة ، فإنّ قول السائل : « وفاته ذلك » إشارة إلى تجاوزه لمحلّ الطواف ، وقد كان جواب الإمام عليه السلام بالبناء على الصحّة .

نعم ، قد ناقش في سندها صاحب **المدارك** رحمه الله لوجود عبد الرحمن بن سيابة ، حيث أنّه مجهول[٢] ، لعدم وجود توثيق إليه .

واستظهر صاحبا **الوسائل** و **الحدائق** أنّ عبد الرحمن الموجود في السند هو ابن أبي نجران ، بحسب الطبقة ؛ لأنّ ابن سيابة لم يبق بعد الإمام الصادق عليه السلام ، فلا يروي عنه أصحاب الرضا عليه السلام ، كموسى بن القاسم ، بخلاف ابن أبي نجران ، فهو من رجال الإمام الرضا عليه السلام . نعم ، يروي أصحاب الرضا عليه السلام عمّن بقي من أصحاب أبي عبد الله الصادق عليه السلام ، بعد شهادته ، إلّا أنّه ليس منهم عبد الرحمن بن سيابة[٣] .

وكيفما كان ، فهنا بحثان في سند هذه الرواية :

الأوّل : على فرض أنّ الموجود في سندها هو عبد الرحمن بن سيابة ، فهل يبنى على وثاقته ، أم يبنى على عدمها ، كما سمعت ذلك من صاحب **المدارك** .

الثاني : تحديد أنّ الواقع في السند هو ابن سيابة ، أو ابن أبي نجران ؟

أمّا البحث الأوّل ، فإنّ عبد الرحمن بن سيابة لم يرد فيه توثيق خاصّ ، إلّا أنّه يمكن توثيقه بأحد الوجوه العامّة :

منها : وقوعه في أسناد **كامل الزيارات** ، وقد شهد ابن قولويه بوثاقة جميع من وقع في أسناد كتابه .

وهذا الوجه يعتمد على القبول بشمول شهادة ابن قولويه لكلّ من وقع في

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ : ٣٥٩ ، الباب ٣٣ من أبواب الطواف ، الحديث ١ .

(٢) مدارك الأحكام : ٨ : ١٨٠ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٣ : ٣٥٩ ، ذيل الحديث ١ . الحدائق الناضرة : ١٦ : ٢٣٥ .

أسناد الكتاب، وعدم اختصاصها بمشايخه المباشرين فقط، وكذا البناء على ظهورها في التوثيق، وعدم القول بإجمالها. هذا كلّه بعد الفراغ عن كونها ناظرة للتوثيق الرجاليّ، وليست ناظرة للمنهج الفهرستيّ.

وقد عرفت منّا في مطاوي هذا الشرح عدم تماميّة الكبرى المذكورة، وأنّ أقصى ما يظهر من عبارة ابن قولويه نظرها للمنهج الفهرستيّ، وقد فصّلنا ذلك في **الفوائد الرجاليّة**[١].

ومنها: رواية الأجلّاء عنه، فقد روى عنه عبد الله بن سنان، ومنصور بن حازم، وفضالة بن أيّوب، وغيرهم، ومن المعلوم أنّ الجليل لا يروي إلّا عن الثقة.

وفيه: إنّ الكبرى التي قام عليها الوجه المذكور غير مبرهنة؛ لأنّه لم يعرف وجه فنّيّ يمكن الركون إليه في إثبات أنّ الجليل لا يروي إلّا عن ثقة. نعم، لا ريب أنّ هناك بعض الأشخاص قد شهد في حقّهم أنّهم لا يروون إلّا عن ثقة، إلّا أنّ ذلك لا يفيد قاعدة كلّيّة، فلاحظ.

ومنها: رواية غير واحد من أصحاب الإجماع عنه، فقد روى عنه أبان بن عثمان، كما روى عنه الحسن بن محبوب، وكذا روى عنه فضالة بن أيّوب وعثمان ابن عيسى، وقد أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء.

وهذا الوجه يعتمد على القبول بتفسير المشهور لعبارة الكشّيّ قدس سره، أمّا لو اختير تفسير صاحب **الوافي**، وبعض الأعاظم رحمه الله[٢]، من ظهور العبارة المذكورة في وثاقة من ذكروا، وليس في وثاقة من وقع بعدهم في الأسناد، لم يكن الوجه المذكور دالّاً على التوثيق. هذا كلّه فرع القبول بمثل هذه الدعوى ـ أعني الإجماع ـ فلاحظ.

---

(١) وهي مجموعة من الفوائد، نسأل الله تعالى التوفيق لطباعتها.

(٢) الوافي: ١: ٢٦ (المقدّمة الثانية). موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح المناسك): ٢٩: ٨١.

ومنها: تعبير الشيخ رحمه الله عنه بقوله: «أسند عنه»[١] لظهور التعبير المذكور في التوثيق.

وفيه: قد ذكر في محلّه المحتملات المتصوّرة في العبارة المذكورة، وهل أنّها مبنيّة للمعلوم أم أنّها مبنيّة للمجهول، ومن ثمّ هل يمكن البناء على دلالتها على التوثيق، وقد بني على عدم ظهورها في ذلك.

ومنها: ما تمسّك به بعض الأعاظم رحمه الله في إثبات وثاقته، من إيكال الإمام الصادق عليه السلام إليه أمر تقسيم المال في عيالات من اُصيب مع عمّه زيد بن عليّ بن الحسين عليهما السلام، فيستفاد من ذلك أنّه كان مورد ثقة عند الإمام عليه السلام من جهة أمانته[٢].

والروايتان المشار إليهما هما:

إحداهما: ما رواه الصدوق رحمه الله في **الأمالي** بسند متّصل إلى عبد الرحمن بن سيابة، قال: «دفع إليّ أبو عبد الله الصادق جعفر بن محمّد عليه السلام ألف دينار، وأمرني أن اُقسّمها في عيال من اُصيب مع زيد بن عليّ عليه السلام، فقسّمتها، فأصاب (عيال) عبد الله بن الزبير أخا الفضيل الرسّان أربعة دنانير»[٣].

ثانيتهما: ما جاء في **رجال الكشّيّ** في ترجمة الفضيل بن الزبير الرسّان وإخوته، بإسناده عن عبد الرحمن بن سيابة، قال: «دفع إليّ أبو عبد الله عليه السلام دنانير وأمرني أن اُقسّمها في عيالات من اُصيب مع عمّه زيد»[٤].

وتقريب دلالتهما على المدّعى أنّ من يكون مورد اعتماد الإمام عليه السلام ومحطّ ثقته، لا بدّ وأن يكون في أعلى درجات التقى والورع، فضلاً عن أن يكون مجتنباً الكذب.

---

(١) رجال الطوسي: ٢٣٥، الرقم ٣٢٠٩.

(٢) معجم رجال الحديث: ١٠: ٣٦١.

(٣) الأمالي للصدوق: ٤١٦، الحديث ١٣. معجم رجال الحديث: ٨: ٣٥٨.

(٤) اختيار معرفة الرجال: ٢: ٦٢٩، الحديث ٦٢٢. معجم رجال الحديث: ٨: ٣٦٠.

والإنصاف تماميّة ظهور النصّين في المدّعى ، خصوصاً بملاحظة الظرف الأمنيّ الذي كان يعيشه الإمام الصادق عليه السلام خلال تلك الفترة ، وتصدّيه لكفالة الشهداء مع زيد ، يشير إلى معارضة صريحة للدولة ، فلا يوكل القيام بهذه المهمّة إلّا لمن كان موضع اعتماد ووثاقة[١] . إلّا أنّهما لا يتمّا وفقاً لمسلك بعض الأعاظم رحمهم الله ، فإنّ المستفاد من موسوعته الرجاليّة ، عدم تعويله على النصّ الذي يظهر منه وثاقة الراوي لو كان هو الراوي للنصّ ، وموردنا صغرى لتلك الكبرى ، فإنّ الراوي لما يظهر منه جلالة عبد الرحمن هو عبد الرحمن نفسه ، فكيف قد غفل رحمه الله عن ذلك ؟

والحقّ أنّ الكبرى المشار إليها في كلماته قدس سره ليست مرفوضة على إطلاقها ، بل يلزم التفصيل بلحاظ من يروي الخبر عمّن ورد في حقّه الخبر ، فلو كان من الأشخاص الذين يملكون الدراية والمعرفة بكلماتهم عليهم السلام بحيث يتسنّى له التمييز بين الصادر عنهم ، وما ليس كذلك ، وبين من لا يكون هكذا ، فإن كان من الأوّل فلامانع من القبول بالنصّ الدالّ على المدح ، وإن كان راويه الممدوح نفسه ، بخلاف ما لو كان من الثاني .

والراوي للخبر الأوّل عن عبد الرحمن بن سيابة ، هو ابن أبي عمير ، وهو ممّن له تمام الدراية بكلماتهم عليهم السلام ، فلا حاجة لأن يتوقّف في تماميّة ظهورها في المدّعى .

ومنها: رواية ابن أبي عمير عنه ، وقد شهد شيخ الطائفة رحمه الله بوثاقة جميع من روى عنه ؛ لأنّه لا يروي ولا يرسل إلّا عن ثقة[٢] .

هذا ، وقد يمنع من البناء على وثاقته وجود ذمّ صادر في حقّه من قِبل الإمام عليه السلام ،

---

(١) اللّهمّ إلّا أن يدّعى بأنّ الموقف الخطير يستدعي أن يوكل الأمر فيه إلى شخصيّة مجهولة تكون بعيدة عن أعين السلطة ، ولا تكون معروفة بأيّ نشاط أو عمل ما ، وعليه لا يستفاد من قيامه بهذا الدور التوثيق ، فضلاً عن الحسن ، فتأمّل جيّداً.

(٢) عدّة الأُصول : ١ : ١٥٥.

إلّا أنّه ليس واضحاً في الذمّ[١]، فليراجع.

وقد تحصّل ممّا تقدّم وجود طريقين يمكن البناء من خلالهما على وثاقة عبد الرحمن بن سيابة، فلا يصغى لما أفاده صاحب **المدارك** ﷺ، وتبعه المصنّف (حفظه الله).

وأمّا الأمر الثاني، وهو تشخيص الواقع في السند، وأنّه عبد الرحمن بن سيابة، أو عبد الرحمن بن أبي نجران.

وفقاً لما تقدّم من البناء على وثاقة عبد الرحمن بن سيابة، لن يكون هناك موجبٌ للتمييز المذكور، إلّا من الناحية الفنّيّة؛ إذ قد عرفت أنّ وقوع أيّ منهما في السند لا يمنع من الاستناد إليه. نعم، بناءً على عدم وثاقة ابن سيابة يلزم التمييز؛ لأنّه لو كان هو الواقع في السند، فسوف يكون ذلك مانعاً من الاستناد إليه.

وكيفما كان، فقد عرفت أنّ موجب استظهار العلَمين، صاحبي **الوسائل** و**الحدائق** ﷺ بكون الواقع في السند هو ابن أبي نجران وليس ابن سيابة، عدم إمكانيّة رواية موسى بن القاسم عنه، بحسب الطبقة.

والصحيح أنّه لا يوجد ما يمنع من كون الواقع في السند هو ابن سيابة؛ لأنّ الوهم الذي وقع فيه العَلمان نشأ من ظنّهما أنّ موسى بن القاسم من صغار السابعة، وبالتالي استبعدا روايته عن ابن سيابة، مع أنّ الصحيح أنّه من شيوخ السابعة، وهذا يساعد على روايته عن ابن سيابة، ويشهد لذلك أيضاً أنّ البرقيّ الذي هو من كبار السابعة وشيوخها قد روى عنه.

قوله ١٦: «**وأمّا اعتبار عدم القران ولزوم الفصل بركعتي الطواف، فالنصوص في ذلك على ثلاث**... إلخ».

---

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢: ٦٨٩. التحرير الطاووسي: ٤١١، الحديث ٢٩٠. معجم رجال الحديث: ٤: ٤١.

يعتبر في صحّة الطواف عدم القران بين أُسبوعين فلا يجوز للطائف بعد إكماله وإتمامه للطواف الأوّل، أن يضمّ إليه مباشرة طوافاً ثانياً دون أن يفصل بينهما بصلاة الطواف.

والنصوص الموجودة في المسألة على ثلاث طوائف:

الأُولى: ما دلّ على عدم الجواز مطلقاً، من دون فرق بين كونه طواف فريضة أو طوافاً مندوباً، كخبر البزنطيّ المذكور في المتن[١]. ودلالته على المدّعى واضحة، فقد تضمّن المنع من القران بين الطوافين، كما أنّه من هذه الناحية مطلق؛ إذ لم يفرّق بين كون الطوافين طوافا فريضة، وبين كونهما طوافين مندوبين.

وبعبارة أُخرى: إنّ الخبر المذكور ظاهر في الإرشاد إلى مانعيّة القران بين الأُسبوعين، كما أنّ مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين الفريضة والمندوب، فلاحظ.

نعم، هو ضعيف السند لوقوع عليّ بن أحمد بن أشيم في سنده، وهو ممّن لا يوجد له توثيق خاصّ، إلّا أنّه يمكن البناء على وثاقته لأحد التوثيقات العامّة:

منها: وقوعه في أسناد **كامل الزيارات**، وقد شهد ابن قولويه بوثاقة جميع من وقع في أسناده.

وقد تكرّر المنع عن تماميّة الكبرى، ما يوجب رفع اليد عن الصغرى.

ومنها: رواية أحمد بن محمّد بن عيسى عنه، وقد حكم بوثاقة جميع مشايخه.

وهذه الكبرى غير ثابتة.

ومنها: وجود طريق للشيخ الصدوق رحمه الله له في **المشيخة**[٢]. وهذا كسابقه من الوجوه.

ومنها: كونه أحد مشايخ الإجازة، وقد ذكر في كلمات عدّة من الأعلام أنّ

---

(١) وسائل الشيعة: ١٣: ٣٧١، الباب ٣٦ من أبواب الطواف، الحديث ٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٥١٥ (المشيخة).

شيخوخة الإجازة من أمارات التوثيق .

وقد تكرّرت كلمات غير واحد من الأعلام بمنع الكبرى المذكورة ، إلّا أنّ رفع اليد عنها مطلقاً ممنوع ، والصحيح هو التفصيل في شيخوخة الإجازة بملاحظة دور الشيخ فإن كان يلقى عليه مسؤوليّة دراسة الرواية من جميع حيثيّاتها وأبعادها بما في ذلك مصدرها ، وعرضها على القواعد والأُصول العامّة للمذهب ، كان ذلك موجباً للوثاقة ، أمّا لو كان دوره مجرّد الاتّصال للسند لم يكن ظاهراً في ذلك .

ثمّ إنّه لو سلّم بتماميّة أحد الوجوه المذكورة للبناء على وثاقته ، فإنّه سوف يعارض بما صدر عن الشيخ رحمه الله من كونه مجهولاً[١] .

وفي هذا التعبير احتمالان :

أحدهما : أن يكون التعبير المذكور مشيراً إلى الذمّ والقدح ؛ لأنّ ما ورد فيه من توثيق معارض بما ورد فيه من تضعيف ، ولا موجب لترجح أحدهما على الآخر .

الثاني : أن يكون المقصود منه أنّه شخص غير معروف .

ولو كان المقصود به الثاني ، لم يكن ذلك مانعاً من البناء على وثاقته ، لو سلم بعض الوجوه المذكورة ، بخلاف ما لو كان المقصود به المعنى الأوّل ، فسوف يكون معارضاً لما دلّ على التوثيق .

ولعلّ الظاهر من تعبيرات الرجاليّين الأوّل ، ومع عدم تماميّة شيء من الوجوه المذكورة للتوثيق ، يبنى على ضعفه ، فلاحظ .

الثانية : ما دلّ على الجواز مطلقاً ، كصحيحة زرارة المذكورة في المتن[٢] ، ودلالتها على المدّعى واضحة ، فإنّها تحكي عن تكرّر الفعل من الإمام عليه السلام بالقران بين الطوافين والثلاثة .

---

(١) رجال الطوسيّ : ٣٦٣ ، الرقم ٥٣٨٠ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٣ : ٣٧٠ ، الباب ٣٦ من أبواب الطواف ، الحديث ٢ .

وقد رواها الصدوق رحمه الله بإسناده إلى زرارة[١]، وطريقه إليه في المشيخة صحيح، وهو كالتالي: عن أبي رضي الله عنه، عن عبد الله بن جعفر الحميريّ، عن محمّد بن عيسى ابن عبيد، والحسن بن ظريف، وعليّ بن إسماعيل بن عيسى، كلّهم عن حمّاد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة بن أعين[٢].

الثالثة: ما دلّ على التفصيل بين الطواف الواجب، فلا يجوز القران فيه، وبين الطواف المندوب، فيجوز فيه ذلك، كصحيحة زرارة المذكورة في المتن[٣]، ودلالتها على التفصيل واضحة، بناءً على أنّ التعبير بـ(يكره) في النصوص ليس المقصود به المصطلح الفقهيّ، كما لا يخفى، بل هو عنوان مشير إلى الحزازة والمبغوضيّة الكاشف عن الحرمة.

وهذا النصّ مرويّ بطريقين، فقد رواه الكلينيّ رحمه الله بسند يشتمل على محمّد بن سنان[٤]، وقد عرفت منّا في محلّه البناء على عدم مقبوليّة مرويّاته.

والآخر ما رواه الصدوق رحمه الله بسنده عن ابن مسكان[٥]، وطريقه إليه كما في المشيخة: عن أبي. ومحمّد بن الحسن رضي الله عنه، عن محمّد بن يحيى العطّار، عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب، عن صفوان بن يحيى، عن عبدالله بن مسكان[٦]، والطريق صحيح.

ثمّ إنّه لو قيل بدخول خبر البزنطيّ دائرة الحجّيّة، كانت صحيحة زرارة في الطائفة الثالثة شاهد جمع بينه وبين الطائفة الثانية، حيث يحمل خبر البزنطيّ على

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٢: ٤٠٢، الحديث ٢٨١٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٢٥.

(٣) وسائل الشيعة: ١٣: ٣٦٩، الباب ٣٦ من أبواب الطواف، الحديث ١.

(٤) الكافي: ٤: ٤١٨، الحديث ١.

(٥) من لا يحضره الفقيه: ٢: ٤٠١، الحديث ٢٨١٦.

(٦) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٦١.

طواف الفريضة ، وتحمل الطائفة الثانية على النافلة .

وقد يقال : إنّه بعد وجود الطائفة الثالثة نحن في غنى عن ملاحظة سند الطائفة الأُولى ؛ لأنّه حتّى لو لم تتمّ سنداً ، فسوف تكون النتيجة هي التفصيل بين النافلة والفريضة ، فيجوز في الأوّل دون الثاني ، وهذا يعني أنّ ملاحظة سندها بمثابة تحصيل الحاصل .

وما ذكر وجيه ، بناءً على أنّ كلمة (يكره) الواردة في صحيحة زرارة في الطائفة الثالثة ، تكون ظاهرة في المعنى الجامع بين الحرمة والكراهة ، وهو المبغوضيّة والحزازة ، فتصلح لتقييد إطلاق كلّ من الطائفتين ، ويكون المستفاد منها حينئذٍ هو حرمة القران في الفريضة ، دونه في النافلة لاستثنائه .

أمّا مع عدم تماميّة خبر البزنطيّ ، فإنّه لا يمكن تفسير الكراهة في الطائفة الثالثة بالمعنى الجامع ، بل لا بدّ من حمله على الحرمة بقرينة المقابلة بطواف النافلة المنفي عنه البأس ، فيكون معارضاً للطائفة الثانية .

وبعد فقد المرجّح في البين يلتزم عندها بالتساقط ، ويكون المرجع هو أصالة البراءة عن شرطيّة عدم القران .

قوله ١٧ : « **وأمّا الخروج عن المطاف ، فتارة يتحقّق بدخول الكعبة ، وأُخرى بالمرور على** ... إلخ » .

يعتبر في الطواف عدم خروج الطائف عن المطاف ، ويتحقّق خروجه منه بأحد أُمور :

الأوّل : أن يعمد المكلّف أثناء الطواف إلى دخول الكعبة المعظّمة ، بحيث يقطع الشوط الذي هو فيه ، ويقوم بدخولها . ولا ريب في أنّ دخولها فيها خروج منه عن المطاف ؛ إذ لا يصدق عليه بعد دخولها كونه طائفاً بها .

الثاني : أن يقوم بالطواف على الشاذروان ، وقد عرفت في ما تقدّم ، أنّه جزء

من القواعد الأساسيّة للبيت الحرام الذي بناه الخليل إبراهيم عليه السلام ، فيكون الطواف عليه طوافاً على الكعبة ، وليس طوافاً حولها .

الثالث : أن يطوف الطائف داخل حجر إسماعيل عليه السلام ، وقد عرفت فيما تقدّم ، اعتبار دخوله في الطواف بأنّ يطوف الطائف خلفه ، فلو طاف المكلّف داخل الحجر يكون قد خرج من المطاف ؛ لأنّه لا يحقّق الطواف المطلوب منه .

الرابع : فقدان شرطيّة الطهارة ، وهي قد تكون نتيجة صدور الحدث منه ، بقسميه : الأصغر أو الأكبر ، أو طروّ الخبث ، سواء على بدنه أم على لباسه .

أمّا بالنسبة للأمر الأوّل ، فقد ذكر المصنّف أنّ المشهور بين الأصحاب هو البناء على التفصيل بين ما إذا كان دخوله للكعبة المعظّمة بعد إكماله نصف أشواط الطواف ، فلا يحكم ببطلان طوافه وإنّما يبطل خصوص الشوط الذي دخل فيه إليها ، وبين ما إذا كان دخوله قبل ذلك فيحكم ببطلان الطواف .

واختار هو (حفظه الله) البناء على أنّ دخول الكعبة أثناء الطواف يوجب بطلان طوافه ، من دون فرق بين تجاوزه النصف وعدمه ، واستند في ذلك لصحيحة حفص بن البختريّ المذكورة في المتن[1] . ودلالتها على المدّعى واضحة ، فقد حكم عليه السلام بوجوب إعادة الطواف على كلّ من دخل الكعبة المعظّمة ، لقوله عليه السلام : « **يَسْتَقْبِلُ طَوَافَهُ** » . ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين كون ذلك قبل تجاوز النصف من الأشواط ، أو بعد تجاوزها .

وقد رواها الصدوق رحمه الله بسنده عن ابن أبي عمير[2] ، وطريقه إليه كما في المشيخة : عن أبي . ومحمّد بن الحسن رضي الله عنه ، عن سعد بن عبدالله . والحميريّ ، جميعاً عن أيّوب بن نوح . وإبراهيم بن هاشم ، ويعقوب بن يزيد ، ومحمّد بن

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ : ٣٧٨ ، الباب ٤١ من أبواب الطواف ، الحديث ١ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٢ : ٣٩٤ ، الحديث ٢٧٩٧ .

عبد الجبّار ، جميعاً عن محمّد بن أبي عمير[١] ، وهو طريق صحيح ، كما أنّ الراوي ـ وهو حفص ـ من أجلّاء الأصحاب ، كما ذكر ذلك المصنّف (حفظه الله) .

وقد يقال بالبناء على التفصيل ، فلا يحكم ببطلان الطواف بمجرّد الدخول للكعبة المعظّمة ، وإنّما يلتزم بالبطلان لو كان الدخول قبل إكمال النصف ، كما لو كان بعد الشوط الثالث مثلاً ، أمّا لو كان ذلك بعد إكمال النصف فلا يحكم ببطلان الطواف ، ويستند في ذلك لصحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن[٢] . وتقريب دلالتها على المدعى أن يقال بأنّ الإمام عليه السلام قد رتّب بطلان الطواف على أساس أنّ الطائف قد طاف ثلاثة أشواط فقط ، وهذا يعني أنّه لو تجاوز النصف بأن طاف أربعة أشواط ، لحكم بصحّة طوافه ، فيستفاد التفصيل بين ما إذا كان قبل إكمال النصف ، وبين ما إذا كان بعد إكماله ، فلاحظ .

والحاصل : إنّ المستفاد من الصحيحة هو الحكم ببطلان الطواف إذا كان دخوله إلى الكعبة قبل إتمام النصف ، لا بطلان الطواف مطلقاً ، وهو ظاهر في البناء على صحّته لو كان بعد تجاوز النصف بمقتضى مفهوم العدد . وعليه يكون مفاد الصحيح هو التفصيل بين كون الدخول قبل إكمال النصف ، فيحكم بالبطلان ، وكونه بعد إكماله فيحكم بصحّة الطواف .

ويمنع الاستناد للصحيحة في الدلالة على المدّعى ، بأن التحديد بثلاثة أشواط لم يرد في كلام الإمام عليه السلام ، وإنّما جاء في كلام السائل ، وهذا يمنع من التعويل عليه ؛ إذ إنّما يلتفت إليه لو كان وارداً في كلام المعصوم عليه السلام ، وإلّا فلا .

وبعبارة ثانية : إنّما يتصوّر حصول المفهوم للعدد لو كان العدد مذكوراً في كلام الإمام عليه السلام ، ليكون له ظهور في التفريق بين هذا وذاك ، إلّا أنّه لمّا كان

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٦٠ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٣ : ٣٧٩ ، الباب ٤١ من أبواب الطواف ، الحديث ٣ .

العدد وارداً في كلام السائل فلا يعوّل عليه .

ومن خلال ما تقدّم يتّضح أنّه لا وجه للتفصيل المنسوب للمشهور ؛ لوضوح دلالة صحيحة حفص على خلافه ، ومنع دلالة صحيحة الحلبيّ .

وأمّا المرور على الشاذروان : وقد قيل أنّها المنطقة التي بقيت من قواعد البيت الحرام لمّا بنت قريش الكعبة ، وقد قصرت عندها الأموال الحلال[١] ، وهذا يعني أنّها جزء من الكعبة المعظّمة ، وعليه يكون الطواف عليها طواف داخل الكعبة الشريفة ، وليس طوافاً بها كما لا يخفى .

ومع حصول الطواف من المكلّف عليه ، فهل يبنى على بطلان طوافه من رأس ، أو يقتصر على بطلان خصوص الشوط الذي أتى به على الشاذروان ؟

احتمالان ، اختار المصنّف الثاني منهما ، وهو حصر البطلان في خصوص الشوط الذي أتى به على الشاذروان دون البقيّة ؛ وذلك لأنّ ما دلّ على بطلان الطواف بدخول الكعبة الشريفة منصرف عن الطواف على الشاذروان ، فيشكّ عندها في بطلان الطواف ، فيقتصر على القدر المتيقّن ، وهو خصوص الشوط الذي طافه عليه .

وأمّا المرور بالحجر بأن يدخل الطائف أثناء طوافه داخله ، بدل أن يطوف خارجه ، وقد عرفت في ما تقدّم دخول الحجر في المطاف ، فيلزم أن يكون طواف الطائف خلف الحجر .

ويجري في البين ما تقدّم ذكره في الفرع السابق من أنّه لو دخل أثناء طوافه في الحجر ، فهل يحكم ببطلان الطواف بأكمله ، أم يختصّ البطلان بخصوص الشوط الذي هو فيه ، فيلتزم بحصر البطلان في خصوص الشوط الذي دخل أثناءه في الحجر دون البقيّة اقتصاراً على القدر المتيقّن ؟

وأمّا الخروج عن المطاف بأن يترك الإنسان طوافه الذي بيده ويخرج من

---

(١) انظر : تذكرة الفقهاء : ٨ : ٨٦ .

المطاف ؛ وذلك لأسباب متعدّدة ، منها أن يكون بسبب انتقاض طهارته وصدور الحدث منه ، أو بسبب إصابة بدنه أو لباسه بالنجاسة فيخرج بسبب الخبث .

أمّا إذا كان خروجه لطروّ الحدث ، المشهور بين الأصحاب ، بل لم يعرف فيه خلاف بينهم ، هو القول بالتفصيل بين ما إذا كان قبل بلوغ نصف الطواف ، وبين ما إذا كان بعده . فإذا كان قبل بلوغه النصف بنى على بطلان طوافه ، أمّا لو كان بعد بلوغه النصف جدّد الطهارة ، وأتمّ طوافه ، وحكم بصحّته . وقد استدلّ لذلك بمرسلة جميل المذكورة في المتن[1] . ودلالتها على المدّعى واضحة ؛ لأنّ الإمام عليه السلام قد ذكر التفصيل بين ما إذا بلغ النصف ، فيبني على طوافه ، يتمّه بعد تجديد الطهارة ، وبين ما إذا كان قبله . ومقتضى كون التفصيل المذكور وارداً في لسانه عليه السلام يجعل له أثراً ، ويستوجب ترتيب الأثر عليه . إلّا أنّ المانع من الاستناد إليها ضعفها بالإرسال ؛ إذ لم تذكر الواسطة بعد جميل . نعم ، بناء على مختار المشهور في أصحاب الإجماع المذكورين في كلام الكشّيّ رحمه الله ، سوف يبنى على اعتبارها .

نعم ، رويت الرواية بطريق آخر ينتهي إلى ابن أبي عمير ، وهي مرسلة أيضاً ، إلّا أنّ مرسلها هو ابن أبي عمير .

إن قلت : لمّا كانت الرواية بطريقها الثاني تنتهي إلى ابن أبي عمير ، وهو من الذين لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة ، كان ذلك موجباً لدخولها دائرة الحجّيّة والاستناد إليها في مقام الفتوى .

وقد تغلّب المصنّف على مشكلة الضعف السنديّ من خلال الاستناد إلى كبرى الجابريّة ، بمعنى أنّ عمل المشهور برواية ضعيفة السند موجب لجبر ضعفها السنديّ ، وقد عرفت فتوى المشهور بما يتوافق ومدلول خبر جميل ، ومرسل ابن أبي عمير ، فيثبت المطلوب .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ : ٣٧٨ ، الباب ٤٠ من أبواب الطواف ، الحديث ١ .

وقد عرفت منّا غير مرّة أنّه لا يكفي لتحقّق الجبر مجرّد موافقة الخبر الضعيف لعمل المشهور، بل لا بدّ من أن يحرز استناده إليه، وإلّا لم يكن مجبوراً، ولمّا كان الموجود في مقامنا خبرين فلن يمكن البناء على حصول الجابريّة؛ إذ كما يحتمل أن يكون مستندهم في الفتوى هو خبر جميل، يمكن أن يكونوا قد استندوا إلى مرسل ابن أبي عمير، وبالتالي لا يحرز استنادهم للخبر الضعيف، ليحكم بجابريّته.

ومع عدم القبول بتصحيح خبر جميل، ومع المنع من الاستناد لمرسل ابن أبي عمير ـ وقد عرفت عدم إمكانيّة الاستناد للجابريّة ـ فسوف يكون مقتضى القاعدة، هو الحكم ببطلان الطواف بمجرّد حصول الحدث فيه من دون فرق بين كونه قبل تجاوز النصف، أو بعد تجاوزه.

وأمّا إذا كان خروجه بسبب طروّ الخبث، فالمعروف بين جماعة من أصحابنا البناء على التفصيل السابق، بمعنى أنّه إذا كان ذلك قبل تجاوز النصف من الطواف بني على بطلان طواف، أمّا لو كان ذلك بعد تجاوز النصف منه، عمد إلى تطهير ثوبه أو بدنه من الخبث، وأتمّ طوافه، ويكون طوافه صحيحاً.

وقد ذكر المصنّف أنّه ليس في المقام ما يشير للتفصيل المذكور، بل إنّ مقتضى خبر يونس بن يعقوب المتقدّم عند الحديث حول شرطيّة الطهارة من الخبث في الطواف[1]، كفاية تطهير الموضع وإكمال الطواف من حيث قطع من دون فرق بين كونه بلغ نصف الطواف، أم لم يبلغه.

ولعلّ منشأ التفصيل الموجود في كلمات بعضهم هو البناء على عدم اختصاص ما دلّ على التفصيل في الحدث بمسألة الحدث، بل يشمل طروّ الخبث أيضاً. وهو ممنوع، لوجود احتمال الخصوصيّة في الحدث المانع من سريان الحكم الثابت له إلى غيره.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٣: ٣٩٩، الباب ٥٢ من أبواب الطواف، الحديث ١ و ٢.

نعم ، قد عرفت في ما تقدّم أن شرطيّة الطهارة من الخبث أثناء الطواف مبنيّة على الاحتياط لعدم تماميّة الدليل عليها ، ولذا المناسب من المكلّف الاحتياط بأن يأتي بطواف بقصد الأعمّ من التمام والإتمام إذا كان طروّ الخبث قبل تجاوز النصف ، فإنّه يدرك الواقع بذلك أمّا لو كان طروّ الخبث بعد تجاوزه لنصف الطواف ، فيكفيه إكمال طوافه بعد تطهير الموضع الذي أصابته النجاسة .

قوله ١٨ : « **وأمّا من زاد في طوافه ، فإن كان عن عمد بطل لصحيحة عبد الله ابن محمّد ، عن** . . . إلخ » .

قد عرفت في ما تقدّم أنّ الطواف سبعة أشواط فلا يجوز الزيادة عليها ، فلو زاد المكلّف في الطواف ، فهنا صورتان :

الأُولى : أن تكون زيادته فيه زيادة عمديّة ، بأن يتعمّد إضافة شوط أو أكثر أو أقلّ فيه .

الثانية : أن تصدر الزيادة منه عن سهو وغفلة بأنّه قد أتمّ طوافه وانتهى منه .

أمّا الصورة الأُولى ، فلا ريب ولا إشكال في بطلان طوافه ، استناداً إلى صحيحة عبد الله بن محمّد المذكورة في المتن[١] ، وقد دلّت على أنّ الطواف كالصلاة المفروضة ، فكما أنّ الزيادة فيها توجب بطلانها ، فكذلك الزيادة فيه توجب بطلانه . ولا حاجة للمناقشة في سندها ؛ لأنّ عبد الله بن محمّد الراوي عن الإمام الرضا عليه السلام مشترك يتردّد بين الحضينيّ والحجّال المزخرف ، إلّا أنّ كليهما ثقة .

وأمّا الصورة الثانية ، وهي ما إذا كانت الزيادة سهويّة ، فقد يحكم ببطلان الطواف استناداً إلى صحيحة أبي بصير المذكورة في المتن[٢] ؛ لدلالتها على أنّ بطلان الطواف بمجرّد حصول الزيادة فيه ، من دون فرق بين كون ذلك عن عمد أو سهو .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٣٦٦ ، الباب ٣٤ من أبواب الطواف ، الحديث ١١ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٢ : ٣٦٣ ، الباب ٣٤ من أبواب الطواف ، الحديث ١ .

وإن شئت قل : إنّ مقتضى إطلاق صحيحة أبي بصير هو البناء على بطلان الطواف بالزيادة فيه مطلقاً ، ولو كان ذلك عن سهو .

ويقابل ذلك صحيح محمّد بن مسلم المذكور في المتن[١] ، فإنّ المستفاد منه أنّ الزيادة السهويّة لا توجب البطلان ، فإنّ تعبيره عليه السلام : « **فاسْتَيْقَنَ** » ، يشير إلى أنّ ما صدر منه لم يكن عن عمد ، بل كان سهويّاً ، وبعد فراغه حصل عنده يقين بالزيادة .

وقد عمد المصنّف لمعالجة المعارضة الحاصلة بينهما بالحمل على التخيير ، بمعنى أنّ الزائد في طوافه زيادة سهويّة مخيّر بين إعادة الطواف من جديد ، وبين إتمام ما يكمل طوافه طوافاً ثانياً فيضمّ لما زاد من الأشواط ما يكمل بها سبعة أشواط ثانية ؛ وذلك لأنّ كلّ واحدة منهما صريحة في أمر وظاهرة في آخر ، فظاهر صحيحة أبي بصير هو البطلان ، بينما ظاهر صحيحة محمّد بن مسلم عدمه ، فنرفع اليد عن ظهور كلّ منهما بصريح الثانية ، لتكون النتيجة البناء على التخيير بالمعنى الذي سمعت .

نعم ، مقتضى الاحتياط الإتيان بسبعة أشواط وليس بستّ في حال العمل على طبق صحيحة محمّد بن مسلم ، بقصد الأعمّ من التمام والإتمام ، ليحرز الواقع .

وقد ذكر المصنّف أنّ ما ذكر حول الزيادة السهويّة يختصّ بما إذا كانت الزيادة شوطاً كاملاً ، فلا تشمل ما إذا كانت الزيادة بعضه ؛ لأنّ الصحيحتين ناظرتان إلى ذلك ، فلا تكون زيادة بعض الشوط منظورة في النصوص ، ومع حصول الزيادة المذكورة ـ أعني بعض الشوط ـ فسوف تجري أصالة البراءة عن وجوب الإعادة ، لجريانها عن المانعيّة .

ولا وجه للتمسّك بصحيحة عبد الله بن محمّد المتقدّمة ؛ لما عرفت أنّ موضوعها هو الزيادة العمديّة ، ويساعد على اختصاصها بذلك تشبيهه عليه السلام الطواف

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٣٦٦ ، الباب ٣٤ من أبواب الطواف ، الحديث ١٠ .

بالصلاة المفروضة .

وقد تحصّل ممّا تقدّم أنّه لا يفرّق في بطلان الطواف حال الزيادة العمديّة بين كون الزيادة شوطاً كاملاً أو بعض شوط ، أمّا لو كانت الزيادة سهويّة ، فإنّه يتخيّر بين الإعادة والإكمال بضمّ الناقص لو كانت الزيادة شوطاً فأكثر ، أو البناء على الاحتياط كما سمعت . أمّا لو كانت الزيادة بعض شوط لم يضرّ ذلك بصحّة الطواف .

قوله ١٩ : « **وأمّا اعتبار أن يكون الطواف ما بين البيت والمقام ، فهو المشهور استناداً إلى رواية** ... إلخ » .

اعتبر المشهور في الطواف أن يكون بين الكعبة ومقام إبراهيم عليه السلام ،ويقدر هذا الفاصل بستّة وعشرين ذراعاً ونصف ذراع ، وبما أنّ حجر إسماعيل داخل في المطاف ، فمحلّ الطواف من الحجر لا يتجاوز ستّة أذرع ونصف ذراع .

وعلى هذا لا كلام عندنا في الطواف الواقع بين البيت والمقام ، وإنّما الكلام في الطواف خلف المقام ، وما هو حكمه .

هذا ، والأقوال في المسألة ثلاثة :

الأوّل : ما هو المشهور ، أو الأشهر كما في تعبير الفقيه صاحب **الحدائق** رحمه الله[١] ، بين أصحابنا من ضرورة كون الطواف بين البيت ومقام إبراهيم عليه السلام ،بل عن بعضهم دعوى الإجماع عليه ،كما في **الغنية**[٢] .

الثاني : ما اختاره ابن الجنيد ، على ما حكاه العلّامة عنه ، من سقوط الشرطيّة ، وجواز الطواف خارج المقام عند الضرورة[٣] .

---

(١) الحدائق الناضرة : ١٦ : ١١٠ .

(٢) غنية النزوع : ١٧٢ .

(٣) مختلف الشيعة : ٤ : ١٨٣ .

وينسب هذا القول للشيخ الصدوق رحمه الله أيضاً[١]، فإنّه وإن لم يذكر هذا المعنى في كتابيه **المقنع** و**الهداية**، إلّا أنّه نقل في كتابه **الفقيه** صحيحة الحلبيّ الآتية[٢].

وبناء على ما ذكره وتعهّد به في الديباجة، من عدم إيراده إلّا خصوص ما يراه حجّة بينه وبين ربّه، نسب له هذا القول.

ثمّ إنّ هذا بناءاً على تماميّة دلالة الصحيح على المدّعى، وإلّا لو قيل بعدم تماميّته لم يكن إيراد الصدوق رحمه الله له في كتابيه يعني قوله بهذا القول، بل ربّما فهم الصدوق منها ما سنشير له عند التعرّض للصحيح، وبه تنتفي صحّة النسبة.

وقد يظهر من العلّامة الحلّيّ قدس سره الميل إلى هذا القول أيضاً في كتابيه **منتهى المطلب** و**تذكرة الفقهاء**[٣].

وكذا يظهر الميل إلى هذا القول من الشيخ الحرّ صاحب **الوسائل** رحمه الله للعنوان الذي ذكره في كتابه[٤].

هذا، ويمكن أن يكون وجه هذا القول هو الاستناد إلى صحيحة الحلبيّ الآتية، كما تشير إليه بعض الكلمات.

ثمّ إنّه قد يفرّق بين قول المشهور وهذا القول من خلال أنّ وقوع الطواف بين هذين الحدّين يمثّل شرطاً لصحّة الطواف بصورة دائمة، بحيث إنّه حتّى لو عجز الإنسان عنه فإنّ الشرطيّة تبقى على حالها، لعدم شمول أدلّة الاضطرار ونحوه لها ما دامت لا تمثّل تكليفاً شرعيّاً بقدر ما تمثّل حكماً وضعيّاً يوجب انتقال الوظيفة في حال عدم توفّره للعجز إلى الاستنابة، وهذا بخلاف القول الثاني فإنّ الشرطيّة بنفسها

---

(١) نسبه له في مفاتيح الشرائع: ١: ٣٦٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٢: ١٣٢.

(٣) منتهى المطلب: ٢: ٤٩١. تذكرة الفقهاء: ٨: ٩٣.

(٤) وسائل الشيعة: ١٣: ٣٥٠، الباب ٢٨ من أبواب الطواف.

مقيّدة بمورد القدرة دون العجز والاضطرار.

القول الثالث: عدم اعتبار هذا الشرط سواءاً عند الاختيار والقدرة أو حال العجز والاضطرار، وإنّما العبرة بصدق الطواف بالكعبة المشرّفة عرفاً على الطائف، فلو كان بعيداً جدّاً بحيث لم يصدق عليه أنّه يطوف بالبيت إلّا بعناية وتكلّف لم يصحّ.

وعن المحقّق السبزواري ﵀ في **كفاية الأحكام** أنّ العدول عن القول بعدم الشرطيّة مشكل، فيما القول بالشرطيّة أحوط[١].

واستحسنه المحقّق النراقيّ في **المستند** لولا الإجماعات والشهرات[٢].

هذا، ولم يتعرّض جملة من فقهائنا لهذه الشرطيّة في أبحاثهم في الحجّ كالصدوق في كتابيه الفقهيّين: **المقنع** و**الهداية**، والمفيد في كتابه **المقنعة**، والسيّد المرتضى في **الناصريّات** و**جمل العلم والعمل** و**الانتصار**، وكذلك سلار في **المراسم العلويّة**، وأبو الصلاح الحلبيّ في **الكافي**.

أدلّة المشهور:

استدلّ المشهور للشرطية بأُمور:

الأوّل: الإجماع، الذي سمعت دعواه من قِبل السيّد ﵀ في **الغنية**[٣].

أقول: اتّضح من استعراض كلمات الأصحاب (رضي الله عنهم) أنّ المسألة ذات مدرك واضح، سنشير له فيما يأتي، وهذا بنفسه يضعف من حجّيّة الإجماع، ذلك لما ذكرناه في محلّه، من أنّ منشأ حجّيّة الإجماع هو كشفه عن الارتكاز المتشرّعيّ المتلقّى من أصحاب الأئمّة ﵈، ويستفاد بنحو وآخر من مجموع

---

(١) كفاية الأحكام: ١: ٣٣١.

(٢) مستند الشيعة: ١٢: ٧٦.

(٣) غنية النزوع: ١٧٢.

دلالات السنّة الشريفة .

ويعتبر في تحقّقه تلقّيه من قِبل الطبقة الأُولى من الفقهاء ، فمخالفة مثل الصدوق إمّا بنقله للرواية الدالّة على الترخيص بناءاً على تماميّة دلالتها على ذلك ، فضلاً عن عدم تعرّضه للمسألة في كتابيه الفقهيّين ، مانعة من تحقّقه ، فلاحظ .

وبالجملة : الإجماع غير محرز من الناحية الصغرويّة ، لا سيّما بعد عدم تعرّض الصدوق والمفيد والمرتضى وسلار وأبي الصلاح من القدماء ، للمسألة واعتبار الشرطيّة .

الثاني : ما ذكره السيّد قدس سره في **الغنية**[1] ، من أنّ الطواف بين البيت والمقام هو طريقة الاحتياط ، ونحن بحاجة إلى اليقين ببراءة الذمّة ، الأمر الذي لا يحصل إلّا بإيقاع الطواف في هذا الإطار المحدّد .

ويلاحظ على هذا الوجه : إنّ جريان أصالة الاشتغال إنّما تكون مجرى لمورد الشكّ في المكلّف به ، لا للشكّ في التكليف الشامل لأصل الحكم وقيده وشرطه .

على أنّه ينبغي أن تلحظ بداية الأدلّة الاجتهاديّة قبل الركون للأُصول العمليّة ، فلو تمّت لن تصل النوبة للأصل العمليّ ، كما لا يخفى .

الثالث : التمسّك برواية محمّد بن مسلم ، قال : « سألته عن حدّ الطواف بالبيت الذي من خرج عنه ، لم يكن طائفاً بالبيت ؟

قال : **كانَ النَّاسُ عَلىٰ عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله يَطُوفُونَ بِالْبَيْتِ وَالْمَقامِ ، وَأَنْتُمُ الْيَوْمَ تَطُوفُونَ ما بَيْنَ الْمَقامِ وَبَيْنَ الْبَيْتِ ، فَكانَ الْحَدُّ مَوْضِعَ الْمَقامِ الْيَوْمَ ، فَمَنْ جازَهُ فَلَيْسَ بِطائِفٍ ، وَالْحَدُّ قَبْلَ الْيَوْمِ وَالْيَوْمَ وَاحِدٌ قَدْرَ ما بَيْنَ الْمَقامِ وَبَيْنَ الْبَيْتِ مِنْ نَواحِي الْبَيْتِ كُلِّها ، فَمَنْ طافَ فَتَباعَدَ مِنْ نَواحِيهِ أَبْعَدَ مِنْ مِقْدارِ ذَلِكَ كانَ طائِفاً بِغَيْرِ الْبَيْتِ بِمَنْزِلَةِ**

---

(١) غنية النزوع : ١٧٢ .

مَنْ طافَ بِالْمَسْجِدِ؛ لِأَنَّهُ طافَ فِي غَيْرِ حَدٍّ، وَلَا طَوَافَ لَهُ»[١].

وتقريب دلالتها على المدّعى أن يقال: إنّ ظاهر الخبر كون الطواف ما بين البيت والمقام، بحسب مكانه الذي هو فيه اليوم، والطواف في هذا الحدّ واجب لا مفرّ منه. نعم، لقد كان المقام في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله بقرب البيت حيث هو مقرّه الواقعيّ؛ لأنّ كلمة (مقام) مأخوذة لغة من موضع قدم القائم، كما أفاده فقيه **الجواهر**[٢]، فكأنّ إبراهيم عليه السلام كان يقوم عليه لبناء البيت أو لغير ذلك، وفي الأيّام اللاحقة لعهد الرسالة، وعلى حدّ بعض النصوص أنّه حصل في زمن عمر بن الخطّاب تغيير محلّه إلى موضعه الحالي الآن كما كان عليه قبل الإسلام وفق بعض النصوص الأُخرى.

وبالجملة: لا خلاف في تماميّة ظهور الخبر على الشرطيّة، ممّا يثبت مدّعى المشهور.

هذا، وقد أشكل على الخبر من الناحية السنديّة بإشكالين:

الأوّل: ما جاء في كلام بعض الأعاظم رحمهم الله وغيره، من أنّ الخبر ضعيف لاشتماله على ياسين الضرير، وهو ممّن لم تثبت وثاقته، فلا يمكن التعويل عليها[٣].

الثاني: كون الخبر مضمراً، حيث أنّ الراوي وهو محمّد بن مسلم لم يصرّح باسم الشخص الذي يروي عنه، فلا يحرز أنّه الإمام عليه السلام فتسقط الرواية عن الحجّيّة والاعتبار.

هذا، ويمكن دفع كلا الإشكالين:

أمّا الإشكال الثاني ـ وهو إشكال الإضمار ـ فيمكن الجواب عنه: بأنّ الإضمار

---

(١) وسائل الشيعة: ١٣: ٣٥٠، الباب ٢٨ من أبواب الطواف، الحديث ١.

(٢) جواهر الكلام: ١٩: ٢٩٥.

(٣) موسوعة الإمام الخوئيّ (المعتمد في شرح المناسك): ٢٩: ٤٦. تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: ٦: ٢٣.

إذا كان من أحد أجلّاء ومشاهير الأصحاب يمكن التعويل عليه ؛ لأنّه لا يتصوّر فيه أن يروي عن غير الإمام عليه السلام ، بل لا يتصوّر ذلك في مثل محمّد بن مسلم بأن يكون راوياً عن غير الإمام عليه السلام ممّا يعني تحقّق الوثوق بكون الخبر منقولاً عن الإمام عليه السلام .

هذا ، ويمكننا أن نجيب عن إشكال الإضمار من خلال طريق آخر ، وهو الاستفادة من حساب الاحتمال الرياضيّ ، بأن يقال : إنّ الغالبيّة الساحقة من روايات محمّد بن مسلم إنّما هي عن الإمام عليه السلام ، ووفقاً لذلك فإنّ احتمال أن تكون هذه الرواية المضمرة عن غير الإمام عليه السلام مع ندرة ـ لو لم يقل بانعدام رواياته عن غير الإمام عليه السلام ـ هو احتمال منعدم عمليّاً طبقاً لحساب الاحتمالات الرياضيّ ، وهذا يجعلنا نحصّل الوثوق بكون المضمرة منقولة عن الإمام عليه السلام .

وأمّا الإشكال الأوّل ـ وهو اشتمال السند على ياسين الضرير ـ فيقع الجواب عنه في مرحلتين :

المرحلة الأُولى : في إمكان توثيق ياسين الضرير ، والطرق المتصوّرة لذلك .

المرحلة الثانية : بعد الفراغ عن عدم نهوض طريق معتبر في المرحلة الأُولى ، لتوثيق ياسين ، يقع البحث في إمكان علاج الخلل السنديّ من ناحيته .

أدلّة وثاقة ياسين الضرير :

المرحلة الأُولى : يمكن ذكر عدّة طرق يتمسّك بها في إثبات وثاقة ياسين الضرير ، وتلك الطرق :

١ ـ الاستناد إلى رواية الأجلّاء عنه ، فإنّ رواية الأجلّاء عن شخص ، فضلاً عن إكثارهم الرواية عنه تكشف عن وثاقته ، هذا بحسب الكبرى .

وأمّا الصغرى ، فإنّ راوي كتاب ياسين الضرير هو محمّد بن عيسى بن عبيد[1] ،

---

(١) معجم رجال الحديث : ٢١ : ١٤ .

وجلالته بمكان من الوضوح ، والتوقّف من ابن الوليد في شأنه إنّما هو في خصوص روايته عن يونس لا مطلقاً[١] ، فيثبت المطلوب .

وفيه : قد ذكرنا في **فوائدنا الرجاليّة**[٢] أنّنا لم نجد وجهاً فنّيّاً لهذه الدعوى ، وما تصوّرناه من وجوه لاتخلو عن نقض ، ممّا يعني أنّ أصل المبنى غير تامّ فينهدم البناء .

٢ ـ الاستفادة من مسلك المعاريف ، بحيث يقال : إنّه متى كان شخص من الرواة من المعاريف كفى ذلك للبناء على وثاقته ، ولمّا كان ياسين كذلك حكم بوثاقته ، فلاحظ . ويعرف أنّه من المعاريف ، لكونه صاحب كتاب ، كما نصّ على ذلك النجاشيّ والشيخ[٣] ، وكتابه معروف لرواية محمّد بن عيسى بن عبيد له ، ولم يرد فيه قدح من الرجاليّين ، وله روايات في الكتب الأربعة ، فيكون من المعروفيّة بمكان ، فيستغني عن التوثيق .

أقول : أمّا الكبرى ، وهي وثاقة المعاريف ، بمعنى كلّ شخص لمّا كان من المعروفيّة بمكان يقال بكونه ثقة ، فهذا مسلك شيخنا التبريزيّ قدس سره وهو في تطبيقه بين الإفراط والتفريط ، وما يتصوّر كوجه فنّيّ لهذا المدّعى ذكرناه في فوائدنا الرجاليّة ، وأشرنا لعدم نهوضه مما يمنعنا من التعويل عليه .

٣ ـ وجود طريق صحيح للشيخ الصدوق رحمه الله إلى روايته ، كما نصّ على ذلك في **مشيخة الفقيه** ، والطريق هو : عن أبي ومحمّد بن الحسن رضي الله عنه ، قالا : حدّثنا سعد بن عبد الله ، وعبد الله بن جعفر الحميريّ ، جميعاً عن محمّد بن عيسى بن عبيد ، عن ياسين الضرير البصريّ[٤] .

---

(١) رجال النجاشي : **٣٣٣** ، الرقم **٨٩٦**. خلاصة الأقوال : **٢٤١** ، الرقم **٢٣**. رجال ابن داود : **٢٧٥** ، الرقم **٤٧٤**.

(٢) لا زال مخطوطاً ، نسأل الله تعالى التوفيق لطباعته .

(٣) رجال النجاشيّ : **٤٥٣** ، الرقم **١٢٢٧**. الفهرست للطوسيّ : **٢٦٧** ، الرقم **٨١٩**.

(٤) من لا يحضره الفقيه : **٤** : **٥١٦**.

وقد ذكر الصدوق ﷺ في ديباجة كتابه أنّه لا يروي إلّا خصوص الروايات التي تكون بينه وبين ربّه تعالى ذكره حجّة[١]، ممّا يعني أنّه يصحّح روايات ياسين الضرير، وهذا يكشف عن وثاقته عنده.

ولا يخفى ضعف هذا الوجه، لا لما يقال من أنّ الصدوق ﷺ مقلّد لشيخه ابن الوليد في الرجال، فلا ينفعنا كلامه في إثبات المدّعى، وإنّما لكونه يعتمد اعتماداً كلّيّاً على كون مسلك الصدوق في حجّيّة الخبر هو الوثاقة لا الوثوق، وهذا خلاف مقتضى التحقيق كما ذكرنا ذلك في بحث حجّيّة خبر الواحد.

مضافاً إلى أنّنا ذكرنا في فوائدنا الرجاليّة أنّه قد حصل خلط عند الأصحاب في التعامل مع بعض العبائر التي توهّموا أنّها تشير إلى التوثيق العامّ، كما جاء في ديباجة **الكافي** و**الفقيه** و**التهذيبين** و**كامل الزيارات** و**التفسير المنسوب لعليّ بن إبراهيم**، فحملوها على المنهج الرجاليّ، مع أنّها ناظرة إلى المنهج الفهرستيّ، والتفصيل يطلب من هناك.

٤ ـ عدّ خبره ضمن الأخبار الحسان، وقد تضمّنت أدلّة حجّيّة خبر الواحد، إمكان الاعتماد على الخبر الحسن، لشمول دائرة الحجّيّة له. هذا بحسب الكبرى، وأمّا الصغرى، فياسين الضرير حسن، فيمكن الاعتماد على خبره.

وأمّا الوجه في كونه حسناً فهو: قد علم من المعهود من ديدن النجاشيّ أنّه صنّف كتابه من أجل التعرّض لبيان مصنّفات أصحابنا، وقد ذكره النجاشيّ[٢]، فيكشف ذلك عن كونه شيعيّاً.

لا يقال: إنّ النجاشيّ قد خرم هذه القاعدة بتعرّضه لبعض المصنّفين من غير الشيعة.

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١: ٣.

(٢) رجال النجاشيّ: ٤٥٣، الرقم ١٢٢٧.

فإنّه يقال: إنّ العادة جرت عنده ﷺ أنّه متى ذكر مصنّفاً غير إماميّ، ينصّ على ذلك، ونراه هنا قد تعرّض لياسين الضرير، دونما مغمز منه عليه.

وضعف هذا الوجه واضح لا يحتاج إلى بيان.

٥ ـ عدّ أخباره من الأخبار القويّة؛ لأنّ كلّ شخص لم يرد فيه مغمز من الرجاليّين يدخل خبره في دائرة الخبر القويّ، وياسين من الرواة الذين تعرّض لهم الرجاليّون دونما مغمزٍ منهم في شخصه، فيكون خبره من الخبر القويّ، ويدخل دائرة الحجّيّة.

وهذا الوجه كسابقه في الضعف. فتحصّل إلى هنا أنّه لم ينهض وجه معتبر يمكن التعويل، عليه للبناء على وثاقة ياسين الضرير.

إن قلت: إنّ هذه الوجوه وإن لم يكن كلّ واحد منها بنفسه يدلّ على وثاقة ياسين الضرير، لكنّها بمجموعها مع بعضها البعض يمكن التعويل عليها للوصول إلى النتيجة المطلوبة.

قلت: إنّ ضمّ الوجوه المتصوّرة للبناء على وثاقة ياسين مع بعضها البعض، عمدة ما يفيد تولّد وثوق واطمئنان عند الفقيه باعتبار روايته، وهذا خلاف المطلوب؛ إذ المطلوب هو إثبات وثاقته، لا الوثوق بخبره.

وتظهر الثمرة فيما لو كان في البين ما يمنع من تولد الوثوق والاطمئنان، فإنّه حينئذٍ لا يعوّل على هذا الاحتمال، بخلاف ما لو تمكننا من تحصيل وثاقته.

المرحلة الثانية: بعد الفراغ عن المرحلة، والوصول إلى نتيجة مفادها أنّه لم ينهض وجه معتبر للبناء على وثاقة ياسين، فهل يمكننا علاج الخلل السنديّ الحاصل بسببه من خلال طريق آخر؟

الصحيح هو إمكان ذلك، بناء على ما سلكناه في فوائدنا الرجاليّة تبعاً لبعض الأكابر ﷺ من البناء على نظريّة التعويض في الأسناد[1]، فيمكننا أن نعوّض طريق

---

(١) شرح العروة الوثقى للشهيد محمّد باقر الصدر: ١: ٨٤. القضاء في الفقه الإسلامي: ٥٢.

هذه الرواية بطريق الشيخ الطوسيّ رحمه الله إلى حريز الراوي عنه ياسين الضرير ؛ وذلك لما ذكره الشيخ رحمه الله في **الفهرست** من أنّ له طرقاً إلى جميع كتب وروايات حريز بن عبد الله السجستانيّ[١] .

والشرط المعتبر في جريان النظريّة المذكورة أن يكون الطريق الثابت للشيخ رحمه الله للشخص شاملاً لجميع كتبه ورواياته ، ولا يكون منحصراً على أحدهما دون الآخر ، وهذا متوفّر في المقام ؛ لأنّ الشيخ قدس سره قد صرّح بذلك .

بقي شيء لا بأس بالإشارة له ، حيث أنّه ورد الخبر من طريق **الكافي** بهذا النحو : عن محمّد بن يحيى وغيره . . . إلخ[٢] .

وجاء الخبر في **التهذيب** كالآتي : عن محمّد بن يحيى ، عن غير واحد . . . إلخ[٣] .

فقد يصوّر هنا وجود إرسال على نسخة **التهذيب** ، ومع الاختلاف لا يمكن الاعتماد على الخبر لعدم حصول الوثوق .

لكنّ هذا غير وجيه ؛ وذلك لا لترجيح نسخة **الكافي** على **التهذيب** ، لكونه أدقّ ، بل لأنّ الإرسال المتصوّر في المقام غير متحقّق حيث أنّ التعبير الوارد عن غير واحد يحقّق كثرة قد استغني عن ذكرهم .

فتحصّل إلى هنا أيضاً : أنّ الإشكال الأوّل السنديّ على الرواية أيضاً يمكن علاجه لكن بناحية صغرويّة ، وليس بناحية كبرويّة ، كما لا يخفى .

هذا ، وقد يعالج الضعف السنديّ بطريق آخر تعرّض له غير واحد من متأخّري الأصحاب ، وقال به بعض الأعلام المعاصرين قدس سرهم[٤] ، وحاصله :

---

(١) الفهرست للطوسيّ : ١١٨ ، الرقم ٢٤٩ .

(٢) الكافي : ٤ : ٤١٣ ، الحديث ١ .

(٣) تهذيب الأحكام : ٥ : ١٠٨ ، الحديث ٣٥١ .

(٤) ذكر ذلك في رياض المسائل : ٦ : ٥٣٦ ، وجواهر الكلام : ١٩ : ٢٩٦ ، وذكره أيضاً »

إنّ الرواية منجبرة بعمل المشهور، ويشهد لذلك أنّه لا يوجد دليل يصلح مستنداً لفتواهم إلّا خصوص هذه الرواية، خصوصاً وأنّ في البين رواية صحيحة السند تغايرها في الحكم، ومع ذلك نجدهم قد تركوها بالرغم من كونها صحيحة سنداً، وأفتوا بمضمون خبر ياسين الضرير مع كونه ضعيفاً، ممّا يعني رفعهم اليد عن الضعف السنديّ، وارتقاء الخبر لديهم إلى مستوى الصحّة، وإلّا لم يكن هناك وجه للاعتماد عليه.

وقد لوحظ على هذا الوجه، كما عن بعض الأعاظم ﷺ بالمنع من تماميّة الكبرى، قال ﷺ ـ بعد تعرّضه لكونها تامّة من ناحية الدلالة على مختار المشهور ـ: «لكنّها مبتلاة بضعف السند بوجود ياسين الضرير: وقد ذكرنا غير مرّة أنّ الانجبار ممّا لا أساس له عندنا»[١].

أقول: قد ذكرنا غير مرّة أنّ مقتضى التحقيق هو الالتزام بما عليه المشهور من كون الشهرة جابرة كاسرة، وما أفاده ﷺ قد تمّ النظر فيه على ما هو مذكور في محلّه، ولذا لا خدشة عندنا في أصل الكبرى.

لكن الإشكال في البين في تحقّق الصغرى، حيث أنّه قد اتّضح من خلال عرض كلمات الأصحاب أنّهم بالنسبة لأصل الشرطيّة على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: من التزم باعتبار الشرطيّة، وهذا القسم لم يحرز منهم جميعاً الاستناد لخبر محمّد بن مسلم، فالسيّد في **الغنية** تمسّك بالاحتياط وبراءة الذمّة لليقين[٢]، والشيخ الطوسيّ في الخلاف تمسّك بالاحتياط والقطع[٣]، وابن إدريس

« في مستند الشيعة: ١٢: ٧٥.

(١) موسوعة الإمام الخوئيّ (المعتمد في شرح المناسك): ٢٩: ٤٦.

(٢) غنية النزوع: ١٧٢.

(٣) الخلاف: ٢: ٣٢٤، المسألة ١٣٣.

لا يعمل بأخبار الآحاد.

وبالجملة: لم نحرز من هؤلاء القائلين باعتبار الشرطيّة تحقّق الاستناد منهم لخصوص هذا النصّ، والقول بأنّه لمّا لم يكن في البين دليل سواه، فإحراز الاستناد بيّن؛ في غير محلّه؛ لما عرفت من استنادهم لغير ذلك كما اتّضح ذلك خلال عرض الكلمات.

القسم الثاني: وهم من لم يلتزموا بالشرطيّة مطلقاً، بل في غير حال الضرورة والقدر المتيقّن، منهم ابن الجنيد، وقد نسب ذلك للصدوق أيضاً على توقّف في صحّة النسبة كما تقدّمت الإشارة لذلك، وهذا بنفسه يكشف عن عدم تحقّق الصغرى أيضاً المحقّقة للوثوق، الداعي للاستناد للخبر الضعيف، بحيث يصعد من درجة اللاحجّيّة إلى درجة الحجّيّة.

القسم الثالث: وهم الذين لم يتعرّضوا لإثبات هذا الشرط في كتبهم الفقهيّة، وقد عرفت أسماءهم فيما تقدّم، وهم طبقة غير قليلة من فقهاء الطائفة، ورؤساء المذهب، كالصدوق، وابن أبي عقيل العمانيّ، والمفيد والمرتضى وسلار وأبي الصلاح، وابن حمزة.

وهذا بنفسه مانع آخر من تحقّق الصغرى، فلا يمكن الالتزام بكون الخبر مجبوراً بعمل المشهور، والله العالم.

لا يقال: لو سلّمنا بتحقّق الصغرى، فإنّ ذلك لا ينفعنا أيضاً للالتزام بحجّيّة الخبر والاعتماد عليه؛ لأنّ من الممكن أنّ قدماء الأصحاب قد استندوا في مقام العمل، للخبر الضعيف، ولنفرض أنّه خبر ياسين الضرير، لكن ذلك كان منهم لظفرهم ببعض القرائن التي أوجبت لهم الاطمئنان بتحقّق الصدور، وتلك القرائن لو وصلتنا اليوم، لم توجب لنا ذلك، فلا يمكن الاعتماد على عملهم.

فإنّه يقال: قد ذكرنا في محلّه أنّ الحجّيّة عندنا ليست لعمل المشهور، حتّى

يلحظ ما هو منشأ عملهم ، بل المدار عندنا في الاستناد للخبر المجبور بعمل المشهور للاطمئنان ، فمتى تولّد عند الفقيه ذلك أمكنه التمسّك بالخبر الضعيف ، وعمل المشهور بخبر ضعيف أحد الأسباب المؤدّية لحصول الاطمئنان وتحقّقه عند الفقيه ، كما لا يخفى .

إن قلت : لعلّ المشهور استندوا لخبر ياسين الضرير من باب الترجيح ، حيث أنّه لمّا وجدوه معارضاً لصحيح الحلبيّ الآتي ، قاموا بترجيحه من باب الترجيح بمخالفة العامّة ، لكون الرشد في خلافهم .

وقد يوجّه تقدّم خبر ياسين بوجه آخر ، لكونه قد اشتمل على قصّة نقل المقام من موضعه الأصليّ التي هي من محدثات الثاني ، وهذا المعنى موجود في مضمون كثير من النصوص ، فقدم لأجل ذلك .

قلت : كلا الاحتمالين لا ينهضان لمنع صحّة الاعتماد على الخبر من قِبل المشهور ؛ وذلك لما ذكر في باب تعارض الأدلّة من أنّ التعارض فرع الحجّيّة ، فالقول بتقدّم خبر ياسين الضرير ، إمّا للنكتة الأُولى ، أو لخصوص النكتة الثانية ، مردّه إلى شمول دائرة الحجّيّة لخبر ياسين ، وهذا يعني أنّهم قائلون بصحّة الخبر واعتباره من البداية ، ولذا عارض صحيح الحلبيّ ، فلا ينفي الدعوى وهي جبر الخبر ؛ لكون الخبر سيكون من البداية معتبراً ، مع أنّك قد عرفت أنّ الخبر غير معتبر ، وعليه فلا وجه لما ذكر .

فالنتيجة التي وصلنا إليها إلى هنا : أنّ خبر محمّد بن مسلم لا مجال لعلاجه إلّا من خلال الناحية الصغرويّة ، التي ذكرها اعتماداً على نظرية تعويض الأسناد ، والله العالم .

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن اعتبار ما رواه محمّد بن مسلم ، ودخوله دائرة الحجّيّة ، فإنّه قد أورد عليه بإيراد آخر ، مفاده : إنّ الصحيح معارض بصحيح محمّد بن عليّ الحلبيّ ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الطواف خلف المقام ، قال : **ما أُحِبُّ ذَلِكَ** ،

وَما أَرىٰ بِهِ بَأْساً ، فَلَا تَفْعَلْهُ إِلّا أَنْ لَا تَجِدَ مِنْهُ بُدّاً »[١] ؛ لظهوره في كراهة تجاوز المقام في الطواف على أبعد تقدير ، وتسقط الكراهة في مورد الاضطرار .

وبهذا يكون مختار ابن الجنيد حسناً ، بالحكم بالتفصيل بين مورد الاضطرار ، فيجوز الطواف خلف المقام ، وبين مورد عدم الاضطرار ، فيجب الطواف بين البيت والمقام .

لكنّ الإنصاف أنّ ظاهر الصحيح غير ذلك ، بل الظاهر منه أنّ الكراهة تسقط في حال الاضطرار ، لا أنّ الشرطيّة تسقط ، فإنّ صيغة النهي عن الفعل وإن وردت في كلام الإمام عليه السلام بقوله : « **فَلَا تَفْعَلْهُ** » إلّا أنّ صدر الرواية المصرّح بنفي البأس عن الطواف خارج المقام مع إبرازه عليه السلام عدم محبّته لهذا الفعل ، الظاهر من سياقه الترفّع وأفضليّة الاجتناب يمثّل قرينة مساعدة على عدم إرادة الحرمة من النهي المذكور .

نعم ، لو قيل بعدم تماميّة سند الرواية الأُولى ، كما عن بعض الأعاظم قدس سرهم[٢] لضعف سندها ، فلا ريب في أنّه يحكم حينئذٍ صحيح الحلبيّ ، فيلتزم بعدم الشرطيّة .

منع المحقّق العراقيّ رحمه الله من تحقّق المعارضة ، لكونها فرع الحجّيّة ، وصحيح الحلبيّ خارج عن دائرتها ، فلا تتحقّق المعارضة .

والوجه في خروجه منها يعود لكون الصحيح معرض عنه من قبل المشهور ، فهو خبر مطروح ، ويظهر ذلك من أخذهم بخبر محمّد بن مسلم لاشتهاره ، بينما لم يقل أحد بمضمون خبر الحلبيّ[٣] .

وقد عرفت منّا غير مرّة عدم إمكانيّة التعويل على مثل هكذا إعراض ؛ لكونه إعراضاً صناعيّاً نجم من خلال ترجيح أحد النصّين المتعارضين على الآخر في

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ : ٣٥٠ ، الباب ٢٨ من أبواب الطواف ، الحديث ٢ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح المناسك) : ٢٩ : ٤٥ .

(٣) شرح تبصرة المتعلّمين : ٤ : ١١٥ .

مقام العمل .

وقد يجمع بينهما من خلال حمل صحيح الحلبيّ على حال الضرورة ، بينما يحمل صحيح محمّد بن مسلم على غير الضرورة ، بلحاظ أنّ الرواية صدرت من المعصوم ، ورواها محمّد بن مسلم في وقت لم يكن في البين ازدحام ، ثمّ لمّا ازدحم المكان بالحجيج ، سئل الإمام مرّة اُخرى ، فأشار للجواز حال الضرورة .

وقد يقرّب بوجه آخر : أنّ الإمام تعرّض للمسألة بنحوين : مرّة بنحو من الإيجاز ، واُخرى بنحو من التفصيل ، ففي معتبر محمّد أوجز الإمام عليه السلام ، لكنّه عاد وفصّل ذلك في معتبر الحلبيّ ، وليس هذا من تأخير البيان عن وقت الحاجة ، فلا تغفل .

لكنّ الإنصاف أنّ هذا من الجموع التبرعيّة ، حيث أنّ الشواهد التاريخيّة غير واضحة على إثباته ، فلم نحرز أنّه حصل تزايد بشكل كبير جدّاً في عصر الإمام الصادق عليه السلام بحيث استدعى ذلك أن يجيز الإمام عليه السلام الطواف خلف المقام .

نعم ، لو تمّ هذا الجمع بحيث تمّت الشواهد التاريخيّة عليه ، كانت النتيجة هي الالتزام بفتوى ابن الجنيد من التفصيل بين صورة الضرورة للازدحام الشديد وعدمه .

وحمل المصنّف خبر محمّد بن مسلم على الأفضليّة ، بحيث يكون الأفضل أن يكون الطواف بين البيت والمقام .

وهو خلاف الظاهر جدّاً ؛ إذ أنّ المستفاد من معتبر محمّد بن مسلم البناء على المنع من الإتيان بالطواف خلف المقام .

وبعد عدم تماميّة الجمع العرفيّ لا محيص عن اللجوء للمرجّحات وقد يقال بلزوم تقديم معتبر محمّد بن مسلم لكونه مخالفاً للعامّة ، كما عرفت بيان ذلك فيما تقدّم ، وترفع اليد عن معتبر الحلبيّ .

وهذا الوجه في نفسه وجيه ، لكنّه يستدعي اللجوء للمرجّح الثاني ، بينما المرجح الأوّل مفاده تقديم معتبر الحلبيّ ، لا معتبر محمّد بن مسلم ، كما هو مقتضى

المرجّح الكتابيّ ، وتوضيح ذلك :

إنّ مفاد الآيات القرآنيّة الدالّة على لزوم الطواف حول البيت العتيق لم تأخذ قيد الشرطيّة ، مع أنّها في مقام البيان ، ومقتضى إطلاقها أنّه يجوز الطواف في أيّ موضع من المسجد ، ما دام يصدق على المقام أنّه طواف بالبيت .

بل قد يقدّم معتبر الحلبيّ من خلال طريق آخر ، وهو أنّ العمومات الدالّة على الطواف ، وتواترها غير بعيد ، ولو من خلال حساب الاحتمالات الرياضيّ تفيد عدم اعتبار الشرطيّة ، فيكون المعتبر موافقاً لما هو قطعيّ الصدور فيقدّم ، فتأمّل .

ثمّ إنّه إن لم يقبل الترجيح بأيّ ممّا ذكرنا ، فلا محيص عن التساقط حينئذٍ والرجوع للعمومات الكتابيّة والأدلّة العامّة الواردة في الطواف ، ومفادها عدم اعتبار الشرطيّة .

هذا كلّه بحسب الدليل ، وأمّا مقتضى الأصل ، فالصحيح أنّه قاضٍ بعدم اعتباره الشرطيّة أيضاً ؛ لما هو المعروف من أنّ الشكّ في الشرطيّة يساوق عدمها .

فتحصّل أنّ الأظهر ـ لو لم يكن أقوى ـ جواز الطواف خلف المقام ، وإن كان الطواف قبله حسن ، والله العالم بحقائق الأُمور .

ركعتا الطواف

قوله ١ : « **أمّا أصل وجوب صلاة الطواف ، فمن الضروريّات بين المسلمين ، وتدلّ عليه مضافاً إلى ذلك السيرة** ... إلخ » .

قال في **الجواهر** : « أنّ وجوب ركعتي الطواف في الطواف الواجب هو المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً شهرة عظيمة ، بل عن **الخلاف** نسبته إلى عامّة أهل العلم ... إلخ »[1] .

هذا ، ويدلّ على الوجوب :

---

(١) جواهر الكلام : ١٩ : ٣٠٠ .

١ ـ الكتاب ، وهو قوله تعالى : ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ﴾[١] ، حيث أنّه يستفاد منها وجوب الاتّخاذ المذكور ، كما أنّ المراد من المصلّى هو محلّ الصلاة المعهودة في الشريعة ، فيدلّ على وجوب الصلاة عند مقام إبراهيم .

وحيث قام الإجماع على عدم وجوب صلاة غير صلاة الطواف عند المقام ، كما قال على عدم لزوم إيقاع الصلاة الواجبة مثل الفرائض اليوميّة في المسجد الحرام عند المقام ، حيث يجوز الإتيان بها في أيّ موضع شاء من المسجد الحرام ؛ فتظهر دلالة الآية على وجوب صلاة الطواف عند المقام .

إن قلت : يحتمل أن يكون المراد بالمصلّى في الآية هو محلّ الدعاء ؛ لأنّ الصلاة تطلق ويراد بها الدعاء .

قلت : إنّه لم تستعمل لفظة الصلاة في القرآن مجرّدة في غير الصلاة المعهودة في الشريعة . نعم ، قد استعملت فيه لكن مع إضافة كلمة بعدها كما في قوله تعالى : ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ﴾[٢] على أنّ حملها على ذلك ينافى الظهور العرفيّ .

٢ ـ النصوص ، وهي طوائف كثيرة ، مثل ما دلّ على الأمر بالصلاة بعد الطواف وقد وقع في بعضها التعبير بأنّها الفريضة ، والروايات الواردة في مقام بيان أعمال الحجّ والعمرة ، وما ورد في نسيان صلاة الطواف وأنّه يعود ويصلّي إذا ما لم يكن فيه مشقّة ، وغير ذلك[٣] .

وقد أشار المصنّف إلى رواية واحدة ، وهي صحيحة معاوية بن عمّار .

---

(١) البقرة ٢ : ١٢٥ .

(٢) التوبة ٩ : ١٠٣ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٣ : ٤٢٢ ، الباب ٧١ و : ٤٢٥ ، الباب ٧٢ و : ٤٢٧ ، الباب ٧٤ من أبواب الطواف .

٣ ـ السيرة المستمرّة من عصر المعصوم (عليه الصلاة والسلام) الواصلة إلينا يداً بيد، وهي دالّة على الوجوب.

قوله ٢: «**وأمّا اعتبار عدم الفاصل العرفيّ، فلصحيحة محمّد بن مسلم: سألت أبا جعفر** عليه السلام **عن ركعتي طواف الفريضة**... إلخ».

تجب المبادرة عرفاً إلى الإتيان بصلاة الطواف بعد الفراغ منه، ويدلّ على ذلك بعض النصوص، منها صحيحة محمّد بن مسلم التي أشار لها في المتن، حيث يستفاد منها وجوب المبادرة العرفيّة وعدم جواز تأخيرها.

هذا، والظاهر أنّ هذا الوجوب شرطيّ بمعنى أنّ شرطيّة المبادرة معتبرة في صحّة الصلاة، وأنّ الإخلال بها يوجب بطلانها؛ وذلك لأنّ النصوص الواردة ظاهرة في الإرشاد إلى الشرطيّة والمانعيّة.

قوله ٣: «**وأمّا لزوم الإتيان بها خلف المقام أو أحد جانبيه، فقد يستدلّ له بصحيح معاوية بن عمّار: قال أبو عبد الله** عليه السلام... إلخ».

ذكر المشهور أنّه يجب الإتيان بركعتي الطواف عند مقام إبراهيم (عليه الصلاة والسلام) فتكون خلفه أو على أحد جانبيه.

ويمكن الاستدلال له بقوله تعالى: ﴿**وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى**﴾[1]، حيث أنّه في كلمة ﴿**مِنْ**﴾ الواردة في الآية عدّة محتملات، لكنّ الصحيح منها هو تفسيرها بمعنى «عند»، فيكون معنى الآية حينئذ هو أنّه يجب أن يتّخذ مصلّى قرب المقام وعنده، وهذا لا يتحقّق إلّا بكونه خلفه أو على أحد جانبيه. نعم، نرفع اليد عن القدّام مع انطباق عنوان القرب بالنصوص التي دلّت على أنّ الصلاة خلف المقام.

---

(١) البقرة ٢: ١٢٥.

وقد يتمسّك للمدّعى أيضاً بصحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن، فإنّها دالّة على المدّعى، لكنّ المصنّف منع دلالتها بكون الأمر بالصلاة خلف المقام لمّا كانت واردة في سياق المستحبّات، صار هذا قرينة على عدم انعقاد الأمر في الوجوب. نعم، لا يرد هذا الإشكال لو قلنا بأنّ استفادة الوجوب من الأمر بحكم العقل.

لكنّه قد عرفت منّا فيما مضى غير مرّة عدم تماميّة هذا الإيراد في نفسه، وعليه تصلح الصحيحة للدلالة على المدّعى.

ثمّ إنّه لو اشتدّ الزحام كما في عصرنا الحاضر، جاز للمكلف التأخّر عن المقام بنحو لا يخرجه عرفاً عن كونه متّخذ المقام مصلّى لعدم احتمال سقوط الصلاة وإن سقط الشرط؛ لأنّ الظاهر من كلمات الأصحاب بل تسالمهم عليه أنّ اعتبار الخلفيّة في صلاة الطواف مأخوذ بنحو تعدّد المطلوب لا وحدة المطلوب.

قوله ٤: «**وأمّا التخيير في كيفيّة القراءة، فللبراءة من وجوب أحد النحوين بخصوصه بعد عدم الدليل على تعيينه**».

يتخيّر المصلّى في صلاة الطواف بين الجهر بالقراءة والإخفات، ومنشأ التخيير يرجع لكون الروايات البيانيّة الواردة في مقام البيان عن التعرّض لتعيين إحدى الخصوصيّتين، خصوصاً وأنّها لا تكون من الصلوات الليليّة التي يؤتى بها جهراً، أو النهاريّة التي يؤتى بها إخفاتاً؛ وذلك لوقوعها في جميع الساعات من ساعات الليل والنهار من دون كراهة، وعلى هذا فمقتضى أصالة البراءة عن التكليف هو جواز الإجهار والإخفات والجمع بينهما أيضاً.

السعي

قوله ١: «**أمّا وجوب السعي في العمرة والحجّ، فمتسالم عليه. وتقتضيه**

السيرة القطعيّة المتوارثة ... إلخ » .

الرابع من واجبات الحجّ والعمرة هو السعي ، وهو ركن من الأركان ، فلو تركه عمداً بطل حجّه ، من دون فرق بين كونه عالماً بالحكم وكونه جاهلاً به .

ولا خلاف بين المسلمين في وجوبه ، وأنّه جزء من أجزاء الحجّ والعمرة ، ويدلّ عليه السيرة القطعيّة المتوارثة ، خصوصاً وأنّ الظاهر أنّ لزوم الإتيان به من الواضحات بحيث لم يحتج إلى بيانه في النصوص .

بل نجدها غالباً قد وردت في بعض الفروع والخصوصيّات المرتبطة به ، مثل نقصان السعي أو زيادته ، وهكذا .

وقد يستدلّ له بقوله تعالى : ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا**﴾[1] ، فإنّها ظاهرة في الوجوب والجزئيّة ، وأمّا التعبير بقوله تعالى : ﴿**فَلَا جُنَاحَ**﴾ ، فإنّه كالتعبير الذي ورد في قصر الصلاة ، لم يقل أحد هناك بعدم وجوب القصر في السفر .

كما يستدلّ له ثالثاً بالنصوص ، كصحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم المذكورة في المتن[2] ، ودلالتها على وجوب السعي وجزئيّته واضحة جدّاً ، وهي بذلك تصلح لمعالجة قصر الدلالة لو كان متصوّراً في الآية الشريفة .

وقد يناقش في سندها بعدم صحّة طريق الصدوق رحمه الله إلى محمّد بن مسلم ، فإنّ طريقه إليه على ما في **المشيخة** : عن عليّ بن أحمد بن عبدالله بن أحمد بن أبي عبدالله ، عن أبيه ، عن جدّه أحمد بن أبي عبدالله البرقيّ ، عن أبيه محمّد بن خالد ، عن العلاء بن رزين ، عن محمّد بن مسلم[3] .

---

(١) البقرة ٢ : ١٥٨ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٣ : ٤٦٩ ، الباب ١ من أبواب السعي ، الحديث ٧ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٢٤ (المشيخة) .

وأجاب عنه المصنّف (دام توفيقه) بأنّ للرواية طريقين : أحدهما طريق الصدوق إلى محمّد بن مسلم ، والآخر هو طريقه ﵀ إلى زرارة ، وإذا كان طريقه لمحمّد ابن مسلم ضعيفاً كما سمعت ، إلّا أنّ طريقه إلى زرارة صحيح ، فإنّه على ما في **المشيخة** : عن أبي ﵁ ، عن عبدالله بن جعفر الحميريّ ، عن محمّد بن عيسى بن عبيد ، والحسن بن ظريف ، وعليّ بن إسماعيل بن عيسى ، كلّهم عن حمّاد بن عيسى ، عن حريز بن عبدالله ، عن زرارة بن أعين[١] .

ولا يخفى أنّ تماميّة الجواب المذكور تعتمد على أن يكون الصدوق ﵀ يروي الرواية المذكورة فعلاً بطريقين : مرّة عن محمّد وأُخرى عن زرارة ، لا أنّ الرواية قد وصلت إليه مرويّة عنهما معاً بواسطة الراوي المباشر الناقل إليها ، ومع البناء على الاحتمال الثاني ، فلن تكون الرواية المذكورة معتبرة ؛ لعدم ذكر الصدوق ﵀ طريقه إلى الرواية عنهما معاً .

وبالجملة : إنّ الجزم بكون الرواية محلّ البحث مرويّة بطريقين يحتاج شاهداً يوجب القبول به ، ومع فقده فلا مناص عن سقوطها عن الاعتبار والحجّيّة ، ولا أقلّ من التوقّف فيها .

قوله ٢ : « **وأمّا البداية من الصفا والختم بالمروة دون العكس ، فقد يستدلّ له بصحيحة معاوية بن** ... إلخ » .

يعتبر في السعي أن يبدأ المكلّف ذلك من الصفا وينتهي بالمروة ، ثمّ يعود من المروة إلى الصفا ، ثمّ من الصفا إلى المروة ، وهكذا حتّى يسير بينهما سبع مرّات ذاهباً من الصفا إلى المروة أربع مرّات ، ومن المروة إلى الصفا ثلاث مرّات ، وتسمّى كلّ مرّة شوطاً ، فيكون ابتداؤه بالصفا وختامه بالمروة .

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٢٥ (المشيخة) .

ويدلّ على الحكم المذكور صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[١]، وقد تضمّنت التصريح بكون الابتداء من الصفا والختم بالمروة.

وقد يمنع من الاستناد إليها اشتمالها على بعض المستحبّات الموجب لكون البدء بالصفا والختم بالمروة الواقع في سياقها مستحبّ مثلها أيضاً.

وأجاب عن ذلك المصنّف (حفظه الله) بأنّ ذلك لا يضرّ ما دامت استفادة الوجوب من حكم العقل، وهو بهذا يشير لوجود منع لو كان الوجوب مستفاداً من الوضع، أو من الإطلاق ومقدّمات الحكمة كما لا يخفى.

والإنصاف عدم القبول بما ذكره؛ لما عرفت منّا غير مرّة، من وجود كلام متعدّد في سياق واحد يكون له ظهور واحد، إلّا إذا كانت هناك قرينة أوجبت رفع اليد عن ذلك الظهور، ليحمل بعضه على الاستحباب مثلاً، فيكون الباقي على حاله من حيث الظهور في الوجوب.

ثمّ إنّه لمّا كان الصحيح المذكور موضع نظر عند المصنّف لاشتماله على بعض المستحبّات وهو لا يقبل بدلالة الأمر على الوجوب وفقاً لحكم العقل، عمد إلى الاستناد إلى صحيح آخر له ذكره في المتن[٢]، ودلالته على المدّعى واضحة، فإنّه عليه السلام أمر بإعادة سعي من ابتدأ في سعيه بالمروة قبل الصفا، بأن يبدأ بالصفا، وهذا يشير إلى أنّ مبتدأ السعي من الصفا.

ثمّ إنّ السعي سبعة أشواط كما عرفت تصويره في لزوم البدء بالصفا، وهذا الحكم من الضروريّات بين المسلمين، ويدلّ عليه صحيحة معاوية بن عمّار الأُولى التي ذكرها المصنّف، فقد تضمّنت تحديد السعي بأنّه سبعة أشواط من دون نقيصة أو زيادة.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٣: ٤٨١، الباب ٦ من أبواب السعي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٣: ٤٨٧، الباب ١٠ من أبواب السعي، الحديث ١.

ثمّ إنّ المراد بالشوط في السعي ليس مثل الطواف الذي تتوقّف تماميّة الشوط فيه على جعل الكعبة المعظّمة بأجمعها داخلة في الطواف، بل من الصفا إلى المروة شوط، ومن المروة إلى الصفا شوط آخر، ولذا تتحقّق الأشواط السبعة من خلال الشروع في أحدهما والختم بالآخر، ويدلّ على ذلك صحيحة هشام بن سالم المذكورة في المتن[1]، ودلالتها واضحة في المدّعى، فإنّ السائل قد أخبر الإمام عليه السلام أنّه جعل الذهاب والعودة شوطاً واحداً، وقد أجابه عليه السلام بأنه قد زاد في ما وجب عليه، وهذا يعني أنّه ليس المطلوب منه عدّ الذهاب والعودة واحداً، بل عدّ الذهاب واحداً، والعودة شوطاً آخر.

وأوضح منه دلالة على المطلوب صحيح معاوية بن عمّار الأوّل، فقد تضمّن النصّ على أنّ البدء بالصفا والختم بالمروة، ومن الواضح أنّ هذا لا يستقيم إلّا بعدّ الذهاب شوطاً والعودة شوطاً آخر.

قوله ٣: «**وأمّا اعتبار النيّة، بمعنى قصد الفعل وكونه عن قربة، فلما تقدّم في الطواف**».

يعتبر في السعي أن يكون عن نيّة، بأن يقصد الإتيان بالفعل، كما يعتبر في هذه النيّة قصد التقرّب لله سبحانه وتعالى، ويدلّ على ذلك جميع ما تقدّم ذكره في الطواف، فليراجع.

قوله ٤: «**وأمّا عدم اعتبار ستر العورة، فللبراءة بعد عدم الدليل**».

لا يعتبر في صحّة السعي أن يكون الساعي بين الصفا والمروة مستور العورة، فيصحّ طوافه ولو كانت عورته مكشوفة؛ وذلك لعدم وجود دليل يدلّ على اعتبارها، فعندها يرجع للأصل العمليّ، فإنّه حال الشكّ في وجوب سترها وعدمه،

---

(١) وسائل الشيعة: ١٣: ٤٨٩، الباب ١١ من أبواب السعي، الحديث ١.

تحكم أصالة البراءة والتأمين ؛ لأنّ المورد من صغريات الشكّ في التكليف .

قوله ٥ : « **وهكذا بالنسبة للطهارة بقسميها ، وهذا بخلافه في الطواف فإنّ الدليل قد دلّ على** ... إلخ » .

لا يشترط في صحّة السعي أن يكون الساعي متطهّراً من الحدث ، ولا يكون نقيّاً عن الخبث ، لا في بدنه ولا في لباسه ؛ وذلك لعدم وجود ما يدلّ على اشتراط السعي بالطهارة الحدثيّة والخبثيّة ، وعليه يكون المرجع لأصالة البراءة والتأمين القاضية بعدم شرطيّتهما فيه . وبهذا يختلف السعي عن الطواف ، فقد عرفت أنّه يعتبر في الطواف ستر العورة ، كما يعتبر فيه الطهارة من الحدث ومن الخبث ، وليس شيء من ذلك معتبراً في السعي .

بل قام الدليل على خلاف ذلك ، فقد ورد في صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : **لَا بَأْسَ أَنْ يُقْضىٰ الْمَناسِكُ كُلُّها عَلىٰ غَيْرِ وُضُوءٍ ، إِلّا الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ ، وَالْوُضُوءُ أَفْضَلُ** »[1] ، ودلالتها على عدم اعتبار الطهارة من الحدث والخبث في السعي واضحة ؛ لتعبيره عليه السلام بنفي البأس الظاهر في عدم الشرطيّة .

ولو قيل : إنّ أقصى ما يستفاد من الصحيح عدم اعتبار الطهارة الحدثيّة في السعي ، ولا ننظر فيها لمنع شرطيّة الطهارة من الخبث فيه .

قلنا : يكفينا للبناء على عدم اعتبار الطهارة من الخبث فيه ، التمسّك بأصالة البراءة . نعم ، في مقابل صحيحة معاوية توجد رواية عليّ بن جعفر ، المرويّة في كتابه عن أخيه ، قال : « سألته عن الرجل يصلح أن يقضي شيئاً من المناسك وهو على غير وضوء ؟ قال : **لَا يَصْلُحُ إِلّا عَلىٰ وُضُوءٍ** »[2] ، وهي ظاهرة في اعتبار الطهارة

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ : ٤٩٣ ، الباب ١٥ من أبواب السعي ، الحديث ١ .

(٢) مسائل عليّ بن جعفر : ١٥٩ ، الحديث ٢٣٦ . وسائل الشيعة : ١٣ : ٤٩٥ ، الباب ١٥ من أبواب السعي ، الحديث ٨ .

في السعي ، فتكون معارضة للصحيح المتقدّم .

ولا إشكال في وجود كتاب لعليّ بن جعفر رضي الله عنه ، يعرف بكتاب **مسائل عليّ بن جعفر** ، تضمّنت المسائل التي رواها عن أخيه الإمام موسى عليه السلام ، إلّا أنّ الكلام في النسخة التي وصلت لصاحب **الوسائل** رحمه الله ، وأنّه نسخة الكتاب المذكور ، أو لا . ومنشأ التشكيك يعود لكون النسخة المذكورة لم تصله بواسطة المشايخ إجازة ، وإنّما وصلته بنحو الوجادة ، فقد وجد كتاباً واستظهر أنّه مسائل عليّ بن جعفر ، مع أنّ معاصره الشيخ المجلسيّ رحمه الله قد استظهر أنّه كتاب **نوادر الحكمة** لمحمّد بن أحمد بن يحيى .

والحاصل : إنّ ما قام به شيخ **الوسائل** رضي الله عنه لا يخرج عن كونه إعمالاً للحدس ، ومثل هكذا أمر لا يرتّب عليه أثر . مضافاً إلى أنّ المقرّر في محلّه عدم حجّيّة الوجادة .

على أنّه لو رفعنا اليد عن المناقشة السابقة ، إلّا أنّه لا يمكن الالتزام بصحّة روايات الكتاب وذلك لعدم ذكر صاحب الوسائل رحمه الله طريقه إلى الكتاب ، ما يجعل النصوص المنقولة منه مرسلة رواها صاحب الوسائل رحمه الله من دون إسناد .

اللّهمّ إلّا أنّ يدّعى أنّ الكتاب من الشهرة بمكان ، ككتاب **الكافي** لشيخنا الكلينيّ رحمه الله ، وهذا يجعله مستغنياً عن الحاجة إلى الطريق .

وقد عرفت ما يمنع من البناء على هذا التوجيه كون الكتاب قد وصلنا بطريق الوجادة ، وهذا ينفي كونه من المعروفيّة والشهرة بمكان .

وقد تحصّل أنّ الرواية المذكورة ضعيفة السند ، فلا وجه لما ذكره المصنّف (دام ظلّه) من التعبير عنها بالصحيحة .

وقد عمد المصنّف للجمع العرفيّ بين صحيحة معاوية ، وخبر عليّ بن جعفر ـ لبنائه على حجّيّته ـ بأن يتصرّف في ظهور كلمة « **لَا يَصْلُحُ** » في خبر عليّ بن جعفر بقرينة صحيحة معاوية بن عمّار ، فيحمل على الأفضليّة ليكون مفادها أنّ الأفضل الإتيان بالمناسك ـ ما عدا الطواف وصلاته ـ على طهارة .

إن قلت: إنّ الجمع المذكور لو سلّم بقبوله، إلّا أنّه لا يمكن الالتزام به في موثّقة ابن فضّال التي ذكرها المصنّف في المتن[١]؛ لدلالتها على شرطيّة الطهارة في السعي كشرطيّته في الطواف، ولا مجال لحملها على الكراهة لوجود الطواف، فإنّ وجوده يعدّ قرينة مانعة من التصرّف في دلالة النهي وحمله على التنزيه، فيبقى ظهوره على حاله ليكون المستفاد من الموثّق، إمّا شرطيّة الطهارة في السعي، أو مانعيّة الحدث فيه.

وقد أجاب المصنّف بالتسليم بعدم إمكانية التصرّف في دلالة النهي بحملها على التنزيه، إلّا أنّ النهي الوارد فيها نهي محمول على مطلق طلب الترك الجامع بين التحريم والكراهة، فهو عندما قال: «**لَا تَطُوفُ وَلَا تَسْعىٰ**» قد جاء بجامع النهي الذي يشمل الحرمة، وهو الطواف، والنهي الذي يشمل الكراهة وهو السعي.

وهذا يعني أنّ الموثّقة ناظرة إلى مطلق الجامع، ويساعد على ما ذكر من دلالتها على إرادة مطلق الجامع، وليس خصوص الحرمة، صحيحة معاوية بن عمّار، فإنّها تكون قرينة للدلالة على هذا المعنى.

ثمّ إنّه لو لم يقبل بما ذكرنا من المعالجة، فلا مناص من البناء على استقرار المعارضة، ويرجع عندها للمرجّحات، وهي تقضي بتقديم صحيحة معاوية بن عمّار على غيرها، لموافقتها للكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا**﴾[٢]، فإنّه مع تضمّنه لزوم الإتيان بالسعي بين الصفا والمروة، إلّا أنّه لم يعتبر الطهارة في السعي بينهما، وبمقتضى هذا الإطلاق يستكشف عدم لزومه، فيكون ما دلّ على عدم الشرطيّة موافقاً له فيقدّم.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٣: ٤٩٧، الباب ١٥ من أبواب السعي، الحديث ٧.

(٢) البقرة ٢: ١٥٨.

وقد يمنع بعدم كون الآية الشريفة في مقام البيان من هذه الجهة ، بل هي في مورد بيان الوجوب ، من دون تعرّض منهما لحيثيّات هذا الواجب . على أنّه يمكن منع دلالة الآية الشريفة على بيان الوجوب أساساً ، فيدّعى أنّ أقصى ما تدلّ عليه خصوص بيان تشريع أصل الحكم ، كما يدّعي ذلك بعض الأعاظم ﵀ في بعض كلماته .

وعليه فإن أحرز مخالفة لأحد النصّين للعامّة كان البناء على تقديمه ، وإلّا فيلزم النظر في ثالث المرجّحات ، وهو الشهرة التي تضمّنتها مقبولة عمر بن حنظلة ، مع تحديد المقصود منها ، وأنّها الشهرة الفتوائيّة أو الروائيّة .

وعليه لو بني أنّ المستفاد من المقبولة هو الشهرة الفتوائيّة ، فلا ريب في أنّها مع صحيحة معاوية بن عمّار ، فيلتزم بعدم شرطيّة الطهارة في السعي . أمّا لو بني على أنّ المستفاد منها هو الشهرة الروائيّة ، فالظاهر أنّ الترجيح سوف يكون لموثّقة ابن فضّال[1] ؛ لأنّ مصدرها كتاب **الكافي** ولا مجال لترجيح مصدر عليه ، فتأمّل .

قوله ٦ : « **وأمّا عدم اعتبار الموالاة ، فأحسن ما يمكن الاستدلال له إطلاق الدليل أو ما دلّ** ... إلخ » .

المعروف بين الأصحاب عدم اعتبار الموالاة بين أشواط السعي ، فلا يعتبر التتابع بين كلّ شوط شوط .

وقد ذكر المصنّف أنّ أحسن ما يمكن الاستدلال به على عدم اعتبار ذلك ، أمران :

الأوّل : إطلاق الدليل ، فإنّ ما دلّ على اعتبار السعي في مقام البيان من جميع الجهات ، فهو في مقام بيان تمام الحكم والموضوع والمتعلّق ، وهذا يقتضي تعرّضه

---

(١) موسوعة الإمام الخوئيّ (المعتمد في شرح المناسك) : ٢٩ : ١٢٣ .

لكلّ ما يكون دخيلاً ومعتبراً في السعي ، وعدم تعرّضه لمدخليّة الموالاة بين الأشواط كاشف عن عدم اعتباره ، فيثبت المطلوب .

الثاني : الاستناد للنصوص التي تضمّنت جواز الجلوس أثناء السعي ، فإنّ ذلك يكشف عن عدم اعتبار الموالاة ، فلاحظ صحيح الحلبيّ الذي ذكره المصنّف في المتن[1] ، ودلالتها على جواز الجلوس أثناء السعي واضحة ، فتدلّ على اعتبار الموالاة ؛ وذلك لأنّ الجلوس يقتضي فواتها كما لا يخفى بحسب العادة .

وقد أجاب المصنّف (دام ظلّه) عن كليهما ، فأجاب عن الأوّل بجوابين :

الأوّل : إنّنا نشكّك في وجود إطلاق في المقام يدلّ على اعتبار الموالاة ، بل قد يقرّر عدم وجوده أصلاً فليس في شيء من النصوص التي تعرّضت للحديث عن السعي إطلاق أصلاً ؛ لعدم كونها في مقام البيان من جميع الجهات ، وإنّما هي في مقام البيان من جهة أو جهتين فقط ، فلا يمكن التمسّك بها حينئذٍ .

والحاصل : إنّه لا يوجد إطلاق في المقام يصلح أن يكون مرجعاً عند الشكّ في اعتبار أمر ما ، أو عدم مدخليّته .

الثاني : إنّه بعد التسليم بوجود إطلاق في المقام ، إلّا أنّه لا يمكن البناء عليه ؛ ذلك أنّ السعي عمل واحد لا يتحقّق عرفاً إلّا مع الحفاظ على هيئته الاتّصاليّة وهي التتابع بين أجزائه ، بحيث تختلّ بحصول الفاصل الكبير فتنتفي الصورة المقرّرة له ؛ ولأنّ السعي عمل واحد ، فقد ترك الإمام عليه السلام بيان اعتبار الموالاة في السعي اتّكالاً على ذلك ، فلم يعمد إلى بيان اعتبار الموالاة في السعي ؛ لأنّه من الأُمور الواضحة . وهذا يمنع من وجود إطلاق في البين .

وأمّا عن الثاني ، وهو النصوص التي دلّت على جواز الجلوس أثناء السعي ، فقد ذكر عدم نفعه للدلالة على عدم اعتبار الموالاة بين الأشواط ؛ لأنّ العادة

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ : ٥٠١ ، الباب ٢٠ من أبواب السعي ، الحديث ١ .

قد جرت أنّ الإنسان يجلس للاستراحة ، ومن المعلوم أنّ جلسة الاستراحة لا تتعدّى عادة العشر دقائق ، وهذا المقدار لا يضرّ بالهيئة الاتّصاليّة لأجزاء السعي كعمل واحد ، فوفقاً لذلك لا يكون مانعاً من البناء على اعتبار الموالاة .

ووفقاً لما تقدّم فقد التزم المصنّف (دام علاه) بأن المناسب هو البناء على اعتبار الموالاة التي تحفظ معها الهيئة الاتّصاليّة ، حتّى يتحقّق الغرض . نعم ، ليس المقصود من الموالاة المعتبرة في كلامه التتابع بين الأشواط ، بمعنى أن يؤتى بكلّ شوط مباشرة بعد الشوط الآخر من دون فصل .

قوله ٧ : « **وأمّا عدم اعتبار المشي راجلاً ، فللإطلاق إن كان ، وإلّا فالبراءة من الاشتراط . هذا** . . . إلخ » .

لا يعتبر في السعي أن يكون على القدمين ، بل يمكن أن يسعى المكلّف راكباً ، ويدلّ على ذلك إطلاقات الأدلّة ، فإنّ شيئاً منها لم يتضمّن شرطيّة كون السعي ماشياً على القدمين ، مع أنّها في مقام البيان من جميع الجهات .

ولو منع من وجود إطلاق يستند إليه في إثبات جواز السعي راكباً ؛ لكون النصوص الواردة في السعي ليست في مقام البيان من جميع الجهات ، وإنّما هي بصدد بيان جهة أو جهتين ممّا يتعلّق به ؛ سيكون المرجع للأصل العمليّ بعد عدم وجود ما يدلّ على الاشتراط من الأدلّة الاجتهاديّة ، وهو يقضي بالبراءة والتأمين ؛ ذلك لأنّ الشكّ في شرطيّة المشي في صحّة السعي ، فيكون من صغريات الشكّ في التكليف الذي تجري فيه البراءة .

مع أنّ النصوص قد تضمّنت جواز السعي راكباً ، فلاحظ صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[1] ، ودلالتها على المدّعى واضحة ، فإنّ نفي البأس عن السعي راكباً واضح في جوازه . نعم ، قد تضمّنت النصّ على أنّ المشي أفضل من الركوب .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ : ٤٦٩ ، الباب ١٦ من أبواب السعي ، الحديث ٢ .

قوله ٨: « **وأمّا اعتبار السير من الطريق المتعارف، وعدم إجزاء الذهاب والإياب من المسجد**... إلخ ».

يعتبر في السعي أن يكون من خلال الطريق المتعارف المعروف للسعي، وهي المنطقة المحدّدة إليه، فلا يصحّ السعي في الطريق غير المتعارف، بأن يبتدئ الساعي بالصفا، ثمّ يدخل إلى داخل المسجد الحرام، ويخرج منه لينتهي إلى المروة. والوجه في ذلك انصراف جميع ما دلّ على السعي بين الصفا والمروة إلى هذا الأمر، فيكون المقصود ممّا جاء في قوله تعالى: ﴿**أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا**﴾، أيّ يطوف بهما من خلال الطريق المتعارف.

ولا يتوهّم أنّ شرطيّة كون السعي من خلال الطريق المتعارف توجب أن يكون بصورة مستقيمة، فإنّه ليس في الأدلّة ما يدلّ على ذلك. نعم، لو كان السعي بينهما بصورة منحنية يوجب عدم كونه سعياً في الطريق، لم يصحّ ذلك.

قوله ٩: « **وأمّا اعتبار أن لا يكون المشي بنحو القهقرى ونحو ذلك، فلما تقدّم من الانصراف**... إلخ ».

لا يجوز السعي بطريقة القهقرى بأن يبتدئ من الصفا متوجّهاً بظهره ناحية المروة ومستقبلاً للصفا بوجهه، ويعود من المروة مستقبلاً لها بوجهه، وقاصداً الصفا بظهره؛ وذلك لأنّ المستفاد ممّا دل على اعتبار السعي كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا**﴾[1] أن يكون التطوّف بهما بالطريقة المتعارفة والمألوفة، وهي أن يسير الإنسان إلى الإمام وليس إلى الخلف.

نعم، لا يضرّ بكون السعي بالنحو المتعارف التفات الساعي خلاله بوجهه

---

(١) البقرة ٢: ١٥٨.

يميناً ويساراً ؛ لعدم كون الانصراف المذكور شاملاً لمثل هذه الحالة ، فيكون المرجع عندها للإطلاق فلا يكون الالتفات المذكور ضارّاً .

قوله ١٠ : « **وأمّا عدم جواز تأخير السعي إلى الغد ، فلصحيحة العلاء بن رزين ، عن أحدهما** عليه السلام ... إلخ » .

لا يجوز لمن أدّى الطواف وصلاته أن يؤخّر أداء السعي إلى يوم آخر غير اليوم الذي أدّاهما فيه ، ويدلّ على ذلك صحيحة العلاء بن رزين المذكورة في المتن[١] ، ودلالتها على المنع من تأخير أداء السعي إلى يوم آخر غير اليوم الذي أدّى فيه الطواف وصلاته واضحة ؛ لأنّ النهي في المركّبات إرشاد إلى المانعيّة ، فيكون مفاد النهي الوارد فيها المنع عن ذلك . نعم ، يجوز تأخير السعي من النهار إلى الليل في نفس اليوم الذي أدّى فيه الطواف وصلاته ، بأن يؤدّيهما نهاراً ، ويؤخّر أداء السعي لليل ، وهذا هو مقتضى الأصل العمليّ ، فإنّه بعد عدم وجود دليل اجتهاديّ في المقام لا لفظيّ كإطلاق ، أو دليل خاصّ ، ولا إجماع أو سيرة ، سوف يكون المرجع للأصل العملي ، ولما كان المورد من صغريات الشكّ في التكليف ، لأنه يشك في مانعيّة التأخير من النهار لليل ، يكون مورداً لجريان أصالة البراءة والتأمين .

نعم ، قد يتمسّك للجواز أيضاً بإطلاق صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[٢] . وقد دلّت بمقتضى إطلاقها على جواز التأخير ، سواء أخّر ذلك من النهار إلى الليل ، أم أخّر ذلك من يوم إلى يوم آخر ، وهكذا . إلّا أنّه ترفع اليد عن جواز التأخير من يوم إلى يوم آخر بقرينة صحيحة العلاء بن رزين المتقدّمة ، فقد عرفت دلالتها على عدم جواز التأخير من يوم إلى يوم آخر ، فتصلح لتقييد الإطلاق المذكور في صحيح محمّد بن مسلم ، جمعاً عرفيّاً . ليقتصر في جواز

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ : ٤١٠ ، الباب ٦٠ من أبواب الطواف ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٣ : ٤١٠ ، الباب ٦٠ من أبواب الطواف ، الحديث ٣ .

التأخير على غير التأخير من يوم إلى يوم آخر، فلو كان يسعى في النهار جاز له تأخيره إلى الليل، ولا يلتزم بجواز التأخير مطلقاً.

ثمّ إنّ جواز تأخير السعي من النهار إلى الليل، مطلق غير مقيّد بصورة الاضطرار جرّاء إعياء أو تعب، أو غير ذلك، ولا يتصوّر حصر ذلك في موارد الاضطرار.

إن قلت: إنّ ما دّل على جواز التأخير وهو صحيحة محمّد بن مسلم، ليس مطلقاً، فقد تضمّن جوازه حال حصول الإعياء والتعب، فيكون ذلك بمثابة القيد المذكور المانع من انعقاد الإطلاق في المقام.

قلت: لا بدّ من التفريق بين القيود التي تكون واردة في لسان المعصوم عليه السلام، فتكون قيوداً إحترازيّة دخيلة في الحكم المذكور؛ لأنّه عليه السلام يكون في مقام البيان للموضوع والحكم والمتعلّق، فيذكر كلّ ما له دخالة في ذلك. وبين القيود التي تكون واردة في لسان السائل فلا تكون مانعة من انعقاد الإطلاق لكلام الإمام عليه السلام.

على أنّه لو رفعت اليد عمّا قدّم، وبني على أنّ للقيد المذكور في لسان السائل دخالة، فإنّ مقتضى قاعدة المطابقة بين السؤال والجواب تقتضي أن يكون جواب الإمام عليه السلام منصبّاً على عين السؤال الصادر من السائل، وهذا يعني مدخليّة القيد في الجواب، فيثبت الاختصاص. فإنّ ذلك لا يكون مانعاً أيضاً؛ لأنّ المذكور في الصحيح ـ وهو الإعياء ـ وصف، ودلالته على شرطيّة القيد سوف تكون بمفهوم الوصف ليفيد عدم الجواز حال عدم وجوده، وقد قرّر في محلّه من الأُصول عدم ثبوت المفهوم للجملة الوصفيّة، وعليه لن يكون وجوده مانعاً من حجّيّة الإطلاق.

قوله ١١: «**وأمّا أنّ الزيادة عن عمد مبطلة، فلصحيحة عبد الله بن محمّد المتقدّمة في زيادة الطواف**».

قد عرفت فيما تقدّم اعتبار كون السعي بين الصفا والمروة سبعة أشواط، فلا تجوز الزيادة عليه، والزيادة قد تكون زيادة عمديّة وقد تكون زيادة عن جهل،

فهنا صورتان :

الصورة الأُولى : أن يعمد الساعي بين الصفا والمروة إلى الزيادة العمديّة في عدد الأشواط ، فعوضاً عن أن يطوف سبعة أشواط بينهما ، يطوف ثمانية أشواط مثلاً .

ولا إشكال في هذه الصورة في الحكم ببطلان سعيه ، استناداً لصحيحة عبد الله بن محمّد المذكورة في المتن[١] ، وقد تقدّم ذكرها في بحث الطواف ، ودلالتها على المدّعى واضحة ، فقد تضمّنت أنّ الزيادة في الطواف الواجب نظير الزيادة في الصلاة المفروضة ، فكما أنّ الزيادة العمديّة في الصلاة المفروضة موجبة لبطلانها ، كذلك الزيادة في الطواف الواجب توجب بطلانه . وقد ذكر عليه السلام أنّ السعي كالطواف ، فيجري فيه الحكم الثابت في الطواف ، وقد عرفت أنّ الزيادة العمديّة توجب بطلانه ، كذلك الطواف .

ومقتضى إطلاق الصحيحة عدم الفرق بين كون الزيادة الموجبة للبطلان ، شوطاً أو بعض الشوط ، وإنّما تمام المدار على تحقّق الزيادة وصدقها خارجاً .

الصورة الثانية : أن تكون الزيادة الحاصلة من الساعي بين الصفا والمروة زيادة عن جهل ، كما لو كان جاهلاً بالحكم ، فلم يكن مطلعاً على أنّ الواجب هو سبعة أشواط ، فسعى ثمانية ظنّاً منه أنّ الواجب عليه ذلك ، أو كان جاهلاً بالموضوع ، فلم يعلم أنّه قد أتمّ سبعة أشواط فأضاف إليها شوطاً ثامناً ، والحكم في هذه الصورة هو البناء على صحّة طوافه ، استناداً لصحيحة هشام بن سالم[٢] المذكورة في المتن . وتقريب دلالتها على المدّعى من خلال قوله عليه السلام : « **قَدْ زَادُوا عَلىٰ ما عَلَيْهِمْ ، لَيْسَ عَلَيْهِمْ شَيْءٌ** » المشير إلى أنّ ذلك لمّا كان صادراً منهم عن جهل بالحكم ، فلا يضرّ بصحّة سعيهم .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ : ٣٦٦ ، الباب ٣٤ من أبواب السعي ، الحديث ١١ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٣ : ٤٨٩ ، الباب ١١ من أبواب السعي ، الحديث ١ .

قوله ١٢ : « **وأمّا أنّ الشكّ في عدد الأشواط مبطل ، فلم يعرف فيه خلاف ، ويمكن أن يستفاد** ... إلخ » .

إذا حصل للساعي شكّ في سعيه ، فله صورتان :

الأُولى : أن يكون شكّه في السعي أثناء أدائه للسعي ، كما لو شكّ في أنّه طاف سبعة أشواط أو أقلّ من ذلك أو أكثر ، ولا خلاف بين أعلامنا في هذه الصورة في الحكم ببطلان سعيه ، ولزوم إعادته عليه ، وربّما يستفاد القول بالبطلان ولزوم الإعادة من بعض النصوص كصحيح سعيد بن يسار المذكور في المتن[١] . وتقريب الاستدلال به على المدّعى من خلال التمسّك بما جاء في ذيله ، من قوله عليه السلام : « **وَإِنْ لَمْ يَكُنْ حَفِظَ أَنَّهُ قَدْ سَعىٰ سِتَّةً فَلْيُعِدْ ، فَلْيَبْتَدِئِ السَّعْيَ حَتّىٰ يُكْمِلَ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ، ثُمَّ لْيُرِقْ دَمَ بَقَرَةٍ** » ، فإنّ التعبير المذكور مشير إلى كونه شاكّاً في عدد الأشواط ، فلا يحرز مقدار ما سعى وأنّه ستّة أو أكثر أو أقلّ ، وقد أجابه عليه السلام بلزوم الإعادة والابتداء من جديد حتّى يكمل سبعة أشواط .

الثانية : أن يكون الشكّ في السعي بعد الفراغ منه ، كما لو حصل له الشكّ في عدد الأشواط التي سعاها وأنّها سبعة أو أقلّ أو أكثر بعد فراغه من السعي ، ويلزم في هذه الصورة عدم الاعتناء بالشكّ ؛ استناداً لقاعدة الفراغ المستفادة من صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[٢] . إنّما الكلام في تحديد مورد تحقّق الفراغ من السعي ، فلا ريب في حصوله بعد الفراغ من التقصير ، ولذا لو حصل للساعي شكّ في سعيه وقد فرغ من التقصير ، فلا إشكال في شمول قاعدة الفراغ له ، وانطباق عنوان أنّه شكّ بعد الفراغ من العمل ، فلا يعتني بشكّه .

إلّا أنّ الكلام في صدق الفراغ الموجب لتطبيق القاعدة في حالتين :

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ : ٤٩٢ ، الباب ١٤ من أبواب السعي ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٣٧ ، الباب ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة ، الحديث ٣ .

الأُولى: إذا حصل له الشكّ في السعي بعد الفراغ منه، والخروج من المسعى، وقبل أن يتلبّس بالتقصير.

الثانية: أن يكون الشكّ حاصلاً بعد الفراغ من السعي، وقبل الانصراف عن المسعى والخروج منه.

وقد فصّل المصنّف (حفظه الله) فيهما بين فوات الموالاة، بمضي مدّة زمنيّة تنفي الهيئة الاتّصاليّة المتصوّرة بين أشواط السعي لو أراد إكمال الناقص، وعدم فواتها، فقرّر أنّه إذا فاتت الموالاة، فيحكم بتحقّق الفراغ الموجب للحكم بصحّة السعي، أو لو لم تفت الموالاة فلا يحرز تحقّق الفراغ، فينطبق عليه أنّه من موارد الشكّ في المحلّ، فيلزمه الاعتناء بشكّه، وتكون وظيفته الإعادة.

أقول: الظاهر أنّ الفراغ من المفاهيم العرفيّة، وهذا أنّ تحقيقه خارجاً يرجع فيه للعرف، فمتى صدق عرفاً أنّه قد حصل بني على انطباق الحكم لتحقّق موضوعه، وإلّا فلا، والتفصيل المذكور وجيه بعد فوات الموالاة؛ إذ لا ريب في صدق عنوان الفراغ جزماً بسبب وجود الفاصل الزمنيّ، إلّا نفي صدق عنوان الفراغ حال عدم فوات الموالاة ليس واضحاً، فتأمّل.

التقصير

قوله ١: «**أمّا أصل وجوب التقصير في عمرة التمتّع، فمن ضروريّات الدين، وهكذا كونه بعد السعي**... إلخ».

من واجبات عمرة التمتّع التقصير، ومحلّه بعد الفراغ من السعي، وقد عدّ وجوبه فيها وأنّ محلّه بعد الفراغ من السعي من ضروريّات الدين. ويدلّ عليه من النصوص صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[1]، ودلالتها على المدّعى من خلال

(١) وسائل الشيعة: ١٣: ٥٠٦، الباب ١ من أبواب التقصير، الحديث ٤.

قوله عليه السلام: «**إِذَا فَرَغْتَ مِنْ سَعْيِكَ وَأَنْتَ مُتَمَتِّعٌ، فَقَصِّرْ**»، فإنّه أمر وهو ظاهر في الوجوب. وقد تضمّنت أنّ التقصير لا يتحقّق إلّا بالأخذ من الشعر واللحية والشارب والأظفار، وهذا يعني عدم كفاية الأخذ من أحدها دون البقيّة، ودلالتها على ذلك بالظهور.

إلّا أنّ هناك نصوصاً أُخرى تضمّنت تحقّق التقصير بالأخذ من بعض ما ذكر، فيكفي أن يقصّ شيئاً من شعره، أو من لحيته مثلاً، كصحيحة جميل وحفص بن البختريّ المذكورة في المتن[1]. فقد نصّ عليه السلام بكفاية تقصيره من بعض الأُمور، ولم يلزمه أن يكون التقصير من جميعها.

ولمّا كانت دلالة صحيحة جميل وحفص على كفاية البعض بالنصّ، ودلالة صحيحة معاوية بالظهور، أمكن الجمع بينهما بالتصرّف في ظهور صحيحة معاوية بحملها على الأفضليّة، فيقال بأنّ الأفضل للمحرم أن يأخذ التقصير من جميع هذه الأُمور، وإن كان يجزيه الأخذ من بعضها.

قوله ٢: «**وأمّا الاجتزاء بالتقصير من أيّ أقسام الشعر، فلإطلاق صحيحة جميل وحفص**».

لا يعتبر في التقصير للإحلال من الإحرام أن يكون التقصير من شعر محدّد كشعر الرأس مثلاً أو شعر اللحية، أو شعر الشارب، بل يتخيّر المحرم في التقصير من أيّ واحد منها، فله أن يقصر من شعره أو من لحيته، أو من شاربه. ويدلّ على ذلك صحيحة جميل وحفص المتقدّمة، فقد دلّت على كفاية التقصير من أيّ واحد منها، لنصّه عليه السلام على إجزاء جميع ذلك. بل يمكنه أن يقصّر أيضاً من أحد أظفاره، كما هو مقتضى صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٣: ٥٠٨، الباب ١٣ من أبواب التقصير، الحديث ١.

ولا يعتبر في حصول التقصير وقوعه بشيء محدّد ، كأن يعمد إلى قضم أظافره بفمه مثلاً ، أو يقوم بقصّ شعره بمقصّ أو ما شابه ، بل يتحقّق التقصير بالآلة أو بغيرها ممّا يوجب تحقّق التقصير خارجاً ؛ لأنّ ممّا دلّ على اعتباره كصحيحة جميل وحفص لم يتضمّن اعتبار كونه بكيفيّة معيّنة ، بل إنّ المستفاد من الصحيح المذكور هو اعتبار حصول التقصير بأيّ شيء حقّقه ، فيكون شاملاً لكونه بآلة أو غيرها .

قوله ٣ : « **وأمّا عدم كفاية الحلق أو النتف ، فلأنّهما غير المأمور به وإجزاؤهما عنه يحتاج إلى دليل** ... إلخ » .

المشهور بين أصحابنا أنّ الإحلال من عمرة التمتّع يكون بالتقصير ، وهذا يعني عدم إجزاء الحلق في ذلك ، كما أنّه لا يجزي النتف أيضاً . وخالف في ذلك الشيخ ﵀ في كتابه **الخلاف** ، فالتزم بالتخيير بين الحلق والتقصير ، وإن كان التقصير أفضل[١] . وكذا العلّامة ﵀ في كتابه **تحرير الأحكام** ، حيث حكم بأنّه لو حلق في الإحلال من إحرام عمرة التمتّع أجزأه ذلك[٢] ، واختار صاحب **الحدائق** جواز الإحلال من خلال الحلق ، إلّا أنّه خصّ ذلك بما إذا حلق بعض الرأس ، ولم يقم بحلقه بأكمله[٣] .

وقد ذكر المصنّف (حفظه الله) مانعين من كفاية أحدهما مكان التقصير :

الأوّل : عدم تحقّق المأمور به من خلال الإتيان بهما ؛ لأنّ موجب القول بعدم كفاية الحلق والنتف عوضاً عن التقصير كونهما غير مأمور بهما ، فإنّ الوارد في النصوص المتقدّمة ـ كصحيحة جميل وحفص ـ هو التقصير وليس الحلق أو النتف ، وهذا يعني أنّ الأمر المتوجّه إليه بذلك فلو أتى بغيره لم يكن ممتثلاً لما أمر به .

الثاني : وجود الدليل الذي نصّ على عدم إجزاء غير التقصير في الإحلال من

---

(١) الخلاف : ٢ : ٣٣٠ ، المسألة ١٤٤ .

(٢) تحرير الأحكام : ١ : ٥٦٦ .

(٣) الحدائق الناضرة : ١٦ : ٣٠١ .

إحرام عمرة التمتّع ، وهو صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[١] . ودلالتها على المدّعى واضحة ، لتضمّنها حصر حصول الإحلال بخصوص التقصير فقط .

إن قلت : إنّ أوّل الحلق تقصير ، لأنّه لا يصدق الحلق إلّا بعد الفراغ عن إزالة شعر الرأس بأكمله ، وعليه يكون الحلق مجزياً لكونه محقّقاً للغرض .

قلت : بأنّنا نسلّم بكون ابتداء الحلق تقصير ، لكن مقتضى مغايرة حقيقة الحلق للتقصير في الفهم العرفيّ تمنع من كفاية ما ذكر لتحقّق الغرض ؛ لأنّه مع صدق عنوان الحلق على الفعل الواقع خارجاً ، فلن يكون محقّقاً للمأمور به ، كما لا يخفى .

قوله ٤ : « **وأمّا عدم وجوب المبادرة وعدم المحل الخاصّ له ، فللإطلاق وبقطع النظر عنه يمكن** ... إلخ » .

لا تجب المبادرة إلى التقصير بعد الفراغ من السعي مباشرة ، فوجوبه ليس فوريّاً بل يمكن للمعتمر تأخيره إلى زمان لا يفوته به وقت الإحرام لحجّ التمتّع ، فلو أحرم بعمرة التمتّع في شهر شوال مثلاً ، وأتمّ مناسك العمرة أمكنه تأخير التقصير إلى قبل إحرامه بحجّ التمتّع ، وخروجه إلى أرض عرفات . نعم ، يكون في هذه الحالة محرماً ، فتحرم عليه جميع محرّمات الإحرام حتّى يتحلّل من الإحرام بالتقصير . وما ذكر من عدم اعتبار الفوريّة ولزوم المبادرة في التقصير بعد السعي هو المستفاد من إطلاقات الأدلّة التي تضمّنت وجوب التقصير ، فإنّها مطلقة من هذه الناحية ، فلو كانت المبادرة معتبرة ومراعاة الموالاة والتتابع بين التقصير والسعي لازماً لتضمّنت الإشارة إليه ، خصوصاً وأنّ المسألة ابتلائيّة . كما أنّ مقتضى أصالة البراءة البناء على عدم اعتبار الشرطيّة .

وكما لا يشترط في التقصير وقوعه في زمان خاصّ ، فإنّه لا يعتبر وقوعه في مكان

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ : ٥١٠ ، الباب ٤ من أبواب التقصير ، الحديث ٢ .

خاصّ أيضاً كجبل المروة مثلاً، فيجوز للمعتمر التقصير في أيّ مكان شاء، فلو قصّر في منزله أجزأه ذلك، كلّ ذلك لإطلاقات الأدلّة عن تحديد كون التقصير في موضع معيّن، مضافاً إلى أنّه لو شكّ في شرطيّة التقصير في موضع محدّد، كان مقتضى أصالة البراءة البناء على عدم الشرطيّة.

قوله ٥: «**وأمّا حلّيّة جميع المحرّمات، فللتصريح بذلك في صحيحة معاوية السابقة**».

إذا قصّر المحرم بعمرة التمتّع فقد حلّ من إحرامه، وحلّ له جميع ما كان محرّماً عليه من محرّمات الإحرام، وما ذكرناه من حلّيّة جميع محرّمات الإحرام عليه موضع اتّفاق بين الأصحاب، ويستثنى من ذلك الصيد لكونه في الحرم، ويدلّ على ذلك صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة، وقد جاء فيها: «**فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ فَقَدْ أَحْلَلْتَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُحِلُّ مِنْهُ الْمُحْرِمُ وَأَحْرَمْتَ مِنْهُ**»[١].

نعم، وقع الخلاف بين الأعلام في حكم حلقه لتمام رأسه بعد إحلاله من إحرام عمرة التمتّع. فتوقّف المحقّق النائينيّ قدس سره[٢] في حلّيّته، وقال بوجود إشكال في حلقه لتمام رأسه، وحكى بعض الأساطين رحمه الله[٣] القول بمنعه وعدم جوازه عن بعض، اعتماداً على استفادته من النصوص. ولعلّه يشير لما حكاه صاحب **الجواهر** قدس سره[٤] عن بعض المحدّثين. ويستدلّ على منع الحلق بصحيحة جميل المذكورة في المتن[٥]. وقد قرّبت دلالتها على المدّعى بما حاصله: إنّ الظاهر من

---

(١) وسائل الشيعة: ١٣: ٥٠٦، الباب ١ من أبواب التقصير، الحديث ٤.

(٢) دليل الناسك: ٣٠٢.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ١١: ٣٢٨.

(٤) جواهر الكلام: ١٩: ٤٥٦.

(٥) وسائل الشيعة: ١٣: ٥١٠، الباب ٤ من أبواب التقصير، الحديث ٥.

الصحيحة أنّ السؤال فيها عن حكم الحلق للمحلّ من عمرة التمتّع ، وقد دلّت على حرمة ذلك إليه ، ويشهد لذلك أمران :

أحدهما : كون السؤال عن الحلق في مكان محدّد وهو مكّة المعظّمة ، يدلّ على السؤال عن حكمه بعد الفراغ من الإحرام ؛ لأنّه لو كان السؤال بلحاظ وجود الإحرام فإنّه لا خصوصيّة لموضع على موضع آخر ؛ لأنّ الحكم بحرمة الحلق للمحرم واحدة في جميع الأماكن .

ثانيهما : ماتضمّنه الصحيح من التفصيل بين مضي ثلاثين يوماً من أوّل شهور الحجّ وبين مضيّ أكثر من ذلك ، والحكم بجواز الحلق في الفرض الأوّل دون الثاني ، يساعد على أنّ السؤال عن حكم الحلق للمتمتّع في نفسه بعد الإحلال من عمرته ، وليس حال الإحرام ؛ لأنّه لوكان السؤال بلحاظ الإحرام لم يكن وجه للتفصيل المذكور[١] .

وقد ذكر المصنّف (وفّقه الله) أنّ الرواية مرويّة بطريقين :

الأوّل : وهو طريق الشيخ الكلينيّ رحمه الله[٢] ، وهو طريق ضعيف ؛ لوقوع عليّ بن حديد فيه .

الثاني : وهو طريق الصدوق رحمه الله[٣] ، فقد رواها بسنده عن جميل بن درّاج ، وطريقه إليه المذكور في **المشيخة** صحيح .

أقول : وقد يناقش ما أُفيد سنداً ودلالة ، أمّا دلالة ، فبمنع دلالة الرواية المذكورة على الحرمة ، بل هي ظاهرة في حلّيّة جميع محرّمات الإحرام حتّى الحلق ، ويشهد لذلك أمران :

الأوّل : قوله عليه السلام : « **وَإِنْ تَعَمَّدَ ذَلِكَ فِي أَوَّلِ شُهُورِ الْحَجِّ بِثَلَاثِينَ يَوْماً فَلَيْسَ عَلَيْهِ**

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح المناسك) : ٢٩ : ١٦٨ .

(٢) الكافي : ٤ : ٤٤١ ، الحديث ٧ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ٢ : ٣٧٨ ، الحديث ٢٧٥٠ .

شَيْءٌ » ، فإنّه صريح جدّاً في حلّيّة الحلق وعدم حرمته .

الثاني : وجوب الكفّارة عليه إذا أقدم على الحلق بعد الثلاثين يوماً ، فإنّ وجوب الكفّارة عليه ليس لكونه قد ارتكب محرّماً ، وإنّما لأنّه فعل ذلك في المدّة الزمنيّة التي يلزم فيها بتوفير الشعر للحجّ . ومنه تعرف عدم تماميّة استناد المصنّف (وفّقه الله) للتمسّك بالمنع والحرمة لوجود التكفير ، على أساس أنّه يلازم الحرمة عرفاً ، فتصلح لتخصيص صحيحة معاوية ؛ لأنّ دلالة صحيحة جميل على أنّ مشروعيّة التقصير له تكون بعد مضي ثلاثين يوماً من أوّل شهر شوال ، وهو أوّل أشهر الحجّ ، وهذا يلازم عرفاً الحرمة ، فتكون مخصّصة لصحيح معاوية بن عمّار .

وأمّا سنداً ، فقد عرفت حكم المصنّف بصحّة الرواية اعتماداً على رواية الصدوق رحمه الله إليها ، وأنّ طريقها إلي جميل بن درّاج في **المشيخة** معتبر .

وهذا غريب ؛ لأنّ الصدوق رحمه الله لم يذكر طريقه إلى جميل في **المشيخة** ، وإنّما ذكر طريقه إلى حمران بن أعين وجميل ، وهما لهما كتاب مشترك ، لذا يكون الطريق المذكور إلى كتابهما .

نعم ، ذكر الشيخ رحمه الله في **الفهرست** طريقه إلى أصل جميل ، وهو يمرّ بالصدوق رحمه الله ، قال قدس سره : « جميل بن درّاج ، له أصل ، ثقة . أخبرنا به الحسين بن عبيد الله ، عن محمّد بن عليّ بن الحسين ، عن محمّد بن الحسن بن الوليد ، عن الصفّار ، عن يعقوب بن يزيد ، عن ابن أبي عمير . وصفوان ، عن جميل بن درّاج[1] . وهو صحيح على الأقوى وإن اشتمل على ابن الغضائريّ الابن ، لثبوت وثاقته ، إلّا أنّه طريق لخصوص أصل جميل ، وليس لجميع مرويّاته ، وحتّى يمكن الاعتماد عليه ، يلزم أن لا يكون لجميل رواية خارج هذا الأصل ، وهو كما ترى . وعليه سوف تكون الرواية مرسلة بطريق الصدوق رحمه الله .

---

(١) الفهرست للطوسيّ : ٩٤ : الرقم ١٥٤ .

وأمّا على طريق الكلينيّ ﷺ، فقد ذكر أنّ موجب الضعف وقوع عليّ بن حديد في سندها، وهو ممّن اختلف فيه توثيقاً وتضعيفاً، والأقوال فيه ثلاثة:

أحدها: القول بضعفه وعدم الاعتماد على مرويّاته[١].

الثاني: البناء على وثاقته، وإمكانيّة الاستناد لما يرويه.

الثالث: التوقّف، وعدم الجزم فيه بشيء من توثيق أو تضعيف، وبالتالي عدم الاستناد لشيء من النصوص التي يقع في سندها.

هذا، والمعروف بين المشهور هو البناء على جواز الحلق أيضاً بعد التقصير للعمرة، وفتواهم على خلاف رواية جميل بن درّاج مع أنّها موجودة بين أيديهم، وإعراضهم عنها جعل المصنّف يتوقّف في الجزم بالفتوى على خلاف ما اختاروا من القول بحرمة الحلق، وإن كانت الرواية دالّة على خلاف مختارهم، لذا يتنزّل الفقيه للاحتياط اللزوميّ بترك الحلق بعد الفراغ من التقصير في عمرة التمتّع.

وقد عرفت أنّ المانع من الاستناد لرواية جميل ضعفها السنديّ، وهذا يعني أنّه ليس في البين ما يوهمه كلام المصنّف من وجود إعراض من الأعلام عن العمل على وفقها.

قوله ٦: «**وأمّا لزوم قصد القربة، فلما تقدّم في الطواف**».

يعتبر في التقصير قصد القربة، كما كان ذلك معتبراً في الطواف والسعي؛ وذلك لنفس النكتة التي تقدّمت فيهما، من أنّهما عبادة، وما داما عبادة فيكونا مشروطين بذلك، وهو أيضاً لمّا كان عبادة فيكون مشروطاً بها أيضاً.

الوقوف بعرفات

ثمّ إنّه بعد فراغ المكلّف من أداء عمرة التمتّع، يعمد إلى الإتيان بحجّه،

---

(١) الفهرست للطوسي ٣١٢، الرقم ٣٨٢. خلاصة الأقوال: ٣٦٧، الرقم ١٨.

وأوّل واجبات حجّ التمتّع هو الإحرام، ويكون ذلك من مكّة المكرّمة. نعم، وقع الخلاف بين الأعلام، في أنّ ذلك يكون من مكّة القديمة، أو يجوز إيقاعه في مكّة الجديدة، أعني المناطق المستحدثة منها؟ قولان في المسألة[١]، ومرجع ذلك إلى الخلاف في سعة الدليل المتضمّن لذكر مكّة المكرّمة، وأنّه هل يقتصر فيه على خصوص ما كان في عصر النصّ، أم أنّه يلتزم بشموله لكلّ ما يصدق عليه عنوان مكّة ولو في العصور المتأخّرة.

وعلى أيّ حال، فأفضل موضع يحرم منه لحجّ التمتّع هو البيت الحرام، وأفضله أن يكون في حجر إسماعيل، تحت ميزاب الرحمة.

وبعد الفراغ من عقد نيّة إحرام الحجّ، يعمد المكلّف إلى المجيء بثاني أعماله، وهو الوقوف بعرفات.

قوله ١: «**أمّا أصل وجوب الحضور في عرفات في الجملة، فممّا تقتضيه السيرة القطعيّة المتوارثة**... إلخ».

يجب على مكلّف أراد أداء حجّ التمتّع أن يقف في عرفات بقصد القربة، والمقصود من الوقوف فيها ليس القيام على القدمين طيلة الوقت، بل يقصد به تواجد الحاجّ بحضوره فيها من دون فرق بين كونه راكباً أو راجلاً، ساكناً أو متحرّكاً، قائماً أو قاعداً.

ويعتبر الوقوف في عرفات من أركان الحجّ وواجباته، والروايات الدالّة على وجوبه ـ سواء منها النصوص البيانيّة أم غيرها ـ تبلغ من الكثرة تصل إلى حدّ التواتر إجمالاً. كما تقتضيه السيرة القطعيّة المتوارثة بين المسلمين والمتّصلة بزمن النبيّ الأكرم ﷺ، فإنّنا نجد أنّ الحجّاج من المسلمين السابقين علينا حتّى عصر

---

(١) موسوعة الإمام الخوئيّ (المعتمد في شرح العروة الوثقى): ٢٨: ٢٢٩.

النبيّ ﷺ كانوا يقفون في أرض عرفات يوم التاسع من شهر ذي الحجّة. وليست السيرة المذكورة سيرة احتياطيّة لا تدلّ على الوجوب، بل سيرة متشرّعة كاشفة عن تلقّي الحكم المذكور من المعصوم عليه السلام بنحو الوجوب والإلزام.

كما يدلّ على ذلك صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[1]، والتي تضمّنت بيان كيفيّة حجّ النبيّ الأكرم ﷺ، فإنّ المستفاد منها أنّه ﷺ قد وقف، فيستكشف من ذلك لزوم الوقوف. بل يمكن الاستناد في لزوم الوقوف إلى النصوص التي تضمّنت حرمة الإفاضة من أرض عرفات قبل الغروب؛ لأنّ حرمة الإفاضة منها قبل ذلك يدلّ على لزوم التواجد فيها إلى وقت الغروب، ومخالفة الحاجّ لذلك موجبة لحصول العصيان منه، ومخالفة التكليف المتوجّه إليه.

ويمكن للحاجّ تأخير إحرام حجّ التمتّع إلى وقت يمكنه معه إدراك الوقف الاختياريّ بأرض عرفات فيحرم يوم التاسع قبل الزوال، ما دام يمكنه الوصول إليها قبله. ويدلّ على ذلك صحيحة جميل المذكورة في المتن[2]، ودلالتها على المدّعى واضحة، فقد تضمّنت إشارته عليه السلام إلى منتهى وقت الإحرام، وهو زوال الشمس من يوم عرفة.

قوله ٢: «**وأمّا عدم تعيّن الحضور في كيفيّة خاصّة، فللسيرة القطعيّة المتوارثة، ولأنّه لو كان**... إلخ».

المعروف بين أصحابنا أنّه لا يعتبر في الوقوف في عرفات أن يكون بكيفيّة معيّنة، أو طريقة خاصّة، كأن يقوم على قدميه طيلة فترة الوقوف مثلاً، فلا يجوز له الجلوس، أو لا يجوز له الاستلقاء أو النوم أو الركوب. بل المعتبر هو التواجد في عرفات بأيّ كيفيّة كانت، وخالف في ذلك الفاضل الهنديّ قدس سره فالتزم باعتبار الوقوف

---

(١) وسائل الشيعة: ١١: ٢١٣، الباب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١١: ٢٩٥، الباب ٢٠ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ١٥.

على القدمين في تحقّق الوقوف في عرفات ، ويشكل البناء على كفاية غيره من الهيئات الأُخرى[١] .

ويدلّ على مختار المشهور اُمور :

أحدها : السيرة المتشرّعيّة القطعيّة المتوارثة منذ زمن النبيّ الأكرم ﷺ وإلى يومنا هذا والواصلة إلينا يداً بيد ، وجيلاً بعد جيل ، والمنعقدة على أنّه لا يعتبر في عمليّة الوقوف في عرفات كيفيّة خاصّة .

ثانيها : من المعلوم أنّ الوقوف في عرفات من المسائل الابتلائيّة كثيرة الدوران بين المكلّفين لأنّهم يحجّون كلّ عام ، فلو كان يعتبر فيه كيفيّة خاصّة ، لكثر السؤال والاستفسار عنها في النصوص وعلى ألسنة الرواة بحيث كثرت الأسئلة من قِبلهم ، ما يعني عدم اعتبار كيفيّة خاصّة فيه ؛ لأنّه لو كان لاشتهر وشاع بين المسلمين .

ثالثها : التمسّك بالإطلاق المقاميّ لصحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة[٢] ، حيث دلّت على أنّ المعتبر في الوقوف هو مجرّد الكينونة على صعيد عرفات يوم التاسع من شهر ذي الحجّة ، وليس الوقوف المقابل للجلوس ، ولم تعتبر شيئاً آخر ، مع أنّها في مقام البيان ، وهذا يقضي أن تتعرّض لبيان كلّ ما يكون معتبراً في الامتثال ، فسكوتها عن بيان كيفيّة محدّدة للوقوف في عرفات يدلّ بمقتضى الإطلاق على عدم اعتباره كيفيّة خاصّة . بل يمكن أن يستند إليها في الدلالة على عدم اعتبار كيفيّة خاصّة ، فقد تضمّنت أنّه ﷺ قد وقف في عرفات راكباً على ناقته .

رابعها : صحيحة حمّاد بن عيسى المذكورة في المتن[٣] ، ودلالتها على عدم اعتبار كيفيّة خاصّة واضحة ، حيث تضمّنت وقوف الإمام عليه السلام في عرفات وهو راكب

---

(١) كشف اللثام : ٦ : ٧٦ .

(٢) وسائل الشيعة : ١١ : ٢١٣ ، الباب ٢ من أبواب أقسام الحجّ ، الحديث ٤ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٣ : ٥٣٦، الباب ١٢ من أبواب إحرام الحجّ والوقوف بعرفة ، الحديث ١٥ .

على بغلته.

ثمّ إنّه لو لم يقبل بشيء ممّا ذكر، للتشكيك في كون السيرة قدمائيّة معاصرة لزمان المعصوم عليه السلام، وعدم وجود السؤال عن اعتبار كيفيّة معيّنة للوقوف لا يمنع من وجود كيفيّة، لكثرة ما تركه الناس من السؤال عن أحكامهم الشرعيّة، وللمنع من وجود إطلاق على أساس أنّ صحيحة معاوية بن عمّار ليست في مقام البيان من هذه الناحية، وأمّا صحيحة حمّاد، فقد تكون قضيّة في واقعة. بل إنّ هذين النصّين قد تضمّنا فعل المعصوم عليه السلام، من الواضح أنّ فعله مجمل، لا يمكن الاستناد إليه في إثبات أمر ما. فعندها لا بدّ من الفحص عن دليل اجتهاديّ آخر يدلّ على اعتبار كيفيّة معيّنة للوقوف، كما لا يوجد ما يدلّ على عدم اعتبارها، فسوف يرجع للأصل، وعند الشكّ في اعتبار كيفيّة معيّنة في الوقوف في عرفات سوف يكون المرجع لأصالة البراءة؛ ذلك أنّ الشكّ في التكليف؛ لأنّه شكّ في الشرطيّة، فيثبت عدم اعتبار كون الوقوف بكيفيّة معيّنة.

واستند الفاضل الهنديّ في مختاره، إلى عدم صدق معنى الوقوف على غير القيام على القدمين، لغةً وعرفاً[1]، ومع عدم انطباق العنوان الوارد في الدليل عليها، يكون ذلك مانعاً من كفايتها.

وحاصل كلامه رحمه الله أنّ للوقوف حقيقة لغويّة وعرفيّة، يقتصر في معناه عليها، ولا يتعدّى منها إلّا مع وجود قرينة موجبة لحمل اللفظ على خلاف ظاهره.

وقد أشار المصنّف (دام علاه) إلى التأمّل في ما أفاده، وكأنّه يشير إلى أنّ وجود الدليل اللفظيّ الدالّ على كفاية الوقوف في عرفات بأيّ كيفيّة كاشف عن وجود قرينة موجبة لحمل لفظ الوقوف على خلاف معناه، وبالتالي لا يعتبر كيفيّة محدّدة.

ولا يخفى عدم تماميّة الجواب المذكور؛ لأنّه يمكن للفاضل الهنديّ أن يقول

---

(١) كشف اللثام: ٦: ٧٦.

بأنّ ما ذكر من الأدلّة الاجتهاديّة كلّها قابلة للمناقشة بما قد عرفت ذكره قبل الإشارة للأصل العمليّ ، والأصل العمليّ لا حاجة للرجوع إليه ؛ لأنّ النصوص التي دلّت على الوقوف بعرفات لها ظهور عامّ وخاصّ ، وكلاهما يشيران إلى المعنى المحدّد وهو القيام على القدمين .

نعم ، قد يمنع من القبول بما ذكره الفاضل الهنديّ ﵀ استقرار السيرة المتشرّعيّة القطعيّة على عدم اعتبار كيفيّة معيّنة ، وإن كان مقتضى الاحتياط الاستحبابيّ مراعاة القيام أثناء الوقوف في عرفات .

قوله ٣ : « **وأمّا اعتبار القصد وعدم الاكتفاء بالنوم أو الإغماء طيلة الفترة ، فلأنّ ذلك كباقي** ... إلخ » .

يعتبر في تحقّق الوقوف بعرفات القصد ، بأن يكون المكلّف قاصداً الوقوف بعرفات ، فلا يكفي مجرّد وجوده فيها من دون قصد إلى الوقوف . ولذا لو كان المكلّف موجوداً فيها من زوال الشمس إلى غروبها ، إلّا أنّه كان مجنوناً طيلة تلك الفترة ، ولم يفق من جنونه إلّا بعد غروب الشمس ، لم يصدق عليه الوقوف . وكذا لو كان مغمى عليه طيلة تلك الفترة . ومثل ذلك لو كان نائماً طيلة الوقت ، فلم يقصد الوقوف من زوال الشمس إلى غروبها ، وإن كان موجوداً فيها . والسرّ في ذلك يعود إلى أنّ الوقوف في عرفات لا يختلف عن بقيّة أفعال الحجّ ممّا يعتبر فيه القصد عن قربة ، ولا ريب في عدم تحقّق قصد الوقوف عن قربة لمن كان نومه مستوعباً لتمام وقت الوقوف ، أو من كان مغمى عليه خلال تلك المدّة .

نعم ، لو تحقّق من المحرم قصد الوقوف عن قربة بعد زوال الشمس ، ثمّ نام أو أُغمي عليه ولم يستيقظ أو يفيق إلّا بعد غروب الشمس ، بني على صحّة وقوفه ؛ لما ذكر في محلّه من أنّ النيّة نوعان ، نيّة فعليّة : وهي التي يعتبر فيها أن تكون مستوعبة لتمام الوقت ، وأن يكون الإنسان حاضراً فيها في جميع الوقت ،

كالنيّة المعتبرة في الصلاة.

ونيّة فاعلّية: وهي التي يكتفى فيها بوجود النيّة عند المكلّف بعض آنات العمل، ولا يعتبر فيه استمرارها إلى جميعه. بل لو فاتته النيّة في بعض الوقت أمكنه التدارك والإتيان بها، كما في نيّة الصيام.

ولمّا كانت النيّة المعتبرة في الوقوف في عرفات نيّة فاعليّة، وليست نيّة فعليّة، كفى صدور النيّة من المحرم في آنات العمل، وإن لم تكن حاضرة لديه فيما بقي منه، فالنائم أو المغمى عليه، لما صدرت منهما النيّة في بداية الوقوف، كفى ذلك للبناء على صحّة وقوفهما. ويساعد على ذلك أيضاً أنّه لم يعتبر في حصول الوقوف بعرفات أن يكون بكيفيّة معيّنة، بل قد عرفت تحقّقه بأيّ كيفيّة كانت.

قوله ٤: «**وأمّا وقت الواجب من حيث المنتهى، فلم يقع فيه خلاف، وتدلّ عليه صحيحة مسمع**... إلخ».

لم يختلف أصحابنا في تحديد منتهى وقت الوقوف في عرفات، فاتّفقوا على انتهائه عند غروب الشمس، فيلزم أن يبقى المحرم في عرفات إلى غروبها. إلّا أنّهم اختلفوا في تحديد مبتدأ الوقوف، فالمشهور بينهم على أنّ الوقوف يبدأ من زوال الشمس، فلا يجوز تأخيره عن الزوال[١]، واختار جملة من أعلامنا، كبعض الأعاظم رحمهم الله، أنّه يجوز تأخير الوقوف شيئاً ما عن الزوال[٢]، فهنا فرعان:

الأوّل: تحديد منتهى وقت الوقوف، وقد عرفت الاتّفاق على أنّه عند غروب الشمس، ويدلّ عليه عدّة من النصوص، كصحيحة مسمع المذكورة في المتن[٣]، ودلالتها على المدّعى واضحة؛ ذلك أنّ حمله عليه السلام بوجوب البدنة عليه لخروجه

---

(١) الكافي في الفقه: ١٩٧. المراسم العلويّة: ١١١. غنية النزوع: ١٧٩.

(٢) موسوعة الإمام الخوئيّ (المعتمد في شرح المناسك): ٢٩: ١٨٧.

(٣) وسائل الشيعة: ١٣: ٥٥٨، الباب ٢٣ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

متعمّداً من عرفات قبل الغروب ، يدلّ على أنّ الواجب لزوم الكون فيها إلى ذلك الوقت .

الثاني : مبتدأ وقت الوقوف ، وقد عرفت الخلاف بين الأصحاب في أنّه يبدأ بوقت الزوال ، فلا يجوز التأخير عنه كما هو المشهور ، أم أنّه يجوز التأخير عنه شيئاً ما بمقدار ساعة من الزوال تقريباً ؟

وقد خلت النصوص من تحديد وقت الوقوف بالزوال بنحو الدقّة ، بحيث لا يجوز التأخير عنه ، والذي تضمّنته هو جواز التأخير شيئاً ما ، بمقدار الإتيان بالغسل يوم عرفة ، وأداء صلاتي الظهرين ، بل وأكثر من ذلك ، كما في صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[1] ، ودلالتها على المدّعى واضحة ، حيث تضمّنت قيامه ﷺ بمجموعة من الأُمور من حين زوال الشمس إلى حين نيّته الوقوف .

اللّهمّ إلّا أن يدّعى بأنّ الوارد في الصحيح هو فعل المعصوم عليه السلام ، ومن المعلوم أنّه مجمل ، لا يمكن الاستناد إليه للالتزام بعدم اعتبار الوقوف عند الزوال ، فتأمّل .

وكيفما كان ، لا ريب في أنّ مقتضى الاحتياط هو المبادرة إلى عقد نيّة الوقوف بمجرّد حصول الزوال ، حذراً من مخالفة المشهور ، خصوصاً لمن لا يرغب في الاشتغال ببعض الأعمال العباديّة المنصوصة ، كالغسل مثلاً .

قوله ٥ : « **وأمّا أنّ الركن الذي يبطل الحجّ بتركه عمداً هو المسمّى دون المجموع وإن كان ذلك** ... إلخ » .

قد عرفت أنّ الوقوف في عرفات ركن يبطل الحجّ بتركه عمداً ، وليس المقصود من الركن الموجب للبطلان هو الوقوف المستوعب لتمام الوقت من زوال الشمس إلى غروبها ، بل ينحصر الركن منه في خصوص مسمّى الوقوف ، والباقي منه

---

(١) وسائل الشيعة : ١١ : ٢١٣ ، الباب ٢ من أبواب أقسام الحجّ ، الحديث ٤ .

يكون واجباً لا يوجب الإخلال به بطلان الحجّ ، وهذا يعني أنّ في الوقوف حكمان : ركن يبطل الحجّ بالإخلال به وهو مسمّى الوقوف ، وهذا يتحقّق بالكينونة في عرفات آناً ما ، وواجب وهو الذي يلزم أن يكون مستوعباً لتمام وقت الوقوف من زوال الشمس إلى غروبها ، ويدلّ على كون الركن الموجب للبطلان ، هو المسمّى أمران :

الأوّل : تسالم الأصحاب ، فإنّهم متّفقون جميعاً دون مخالف بينهم على تحديد الركن الذي يبطل الحجّ بتركه بمسمّى الوقوف ، وليس الوقوف المستوعب لتمام الوقت ، كما يظهر لك بملاحظة كلماتهم .

الثاني : صحيحة مسمع المتقدّمة[1] ، فإنّ عدم حكمه عليه السلام ببطلان حجّه عند الإفاضة قبل الغروب من عرفات يدلّ على أنّ الوقوف الركنيّ الذي يبطل الحجّ بتركه هو المسمّى ؛ إذ لو كان الركن هو المستوعب لتمام الوقت ، للزم الحكم ببطلانه حال الإفاضة قبل الغروب .

وقد منع المصنّف (دام علاه) دلالتها على ذلك ؛ لأنّ أقصى ما يستفاد منها عدم كون الوقت المستوعب من الزوال للغروب ركناً ، بقرينة إمكانيّة الخروج وإن استوجب دفع كفّارة ، إلّا أنّه لا دلالة لها على كفاية مسمّى الوقوف . فإنّ السؤال عن الإفاضة قبل الغروب ناظر لما هو المتداول عند العامّة من إفاضتهم قبل الغروب بفترة قصيرة ، وليس الإفاضة قبله بساعات .

وعليه ليست الصحيحة في مقام البيان من هذه الجهة ، وإنّما هي في مقام البيان من جهة عدم مشروعيّة الإفاضة ولو قبل الغروب بدقائق ، وأنّ من أفاض لزمته الكفّارة . فينحصر الدليل على كون الركن هو المسمّى بالتسالم .

أقول : لقائل أن يقول بأنّ صحيح مسمع وإن لم يكن دالّاً بالدلالة المطابقيّة على ركنيّة المسمّى ، وإنّما يدلّ على جواز الإفاضة من عرفات قبل غروب الشمس ،

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ : ٥٥٨ ، الباب ١٢٣ من أبواب الحجّ والوقوف بعرفة ، الحديث ١ .

إلّا أنّه يدلّ عليه بالدلالة الالتزاميّة ؛ لأنّه يستفاد من جواز الإفاضة من عرفات قبل غروب الشمس عدم كون الركن هو تمام الوقت ؛ لأنّه لو كان كذلك لألزمه الإمام عليه السلام ببطلان حجّه ، فيستكشف من إلزام الإمام عليه السلام بالكفّارة فقط أنّ هذا المقدار من الوقوف في عرفات واجب ، وليس ركناً لا يوجب تركه عمداً بطلان الحجّ ، فلمّا أفاض في وقت الواجب لزمته الكفّارة ، فيكشف ذلك عن كفاية مسمّى الوقوف في حصول الركن .

ثمّ إنّ حجّيّة التسالم المذكور منوطة بعدم كونه مدركيّاً ، فلو احتمل أنّ منشأه ظهور صحيحة مسمع المتقدّمة ، منع ذلك من حجّيّته ، فتأمّل .

قوله ٦ : « **وأمّا أنّ الموقف الاضطراريّ لعرفات هو المسمّى ليلة العيد فهو مورد تسالم** ... إلخ » .

للوقوف في عرفات حالتان ، يعبّر عن الأُولى منهما بالوقوف الاختياريّ ، وتكون من زوال الشمس إلى غروبها .

ويعبّر عن الثانية بالوقوف الاضطراريّ ، وهي التي تكون بعد غروب الشمس في ليلة العيد .

فمن فاته الوقوف الاختياريّ في عرفات ، لمرض أو ضعف ، أو لجهل بالحكم أو بالموضوع ، أمكنه أن يقف فيها وقوفاً اضطراريّاً ، فإن فعل ذلك تمّ حجّه . ويكفي في تحقّقه أن يقف مسمّى الوقوف ليلة العيد ، فلا يلزمه استيعابها بأكملها ؛ لما عرفت في الفرع السابق أنّ الوقوف الركنيّ الذي يفوت الحجّ بتركه عمداً هو المسمّى .

وكفاية الوقوف الاضطراريّ عن الوقوف الاختياريّ في عرفات محلّ تسالم بين الأصحاب ، كما يستفاد ذلك من عدّة من النصوص ، كصحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن[1] ، ودلالتها على المدّعى واضحة ، فقد تضمّنت أنّ من فاته الوقوف

---

(١) وسائل الشيعة : ١٤ : ٣٦ ، الباب ٢٢ من أبواب الوقوف بالمشعر ، الحديث ٢ .

الاختياريّ في عرفات ، فإن أمكنه الحضور فيها ليلة العيد ، بحيث لا يفوته الوقوف في المشعر الحرام ، فعليه أن يأتيها ويقف بها مسمّى الوقوف .

وقد رواها الشيخ ﵀ بسنده إلى موسى بن القاسم[١] ، وهو على ما في **المشيخة** كالتالي : فقد أخبرني به الشيخ أبو عبد الله ، عن أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين ابن بابويه ، عن محمّد بن الحسن بن الوليد ، عن محمّد بن الحسن الصفّار . وسعد بن عبد الله ، عن الفضل بن عامر . وأحمد بن محمّد ، عن موسى بن القاسم[٢] .

ولا يضرّ وجود الفضل بن عامر الذي اختلفت النسخ في أنّه الفضل بن عامر ، أو ابن حاتم ، أو ابن غانم ؛ لأنّ الأمر ليس منحصراً فيه ، وعليه فالطريق كما أفاد المصنّف صحيح ، كما أنّ من بقي في السند ثقات .

قوله ٧ : « **وأمّا حرمة الإفاضة قبل الغروب ووجوب البدنة على من تعمّد ذلك ، فقد دلّت عليه** ... إلخ » .

يحرم الإفاضة من عرفات قبل الغروب ، ولو نفر منها متعمّداً ولم يرجع إليها قبل الغروب ، وجب عليه الكفّارة ، وهي بدنة يذبحها لله تعالى في أيّ مكان شاء ، وقد ذكر صاحب **الجواهر** ﵀[٣] عدم وجدان الخلاف فيه ، بل عن العلّامة ﵀ أنّه قول أهل العلم إلّا من مالك ، فقال : لا حجّ له ، وقال : ولا نعرف أحداً من أهل الأمصار قال بقوله[٤] . ويدلّ على الحكم المذكور نصوص ، منها صحيحة مسمع بن عبد الملك التي تقدّمت في الفرع الرابع[٥] .

---

(١) تهذيب الأحكام : ٥ : ٢٨٩ ، الحديث ٩٨١ .

(٢) تهذيب الأحكام : ١٠ : ٨١ .

(٣) جواهر الكلام : ١٩ : ٢٨ .

(٤) منتهى المطلب : ١١ : ٥٦ .

(٥) وسائل الشيعة : ١٣ : ٥٥٨ ، الباب ٢٣ من أبواب إحرام الحجّ والوقوف بعرفة ، الحديث ١ .

إنّما الكلام فيما لو خرج من عرفات متعمّداً، وعاد إليها قبل غروب الشمس نادماً، فهل يلزمه الكفّارة أم لا؟ قولان في المسألة:

الأوّل: البناء على ثبوت الكفّارة عليه وإن عاد إليها قبل الغروب نادماً؛ لأنّ ما دلّ على ثبوت الكفّارة مطلق، من دون فرق بين كونه قد عاد أم لا؛ لأنّ المدار على ثبوت الخروج وقد تحقّق.

الثاني: عدم ثبوت الكفّارة عليه؛ لأنّ موضوعها هو من أفاض من عرفات، ومعنى الإفاضة الخروج من دون عودة، أمّا لو مضى وعاد فلا ينطبق عليه عنوان الإفاضة قبل الغروب، ومع عدم انطباق العنوان عليه، يبنى على عدم وجوب الكفّارة عليه.

واختار المصنّف (دام علاه) قولاً ثالثاً، حاصله: أن يبنى على التفصيل بين من أفاض في وسط الفترة وعاد ولا زال هناك متّسع لغروب الشمس، فلا تجب عليه الكفّارة، أمّا لو أفاض قريب الغروب بحيث لو عاد إلى عرفات مسرعاً لم يدرك الغروب فيها، وجبت عليه الكفّارة.

والنكتة أنّه من أفاض قريب الغروب بحيث لا يلحظ وقت الغروب، يقال: أفاض قبل غروب الشمس، فلو عاد لا يمكنه إدراك الغروب في عرفات، بعكس الأوّل لما أفاض الساعة الرابعة عصراً مثلاً، وعاد ولم تغرب الشمس إلّا في الساعة السادسة، فبقي مدة ساعتين مثلاً، يقال له أنّه أدرك الغروب في عرفات.

قوله ٨: «**وأمّا لزوم متابعة قاضي العامّة إذا حكم بالهلال تكليفاً ولو مع العلم بمخالفته للواقع**... إلخ».

إذا ثبت الهلال عند قاضي أهل العامّة، وحكم على طبقه، إلّا أنّه لم يثبت عند الشيعة، فهنا صورتان:

الأُولى: أن يحتمل مطابقة حكم قاضي أهل العامّة للواقع، فعندها تجب

متابعتهم والوقوف معهم، وترتيب جميع آثار ثبوت الهلال الراجعة إلى مناسك الحجّ من الوقوفين وأعمال منى يوم النحر وغيرها، ولا إشكال في إجزاء هذا الحجّ عن حجّة الإسلام.

وقد يقرّب القول بالإجزاء من خلال الاستناد إلى نصوص التقيّة البالغة حدّ التواتر، بل فوق حدّ التواتر في مشروعيّة التقيّة ولزوم رعايتها. إلّا أنّه قد يمنع دلالتها على أنّ أقصى ما يستفاد منها هو انتفاء الحكم التكليفيّ المترتّب على مخالفة التكليف، فلو خالف المكلّف واجباً، أو أتى بمحرم، لم يؤثم لذلك ما دام قد صدر ذلك منه تقيّة.

إنّما الكلام في إجزاء المأتي به عن الواجب الواقعيّ الأوّليّ، واتّصافه بالصحّة والتماميّة.

وبعبارة اُخرى: هل يحكم بصحّة ما أتى به تقيّة، ويكون مجزياً عن الواقع أو لا؟

ذكر بعض الأعاظم ﵀، عدم صلاحيّة أدلّة التقيّة لذلك؛ لأنّ عمدة ما تفيده هو الحكم التكليفيّ، أعني وجوب متابعتهم تكليفاً، فلا يستفاد من الأدلّة سقوط الواجب أو سقوط الجزء عن الجزئيّة، أو الشرط عن الشرطيّة، بحيث تسقط الإعادة، ولا يجب القضاء.

إلّا أنّه ذكر أنّه يمكن تصحيح المأتي به تقيّة ليكون رافعاً للحكم الوضعيّ، فلا يلزم الإعادة، ولا يجب القضاء، استناداً لكبرى كلّيّة يستند إليها في إثبات صحّة المأتي به تقيّة، وهو كلّ ما كثر الابتلاء به، ولم يصدر عن المعصوم ﵇ أمر بالقضاء والإعادة، فإنّه يحكم فيه بالصحّة.

ولا ريب في أنّ مقامنا من صغريات هذه الكبرى، حيث أنّ الوقوف في عرفات تبعاً للعامّة في مورد الشكّ وعدم القطع بالخلاف يدخل تحت هذه الكبرى؛ لأنّ الوقوف ممّا كثر الابتلاء به قريب مائتي سنة في زمن الأئمّة ﵈، ولم يصلنا

طيلة هذه المدّة أمرهم عليهم السلام بالوقوف في يوم آخر، وحكمهم بعدم الإجزاء، فيعلم إجزاء الوقوف معهم[١].

وعمدة الدليل الذي استند إليه قدس سره في إجزاء الوقوف في الصورة المذكورة، هو السيرة المتشرّعيّة القطعيّة المتّصلة إلى زمان المعصومين عليهم السلام، الكاشفة عن تقريرهم عليهم السلام على ذلك، وإمضائهم لها، بل عملهم على ذلك، توضيح ذلك:

ممّا لا إشكال فيه قيام الأئمّة المعصومين عليهم السلام وأصحابهم بالحجّ مدّة تزيد على مائتي سنة أيّام الخلفاء وولاة الجور، ومن المستبعد جدّاً، بل من المقطوع يقيناً أنّه يتّفق الاختلاف كثيراً في ثبوت الهلال، وكان ثبوت الهلال بحكم حكّام الجور، ولم يثبت الهلال عندهم عليهم السلام، ولم ترد رواية تضمّنت عملهم عليهم السلام بأنفسهم على طبق ثبوت الهلال عندهم، كما لم يرد ما يتضمّن أمرهم أصحابهم بالاحتياط في الموقف.

بل إنّه لا توجد ولا رواية ولو ضعيفة السند فضلاً عن معتبرة تشير إلى سؤال الشيعة من الأئمّة عليهم السلام في تكليفهم بموافقة العامّة في الموقف، أو يلزمهم الاحتياط في العمل، ولو كان لبان قطعاً، ومن الواضح إنّ عدم سؤال الشيعة عن ذلك يكشف عن مسلّميّة الحكم بمتابعة العامّة، حتّى أنّه لم يعرض لهم الشكّ في ذلك المستوجب لسؤالهم عن تكليفهم؛ وذلك إمّا من جهة حمل كلمة ﴿**حَيْثُ**﴾ الواردة في الآية الشريفة، وهي قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ**﴾[٢] على حيث الزمانيّة، أو من جهة أُخرى، ولم يردع الأئمّة عليهم السلام عن ذلك فيستكشف من ذلك كشفاً قطعيّاً بأنّ التكليف هو موافقة العامّة في ذلك.

إن قلت: إنّ عدم أمر الأئمّة الأطهار عليهم السلام شيعتهم بالاحتياط من أجل التقيّة حفظاً لهم ولدمائهم، إلّا أنّ ذلك لا يعني فراغ ذمّتهم من الحجّ، بل عليهم الحجّ من قابل.

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح المناسك): ٢٩: ١٩٥ و ١٩٦.

(٢) البقرة ٢: ١٩٩.

قلت: إنّ هذا احتمال ضعيف جدّاً لا يمكن أن يصار إليه؛ لأنّهم عليهم السلام طيلة هذه المدة الطويلة لم يأمروا أحداً من خواصّ شيعتهم بالاحتياط، ولم ينبّهوهم بأنّ حجّهم من غير العمل بالاحتياط غير تامّ، وتبقى الاستطاعة في ذمّتهم، خصوصاً وأنّهم يخالفون العامّة ويعملون على خلاف التقيّة في الكثير من مناسك الحجّ وأحكامه.

ويلاحظ عليه: أنّه لم يثبت أنّ الوقوف في عرفات كان موحّداً دائماً حتّى يقال: إنّ عدم الوقوف معهم خلاف التقيّة، بل قد يتّفق أنّ الوقوف في يوم؛ وذلك للتقيّة. وقد يكون في يومين. وقد ذكر أنّ ذلك كان متعارفاً إلى آخر زمان الدولة العثمانيّة، فمن ثبت عنده اليوم التاسع كان يقف بعرفات، ومن لم يثبت لديه ذلك لا يقف، من دون محذور أصلاً، ولم يكن ذلك موجباً للفرقة والاختلاف بين المسلمين.

وقد ذكر أنّ أوّل من وحد الوقوف بعرفات وجعله يوماً واحداً هو عبد العزيز آل سعود، مؤسّس الدولة السعوديّة.

وبالجملة: لم يحرز أنّ الأئمّة الأطهار عليهم السلام مع شيعتهم كانوا يقفون دائماً مع الجماعة في يوم واحد حتّى يقال: إنّ ذلك لو لم يكن مجزياً لأعادوا عليهم السلام أو أمروا شيعتهم بالإعادة.

الثانية: أن يفرض العلم بالخلاف، بمعنى أنّ اليوم الذي حكم فيه القاضي على أنّه يوم عرفة هو في يوم التروية واقعاً، فلو وقف الحاجّ معهم هل يحكم بإجزاء الوقوف حينئذٍ، ويحكم بصحّة حجّه، أو أنّه لا يجوز الوقوف معهم، ولو وقف كان حجّه فاسداً، وعليه الحجّ من قابل؟

خلاف في المسألة:

لا يخفى أنّ مقتضى العلم بكون يوم الوقوف هو يوم الثامن يمنع من تحقّق الوقوف، فالعلم مانع عن الحكم بالصحّة؛ لأنّ الأحكام المترتّبة على الموضوعات

الواقعيّة لا بدّ من إحرازها في ترتّبها ، ولا يجوز الاكتفاء بالعمل على طبق الموضوع الذي لم يحرز أنّه هو الموضوع المجعول من قِبل الشارع موضوعاً للحكم .

ولذا لا بدّ للقول بالإجزاء من دليل خاصّ يدلّ على قبول الشارع المقدّس ، لكي نخرج به عن مقتضى القاعدة .

إن قلت : نتمسّك بالنصوص الواردة في التقيّة ، كصحيحة معمر بن خلّاد الواردة في المتن[١] ، وتقريب دلالتها على المدّعى على أساس أنّ الوقوف بعرفات تقيّة صحيح ومجز ثمّ إنّ جواز التأخير ، كغسل الرجلين في الوضوء ، أو ترك القراءة في الصلاة معهم ، أو عمله التكفير في الصلاة ، أو سجوده على ما لا يصحّ السجود عليه تقيّة فإنّه يجزيه ، ولا يجب عليه الإعادة ، وما نحن فيه من هذا القبيل .

قلت : إنّ مدّعى المصنّف ، وغير واحد من الأعلام ، أنّ هذا النصّ وأمثاله لا نظر فيها إلى أكثر من الحكم التكليفيّ ، فلا يشمل محلّ بحثنا كما لا يخفى ، وهو ما يكون الكلام فيه حول فراغ الذمّة ممّا قد اشتغلت به . وأمّا صحّة الوضوء مع غسل الرجلين ، وأمثال ذلك تقيّة فهو للدليل الخاصّ .

وقد تمسّك المصنّف (حفظه الله) للحكم بالصحّة في هذه الصورة بوجهين :

الأوّل : ما رواه أبو الجارود عن أبي جعفر عليه السلام ، وهو مذكور في المتن[٢] . والتمسّك به للدلالة على المدّعى من حيث مفاده ، فإنّه يفيد قاعدة عامّة كلّيّة تكشف عن ذوق الشارع المقدّس في القضايا العامّة ولزوم متابعة الجمهور ، كما في يوم عرفة وإن لم يذكر في النصّ ، إلّا أنّه من مصاديق ذلك . بل إنّ المتابعة للناس في الأضحى تكشف عن المتابعة في يوم عرفة .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٦ : ٢٠٣ ، الباب ٢٤ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٠ : ١٣٣ ، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٧ .

ولا مجال لتخصيص النصّ بحالة الشكّ، حيث أنّه مطلق ما يجعله شاملاً لحالة العلم بالخلاف، كما يشمل حالة الشكّ.

نعم، قد يناقش في سندها من جهة أبي الجارود، حيث لا يوجد له توثيق خاصّ في كلمات الرجاليّين. نعم، قد وقع في أسناد كتابي **كامل الزيارات** و **تفسير القمّيّ**. وقد عرفت منّا في مطاوي هذا الشرح حال كليهما.

نعم، قد استند المصنّف في توثيقه إلى توثيق عامّ آخر، ذكره بعض الأعاظم رحمه الله في ترجمته في موسوعته الرجاليّة، وحاصله: أنّه واحد من جملة الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام الذين لا مطعن عليهم، ممّن عدّهم الشيخ المفيد قدس سره في رسالته العدديّة[1].

الثاني: التمسّك بالسيرة المتّصلة إلى عصر الأئمّة المعصومين عليهم السلام والواصلة إلينا يداً بيد بالبيان السابق في الصورة الأُولى، خصوصاً وأنّ المسألة كثيرة الدوران، ومن المسائل الابتلائيّة، ولم يصلنا ما يستكشف منه خلاف الإجزاء.

لا يقال: لعلّ عدم صدور شيء منهم عليهم السلام يرجع إلى عدم توفّر ظروف البيان حيث لا زال الخوف حاصلاً منهم على شيعتهم، فمن أجل الحفاظ على دمائهم لم يصدر منهم شيء.

فإنّه يقال: إنّ التقية بهذا المقدار لم تكن متحقّقة حيث كان بإمكان ولو بعض الأفراد خصوصاً في السابق الرجوع إلى عرفات ولو للوقوف بمقدار الركن وهو المسمّى، ومع ذلك لم يحصل.

إن قلت: إنّ السيرة العمليّة دليل من الأدلّة اللبّيّة التي يقتصر فيها على القدر المتيقّن، وهي صورة الشكّ وعدم العلم بالمخالفة، فلا تشمل صورة العلم بالخلاف.

قلت: إنّ معقد السيرة وهو ما يمثّل طبع المتشرّعة يكشف عن كونهم يسيرون

---

(١) معجم رجال الحديث: ٨: ٣٣٥، الرقم ٤٨١٥.

على ذلك حتّى في صورةالعلم بالخلاف ، خصوصاً أنّه لو لم تكن آية الشارع الشمول والسعة لهذا المقدار لردع عنها ، وعدم ردعه كاشف عن إمضائه وقبوله إيّاها .

هذا كلّه مضافاً إلى سماحة الشريعة وسهولتها مع المتديّنين بتعاليمها ، ممّا يلمسه الفقيه واضحاً عند مراجعة النصوص ، فيبعد احتمال وجوب إعادة الحجّ من قابل حتّى في صورة العلم بالخلاف مع عدم تمكّنه من الوقوف في اليوم الثاني .

الوقوف في المزدلفة

قوله ١ : **أمّا أصل وجوب الحضور في المزدلفة ـ المشعر الحرام ، جمع ـ فممّا تقتضيه السيرة القطعيّة** ... إلخ » .

الثالث من واجبات الحجّ هو الوقوف في المزدلفة ، والمزدلفة اسم لمكان يقال له المشعر الحرام ، ويجب الحضور فيه من طلوع الفجر من يوم العيد .

ولا خلاف في ما ذكر بين المسلمين ، ويدلّ عليه قوله تعالى : ﴿**فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ**﴾[1] ، ولمّا دلّ القرآن الكريم عليه أطلق عليه عنوان الفريضة في النصوص بناءً على أنّ معناها هو ما جاء من الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز ، أو على لسان نبيّه الكريم ﷺ ، وليس ما صدر عن النبيّ محمّد ﷺ ، كما فصل ذلك في الحديث حول قاعدة « **لَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ** »[2] ، فليلاحظ .

وتدلّ على أصل الوجوب أيضاً الروايات البيانيّة التي تضمّنت حكاية فعل

---

(١) البقرة ٢ : ١٩٨ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٣٤٠ ، الحديث ٩٩١ . تهذيب الأحكام : ٢ : ١٥٢ ، الحديث ٥٩٧ . وسائل الشيعة : ٥ : ٤٧١ ، الحديث ١٤ .

النبيّ صلى الله عليه وآله في حجّه[١]. وكذا النصوص التي تضمّنت: أنّ من فاته الوقوف بالمشعر فلا حجّ له، وفاته الحجّ، كصحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن[٢]. فقد تضمّنت التعبير بالفوت المشعر بلزوم الوجود فيه.

قوله ٢: «**وأمّا وجوب البقاء حتّى طلوع الشمس، فلم ينقل فيه خلاف، ويمكن استفادته من**... إلخ».

المشهور بين أصحابنا هو وجوب البقاء في المشعر حتّى تطلع الشمس، ويظهر من صاحب **الجواهر** رحمه الله[٣] وجماعة عدم لزوم ذلك بحيث لا يجب الاستيعاب في البقاء في المشعر لحين طلوع الشمس.

وقد تمسّك المصنّف للمشهور بصحيحة هشام بن الحكم المذكورة في المتن[٤]، وتقريب دلالتها على المدّعى أن يقال: إنّ المستفاد من الصحيح عدم جواز تجاوز وادي محسّر وحدوده بالدخول في أوّل الوادي حتّى تطلع الشمس، ولمّا كان وادي محسّر من حدود المشعر الحرام، كان النهي عن تجاوزه قبل الطلوع يكشف عن أنّه لا بدّ أن يبقى الحاجّ في مزدلفة إلى طلوع الشمس، وأنّه ليس له الدخول في وادي محسّر قبل ذلك.

ويلاحظ عليه: إنّ الوارد في الصحيح هو المنع عن تجاوز وادي محسّر قبل طلوع الشمس، وليس المنع من الدخول فيه، وهذا يعني أنّه لا مانع من أن يخرج الحاجّ من المشعر قبل طلوع الشمس. نعم، لا يجوز له أن يخرج من وادي محسّر

---

(١) الكافي: ٤: ٢٤٥، الحديث ٤. وسائل الشيعة: ١١: ٢١٣، الباب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤: ٣٦، الباب ٢٢ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٢.

(٣) جواهر الكلام: ١٩: ٤٢ و ٤٣.

(٤) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٥، الباب ١٥ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٢.

قبل طلوعها ، فإذا كان وادي محسّر من حدود لمشعر أصبحت الصحيحة أجنبيّة عن المدّعى ؛ لأنّها تكون قد دلّت على جواز الخروج من المشعر قبل طلوع الشمس .

ومع رفع اليد عن المناقشة الدلاليّة للصحيحة ، فهي مبتلاة بمعارض ؛ إذ لقائل أن يقول : إنّ المستفاد من موثّقة إسحاق بن عمّار المذكورة في المتن[١] جواز الإفاضة والخروج من المشعر قبل طلوع الشمس بقليل .

وقد أجاب عن ذلك المصنّف تبعاً لبعض الأعاظم ﵀ ، بأنّ الإفاضة تعني الشروع في التحرّك والخروج نحو منى من المشعر الحرام ، وهذا يحتاج وقتاً كبيراً ، خصوصاً مع افتراض الزحام ، ومن ثمّ يلزم الخروج بعد طلوع الشمس[٢] .

ويلاحظ عليه :

أوّلاً : إنّ معنى الإفاضة عن شيء هو الخروج منه ، وليس معناها الشروع فيه ، فمعنى الإفاضة من عرفات هو الخروج منها .

ثانياً : إنّ اللازم من هذا الجواب هو القول بالتفصيل والالتزام بذلك ، بحيث يكون جارياً فيما إذا كان الحاجّ في بداية خطوط المشعر ، أو أواسط خطوطه ، فيقال حينئذٍ بأنّ فترة خروجه تطول وقتاً ما إلى طلوع الشمس ، ولا يجري إذا كان في نهاية خطوطه بنحو لا يتوقّف خروجه منه إلّا على بضع خطوات فقط .

ووفقاً لما ذكرنا سوف يبقى التعارض على حاله ، والتحقيق هو القول بتقديم موثّقة إسحاق لدلالتها على الجواز بالنصّ ، بينما تدلّ صحيحة هشام على عدمه بالظهور ، ولا ريب في كون النصّ مقدّماً على الظاهر كما لا يخفى .

قوله ٣ : « **وأمّا بداية وقت الواجب ، فالمشهور أنّه طلوع الفجر ، وقد**

---

(١) وسائل الشيعة : ١٤ : ٢٥ ، الباب ١٥ من أبواب الوقوف بالمشعر ، الحديث ١ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح المناسك) : ٢٩ : ٢٠٧ .

يستدلّ له بصحيح ... إلخ » .

يجب الوقوف في مزدلفة من طلوع الفجر يوم العيد ، وهو المعبّر عنه بوقت المبدأ ، وهذا هو المشهور .

وقد ذكر المصنّف (دام ظله) أمرين دليلاً على مقالة المشهور :

الأوّل : صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[1] ، ودلالتها على المدّعى واضحة ، حيث أنّ مفادها وجوب الوقوف بعد صلاة الفجر ، فإنّ قوله عليه السلام : « **بَعْدَ ما تُصَلِّي الْفَجْرَ ، فَقِفْ** ... إلخ » ظاهر في الوجوب .

واستشكل المصنّف في دلالتها في ذلك ، لاشتمالها على عدّة من المستحبّات ، وبمقتضى وحدة السياق يمنع من دلالتها على الوجوب ، بل تحمل على الاستحباب ، إلّا على القول بأنّ استفادة الوجوب من الطلب بحكم العقل ، فإنّه يمكن التمسّك بالصحيح .

وقد عرفت غير مرّة جوابه ، من أنّه لو كان ظاهر أمرٍ الوجوب ، لكن تمّ رفع اليد عن ظهوره بسبب قرينة ، فإنّ ذلك لا يستلزم نفي الظهور عن البقيّة ، ومقامنا من هذا القبيل ؛ إذ أنّ ظاهر الصحيح هو اعتبار الطهارة في الوقوف ، لكنّه بقرينة الروايات الدالّة على عدم اعتبارها في مناسك الحجّ غير الطواف وصلاته ، لا بدّ من حملها على الأفضليّة ، وبه يثبت المطلوب .

الثاني : النصوص التي تضمّنت جواز الإفاضة ليلاً للنساء والصبيان ، فقد تضمّنت جواز الإفاضة لمن ذكر أو كان معذوراً ليلاً ، أمّا غيرهم فعليهم البقاء ليلاً للإتيان بالوقوف ، فيثبت أنّ مبدأه هو طلوع الفجر .

وأجاب عنه المصنّف بأنّها أعمّ من المدّعى ؛ إذ يمكن حملها على كون وقت الوقوف من ناحية المبدأ هو ساعة قبل الفجر ، أو ساعة بعده ، ولا خصوصيّة لها

---

(١) وسائل الشيعة : ١٤ : ٢٠ ، الباب ١١ من أبواب الوقوف بالمشعر ، الحديث ١ .

بطلوع الفجر ، ومع كون الأمر كذلك ، فلا يمكن الاستدلال بها حينئذٍ .

ولمّا لم يتمّ شيء يمكن الاستناد إليه في إثبات مقالة المشهور ، تنزّل المصنّف (حفظه الله) إلى الاحتياط حذراً من مخالفة المشهور ، مع أنّ مقتضى أصالة البراءة هو عدم اعتبار ذلك .

أقول : قد عرفت تماميّة دلالة صحيحة معاوية بن عمّار ، وسلامتها عن الإشكال ، وهذا يمنع من وصول النوبة للأصل العمليّ ، كما أنّه لا معنى للاحتياط .

على أنّه يمكن التمسّك لإثبات ما عليه المشهور بالسيرة القطعيّة المنعقدة على الوقوف بعد طلوع الفجر ، والواصلة إلينا يداً بيد من عصر المعصومين عليهم السلام حتّى يومنا هذا . بل إنّ الظاهر من عدم تعرّض النصوص لبيان شيء من ذلك ، مع تضمّنها لبعض الفروع المرتبطة بالوقوف في مزدلفة ، يكشف عن مفروغيّة الحكم في الأذهان وبلوغه مرحلة من الوضوح بحيث استغنى عن السؤال .

ويمكن تأييد هذه السيرة ببعض النصوص ، ففي صحيح مسمع عن أبي إبراهيم عليه السلام : « في رجل وقف مع الناس بجمع ثمّ أفاض قبل أن يفيض الناس ؟ قال : **إنْ كانَ جاهِلاً فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ ، وَإِنْ كانَ أَفاضَ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ فَعَلَيْهِ دَمُ شاةٍ** »[1] ؛ لدلالته على أنّ الجاهل إن أفاض بعد طلوع الفجر فلا شيء عليه ، أمّا لو أفاض قبله فعليه شاة .

وقد يقال : بأنّ موضوعها هو الجاهل المقصّر ، كما لعلّه يظهر في مثل هذه الموارد للتمكّن من السؤال .

وعلى أيّ المعنيين في النصّ ، فإنّ مفاده اعتبار الكون في المشعر حين طلوع الفجر ممّا يثبت المدّعى بوجود سيرة قطعيّة ، والله أعلم بحقائق الأُمور .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٤ : ٢٧ ، الباب ١٦ من أبواب الوقوف بالمشعر ، الحديث ١ .

قوله ٤: «**وأمّا القول بوجوب المبيت، فقد يستدلّ له بالتأسّي، وبصحيح الحلبيّ عن أبي عبد** عليه السلام... إلخ».

وقع الخلاف بين أصحابنا في وجوب التواجد في مزدلفة قبل طلوع الفجر، أي من الليل، فقال المشهور بعدم وجوب ذلك، وإنّما يجب التواجد فيها من طلوع الفجر. وخالف في ذلك صاحب **الجواهر** رحمه الله فقوّى وجوب التواجد، بل نسب ذلك إلى ظاهر الأكثر[١].

وقد استدلّ رحمه الله لمدّعاه بالتالي:

الأوّل: التأسّي بالنبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وبالأئمّة الطاهرين عليهم السلام، حيث أنّهم كانوا يقفون في المشعر قبل طلوع الفجر.

وفيه: إنّ هذا فعل، ومن المعلوم أنّ الفعل أعمّ من الوجوب، كما أنّ من المحتمل أن يكون منشأ فعلهم عليهم السلام هو استحباب المبيت في مزدلفة، بل ربّما كان استحباب المبيت من المستحبّات المؤكّدة.

الثاني: صحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن[٢]. وتتّضح دلالتها من خلال التوجّه إلى أنّ الحياض من حدود المشعر الخارجة عنه، كخروج حدود عرفات عنها، فالنهي عن تجاوزها في الليلة المزبورة التي تكون تماميّتها بطلوع الفجر، دليل على وجوب الوقوف في مزدلفة ليلاً، وقبل الطلوع أيضاً[٣].

وأجاب عنه المصنّف (دام علاه) بأنّ عمدة ما يستفاد من الصحيح هو أنّه لا يحقّ للمتواجد في مزدلفة تجاوز الحياض ليلاً، أمّا أنّه يجب عليه البيتوتة في مزدلفة، فلا دلالة لها على ذلك.

---

(١) جواهر الكلام: ١٩: ٧٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤: ١٨، الباب ٨ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٣.

(٣) جواهر الكلام: ١٩: ٣٤.

أقول: العجب من جوابه (حفظه الله) هنا ورفضه التمسّك بالصحيح، مع أنّه قد استدلّ بمثل هذا التقريب على لزوم البقاء في مزدلفة إلى حين طلوع الشمس بصحيح هشام المتقدّم[١]، والعصمة لأهلها.

والإنصاف هو تماميّة الاستدلال بالنصّ المذكور على كلام صاحب **الجواهر** رحمه الله، فتدبّر.

الثالث: صحيح معاوية بن عمّار المتقدّم[٢]، ودلالته على المدّعى من خلال الأمر بالإصباح على طهر، وهذا لا يستقيم إلّا بحصول البيات منه في الليل في مزدلفة، فيثبت المطلوب.

وأجاب عنه المصنّف (دام عزّه) بأنّ الإصباح على طهر كعنوان يتحقّق بدخول المحرم إلى مزدلفة أوّل الصبح على طهارة، ولو قبل طلوع الفجر بدقيقة.

أقول: الظاهر أنّ ما ذكره (دام ظلّه) وإن كان حسناً، لكنّه ليس بمستوى من الوضوح عند العرف، بحيث لا يلتفت العرف لمثل هذه الدقّة في هذا التعبير الصادر منه عليه السلام، بل الظاهر استظهارهم ما ذكره صاحب **الجواهر** رحمه الله.

على أنّنا لو قبلنا ما ذكره المصنّف لكان موافقاً لمختار صاحب **الجواهر** قدس سره؛ لأنّ مؤدّاه تواجده في المشعر قبل تحقّق طلوع الفجر، وهو عين مدّعى صاحب **الجواهر**، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لما لم ينهض عند المصنّف (حفظه الله) دليل من الأدلّة الاجتهاديّة على مدّعى صاحب **الجواهر** رحمه الله، رجع لمفاد الأدلّة الفقاهتيّة، فذكر أنّ مقتضى الأصل هو التأمين بجريان أصالة البراءة عن وجوب المبيت؛ لأنّ المورد من صغريات الشكّ في التكليف؛ إذ يشكّ في وجوب المبيت وعدمه، فتجري أصالة البراءة.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٥، الباب ١٥ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٥، الباب ١٥ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ١.

وقد عرفت تماميّة الدليل على مدّعى صاحب **الجواهر** رحمه الله ، فلا تصل النوبة إلى الأصل العمليّ ، على أنّه قد يتمسّك لإثبات وجوب البيتوتة ليلاً في مزدلفة ، بالسيرة العمليّة المستمرّة منذ العصر الأوّل للمعصومين عليهم السلام ، والمتّصلة إلى عصرنا والواصلة إلينا يداً بيد بعين البيان السابق في الفرع المتقدّم .

قوله ٥ : « **وأمّا أنّ الركن هو المسمّى ما بين الطلوعين ، فلصحيحة الحلبي السابقة : فإنْ لَمْ يَدْرك** ... إلخ » .

لا خلاف بين أصحابنا في أنّ الركن من الوقوف بمزدلفة الذي يكون الإخلال به عمداً موجباً لبطلان الحجّ ، هو مسمّى الوقوف ، فلا يلزم أن يستوعب وقته من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ، بل يكفي حصول مسمّى الوقوف منه ، كما عرفت في البحث عن الوقوف في عرفات .

نعم ، اختلفوا في أنّ المسمّى هل يختصّ إيقاعه ما بين الطلوعين ، كما عن المصنّف وجماعة ، أو أنّه يجوز إيقاعه من الليل إلى طلوع الشمس ، كما هو المشهور بين الأصحاب ؟

أمّا أنّ الركن من الوقوف هو المسمّى ، فقد استدلّ له المصنّف (دام عطاؤه) بصحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن[1] . بتقريب : إنّ الإدراك يتحقّق ولو بالتواجد بعض الوقت وهو المسمّى ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس ، فيثبت المطلوب .

قوله ٦ : « **وأمّا امتداد الركن إلى المسمّى ليلاً في حقّ الجاهل ، فلصحيحة مسمع بن عبد الملك** ... إلخ » .

إذا أفاض الحاجّ من مزدلفة ليلاً وقبل طلوع الفجر وكان جاهلاً ، بحيث وقف ليلاً ،

---

(١) وسائل الشيعة : ١٤ : ٣٦ ، الباب ٢٢ من أبواب الوقوف بالمشعر ، الحديث ٢ .

حكم بصحّة حجّه ، ويدلّ على ذلك صحيحة مسمع المذكورة في المتن[١] . وتقريب دلالتها على ذلك تعتمد على أن يكون الموضوع في القضيّتين الشرطيّتين في الصحيحة واحد ، وهو الجاهل بالحكم ، فإنّه إن أفاض قبل الفجر فعليه كفّارة ، وإن أفاض بعده فلا شيء عليه .

إلّا أنّ الظاهر وجود اختلاف في الموضوع في كلّ واحدة من الجملتين الشرطيّتين ؛ إذ هو في الجملة الشرطيّة الأُولى الرجل الجاهل باعتبار ظهور الضمير في قوله عليه السلام : « **إنْ كانَ جاهِلاً** » في الرجوع إليه .

أمّا الموضوع في الجملة الشرطيّة الثانية ، فهو الرجل المفيض بعين الملاك وهو ظهور الضمير في قوله عليه السلام : « **وَإِنْ كانَ أَفاضَ** » في الرجوع إليه . ومن المعلوم أنّ الرجل المفيض يشمل الجاهل والعالم معاً ، فلا وجه لتخصيصه بالأوّل ، فتدلّ الجملة الشرطيّة الثانية على أنّ من أفاض من المشعر قبل الفجر فعليه كفّارة ، ومقتضى إطلاقها هو عدم الفرق بين أن يكون جاهلاً بالحكم أو عالماً به ، وتدلّ بمفهومها على أنّ من أفاض منه بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس ، فلا كفّارة عليه ، فيستفاد منها أنّ الركن هو المسمّى من ليلة العيد إلى طلوع الشمس .

ثمّ إنّ الاستناد إلى الصحيحة المذكورة في الاستدلال يتمّ بناء على طريق الصدوق رحمه الله ، فقد رواها بإسناده إلى عليّ بن رئاب : عن أبيه ، ومحمّد بن الحسن رضي الله عنه ، عن سعد بن عبدالله . والحميريّ ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، وإبراهيم بن هاشم ، جميعاً عن الحسن بن محبوب ، عن عليّ بن رئاب[٢] . والطريق صحيح كما هو واضح ، وجميع من وقع في السند بعد عليّ بن رئاب ثقات .

وهذا بخلافه على طريق شيخنا الكلينيّ رحمه الله ، فإنّه لا يمكن الاستدلال بها لوقوع

---

(١) وسائل الشيعة : ١٤ : ٢٧ ، الباب ١٦ من أبواب الوقوف بالمشعر ، الحديث ١ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٧٣ .

سهل بن زياد في سندها، وقد عرفت شرح حاله، فلا نعيد، كما قد سمعت أنّ شيخنا الأُستاذ (دامت بركاته) بنى على وثاقته، اعتماداً على إكثار الكلينيّ رحمه الله النقل عنه.

قوله ٧: «**وأمّا الترخيص في الإفاضة ليلاً لمن ذكر، فلصحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله** عليه السلام: ... إلخ».

يجوز الإفاضة من المشعر الحرام ليلة العيد بعد وقوف مقدار منها للضعفاء، والنساء، والأطفال، والشيوخ، ومن له عذر كالخوف والمرض، ولمن ينفر بهم، ويراقبهم، ويمرّضهم. وقد ذكر في **المدارك** أنّ هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب[١]، وتدلّ عليه نصوص متعدّدة، قد ذكر المصنّف (حفظه الله) منها صحيحة أبي بصير[٢]، وهي دالّة على جواز التعجيل بالنساء والضعفاء والإفاضة بهن من المشعر في الليل وقبل طلوع الفجر.

وطريق الصدوق رحمه الله إلى ابن مسكان[٣]: عن أبيه، ومحمّد بن الحسن رضي الله عنه، عن محمّد بن يحيى العطّار، عن محمّد بن الحسين أبي الخطاب، عن صفوان ابن يحيى، عنه، وهو طريق صحيح.

قوله ٨: «**وأمّا امتداد الموقف الاضطراريّ، فلصحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله** عليه السلام ... إلخ».

من لم يدرك الوقوف بالمشعر أصلاً، فلم يقف فيه في الليل، ولم يقف فيه فيما بين الطلوعين، لعذر حال بينه وبين الوقوف، كما لو كان قد أفاض من عرفات

---

(١) مدارك الأحكام: ٧: ٤٢٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤: ٣٠، الباب ١٧ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٧.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٦١ (المشيخة).

بعد غروب الشمس ، ولم يصل إلى المشعر بسبب كثرة الزحام ، وعدم التمكّن من المشي بغير وسائل النقل ، أو ضاع في الطريق ، فالظاهر أنّه يمتدّ وقت الوقوف بالمشعر الحرام بالنسبة إليه إلى زوال الشمس ، فيمكنه الوقوف حتّى بعد طلوع الشمس ، ويدلّ على ذلك روايات متعدّدة ، كصحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[١] .

إن قلت : إنّ الصحيح غير مقيّد لوقت الوقوف الاضطراريّ بالزوال فيمتدّ إلى وقت الغروب ، فلا معنى لتقييده بذلك خصوصاً بعد إطلاق الصحيح .

قلت : سلّمنا بإطلاق الصحيح ، لكنّه مقيّد بصحيح عبد الله بن المغيرة المذكور في المتن[٢] ، والذي تضمّن أنّ انتهاء الوقوف الاضطراريّ يكون بزوال الشمس .

رمي جمرة العقبة

قوله ١ : « **أمّا وجوب رمي جمرة العقبة يوم العاشر ، فممّا تقتضيه السيرة القطعيّة المتوارثة على** ... إلخ » .

إذا أفاض المكلّف من مزدلفة وجب عليه الرجوع إلى منى ، وذلك لأداء الأعمال الواجبة فيها ، وهي ثلاثة أُمور :

الأوّل ـ وهو محلّ البحث ـ : رمي جمرة العقبة ، وهو الرابع من واجبات الحجّ ، ويعبّر عنها بالجمرة الكبرى ، والجمرة القصوى ، والجمرة العظمى ، على الاختلاف الوارد في تعابير النصوص الناشئ من الخصوصيّات المتعدّدة الموجودة فيها .

ولا بأس قبل الورود في البحث من الإشارة إلى مقدّمة موجزة :

اختلفت كلمات الأصحاب في تحديد المراد من الجمرة ، وأنّه هل هو البناء

---

(١) وسائل الشيعة : ١٤ : ٣٤ ، الباب ٢١ من أبواب الوقوف بالمشعر ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٤ : ٣٩ ، الباب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر ، الحديث ٦ .

المخصوص أو موضعه ، فقد نقل عن ابن بابويه ﷺ والد الصدوق أنّه الأرض[١] .

ولا يخفى الثمرة المرتّبة على هذا الخلاف ، حيث أنّه لو اختير المعنى المحكيّ عن ابن بابويه ، لكفى سقوط الجمار في موضع جمعها ، ولم تجب إصابة الشاخص ، بخلاف ما لو كانت الجمرة هي البناء المخصوص ، فلابدّ من إصابته .

وقد يقال : بأنّ التكليف لا يسقط إلّا بإصابة البناء الموجود مع وجوده ؛ لأنّه المعروف الآن من لفظ الجمرة ، فإنّه المتيقّن في البراءة عن التكليف الثابت ، وتفصيل ما يتعلّق بهذا البحث يطلب من مستوى أعلى .

وكيفما كان ، فقد ذكر العلّامة ﷺ في كتابه **المنتهى** أنّ وجوب رمي جمرة العقبة ممّا لا يعلم فيه خلاف بين الأصحاب[٢] .

وقد استدلّ عليه بأُمور :

١ ـ السيرة العمليّة القطعيّة الواصلة إلينا يداً بيد من عصر المعصومين عليهم السلام والقائمة على رمي الجمرة يوم العاشر من شهر ذي الحجّة على نحو اللزوم والوجوب .

٢ ـ صحيحة أبي بصير المذكورة في المتن المتقدّمة[٣] ، وقد تضمّنت الترخيص في الإفاضة من مزدلفة للنساء والضعفاء ليلاً ، وأنّ عليهم أن يأتوا منى ويرموا الجمرة ، واللام في كلمة (الجمرة) للعهد ، وهي تشير إلى جمرة العقبة المعهودة ، ومن الواضح أنّ وجوب ذلك عليهم في الليل لوجوبه عليهم في النهار ، لكنّه لمّا رخّص لهم الإفاضة ليلاً صار عليهم الرمي ليلاً .

وبعبارة أُخرى : إنّ الصحيحة تدلّ على أنّ أصل وجوب الرمي أمر مفروغ عنه ، لكنّها بصدد بيان أمر آخر ، وهو أنّ من جاز له الإفاضة ليلاً من المشعر الحرام جاز له

---

(١) عنه في جواهر الكلام : ١٩ : ١٠٦ .

(٢) منتهى المطلب : ١١ : ١١٣ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٤ : ٣٠ ، الباب ١٧ من أبواب الوقوف بالمشعر ، الحديث ٦ .

أن يرمي الجمرة ليلاً، ومن لا يجوز له ذلك فعليه أن يرمي نهاراً.

ووفقاً لما تقدّم يتّضح أنّ دلالة الصحيح على وجوب رمي جمرة العقبة، إنّما هو بالدلالة الالتزاميّة، وليس بالدلالة المطابقيّة، ومثل هذا النصّ نصوص كثيرة تدلّ على ذلك أيضاً بالدلالة الالتزاميّة.

٣ ـ صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[١]، وهي دالّة على المدّعى، أعني وجوب رمي جمرة العقبة الكبرى بالدلالة المطابقيّة.

وقد أشكل المصنّف (حفظه الله) على دلالتها على المدّعى لكون الأمر الوارد فيها قد وقع في سياق بعض المستحبّات، ممّا يعني صرف ظهوره عن الوجوب؛ لأنّ وحدة السياق تعدّ قرينة عقلائيّة يعتمد عليها في معرفة الظهور. ولا يأتي الإشكال المذكور لو كان المختار في دلالة اللفظ على الوجوب بحكم العقل، كما هو مختار جملة من الأعلام ﵀؛ لأنّ الوجوب ثابت في الباقي لعدم كونه دخيلاً في مدلول اللفظ حتّى تنثلم وحدة المعنى في الجميع.

لكنّك قد عرفت غير مرّة في مطاوي هذا الشرح عدم تماميّة هذا الإشكال، فلا حاجة إلى الإعادة، وعليه فدلالة الصحيحة على المدّعى تامّة لا خدشة فيها.

على أنّه لو منع من القبول بدلالتها يكفي للبناء على المدّعى النصوص الدالّة على ذلك بالدلالة الالتزاميّة، كالروايات التي نصّت على وجوب الاستنابة في الرمي عن المريض الكبير والمبطون، وغير ذلك من النصوص. فإنّه لا معنى للاستنابة لو لم يكن الأمر لازماً.

قوله **٢**: «**وأمّا أنّه بين طلوع الشمس وغروبها، فلصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبدالله** عليه السلام... إلخ».

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤: ٥٨، الباب ٣ من أبواب رمي جمرة العقبة، الحديث ١.

المشهور بين الأصحاب أنّ وقت رمي جمرة العقبة الكبرى يوم العيد من طلوع الشمس إلى غروبها، ويدلّ عليه عدّة روايات، كصحيحة منصور بن حازم المذكورة في المتن[١].

ودلالتها على المدعى واضحة، فقد نصّت على تحديد زمان الرمي، بأنّه يبدأ من طلوع الشمس، وينتهي بغروبها، فلا يجوز لغير من رخّص له الرمي ليلاً.

وللصحيحة المذكورة طريقان: أحدهما موثّق لوقوع إسحاق بن عمّار الساباطيّ فيه، وهو فاسد العقيدة لكونه فطحيّ المذهب[٢]، وإن كان ثقة، والآخر صحيح.

قوله ٣: «**وأمّا بسبع حصيّات، فمتسالم عليه بين المسلمين. ويمكن استفادته من صحيحة**... إلخ».

يعتبر في رمي الجمار أن يكون بسبع حصيّات، فلا يجزئ أقلّ من ذلك. وقد ذكر في **الجواهر** أنّه لم يجد في الحكم المذكور خلاف، بل عن العلّامة في **المنتهى** أنّ عليه إجماع المسلمين[٣]، وتدلّ عليه الروايات، كصحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[٤]. وهي نصّ في عدم كفاية الأقلّ، فيدلّ ذلك على اعتبار السبع؛ لأنّه لو كان المعتبر أكثر لنصّ عليه عليه السلام، وسكوته عن عدم اعتبار أكثر من السبع يثبت كفايته.

إن قلت: إنّ هذه الصحيحة موردها رمي الجمرات الثلاث، ومحلّ بحثنا هو رمي جمرة العقبة الكبرى، فيمكن التفريق بينهما، فيجري الحكم في مورد الرواية فقط.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤: ٧٠، الباب ١٣ من أبواب رمي جمرة العقبة، الحديث ٦.

(٢) الفهرست للطوسي: ٥٤، الرقم ٥٢. نقد الرجال: ١: ١٩٦، الرقم ٤٢٦.

(٣) جواهر الكلام: ١٩: ١٠٤. منتهى المطلب: ١١: ١٢٢.

(٤) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٦٨، الباب ٧ من أبواب العود إلى منى، الحديث ١.

قلت: إنّ احتمال الفرق بين الجمرات الثلاث، بحيث يلتزم أنّ هناك حكماً خاصّاً بجمرة العقبة الكبرى دون الجمرتين الأُخريين، في غير محلّه، بل غير محتمل عرفاً؛ لأنّ جمرة العقبة إحدى الجمرات، فإذا كان العدد معتبراً فيها مع انضمامها لبقيّة الجمرات، فلا ريب في كونه معتبراً فيها مع الاستقلال أيضاً؛ لأنّه لا فرق بين الحالتين جزماً.

قوله ٤: «**وأمّا اعتبار القربة، فلما تقدّم في الطواف**».

قد عرفت في الحديث عن الطواف أنّ اعتبار قصد القربة لازم عباديّة العمل، حيث أنّ مقتضى كون العمل عبادة هو اعتبار قصد القربة فيه. نعم، يبقى الكلام في كيفيّة إثبات عباديّته، ويمكن إثبات ذلك من خلال أحد أمرين:

أوّلهما: ارتكاز المتشرّعة الموروث إلينا من السلف حتّى عصر المعصوم عليه السلام.

ثانيهما: إنّ الحجّ الذي هو عبارة عن مجموع الأجزاء، عمل عباديّ، فيلزم كون جميع أجزائه عباديّة، ومن أجزائه رمي الجمار.

قوله ٥: «**وأمّا اعتبار التوالي، فلا يمكن استفادته من النصوص بشكل صريح، إلّا أنّه يكفي**... إلخ».

ممّا يعتبر في رمي الجمار التوالي، بمعنى أن يكون رمي الجمرات واحدة بعد واحدة متلاحقاً، فلا يجوز أن يرميها دفعة واحدة. وعن الشيخ رحمه الله في كتابه **الخلاف** وصاحب **الجواهر** رحمه الله أنّ هذا عليه الإجماع[1]، بل لم يحك الخلاف فيه عن أحد من المسلمين، ويستدلّ له بأمرين:

أحدهما: التأسّي بالنبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام، حيث كانوا يرمون الجمار بصورة متعاقبة واحدة بعد أُخرى.

---

(١) الخلاف: ٢: ٣٥١، المسألة ١٧٧. جواهر الكلام: ١٩: ١٠٦.

ثانيهما: السيرة العمليّة المستمرّة من المسلمين، منذ الرعيل الأوّل من الأصحاب وحتّى يومنا هذا، فإنّها منعقدة على رمي الجمار بصورة متعاقبة واحدة بعد أُخرى.

وقد أيّد المصنّف (حفظه الله) المدّعى بطائفتين من النصوص:

الأُولى: الروايات الدالّة على استحباب التكبير عند رمي كلّ واحدة من الحصيّات، فإنّه تدلّ على اعتبار التعاقب بالرمي واحدة بعد أُخرى؛ لأنّه لو جاز رميها دفعة واحدة لكفى تكبيرة واحدة، فتعدّد التكبيرات يكشف عن تعدّد الرمي، فلاحظ صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام، وقد جاء فيها: «**ثُمَّ تَرْمِي فَتَقُولُ مَعَ كُلِّ حَصاةٍ: اللهُ أَكْبَرُ. اللَّهُمَّ ادْحَرْ عَنِّي الشَّيْطانَ. اللَّهُمَّ تَصْدِيقاً بِكِتابِكَ**»[١].
ومثلها صحيحة يعقوب بن شعيب[٢].

الثانية: الروايات التي تضمّنت الرمي خذفاً، وهو أن يضع الحصى على الإبهام ويدفعه بظفر السبابة، حيث أنّ ذلك لا يجتمع إلّا مع تعدّد الرمي. ففي معتبر البزنطيّ بطريق **قرب الإسناد**، عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «**تَخْذِفُهُنَّ خَذْفاً، وَتَضَعُها عَلَى الْإِبْهامِ وَتَدْفَعُها بِظُفُرِ السَّبَّابَةِ**»[٣].

وهو بهذا قد خالف بعض الأعاظم رحمهم الله، فإنّه قدس سره جعل هاتين الطائفتين دليلاً على المدّعى، واستند إليهما في إثبات اعتبار الرمي واحدة بعد أُخرى، وعدم جواز الرمي دفعة واحدة[٤].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤: ٥٨، الباب ٣ من أبواب رمي جمرة العقبة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤: ٦٧، الباب ١١ من أبواب رمي جمرة العقبة، الحديث ١.

(٣) قرب الإسناد: ٣٥٩، الحديث ١٢٨٤. وسائل الشيعة: ١٤: ٦١، الباب ٧ من أبواب رمي جمرة العقبة، الحديث ١.

(٤) موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح المناسك): ٢٩: ٢٢٢.

والحقّ ما صنعه المصنّف ؛ إذ يلاحظ على بعض الأعاظم ﷺ ، أمّا الطائفة الأُولى ، بأنّ غاية ما يستفاد منها هو استحباب تعدّد الرمي لتحقّق التكبيرات السبعة ، ولا دلالة لها على الوجوب أصلاً.

وبعبارة أُخرى: لا ريب في أنّه لا يجب التكبير حال الرمي ، وإنّما يستحبّ للرامي أن يكبّر حاله ، فقوله عليه السلام بالتكبير سبع مرّات يثبت استحباب الرمي متعاقباً لاستحباب التكبير ، ولا يفيد وجوب الرمي متعاقباً.

وأمّا الطائفة الثانية ، فإنّ مقتضاها هو استحباب التعدّد الذي هو الموضوع للكيفيّة المذكورة فيها وهي الرمي خذفاً ، ولا دلالة لها على الوجوب.

وإن شئت فقل : لقد تضمّنت نصوص هذه الطائفة أنّه يستحب الرمي بهذه الكيفيّة ، ومن الواضح أنّه لا يمكن رميها جميعاً بطريقة الخذف ، فيلزم أن يكون الرمي واحدة واحدة ليتحقّق الخذف ، فتفيد استحباب التفريق ، وليس وجوبه.

قوله ٦ : « **وأمّا اعتبار إحراز الإصابة ، فلأنّ المطلوب رمي الجمرة لا مطلق الرمي ، والاشتغال** ... إلخ ».

يعتبر في رمي الجمرة إحراز إصابتها للشاخص المرمي ، فلو رمى المحرم الجمرة ، إلّا أنّه لم يحرز إصابتها لم يكفه ذلك للبناء على تحقّق الرمي منه ، وإن شئت فقل : إنّه لا يكتفى في تحقّق الرمي المطلوب منه مجرّد رمي الحصيّات كيف كانت ، بل يعتبر إصابته للشاخص عند رميه.

والسرّ في ذلك يعود إلى أنه لو لم يحرز إصابته للجمرة ، فإنّه يشكّ في تحقّق الرمي منه ، وقد كانت ذمّته مشغولة بلزوم الرمي ، ومن المعلوم أنّ الاشتغال اليقينيّ يقتضي الفراغ اليقينيّ ، ومع الشكّ في إحراز تحقّقه لا يحرز الفراغ الموجب لانتفاء التكليف عنه ، فيبقى اشتغال ذمّته بلزوم رمي الجمرة على حاله ، فلابدّ من تحصيل فراغ الذمّة منه ، وهو لا يتحقّق إلّا من خلال إصابته للجمرة.

ويمكن أن يتمسّك لاعتبار الإصابة للجمرة أيضاً بصدر صحيح معاوية بن عمّار: «**فَإِنْ رَمَيْتَ بِحَصَاةٍ فَوَقَعَتْ فِي مَحْمِلٍ فَأَعِدْ مَكَانَهَا**»[١]؛ لدلالتها على عدم كفاية مطلق الرمي، بل لا بدّ من إحراز الإصابة، ولذا أمره عليه السلام بالإعادة.

وبالجملة: لو كان المدار على الرمي فقط لقيل بالاكتفاء، لكنّه لمّا كان المعتبر هو الرمي مع إصابة الجمرة، لم يكتف به دون حصولها.

قوله ٧: «**وأمّا اعتبار كون الإصابة بالرمي دون الوضع، فلأنّ أحدهما مغاير للآخر، وبالوضع**... إلخ».

يجب أن يكون وصول الحصيّات إلى الشاخص المرمي حال رمي الجمرة عن طريق الرمي، فلا يجزي أن يكون وصولها إليه عن طريق وضعها عليه؛ وذلك لأنّ المأخوذ في متعلّق الوجوب نصّاً وفتوى هو الرمي، الذي يعتبر فيه الإلقاء بنحو يصدق عليه هذا العنوان، وهو مغاير لعنوان الوضع، فلا يصدق الرمي المطلوب بالوضع بسبب المغايرة.

قوله ٨: «**وأمّا اعتبار أن تكون من الحرم، فممّا لا إشكال فيه، ويدلّ عليه صحيح زرارة عن أبي**... إلخ».

يشترط في حصيّات الجمار التي تستخدم للرمي أن تكون مأخوذة من الحرم، فلا يجزئ أخذها من موضع آخر سواه، والأفضل أن تؤخذ من المشعر الحرام، وهو المشهور، بل في **الجواهر**: «لا أجد فيه خلافاً محقّقاً إلّا ما سمعته من **الخلاف**»[٢].

وتدلّ عليه النصوص كالصحيحة المذكورة في المتن[٣]، فإنّها تدلّ على شرطيّة

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤: ٦٠، الباب ٦ من أبواب رمي جمرة العقبة، الحديث ١.

(٢) جواهر الكلام: ١٩: ٩٤. الخلاف: ٢: ٣٤٣، مسألة ١٦٣.

(٣) وسائل الشيعة: ١٤: ٥٩، الباب ٤ من أبواب رمي جمرة العقبة، الحديث ١.

كون الحصى المأخوذ للرمي من الحرم، وأنّه لا يجزي أخذها من غيره. كما يدلّ عليه أيضاً صحيحة معاوية بن عمّار، قال: «**خُذْ حَصَى الْجِمارِ مِنْ جَمْعٍ، فَإِنْ أَخَذْتَهُ مِنْ رَحْلِكَ بِمِنىً أَجْزَأَكَ**»[١].

قوله ٩: «**وأمّا اعتبار أن تكون أبكاراً، فقد ادّعي الإجماع، وقد دلّت عليه رواية عبد الأعلى**... إلخ».

ممّا يشترط في حصيّات الجمار أن تكون بكراً لم يرم بها لو في السنين السابقة رمياً صحيحاً. وقد نفى عنه في **الجواهر** وجدان الخلاف فيه[٢]. بل حكي عن **الخلاف** و**الغنية** و**الجواهر** الإجماع عليه[٣]. ويدلّ على ذلك:

١ ـ الإجماع الذي قد سمعت دعواه من غير واحد.

إلّا أنّه ليس إجماعاً تعبديّاً يصلح للكاشفيّة عن قول المعصوم عليه السلام، أو يكشف عن وجود ارتكاز متشرّعيّ. مضافاً إلى أنّه إجماع للشيخ رحمه الله في كتابه **الخلاف**، وللسيّد في كتابه **الغنية**، وما بنفسهما لا يصلحان للاستدلال؛ لأنّهما يبنيان في حجّيّته على قاعدة اللطفّ، كما أنّ الشيخ رحمه الله في كتابه المذكور يشير للإجماع على طبق القاعدة معارضة للقوم.

٢ ـ النصوص، وهي روايات ثلاث، ذكر المصنّف اثنتين منها في المتن:

الأُولى: خبر عبد الأعلى، وهو مذكور في المتن[٤]. وتقرّب دلالتها على أساس أنّ المنهيّ عنه ليس مطلق الجمار، وإنّما خصوص المستخدم منها؛ لأنّه لا يطلق حصى الجمار إلّا على ما كان مستعملاً. إلّا أنّها ضعيفة السند بوقوع سهل بن

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤: ٥٩، الباب ٤ من أبواب رمي جمرة العقبة، الحديث ٢.

(٢) جواهر الكلام: ١٩: ٩٥.

(٣) الخلاف: ٢: ٣٤٣، المسألة ١٦٤. غنية النزوع: ١٨٧. جواهر الكلام: ١٩: ٩٥.

(٤) وسائل الشيعة: ١٤: ٦٠، الباب ٥ من أبواب رمي جمرة العقبة، الحديث ٢.

زياد في سندها لما هو الأقوى من البناء على ضعفه ، أو لا أقلّ من كونه مجهول الحال بعد تعارض التوثيق والتضعيف . نعم ، لو قيل بمختار عدّة كشيخنا الأُستاذ (دام ظلّه) من البناء على وثاقته ، كانت الرواية تامّة سنداً ودلالة .

الثانية : مرسل حريز ، عمّن أخبره ، عن أبي عبد الله عليه السلام في حصى الجمار ؟ قال : « **لَا تَأْخُذْ مِنْ مَوْضِعَيْنِ : مِنْ خارِجِ الْحَرَمِ ، وَمِنْ حَصَى الْجِمارِ** »[1] ، ودلالته على المدّعى كسابقه ، إلّا أنّ المشكلة فيه من ناحية السند ، فإنّه يشتمل على ياسين الضرير ، وقد عرفت شرح حاله ، وأنّه لا مجال للقبول بمرويّاته ، كما أنّها مرسلة .

ولو أمكن التغلب على إرسال حريز من خلال حساب الاحتمال بملاحظة مشايخه ، إلّا أنّ وجود ياسين الضرير يبقى مشكلة لا علاج لها .

الثالثة : مرسلة الصدوق رحمه الله ، قال : « **لَا تَأْخُذْ مِنْ حَصَى الْجِمارِ الَّذِي قَدْ رُمِيَ** »[2] ، ودلالته على المدّعى أصرح من سابقيه ، إلّا أنّه مرسل .

ولا مجال للتمسّك هنا بكبرى الجابريّة ؛ وذلك لعدم إحراز استناد المشهور لأيّ واحد من النصوص الضعيفة ، فلا مناص من الرجوع للأصل المؤمّن القاضي بالبراءة عن الشرطيّة في اعتبار ذلك .

هذا ، وقد احتاط المصنّف (دام ظلّه) تحفّظاً من مخالفة المشهور ، ورعاية للإجماع المدّعى .

قوله ١٠ : « **وأمّا عدم الاعتداد مع الشكّ في الإصابة ، فللاستصحاب وقاعدة الاشتغال** » .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٤ : ٦٠ ، الباب ٦ من أبواب رمي جمرة العقبة ، الحديث ١ .

(٢) من لا يحضره الفقيه : ٢ : ٥٤٥ ، الحديث ٣١٣٦ . وسائل الشيعة : ١٤ : ٦٠ ، الباب ٦ من أبواب رمي جمرة العقبة ، الحديث ٢ .

إذا شكّ في وصول الحصى وإصابته إلى المرمى وعدم إصابته ، فمقتضى استصحاب عدم الإصابة وجوب الرمي إلى أن يتيقّن بحصولها . كما أنّ مقتضى قاعدة الاشتغال القاضية باشتغال ذمّته بالرمي هو عدم فراغها من ذلك حتّى يتيقّن إصابته للجمرة . نعم ، لو تجاوز المحلّ ودخل في واجب آخر مترتّب عليه ، فإنّه لا يعتني بشكّه حينئذٍ ؛ وذلك تمسّكاً بقاعدة التجاوز المستفادة من صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام : « **إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ** »[1] .

إن قلت : ما هو الموجب لتطبيق قاعدة التجاوز دون قاعدة الفراغ في المقام ، خصوصاً وأنّ قاعدة الفراغ لا يعتبر فيها الدخول في الغير ؟

قلت : لأنّ موضوع قاعدة الفراغ وهو الفراغ من العمل والشكّ في صحّته بعد وجوده غير متحقّق في المقام ؛ إذ أنّ البحث ليس شكّاً في الصحّة مع اليقين بالوجود لتجري القاعدة نتيجة تحقّق الفراغ ، بل الشكّ في المقام في أصل الوجود فلا تجري القاعدة حينئذٍ .

هذا ، ولو شكّ في تحقّق الإصابة ، لكن بعد خروج الوقت ـ كما لو كان الشكّ بعد دخول الليل ـ لم يعتن بشكّه ، تمسّكاً بقاعدة الحيلولة المستفادة من صحيحة زرارة والفضيل عن أبي جعفر عليه السلام : « **مَتىٰ اسْتَيْقَنْتَ أَوْ شَكَكْتَ فِي وَقْتِ فَرِيضَةٍ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّها ، ... صَلَّيْتَها ، وَإِنْ شَكَكْتَ بَعْدَ ما خَرَجَ وَقْتُ الْفَوْتِ وَقَدْ دَخَلَ حائِلٌ ، فَلَا إِعادَةَ عَلَيْكَ** »[2] ، ولا خصوصيّة للصلاة فيتعدّى منها إلى غيرها .

الذبح أو النحر

قوله ١ : « **أمّا وجوب ما ذكر فممّا لا خلاف فيه ، لقوله تعالى : ﴿فَمَن**

---

(١) وسائل الشيعة : ٨ : ٢٣٧ ، الباب ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٤ : ٢٨٣ ، الباب ٦٠ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا ... ﴾... إلخ ».

الثاني من الواجبات المعتبرة في منى، الهدي، وهو الخامس من واجبات حجّ التمتّع، ولا شبهة في وجوبه في حجّ التمتّع، ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿**فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ**﴾[1]. كما تدلّ عليه النصوص كصحيح زرارة المذكور في المتن[2]، ودلالته واضحة، فقد تضمّنت نصّه عليه السلام أنّ عليه الهدي.

نعم، وقع الكلام في وجوب الهدي على المكّيّ إذا حجّ تمتّعاً، فالمشهور شهرة عظيمة على وجوب الهدي عليه، بل في **الجواهر** أنّه لم يحك فيه خلاف إلّا عن الشيخ رحمه الله في **المبسوط** جزماً، وفي كتابه **الخلاف** احتمالاً[3].

ومنشأ قول الشيخ رحمه الله بعدم الوجوب يعود لتمسّكه بالآية الشريفة، من خلال ما جاء في ذيلها وهو قوله تعالى: ﴿**ذَٰلِكَ لِمَن لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**﴾، على أساس رجوع اسم الإشارة إلى الهدي لا إلى التمتّع؛ لأنّه كقوله: «من دخل داري فله درهم، ذلك لمن لم يكن عاصياً» فإنّ الإشارة ترجع إلى الجزاء دون الشرط.

وعلى هذا فيكون معنى الآية: أنّ الهدي الذي تقدّم ذكره وظيفة لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام.

ويمكن الجواب عن هذا الاستدلال بوجهين:

الأوّل: إنّ كلمة (ذلك) إشارة إلى البعيد، و(هذا) إشارة إلى القريب، فالإشارة

---

(١) البقرة ٢: ١٩٦.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤: ١٠١، الباب ١٠ من أبواب الذبح، الحديث ٥.

(٣) جواهر الكلام: ١٩: ١١٥. المبسوط: ١: ٣٠٧. الخلاف: ٢: ٢٧٢، المسألة ٤٢.

في الآية الشريفة ترجع إلى البعيد ، وهو التمتّع المذكور قبل الهدي ، قال تعالى : ﴿**فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**﴾[١] ، فإنّ المستفاد من الآية هو ترتّب الهدي على حجّ التمتّع .

الثاني : الروايات المفسرة للآية الشريفة ، حيث أنّ المستفاد منها أنّه لا فرق بين المتمتّع النائي وبين المكّيّ إذا تمتّع استحباباً في وجوب الهدي عليه .

قوله ٢ : « **وأمّا أنّه بعد الرمي ، فلصحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله** عليه السلام **: إذا رميت الجمرة** . . . إلخ » .

يجب أن يكون ذبح الهدي يوم العيد بعد رمي جمرة العقبة . ويدلّ عليه صحيح معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[٢] ، ودلالتها واضحة لظهورها في الترتيب ، فإنّ المستفاد منها ترتّب اشتراء الهدي الذي يكون مقدّمة لذبحه أو نحره على رمي جمرة العقبة يوم النحر .

ويلاحظ عليه : إنّ الصحيح ينصّ على عدم جواز اشتراء الهدي قبل الرمي لظهور الأمر في الوجوب ، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به ، بل لا بدّ من صرف ظهوره عن معناه بمقتضى ما دلّ على الجواز ، فيستفاد منها حينئذٍ الاستحباب لا الوجوب . نعم ، لو قيل : بأنّ الاشتراء في الصحيح بمعنى الذبح وليس بمعنى الشراء كان الصحيح تامّ الدلالة على المدّعى .

وكذا صحيح أبي بصير المتقدّم[٣] في من يفيض من المشعر ليلاً من النساء والضعفاء ، فإنّها ظاهرة أيضاً في تأخّر الذبح عن رمي الجمرة .

---

(١) البقرة ٢ : ١٩٦ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٤ : ٩٦ ، الباب ٨ من أبواب الذبح ، الحديث ٤ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٤ : ٣٠ ، الباب ١٧ من أبواب الوقوف بالمشعر ، الحديث ٧ .

نعم، لو قدّم الذبح على الرمي جهلاً منه بالحكم أو نسياناً له، فإنّه يحكم بالإجزاء وصحّة حجّه، تمسّكاً بصحيح جميل بن درّاج المذكور في المتن[١]. وقد رواها المحمّدون الثلاثة بطرق صحيحة[٢].

قوله ٣: «**وأمّا التخيير بين الحيوانات الثلاثة، فلصحيح زرارة المتقدّم وغيره**».

لا بدّ أن يكون الهدي من إحدى النعم الثلاث: الإبل والبقر والغنم، مخيّراً بينها. ويدلّ عليه صحيح زرارة المتقدّم[٣]، كما يمكن الاستدلال له بالسيرة المستمرّة من الصدر الأوّل إلى يومنا هذا، حيث لم ينقل عن أحد منهم الخلاف.

قوله ٤: «**وأمّا أنّ محلّه منى، فلم يعرف فيه خلاف، ويمكن استفادته من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ... ﴾**... إلخ».

يجب أن يكون ذبح الهدي في منى، وقد ذكر في **الجواهر** نقلاً عن العلّامة في **المنتهى** و**التذكرة** أنّ هذا عند علمائنا[٤]. وقال في **المدارك**: «أنّ هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب»[٥]. وخالف العامّة فقالوا بجواز الذبح في أيّ مكان من الحرم، بل قالوا بجوازه في الحلّ إذا فرق لحمه في الحرم»[٦].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤: ١٥٥، الباب ٣٩ من أبواب الذبح، الحديث ٤.

(٢) الكافي: ٤: ٥٠٤، الحديث ١. من لا يحضره الفقيه: ٢: ٥٠٥، الحديث ٣٠٩١. الاستبصار: ٢: ٢٨٤، الحديث ٤. تهذيب الأحكام: ٥: ٢٢٢، الحديث ٨٩.

(٣) تقدّم ذكره في الفرع الأوّل.

(٤) جواهر الكلام: ١٩: ١٢٠. منتهى المطلب: ١١: ١٧٢. تذكرة الفقهاء: ٨: ٢٥٣، المسألة ٥٩٣.

(٥) مدارك الأحكام: ٨: ١٩.

(٦) جواهر الكلام: ١٩: ١٢١. فتح العزيز: ٨: ٨٦. المجموع ـ شرح المهذّب: ٨: ١٩٠.

ويستدلّ لما عليه أصحابنا بأُمور:

١ ـ الكتاب العزيز، وهو قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ**﴾[١]، حيث يستفاد منها أنّ للهدي محلّاً خاصّاً ومكاناً مخصوصاً، ومن المعلوم أنّ ذلك المحلّ بحسب الارتكاز المتشرّعيّ هو منى. فتدلّ الآية الشريفة بنفسها على كون منى محلّاً للذبح.

٢ ـ النصوص، وهي عدّة روايات، منها صحيحة منصور بن حازم المذكورة في المتن، فإنّها تدلّ على عدم الإجزاء في صورة الاختيار بذبحه في غير منى بطريق أولى.

٣ ـ السيرة القطعيّة المستمرّة من عصر المعصومين عليهم السلام إلى يومنا هذا على تعيّن ذلك.

وقد تعارض هذه الأدلّة معتبرتان تدلّان على عدم لزوم الذبح في منى، نقتصر على ذكر واحد منهما، وهي صحيحة معاوية بن عمّار، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ أهل مكّة أنكروا عليك أنّك ذبحت هديك في منزلك بمكّة، فقال: **إِنَّ مَكَّةَ كُلَّها مَنْحَرٌ**»[٢].

وقد يوفّق بينها وبين ما دلّ على الذبح في منى بالجمع العرفيّ، كما صنع ذلك الشيخ الطوسيّ رحمه الله بحمل صحيحة معاوية بن عمّار على التطوّع[٣]، فيقال بأنّها ناظرة للذبح حال الاستحباب، فتكون مكّة كلّها منحراً لو كان الهدي مستحبّاً وليس واجباً.

ولا يخلو الجمع المذكور عن شيء؛ لأنّه ليس في البين ما يدعو لحمل الوارد

---

(١) البقرة ٢: ١٩٦.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤: ٨٨، الباب ٤ من أبواب الذبح، الحديث ٢.

(٣) تهذيب الأحكام: ٥: ٢٠٢، ذيل الحديث ٦٧٢.

في صحيح معاوية على الاستحباب، ما يجعل المعارضة بين النصّين معارضة مستقرّة، وبالتالي يعمد لملاحظة المرجّحات لتقديم إحداهما وتفصيل ذلك يطلب من مستوى أعلى.

ولا تعتبر المباشرة في ذبح الهدي، بل تجوز فيه النيابة حال الاختيار أيضاً، ويدلّ على ذلك اُمور:

١ ـ السيرة القطعيّة الجارية بين الحجّاج على عدم مباشرة كلّ حاجّ الذبح أو النحر بنفسه، بل إنّ كثيراً منهم لا يعرفون الذبح فلو كانت المباشرة واجبة لشاعت بين المسلمين.

٢ ـ الروايات التي تضمّنت الأمر بالتوكيل، كالروايات الناصّة على إفاضة المعذورين من المشعر ليلاً، فإنّها تضمّنت الأمر بالتوكيل في الذبح إذا كان عليهم ذبح. ومن الواضح أنّ العرف لا يفهم منها خصوصيّة لموردها، بل يفهم منها أنّ التوكيل في الذبح يكون على القاعدة، فلا يحتاج إلى دليل خاصّ، عدا كون العمل ممّا يقبل التوكيل.

٣ـ وهو ما ذكره المصنّف، وحاصله: إنّ المتفاهم العرفيّ من الأدلّة الآمرة بالذبح أو النحر، الأعمّ من أن يكون بالمباشرة أو بالتسبيب، كغيره من الأفعال التي تصدر من الشخص تارة بالمباشرة واُخرى بالتسبيب. وبالجملة: ليس المطلب في تلك الأدلّة إلّا إيقاع الذبح خارجاً بدون التقييد بكونه بالمباشرة.

ومع الشكّ في اعتبار المباشرة، فالمرجع هو إطلاقات الأدلّة؛ إذ أنّها قاضية بعدم اعتبار المباشرة.

ولو شكّ في وجود إطلاق كان المرجع الأصل، وهو قاضٍ بالتأمين؛ لأنّه حين الشكّ في شرطيّة المباشرة يكون المرجع هو أصالة البراءة عن شرطيّتها.

ثمّ إنّ من الفروع المستحدثة في الحجّ وبالتحديد في الذبح، المذابح الجديدة،

إذ يقال : بأنّها واقعة خارج منى ، فعلى القول بوجوب الذبح في منى ، هل يجزئ الذبح فيها أو يلزم تأخير الذبح إلى أيام التشريق ، أو إلى نهاية شهر ذي الحجّة ؟

هذا ولو قيل : إنّ المذابح المستحدثة تقع خارج وادي محسّر أيضاً ، وأنّها اليوم كلّها واقعة في مكّة ، فهل يجزئ فيها ، أو يلزم الحاجّ تأخير الذبح إلى أيّام التشريق ، أو إلى نهاية ذي الحجّة ؟

اختار المصنّف (دام علاه) تبعاً لبعض الأعاظم قدس سره[1] أنّ وظيفته في هذه الحالة هي الذبح في أيّام التشريق ، أي الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر ، فإن لم يتمكّن وجب عليه تأخير الذبح إلى نهاية شهر ذي الحجّة . الوجه في ذلك هو إنّ منشأ عدم جواز التأخير يبتني على وجوب الذبح في يوم العيد ، فإذا هدمنا هذا الأساس ، وقلنا بعدم وجود دليل على لزوم الذبح فيه ، بل سيأتي أنّ المقام مقام احتياط ليس إلّا ؛ فعندها إذا أمكن الذبح في منى في غير يوم العيد جاز التأخير .

ويشهد لما ذكرناه صحيحة حريز[2] المذكورة في المتن[3] ، فإنّ المستفاد من الصحيحة امتداد وقت الذبح طيلة شهر ذي الحجّة لغير المتمكّن ، فما دام لم يتمكّن من الذبح في منى ، فعليه أن يؤخّر الذبح إلى نهاية ذي الحجّة وفقاً للصحيحة .

أقول : هنا ملاحظات :

أوّلاً : إنّ المستفاد من صحيحة حريز أنّ الذبح سوف يقع في مكّة ، وليس في منى ، حيث أنّه عليه السلام قد سكت عن إيجاب ذبحه في منى ، رغم أنّ وجوب ذلك في هذه الحالة ليس من الواضحات ، فيكون فرض جعل الثمن عند بعض أهل مكّة

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح المناسك) : ٢٩ : ٢٤٢ .

(٢) هذا بناء على القبول برواية حريز عن الإمام الصادق عليه السلام بصورة مباشرة ، ولا يعوّل على شهادة يونس التي نقلها النجاشيّ ، وقد عرفت منّا الحديث عن ذلك مفصّلاً .

(٣) وسائل الشيعة : ١٤ : ١٧٦ ، الباب ٤٤ من أبواب الذبح ، الحديث ١ .

ليذبح عنه ظاهره هو الذبح في مكّة، وإلّا لبيّنه عليه السلام ونبّه على ذلك. ومع سقوط قيديّة المكان ـ وهو منى ـ، نتيجة العجز عنه، تعيّن عليه الذبح في غيرها، ولا معنى للتأخير حينئذٍ.

إن قلت: إنّ مقتضى تأخير الثمن عند بعض أهل مكّة، يوحي بأنّه سوف يتولّى عمليّة الذبح عنه في منى حال تمكّنه من الذبح، ولو بالتأخير إلى أواخر شهر ذي الحجّة، ما يعني عدم سقوط الذبح فيها، فيتوافق ومختار المصنّف.

قلت: إنّه ليس في الصحيح شيء يشير إلى أن بعض أهل مكّة ممّن سوف يؤخّر عنده الثمن، أنّه سيقوم بعمليّة الذبح في منى. نعم، ذلك هو مقتضى الحال، وأنّه لن يتولّى الذبح في مكّة، فمتى حصل العجز عنه سقط الذبح فيها، فتأمّل[1].

وأصرح من الصحيحة المتقدّمة، فيما ذكرناه خبر النضر بن قرواش، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تمتّع بالعمرة إلى الحجّ فوجب عليه النسك، فطلبه فلم يجده[2]؛ لاشتمالها على أنّ وظيفة من فقد الهدي في منى أن يدفع ثمنه لمن تولّى ذبحه في مكّة المعظّمة، وأنّ ليس له تأخير ذلك.

ثانياً: إنّ مقتضى صحيحة معاوية بن عمّار، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ أهل مكّة أنكروا عليك أنّك ذبحت هديك في منزلك بمكّة، فقال: **إِنَّ مَكَّةَ كُلَّها مَنْحَرٌ**»[3]. وخبر النضر بن قرواش المتقدّم، المحمولان على حالة النسيان، وأنّ من نسي الذبح في منى حتّى زار البيت فذبح هديه في مكّة، هو لزوم الذبح

---

(١) يبدو صراحة الرواية في عدم جواز الذبح خارج منى، فإنّ المستفاد منها هو لزوم الذبح فيها من خلال التأخير عند بعض أهل مكّة، فإن لم يتمكّن من الذبح في منى في هذا العام أخّر الذبح للسنة القادمة، فتأمّل.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤: ١٧٦، الباب ٤٤ من أبواب الذبح، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ١٤: ٨٨، الباب ٤ من أبواب الذبح، الحديث ٢.

يوم العاشر خارج منى ، وذلك بإلغاء الخصوصيّة من النسيان ، ويقال أنّ المراد هو العجز بالمعنى الأعمّ ، فلا حاجة حينئذٍ للتأجيل ؛ لأنّه سوف يكون المستفاد من الصحيح حينئذٍ قاعدة كلّيّة مفادها : كلّ من لم يكن قادراً على الذبح في منى جاز له الذبح يوم العاشر في مكّة .

فتحصّل : أنّه لا وجه لتأخير الذبح عن يوم العاشر ، والله العالم بحقائق الأُمور ، وهو الهادي إلى سواء السبيل .

ثمّ إنّه مع القول بلزوم تأخير الذبح إلى أيّام التشريق ليقع في منى ، أو إلى نهاية شهر ذي الحجّة ، وعدم جواز الذبح يوم العاشر خارجها ، فإن تمكّن من ذلك ، فلاريب في لزوم ذبحه فيها ، إنّما الكلام فيما لو لم يتمكّن من الذبح فيها حتّى مع التأخير المذكور ، فقد ذكر المصنّف (زيد في علاه) ، تبعاً لبعض الأعاظم قدس سره[1] ، أنّ وظيفته حينئذٍ هي الذبح في المذابح الحالية الموجودة في الخارج ؛ وذلك لأنّ المستفاد من الأدلّة هو وجوب الهدي على المتمتّع ، كما دلّت على ذلك الآية الشريفة ، وصحيحة زرارة المتقدّمة[2] ، ومقتضى إطلاقهما عدم تقيّد الذبح بكونه في مكان مخصوص ، لكن ما دلّ من النصوص على لزوم الذبح في منى دعا إلى اشتراط أن يكون الذبح في منى . نعم ، إنّ التقييد المذكور المستفاد من تلك الأدلّة ليس مطلقاً ، بل هو مخصوص بمن لم يكن عاجزاً عن الذبح بمنى ، أمّا من كان عاجزاً عن الذبح فعليه الذبح في المذبح الفعليّ .

أقول : لا وجه لتخصيص جواز الذبح في خصوص المذبح الفعليّ ، بل الحقّ أن يقال : جاز له الذبح حينئذٍ في أيّ مكان شاء لانتفاء الشرط ، فيبقى الوجوب مطلقاً ، فلاحظ .

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح المناسك) : ٢٩ : ٢٤١ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٤ : ١٠١ ، الباب ١٠ من أبواب الذبح ، الحديث ٥ .

قوله ٥: «**وأمّا اشتراط القربة، فلما تقدّم في الطواف**».

ممّا يعتبر تحقّقه في الذبح أن يأتي به بقصد القربة، والوجه فيه أنّه لمّا كان عبادة، فلابدّ من تحقّق قصد القربة؛ لأنّ ذلك لازم عباديّته. نعم، يبقى الكلام في كيفيّة إثبات عباديّته، والطريق إلى ذلك أحد أمرين:

الأوّل: التمسّك بارتكاز المتشرّعة الموروث عندنا من عصر المعصومين عليهم السلام وحتّى يومنا هذا على اعتبار قصد القربة في الذبح.

الثاني: إنّ الذبح جزء من أجزاء الحجّ، وهو عبادة فيلزم أن تكون جميع أجزائه كذلك أيضاً.

قوله ٦: «**وأمّا اعتبار أن يكون الهدي يوم العيد، فقد يستدلّ له بالتأسّي، وبما دلّ على تأخّر**... إلخ».

المعروف بين الفقهاء قدس سرهم قديماً وحديثاً أنّه يجب الهدي يوم النحر[١]، وهو يوم العيد، بل في **الجواهر**: «بلا خلاف أجده فيه، كما اعترف به بعضهم»[٢]. وفي **المدارك**: «إنّه قول علمائنا أجمع، وأكثر العامّة»[٣].

أقول: الظاهر أنّ هذا الإجماع منعقد على عدم جواز تقديم الذبح على يوم النحر، أمّا جواز تأخيره عنه، فالظاهر عدم انعقاده لوجود القائل بعدم الوجوب فيه. حيث قال الشيخ في **النهاية** وابن زهرة في **الغنية** وابن إدريس بجواز التأخير[٤].

هذا، وما يمكن أن يستدلّ به على وجوب الذبح يوم النحر:

---

(١) المقنع: ٢٤٥. كشف الرموز: ١: ١١٢. تذكرة الفقهاء: ٨: ٤٠٢. مختلف الشيعة: ٤: ٣٤٤. مسالك الأفهام: ٢: ٤٠٦.

(٢) جواهر الكلام: ١٩: ١٣٣.

(٣) مدارك الأحكام: ٨: ٢٧.

(٤) النهاية: ٢٥٦. غنية النزوع: ١٩٢. السرائر: ١: ٥٩٣.

١ ـ التأسّي بالنبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله ، فإنّه قد نحر يوم النحر ، وهو يوم العيد ، وبضميمة قوله صلى الله عليه وآله : «**خُذُوا عَنِّي مَناسِكَكُمْ**»[١] يثبت وجوب النحر يوم العيد ؛ لأنّنا مطلوبون أن نعمل بما قد عمل به صلى الله عليه وآله ، فإنّه كان في مقام بيان ما يلزم عمله .

وفيه :

أوّلاً : أنّ مجرّد فعله صلى الله عليه وآله لا ينفع لإثبات المدّعى ، أعني لزوم كون الذبح يوم العيد ؛ وذلك لأنّ الفعل الصادر من المعصوم عليه السلام ، يكون ظاهراً في الأعمّ من الوجوب والاستحباب ، كما لا يخفى ، وهذا يمنع من أن يستفاد منه الوجوب .

ثانياً : إنّ الخبر المذكور ، مضافاً لضعف سنده ، لم يرد من طرقنا فلا يمكن الركون والتعويل عليه .

٢ ـ التمسّك بالكتاب العزيز ، وهو قوله تعالى : ﴿**وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ**﴾[٢] ؛ لأنّ للحلق زماناً معيّناً ومحدّداً ، وهو يوم العيد ، وقد جعل الحلق موقوفاً على تحقّق الذبح ، فيثبت أنّ زمانه هو يوم العيد .

وفيه : إنّ تماميّة هذا التقريب تعتمد على أن يكون الحلق في يوم العيد ، فلو قيل بأن الحلق لا يجب أن يكون فيه ، فعندها لن يتمّ المدّعى ، وسيأتي عدم ثبوت تعيّن الحلق في يوم العيد إن شاء الله ، فانتظر .

٣ ـ ما تمسّك به شيخنا التبريزيّ قدس سره ، وهو حسنة حمران ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحاجّ غير المتمتّع ، ما يحلّ له يوم النحر »[٣] . وتقريب دلالتها أن يقال : لا يخفى أنّ مجرّد دخول يوم العيد لا يوجب الحلّيّة ، فإذن المراد هو فرض امتثال التكليف في ذلك اليوم بأن يكون على المكلّف الإتيان به من خصوص

---

(١) عوالي اللآلي : ١ : ٢١٥ ، الحديث ٧٣ و : ٤ : ٣٣ ، الحديث ١١٨ .

(٢) البقرة ٢ : ١٩٦ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٤ : ٢٣٦ ، الباب ١٤ من أبواب الحلق والتقصير ، الحديث ١ .

ذلك اليوم، فتدلّ حينئذٍ على تعيّن الرمي والذبح والحلق أو التقصير في ذلك[١].

ولا يخفى ما فيه؛ إذ أنّ الحسنة ليست في مقام بيان اعتبار الترتيب، بل هي في مقام بيان ما يحلّ وما يحرم على المحرم بعد أدائه لهذه المناسك، فهي ليست ناظرة إلى لزوم كون الذبح في يوم العيد، كما هو ظاهر.

هذا، والوارد في **الوسائل** هو محمّد بن حمران، وليس حمران كما ورد في تعبيره قدس سره في غير موضع، ومحمّد بن حمران هو ابن أعين، وهو ممّن لم يوثّق توثيقاً خاصّاً، وإنّما روى عن ابن أبي عمير، وابن أبي نجران، وهذا لا يوجب التوثيق عنده قدس سره. نعم، قد تكون روايتهما عنه موجبة لجعله صغرى مسلك المعاريف الذي يبني رحمه الله عليه، ولعلّ هذا هو منشأ تعبيره عن الرواية بالحسنة.

٤ ـ التمسّك بروايات التوكيل لمن أفاض ليلاً من المشعر الحرام، ليذبح يوم النحر قبل الإتيان بأعمال مكّة، ففي صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «**رَخَّصَ رَسُولُ اللهِ** صلى الله عليه وآله **لِلنِّساءِ وَالصِّبْيانِ أَنْ يُفِيضُوا بِلَيْلٍ، وَأَنْ يَرْمُوا الْجِمارَ بِلَيْلٍ، وَأَنْ يُصَلُّوا الْغَدَاةَ فِي مَنازِلِهِمْ، فَإِنْ خِفْنَ الْحَيْضَ مَضَيْنَ إِلىٰ مَكَّةَ، وَوَكَّلْنَ مَنْ يُضَحِّي عَنْهُنَّ**»[٢].

وتقريب دلالتها إنّه لو لم يكن الذبح واجباً يوم العيد، لما كان هناك وجه للزوم التوكيل ليذبح يوم النحر، بل إنّ تعليق زيارة البيت على الذبح يكشف عن كونه في يوم العيد.

ويلاحظ عليه: إنّ عمدة ما يفيده الصحيح هو ترتّب زيارة البيت على الذبح، أمّا أن الذبح يجب أن يكون في يوم العيد، فلا دلالة للصحيح على ذلك أصلاً.

٥ ـ التمسّك بما دلّ على تعيّن الحلق يوم النحر، بضمّ مقدمة خارجيّة تدلّ على

---

(١) التهذيب في مناسك العمرة والحجّ للميرزا جواد التبريزي: ٣: ٢١٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤: ٣٠، الباب ١٧ من أبواب الذبح، الحديث ٦.

لزوم الترتيب بين الذبح والحلق بتقديم الأوّل على الثاني . فإنّ الترتيب بإيقاع الذبح بين الرمي والحلق واجب ، من المعلوم أنّ الرمي والحلق يجبان يوم العيد اختياراً .

أقول : يعتمد هذا الوجه على أمرين :

أحدهما : اعتبار الترتيب في أعمال منى .

ثانيهما : تعيّن الحلق يوم العيد .

ومع تماميّتهما يتمّ المطلوب ، وإلّا فلا .

وعليه فمقتضى أصالة البراءة عن الشرطيّة تقضي بجواز إيقاع الذبح في غير يوم العيد ، وأنّه يجوز تأخير الذبح اختياراً . ويدلّ على ذلك أيضاً صحيح كليب الأسديّ المذكور في المتن[1] ، فإنّها دالّة على خلاف مدّعى المشهور ؛ لأنّ المستفاد منها عدم تعيّن الذبح في يوم العيد ، بل هو ممتدّ إلى ثلاثة أيّام . نعم ، لم يلتزم المصنّف (زيد في توفيقه) بذلك ، ولذا احتاط وجوباً بلزوم كون الذبح في يوم العيد ، حذراً من مخالفة المشهور .

قوله ٧ : « **وأمّا اعتبار أن يكون في النهار ، فهو المشهور ، وقد يستدلّ له بالسيرة القطعيّة** ... إلخ » .

يعتبر في الذبح أن يكون إيقاعه في النهار ، فلا يجزيه إيقاعه إيّاه في الليل وإن كان جاهلاً ، وقد استدلّ له بأُمور :

الأوّل : السيرة القطعيّة الجارية بين المسلمين المتّصلة بزمان النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام ؛ لأنّه لو كان إيقاع الذبح ليلاً جائزاً لنقل إلينا وقوعه عن أحد المعصومين ، أو أحد أصحابهم ، أو من سائر المسلمين .

وأجاب عنه المصنّف ، بأنّه لم يحرز انعقاد السيرة على عدم جواز إيقاع الذبح

---

(١) وسائل الشيعة : ١٤ : ٩٣ ، الباب ٦ من أبواب الذبح ، الحديث ٦ .

ليلاً، ليقال بعدم الاجتزاء به عند وقوعه، بل قد انعقدت السيرة على اعتبار الذبح نهاراً دون نظر فيها إلى الذبح ليلاً. ومع الشكّ في سعة معقد السيرة، فإنّه يقتصر على القدر المتيقّن منها لكونها دليلاً لبّيّاً كما لا يخفى.

الثاني: النصوص التي تضمّنت التعبير عن يوم العاشر بيوم النحر، حيث أنّ اليوم لا يطلق إلّا على النهار، وبمقتضى احترازيّة القيود سوف يكون منحصراً فيه، ولا يشمل الليل[١].

وأجاب عنه: بأنّ عمدة ما يفيده هذا الوجه هو جواز إيقاع الذبح في اليوم العاشر من شهر ذي الحجّة، لا أنّه يتعيّن وينحصر إيقاعه فيه بالخصوص دون غيره.

وبعبارة أُخرى: إنّ مجرّد إطلاق التسمية على هذا اليوم بيوم النحر لا يدلّ على أنّه لا يمكن إيقاع النحر في غير هذا اليوم، بل إنّ أقصى ما يستفاد منها جواز إيقاع النحر فيه، ولهذا سمّي بيوم النحر.

الثالث: صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[٢] من خلال ماسبق بيانه من أنّ الرمي يجب أن يكون في النهار، والذبح يأتي بعد الرمي فيكون في النهار أيضاً.

وفيه: إنّ الصحيح أجنبيّ عن المدّعى؛ وذلك لأنّه في مقام بيان محلّ الذبح هو بعد الرمي وليس قبله، وأمّا أنّه في النهار أو في الليل، فليس في مقام البيان من هذه الجهة.

وإن أبيت عمّا ذكرنا، فلا أقلّ من كون الصحيح مجملاً من هذه الناحية، خصوصاً مع احتمال كون المراد منه ما ذكرناه، فيسقط عن صلاحيّة الاستدلال.

الرابع: ما دلّ على الترخيص في الذبح ليلاً للخائف، فإنّه يفيد أنّ غيره ممّن

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤: ٧٠، الباب ١٣ من أبواب رمي العقبة، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤: ٩٦، الباب ٨ من أبواب الذبح، الحديث ٤.

لم يكن خائفاً لا يسوغ له الذبح ليلاً، بل وظيفته هي الذبح في النهار، ويستفاد هذا من صحيح محمّد بن مسلم المذكور في المتن[١].

وهي مرويّة بطريقين: أحدهما طريق الصدوق ﷺ، وينتهي السند إلى محمّد بن مسلم[٢]، والآخر طريق الكلينيّ ﷺ، وينتهي السند إلى زرارة ومحمّد بن مسلم[٣].

وأجاب عنه: بأنّ عمدة ما يفيده الصحيح هو جواز إيقاع الذبح ليلاً للخائف، أمّا أنّ غيره يجب عليه أن يذبح في يوم العيد، ولا يجوز له التأخير عنه فلا يصحّ منه إيقاعه في بقيّة الأيّام، فلا دلالة له على ذلك.

فتحصّل إلى هنا: أنّه لم ينهض دليل معتبر على لزوم إيقاع الذبح في يوم العيد، ومقتضى الأصل هو عدم اشتراطه فيه، فيجوز إيقاعه بعده. نعم، لا ينبغي ترك الاحتياط حذراً من مخالفة المشهور.

قوله ٨: «**وأمّا مصرف الهدي، فقيل بتقسيمه أثلاثاً: ثلثاً لصاحبه، وثلثاً للفقراء، وثلثاً هديّة**... إلخ».

اختلف الفقهاء في مصرف الهدي على قولين، فاختار جماعة منهم كالشهيد الأوّل في كتابه **الدروس**، والشهيد الثاني والمحقّق الكركيّ ﷺ بوجوب تقسيم الهدي إلى ثلاثة أثلاث: ثلث إلى الفقراء المؤمنين صدقة، وثلث يعطى هديّة إلى المؤمنين، وثلث للحاجّ يأكل منه على نحو الوجوب[٤].

واختار المحقّق الحلّيّ ﷺ في **الشرائع** استحباب التقسيم، وأنّه لايلزم التثليث[٥]،

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤: ٩٤، الباب ٧ من أبواب الذبح، الحديث ٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٢: ٤٧٥، الحديث ٣٠٠١.

(٣) الكافي: ٤: ٤٨٥، الحديث ٤.

(٤) الدروس الشرعيّة: ١: ٤٥٠. الروضة البهيّة: ٢: ٢٩٣. رسائل المحقّق الكركيّ: ٢: ١٦٠.

(٥) شرائع الإسلام: ١: ١٩٧.

وذكر صاحب **الجواهر** رحمه الله أنّه ظاهر جماعة، وصريح جماعة أُخرى[١]، بل في **كشف اللثام** نسبته إلى الأكثر[٢].

ويستدلّ للقول الأوّل ـ وهو وجوب التثليث في التقسيم ـ بأمرين:

الأوّل: الكتاب العزيز، وهو قوله تعالى: ﴿**وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ**﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿**وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ**﴾[٤]؛ لدلالة الآية الأُولى على التصدّق على الفقراء، وتدلّ الآية الثانية على الإهداء؛ لأنّ القانع والمعترّ لم يؤخذ في مفهومهما الفقير؛ لأنّ القانع هو من يرضى ويقتنع إذا أعطي، أمّا المعترّ فهو المتوقّع الذي يعتري ويتعرّض ويسأل وهو أغنى من القانع، كالأهل الذين يتوقّعون من شخص وإن لم يكونوا فقراء.

وأمّا بالنسبة للأكل، فقد دلّت كلتا الآيتين عليه؛ لأنّهما تضمّنتا ذلك، قال تعالى: ﴿**فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ**﴾، وقال سبحانه: ﴿**وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ**﴾، فالنتيجة هي أنّ الآيتين تفيدان اعتبار تقسيم الهدي إلى ثلاث حصص:

١ ـ حصّة للحاجّ يأكل منها.

٢ ـ حصّة للفقير يدفعها صدقة.

٣ ـ حصّة يهديها إلى المؤمنين.

الثاني: صحيحة شعيب العقرقوفيّ المذكورة في المتن[٥]، وهي نصّ في اعتبار تثليث الهدي بالإهداء والتصدّق والأكل.

---

(١) جواهر الكلام: ١٩: ١٥٧.

(٢) كشف اللثام: ٦: ١٧٠.

(٣) الحجّ ٢٢: ٢٨.

(٤) الحجّ ٢٢: ٣٦.

(٥) وسائل الشيعة: ١٤: ١٦٥، الباب ٤٠ من أبواب الذبح، الحديث ١٨.

لا يمنع دلالتها على المدّعى كون موردها في سياق البدنة في العمرة الذي هو مستحبّ ؛ وذلك لعدم احتمال الخصوصيّة بنظر العرف ، بل يتعدّى منه إلى كافّة الموارد .

هذا ، وقد تمنع دلالة ما دلّ على الوجوب ، فيستشكل في دلالة الآية الشريفة : بأنّ القانع والمعترّ قسمان من الفقير ، ومجرّد جعل المسكين مقابلهما لا يدلّ على خروجهما عن عنوان الفقير ؛ إذ من المحتمل كون المقابلة بينهما هي المقابلة بين الفقير والمسكين ؛ لأنّهما إذا اجتمعا افترقا ، وإذا افترقا اجتمعا .

وعليه سوف يكون المستفاد حينئذٍ من الآيتين هو قسمان ، وليس ثلاثة أقسام : قسم للحاجّ ، وقسم للفقراء .

وأمّا بالنسبة للأمر بالأكل ، فلا يستفاد منه الوجوب ، بل إنّ المتفاهم العرفيّ منه في أمثال المقام هو الإباحة ، ورفع توهّم الحظر ، فقد كان الهدي محرّماً على الحاجّ في الجاهليّة ، كما حكى ذلك الزمخشريّ في **الكشاف**[1] ، فلا يكون للأمر ظهور في الوجوب ، بل يكون ظاهراً في الترخيص والإباحة .

وعليه فيكون عمدة ما تفيده الآيتان هو وجوب دفع الحاجّ مقداراً إلى الفقراء ، لا أكثر ، ولا يجب عليه أخذ شيء منه وأكله .

وأمّا صحيحة شعيب ، فلو لم تمنع إلغاء الخصوصيّة والتعدّي ، بل قيل بهما أمكن منع دلالتها على الوجوب ، بل يكون مفادها حينئذٍ هو جواز التقسيم ، وليس وجوبه ولزومه ؛ لعدم تعرّض الآيتين إلى الإهداء ، بل قد تعرّضتا فقط إلى إطعام الأصناف الثلاثة ، فيدور الأمر بين التصرّف في ظهورها بحملها على الجواز ، وبين إسقاطها عن الاعتبار لمخالفتها للكتاب الكريم .

ويمكن أن نذكر قرينة ترجّح التصرّف في ظهور الصحيحة هي عدم وجوب الأكل

---

(١) تفسير الكشّاف : ٣ : ١٥ .

من الهدي، كما عرفت، فعندها يكون الأمر الوارد فيها بمقتضى وحدة السياق هو الاستحباب، جمعاً بينه وبين الأدلّة الأُخر، فيبقى وجوب الصدقة على الفقير فقط على حاله.

ولمّا لم يتمّ ما دلّ على وجوب تقسيم الهدي إلى ثلاثة أقسام، لذا احتاط المصنّف (دام عزّه) بالتقسيم الثلاثيّ استناداً لصحيحة شعيب وغيرها، خروجاً عن شبهة الخلاف، فضلاً عن كونه أمراً حسناً.

الحلق أو التقصير

قوله ١: «**أمّا وجوب الحلق أو التقصير في الجملة، فممّا تقتضيه السيرة القطعيّة المتوارثة على**... إلخ».

السادس من واجبات الحجّ، هو الحلق أو التقصير، ولا شبهة في أصل وجوب أحدهما على الحاجّ، بل عن العلّامة في **المنتهى**، أنّه قول علمائنا أجمع إلّا في قول شاذّ للشيخ رحمه الله في **التبيان**، فقد ذهب إلى أنّه مندوب[١]. ويستدلّ لذلك بأُمور:

أحدها: الكتاب العزيز، وهو قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ صَدَقَ اللهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ**﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ**﴾[٣]، ويستفاد من الآية الأُولى أنّ الحلق أو التقصير من مناسك الحجّ؛ لأنّهما لو لم يكونا واجبين لما فعلهما المسلمون في ذلك العام عندما حجّوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله، فإنّ دخولهم المسجد الحرام وفاء للوعد الإلٰهيّ لهم، وهم على تلك الحالة يكشف عن أنّهم

---

(١) منتهى المطلب: ١١: ٣٢٧. تفسير التبيان: ٧: ٣١٠.

(٢) الفتح ٤٨: ٢٧.

(٣) البقرة ٢: ١٩٦.

قد أتوا بنسك من مناسك الحجّ .

وأوضح منها في الدلالة الآية الثانية ، فإنّها قد تضمّنت النهي عن أداء عمليّة الحلق إلّا بعد أن يبلغ الهدي محلّه ، وهو يكشف عن كونه نسكاً مترتّباً على النسك الذي قبله .

ثانيها : النصوص ، وهي كثيرة تبلغ حدّ التواتر إجمالاً ، منها على سبيل المثال لا الحصر ، صحيحة جميل بن درّاج المتقدّمة[1] ؛ لدلالتها على وجوب الحلق أو التقصير ، فإنّ إقدام المسلمين في ذلك اليوم ـ وهو يوم العاشر على الحلق مثلاً ـ على أساس امتثالهم لأداء النسك الملزمين بالإتيان به .

ثالثها : الاستناد إلى سيرة المتشرّعة القطعيّة والمتوارثة من عصر النبيّ الأكرم ﷺ إلى يومنا هذا ، والتي انعقدت على الإتيان بالحلق أو التقصير بنحو الوجوب .

والحاصل : إنّه لا شبهة في أنّه يجب على كلّ حاجّ بعدما يذبح أن يعمد إمّا إلى الحلق أو التقصير .

قوله ٢ : « **وأمّا أنّ ذلك بعد الرمي والذبح ، فهو المشهور ، ويمكن استفادته من صحيحة جميل** ... إلخ » .

يجب أن يكون الحلق أو التقصير بعد الإتيان بالرمي والذبح ، فلا يجوز الإتيان به قبل ذلك ، وهذا ما يمكن أن يعبّر عنه بلزوم الترتيب بين أعمال منى بأن يبدأ الحاجّ بالرمي ، ثمّ بعده يعمد إلى الذبح ، ومن بعده يقوم بعمليّة الحلق أو التقصير ، وعليه لا بدّ وأن يكون الحلق أو التقصير في المرتبة الثالثة بعد الأمرين الأوّلين .

وما ذكر لا خلاف فيه بين الفقهاء ، واستدلّ له بأُمور :

منها : استمرار سيرة المتشرّعة على ذلك عملاً واعتقاداً ؛ إذ نرى بالوجدان التزام

---

(١) وسائل الشيعة : ١٤ : ١٥٥ ، الباب ٣٩ من أبواب الذبح ، الحديث ٤ .

الحجّاج يوم النحر بهذه الأعمال مترتّبة : الرمي ، والذبح ، والحلق أو التقصير .

ومنها : استفادة ذلك من النصوص ، فإنّ الظاهر منها أنّ اعتبار الترتيب بين أعمال منى ، فيؤتى بها وفقاً لما ذكرنا من الأُمور المفروغ عنها عند الأصحاب ، لذا لم يسألوا عن ذلك ، بل انصبّ سؤالهم عن بعض الحيثيّات والجزئيّات المرتبطة بذلك .

ومنها : التمسّك بالنصوص الدالّة على لزوم الترتيب بين الأعمال الثلاثة ، كصحيحة جميل بن درّاج المتقدّمة[١] . وقد جاء فيها : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزور البيت قبل أن يحلق . قال : « **لَا يَنْبَغِي إِلّا أَنْ يَكُونَ ناسِياً** »[٢] . ثمّ استعرض أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله جاءه من قال له : حلق قبل أن يرمي ، أو حلق قبل أن يذبح ، ممّا يعني أنّ هناك مخالفة للترتيب المقرّر ؛ إذ لولا وجود ترتيب معتبر بأن يقدّم الرمي ، ثمّ الحلق ، ثمّ الذبح ، لم يكن أيّ معنى لأن يسأل .

وبعبارة أُخرى : إنّ صدور الأسئلة منهم ، بأنّهم قد قدّموا هذا على هذا ، يدلّ على اعتبار الترتيب الذي قد صدرت منهم مخالفة له .

والحاصل : إنّ المستفاد من هذه النصوص كون الحلق متأخّراً زماناً عن الرمي والذبح ، وأنّه لا يؤتى به مقدّماً عليهما أو على أحدهما إلّا في حال النسيان مثلاً .

إلّا أنّ في مقابل هذه الصحيحة وأمثالها ، ما يستفاد منه عدم اعتبار الترتيب ، بل في بعض النصوص جواز تقديم الحلق على الذبح بعد شراء الهدي ، وقبل ذبحه ، مثل صحيحة أبي بصير المذكورة في المتن[٣] ، وهي دالّة على أنّه لا يعتبر في جواز الحلق إيجاد الذبح خارجاً ، بل يكفي شراء الهدي ليسوغ للمحرم الحلق .

وإن شئت فقل : إنّ المستفاد من الصحيح أنّ مجرّد شراء الهدي وتسميته باسم

---

(١) سبقت الإشارة إليها في الصفحة السابقة .

(٢) وسائل الشيعة : ١٤ : ١٥٥ ، الباب ٣٩ من أبواب الذبح ، الحديث ٤ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٤ : ١٥٧ ، الباب ٣٩ من أبواب الذبح ، الحديث ٧ .

الهدي كافٍ لتحقّق الغرض ، فيجوز الحلق قبل الذبح .

وقد عمل بظاهر الصحيحة المذكورة غير واحد من الأصحاب ، ومال إلى ذلك أيضاً صاحب **الحدائق**[١] رحمه الله ، فلم يعتبروا في جواز الحلق الذبح . وعليه سوف تكون الصحيحة معارضة لما عليه المشهور ، من القول باعتبار الترتيب في أعمال منى .

وكأنّ المصنّف (زيد في توفيقه) مسلّم بتمامّية دلالتها على المدّعى ، وأنّه لا يلزم تأخّر الحلق عن الذبح ، بل يكفي تحقّق الشراء . نعم ، ذكر بأنّ الأحسن هو مراعاة الترتيب بين الأعمال الثلاثة .

وقد رويت الرواية المذكورة في الكتب الأربعة ، فقد رواها شيخنا الكلينيّ رحمه الله في كافيه ، كما رواها شيخنا الصدوق رحمه الله في فقيهه ، بسندين اشتملا على عليّ بن أبي حمزة البطائنيّ[٢] ، وهو من الرواة الذين وقع فيهم الخلاف بين الرجاليّين ، وهم فيه على قولين :

أحدهما : أنّه ضعيف لا يركن إلى أخباره ورواياته ، وهو قول المشهور .

ثانيهما : أنّه ثقة يمكن الاعتماد على الروايات التي يقع في سندها ممّا لم يكن فيها إشكال آخر .

وقد يذكر قول ثالث مفاده التفصيل في قبول حديثه وعدمه ، بين ما حدّث به قبل الوقف ، فيقبل ، وما كان بعد فساد العقيدة ، فلا .

وقد استدلّ المشهور بأُمور :

منها : ما ذكره ابن الغضائريّ من كونه واقفيّاً ، وأشدّ الخلق عداوة للوليّ بعد

---

(١) الحدائق الناضرة : ١٧ : ٢٤١ .

(٢) الكافي : ٤ : ٥٠٣ ، الحديث ٤ . من لا يحضره الفقيه : ٢ : ٥٠٥ ، الحديث ٣٠٨٩ . الاستبصار : ٢ : ٢٨٤ ، الحديث ٢ . تهذيب الأحكام : ٥ : ٢٣٥ ، الحديث ١٣٣ .

أبي إبراهيم عليه السلام، وأنّه ملعون[١].

وقد تضمّن الكلام المذكور أُموراً ثلاثة:

١ ـ أنّه فاسد العقيدة؛ لأنّه ينتمي لمذهب الوقف.

٢ ـ عدائه للإمام الرضا عليه السلام.

٣ ـ كونه ملعوناً.

والإنصاف عدم وضوح الأُمور الثلاثة التي تضمّنها كلامه رحمه الله في ضعفه وعدم وثاقته، فإنّ أقصى ما يستفاد منها كونه فاسد العقيدة منحرفاً عن الجادّة القويمة، وهذا جليّ في أوّل الأُمور، وهو ظاهر الأخيرين، فإنّ منشأ عداوته لأبي الحسن الرضا عليه السلام يعود لعدم إيمانه بإمامته، وكذا الموجب للعنه، لامتناعه عن الإقرار بإمامة الإمام الرضا عليه السلام، وليس في هذا دلالة على كونه كذّاباً لا يؤخذ بقوله.

اللّهمّ إلّا أنّ يتمسّك بالدلالة الالتزاميّة للكلام المذكور، بأن يقال: إنّ مقتضى امتناعه عن القول بإمامة الإمام الرضا عليه السلام لا يخرج عن احتمالين:

أحدهما: أن لا يكون على معرفة ودراية من قبل الإمام الكاظم عليه السلام بالخليفة والإمام من بعده، ولذا كان امتناعه عن إمامة الإمام أبي الحسن عليه السلام عن عذر.

ثانيهما: أن يكون على دراية بالإمام بعد الإمام الكاظم عليه السلام، وأنّ الحجّة من بعده هو ولده الإمام الرضا عليه السلام، بل قد أُقيمت عليه الحجّة في إثبات من هو الإمام بعد الإمام، ويكون امتناعه عن التصديق كذباً على الإمام الكاظم عليه السلام، وتدليس على عامّة الشيعة، فيستكشف من ذلك كذبه المانع عن قبول مرويّاته.

والإنصاف عدم بُعد الاحتمال الثاني، بل قربه، فلاحظ.

---

(١) رجال ابن الغضائريّ: ٨٣، الرقم ١٠٧.

ومنها: تضعيف ابن فضّال إيّاه، وعدّه كذّاباً وملعوناً[١].

ويستفاد من شهادة ابن فضّال أمران:

١ ـ كونه كذّاباً.

٢ ـ ثبوت اللعن إليه.

ويرتبط الأمر الأوّل بمحلّ كلامنا؛ لأنّ ثبوت كذبه يمنع عن قبول روايته.

وقد يجاب عن ذلك: بأنّ الكذب المنسوب إليه ناظر إلى خصوص فساد عقيدته، وليس ناظراً إلى كذبه في الإخبار، ما يعني أنّه أجنبيّ عن محلّ بحثنا.

وبعبارة أوضح: إنّ منشأ نسبته للكذب يعود لكونه منحرفاً عقديّاً، فيكون إخباره بما هو منافٍ للأُمور العقديّة إخبار كاذب، وعليه يمكن نسبة الكذب إليه.

إلّا أنّه ممنوع؛ لأنّ مقتضى كذبه في الأمر العقديّ يعني أنّه ينسب للمعصوم عليه السلام ما لم يصدر عنه، وهو بنفسه يدلّ على عدم صدقه في الإخبار، فيكون كذّاباً.

نعم، هناك اختلاف في أنّ التضعيف الصادر من ابن فضّال، هل هو منصبّ على الأب، أم أنّه متّجه للابن؟ وتفصيله في مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

واستدلّ القائلون بالوثاقة، بأُمور:

منها: ما ذكره الشيخ رحمه الله في كتابه **العدّة**، حيث قال: «ولأجل ذلك عملت الطائفة بأخبار الفطحيّة.... وأخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران، وعليّ بن أبي حمزة»[٢]. وقد قرّبت دلالة العبارة المذكورة على التوثيق من جهتين:

الأُولى: شهادة الشيخ رحمه الله بوثاقته، لقوله: «إذا كان متحرّجاً في روايته، موثوقاً في أمانته»[٣].

---

(١) اختيار معرفة الرجال: ٢: ٧٠٥، الرقم ٧٥٥. خلاصة الأقوال: ٣٦٢، الرقم ١.

(٢) عدّة الأُصول: ١: ١٥١.

(٣) عدّة الأُصول: ١٥١ و ١٥٢.

الثانية: شهادته ﷺ بأنّ الطائفة قد عملت بأخباره[١].

ومنها: وقوعه في أسناد **تفسير عليّ بن إبراهيم القمّيّ**، وقد شهد بوثاقة جميع من وقع في أسناد كتابه.

ومنها: رواية أحد المشايخ الثلاثة الثقات عنه، فقد روى عنه ابن أبي عمير، وقد عرفت شهادة الشيخ ﷺ في حقّ هؤلاء أنّهم لا يروون إلّا عن ثقة.

ولو بني على تماميّة ما ذكر من وجوه التوثيق، فلا أقلّ من وقوع المعارضة بينها وبين ما دلّ على التضعيف، ولا مجال لترجّح أحدهما على الآخر، فتكون النتيجة التساقط، وهذا يقضي بكون البطائنيّ مجهول الحال، فيبنى على ضعفه.

بل قد يخدش السند حتّى برواية الشيخ ﷺ، لتردّد المنقول بين اشتماله على وهيب بن حفص، كما جاء في **التهذيب**[٢]، وعليه **الوسائل** الطبع الحديث[٣]، أو وهب بن حفص في طبعات أُخرى للوسائل[٤].

فلو كان الموجود هو وهيب، فهو مردّد بين ثلاثة:

١ـ وهيب بن حفص، أبو عليّ الجريريّ.

٢ـ وهيب بن حفص الكوفيّ، المعروف بالمنتوف.

٣ـ وهيب بن حفص النخّاس.

فإن بني على اتّحاد الثلاثة، وأنّهم جميعاً شخص واحد، فهو ثقة، لتوثيق النجاشيّ إيّاه[٥].

---

(١) عدّة الأُصول: ١٥١ و ١٥٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ٥: ٢٣٦، الحديث ٧٩٤.

(٣) وسائل الشيعة: ١٤: ١٥٧، الباب ٣٩ من أبواب الذبح، الحديث ٧، وفيه: «وهب».

(٤) طبع مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة: ١٠: ١٤١، الحديث ٧.

(٥) رجال النجاشيّ: ٤٣١، الرقم ١١٥٩.

أمّا لو بني على أنّهم ثلاثة فلا مجال للاستناد للنصّ ؛ لأنّ وهيباً سوف يكون مجهولاً بعد تردّده بين من ثبتت وثاقته ومن لم تثبت .

أمّا لو كان الموجود هو وهب وليس وهيباً ، فقد وثّقه بعض الأعاظم ﵀ لوقوعه في أسناد **تفسير القمّيّ**(١) .

ومع التسليم بتماميّة الكبرى ، إلّا أنّ الظاهر عدم تماميّة الصغرى ؛ ذلك أنّ الواقع في التفسير هو وهيب وليس وهباً ، فلاحظ . نعم ، هو واقع في **كامل الزيارات** .

وبالجملة : إنّ الرواية المذكورة تعاني مشكلة سنديّة على جميع طرقها ، ولعلّ هذا هو منشأ عدم عمل الأصحاب بها ، مع صراحة دلالتها على المطلوب ، فلاحظ .

اللّهمّ إلّا أن يدّعى أن نقلها في الكتب الأربعة ـ خصوصاً من الكلينيّ وهو ممّن يعرف بين أصحابنا في عمل الحديث ، ومدى تشدّده في القبول بالنصّ ، ومن بعده الصدوق ﵀ ، وقد ذكره في **الفقيه** الذي لم يضمّنه إلّا ما هو حجّة بينه وبين ربّه ، ويفتي على طبقه ، وأخيراً شيخ الطائفة ﵀ ـ فإنّ هذا النقل على اختلاف الفترات الزمنيّة ، واختلاف المناهج في قبول الخبر ، يكشف عن تلقّي الأصحاب (رضي الله عنهم) للخبر المذكور بالقبول ، وبالتالي الاطمئنان بصدوره ، فتأمل جيداً .

هذا ، وقد يقال : إنّ الصحيحة المذكورة لا تدلّ على خلاف المدّعى ، أعني الترتيب بين الأعمال الثلاثة ؛ وذلك لأنّ الإمام ﵇ قد نزّل شراء الهدي منزلة الذبح ، وما دام قد نزّله كذلك ، فسوف يكون الحلق مترتّباً على المتقدّم ، وهو الذبح أو ما هو بمنزلته يعني الشراء .

نعم ، لا يتمّ ما ذكرنا لو كان المعتبر في قول القائلين بالترتيب إيجاد الذبح خارجاً ، لا ما يقوم مقامه كالشراء والتعيين .

---

(١) موسوعة الإمام الخوئيّ (المعتمد في شرح المناسك) : ٢٩ : ٣٢٠ .

وبعبارة أُخرى: إنّه لا توجد معارضة بين ما رواه أبو بصير لما دلّ على اعتبار الترتيب، بل إنّه حافظ له، ودالّ عليه؛ لأن غاية ما يستفاد من هذا النصّ هو تنزيل البلوغ المكانيّ منزلة الذبح الخارجيّ في التقدّم على الحلق، وهذا في الحقيقة حفظ للترتيب، ولكنّه تنزيل لأمر منزلة أمر آخر، وعليه لا يكون هذا النصّ معارضاً لشيء ممّا دلّ على تقدّم الذبح على الحلق أو التقصير. نعم، يستفاد عدم اعتبار الترتيب وضعاً، فلو أخلّ به عامداً لم يضرّ بصحّة حجّه، وإنّما هو مأثوم فقط من روايات أُخرى، تأتي في مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

قوله ٣: «**وأمّا اعتبار قصد القربة، فلما تقدّم في الطواف**».

يعتبر في الحلق أو التقصير إيقاعه بقصد القربة؛ لأنّ ذلك لازم عباديّته. نعم، يبقى الكلام في كيفيّة إثبات عباديّته، والطريق لذلك أحد أمرين:

الأوّل: التمسّك بارتكاز المتشرّعة الموروث عندنا، والواصل إلينا يداً بيد من عصر المعصوم عليه السلام إلى يومنا هذا.

الثاني: ما سبق وذكرناه في بحث الطواف، فإنّه يجري في المقام حرفاً بحرف، فراجع.

قوله ٤: «**وأمّا اعتبار أن يكون في منى، فلما ورد من أنّ الناسي يرجع إلى منى للحلق فيها**... إلخ».

المعروف بين الأصحاب هو أنّ مكان الحلق ومحلّه منى، فيجب إيقاع الحلق أو التقصير يوم العيد فيها، ويدلّ على ذلك صحيحة الحلبيّ التي أشار إليها المصنّف في المتن[1]، ودلالتها على المدّعى واضحة، خصوصاً وأنّ العرف لا يفهم خصوصيّة للناسي؛ وذلك لأنّ من خرج من منى ناسياً للحلق أو التقصير أو جاهلاً

(١) وسائل الشيعة: ١٤: ٢١٧، الباب ٥ من أبواب الحلق والتقصير، الحديث ١.

به ، ثمّ تذكّر أو علم بالحال ، وتمكّن من الرجوع إلى منى والحلق أو التقصير فيها ، وجب عليه الرجوع إليها من أجل إنجاز هذا الواجب ، فيثبت المطلوب من كون مكان الحلق متعيّناً في منى .

قوله ٥ : « **وأمّا اعتباره يوم العيد نهاراً ، فاستدلّ له بالتأسّي والسيرة المتوارثة . وكلاهما قابل** ... إلخ » .

المشهور بين الأصحاب كون الحلق يوم العيد نهاراً بعد الفراغ من أداء الرمي والذبح ، واستدلّ لذلك بـ:

١ ـ التأسّي بالنبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام ، حيث أنّهم حلقوا أو قصّروا يوم العيد بعد الفراغ من الذبح .

وأجاب عنه بما تكرّر ذكره منه (حفظه الله) غير مرّة من أنّ الفعل الصادر من المعصوم عليه السلام أعمّ من الوجوب والاستحباب ممّا يمنع من الركون إليه في مقام الاستدلال .

٢ ـ السيرة المتوارثة من عصر المعصوم عليه السلام إلى يومنا هذا ، والواصلة إلينا يداً بيد .

وفيه : إنّ انعقاد السيرة أمر مسلّم ، إلّا أنّ الكلام في ما انعقدت عليه السيرة سعة وضيقاً . وبعبارة أُخرى : هل أنّ السيرة منعقدة على أصل الحلق أو التقصير فقط ، أو أنّها منعقدة عليه بشرط إيقاعه في يوم العيد نهاراً ؟

الظاهر هو الأوّل ، فلا تصلح دليلاً لإثبات غيره ؛ لعدم انعقادها عليه . ومع الشكّ في سعتها وضيقها ، فإنّه يقتصر على القدر المتيقّن منها ، لكونها دليلاً لبّيّاً .

٣ ـ ما استدلّ به شيخنا التبريزيّ قدس سره[1] ، وهو حسنة محمّد بن حمران المتقدّمة

---

(١) التهذيب في مناسك العمرة والحجّ : ٣ : ٢٦٣ .

بالتقريب السابق، وقد عرفت جوابه، فراجع.

ثمّ إنّه مع فقد الدليل الاجتهاديّ سوف يكون المرجع للدليل الفقاهتيّ، وهو يقضي بالبراءة والتأمين عن الشرطيّة والخصوصيّة في هذا اليوم، إلّا أنّ المصنّف (دام ظلّه) التزم بالاحتياط لما فيه من حسن كما لا يخفى.

قوله ٦: «**وأمّا تعيّن التقصير على النساء، فتقتضيه السيرة القطعيّة المتوارثة على ذلك واستنكار**... إلخ».

المعروف بين الأصحاب أنّه لا يجوز الحلق للنساء، بل يتعيّن عليهنّ التقصير[١]. وقد ادّعي عليه الإجماع[٢]، بل هو من المسلّمات، بل قد ادّعي حرمة الحلق عليهنّ مطلقاً ولو مع الإحلال[٣]، وعليه فلا يتحقّق الامتثال به لحرمته.

ويدلّ على ذلك:

١ ـ السيرة القطعيّة المتوارثة والواصلة إلينا من عصر المعصوم عليه السلام والمنعقدة على أنّ وظيفة النساء هي التقصير، وليس الحلق.

٢ ـ صحيحة الحلبيّ التي أشار إليها المصنّف في المتن[٤]، ودلالتها على المدّعى واضحة، حيث تضمّنت نفي الحلق عليهنّ، وتعيّن وظيفتهنّ في خصوص التقصير.

وقد يؤيّد ما ذكر أنّ إيجاب الحلق على النساء أمر مستنكر؛ لأنّ المتصوّر أنّ شعر المرأة يعدّ جزء من جمالها، فلو أُلزمت بالحلق فذلك يعني فقدها جزءاً من جمالها، وهذا يعني تحوّل المرأة من عنصر جميل إلى عنصر غير مقبول،

---

(١) موسوعة الإمام الخوئيّ (المعتمد في شرح المناسك): ٢٩: ٣٢٤.

(٢) مختلف الشيعة: ٤: ٢٩٤.

(٣) قواعد الأحكام: ١: ٤٤٤. إيضاح الفوائد: ١: ٣١٤.

(٤) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٢٧، الباب ٨ من أبواب الحلق والتقصير، الحديث ٣.

وهو أمر مستنكر.

وأمّا بالنسبة للرجل، فلا خلاف بين الأصحاب في كونه مخيّراً بين الحلق أو التقصير في غير حجّة الإسلام، وهي حجّته الأُولى. ويدلّ عليه جريان البراءة والتأمين عن الشرطيّة عن الخصوصيّة عند الشكّ في اعتبارها. مضافاً إلى أنّ النصوص متّفقة على كون وظيفته التخيير.

وأمّا بالنسبة لحجّة الإسلام، وهي حجّته الأُولى، فيقع البحث في تحديد وظيفته، وأنّها الحلق أو التقصير؟ المشهور بين أصحابنا أنّه مخير بين الحلق أو التقصير، وخالف في ذلك الشيخ رحمه الله في كتابيه **النهاية** و**المبسوط**، وابن حمزة في **الوسيلة**، والعلّامة رحمه الله في كتابه **المختلف**، فقالوا بتعيّن الحلق عليه[1].

وقرب الاستدلال للمشهور على القول بالتخيير بالآية الشريفة، وهي قوله تعالى: **﴿لَقَدْ صَدَقَ اللهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾**[2]، وفقاً لما جاء في كلام المحقّق الأردبيليّ رحمه الله في **آيات الأحكام**، وبعض الأعاظم رحمه الله، هو: لقد وعد الله سبحانه وتعالى النبيّ صلى الله عليه وآله والمسلمين بدخول المسجد الحرام وهم ما بين محلّق ومقصّر في عام الحديبية.

ومن المعلوم أنّ هذا الدخول كان لأداء عمرة مفردة تعرف بعمرة القضاء، وهذا يعني أنّ الآية مربوطة بذلك.

ولمّا كان حمل الآية الشريفة على حجّي الإفراد والقران، أو على عمرة التمتّع غير ممكن؛ وذلك لأنّ المكلّف لا يدخل لأداء هذه المناسك وهو حالق أو مقصّر، بل يكون حلقه أو تقصيره بعد دخوله وفراغه من أعمالها، فيلزم من ذلك حمل الآية على مورد يكون دخول المكلّف فيه إلى مكّة بعد حلقه أو تقصيره،

---

(١) النهاية: ٢٦٣. المبسوط: ١: ٣٧٦. الوسيلة: ١٨٦. مختلف الشيعة: ٤: ٢٩٣.

(٢) الفتح ٤٨: ٢٧.

وهذا لا ينطبق إلّا على الدخول بعد أداء مناسك منى .

ولما كان الذين حجّوا مع رسول الله ﷺ في ذلك العام في حجّة الوداع صرورة لم يسبق لهم أن حجّوا من قبل ، ومع ذلك فقد خيّرهم الله سبحانه وتعالى بين الحلق والتقصير ، فيثبت حينئذٍ أنّ وظيفة الصرورة هي التخيير[١] .

وبعبارة موجزة : إنّ المستفاد من الآية الشريفة تخيير الصرورة بين الحلق أو التقصير ؛ لأنّها ناظرة لمن كان قد حجّ مع رسول الله ﷺ في حجّة الوداع ، وقد كان هؤلاء بأكملهم ممّن لم يسبق له الحجّ .

ولا يذهب عليك أنّ الاستدلال بالآية الشريفة يقوم على التصرّف في دلالتها على أساس أنّ الظهور الأوّليّ المستفاد منها لا يمكن الالتزام به ، فيلزم التصرّف فيه لوجود قرائن خارجيّة مانعة من الاستناد إليه ، وبالتالي حملها على خلاف ظاهرها ، في مقدار ، والحفاظ على ظاهرها في البقيّة .

وقد أجاب المصنّف (دام ظلّه) عن الاستدلال المذكور :

أوّلاً : إنّ تماميّة الاستدلال تعتمد على أن يكون منشأ دخول بعض الحجيج مع رسول الله ﷺ في ذلك العام مقصّرين وغير محلّقين ، هو التخيير المستفاد من الآية الشريفة ، وليس لوجود سبب آخر . أمّا لو قلنا بأنّ منشأ دخول البعض مقصّرين هو وجود أذى في رأسه مثلاً يمنعه عن الحلق ، لا أنّ الوظيفة الفعليّة هي التخيير ، فلن يكون للآية المباركة دلالة على المدّعى .

وبالجملة : إنّ مجرّد وجود احتمال أن يكون منشأ تعدّد صورة الداخلين للبيت الحرام فبعضهم محلّق ، والآخر مقصّر لوجود أسباب متعدّدة عندهم ، يمنع من البناء على دلالتها على التخيير .

---

(١) زبدة البيان في أحكام القرآن : ٢٨٩ . موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح المناسك) : ٢٩ : ٣٢٩ و ٣٣٠ .

ثانياً: إنّ دخول البيت الحرام بعد أداء مناسك منى يسبقه دخوله لأداء عمرة التمتّع، فما هو الداعي لرفع اليد عن هذا الدخول، ومن الواضح أنّ الدخول لعمرة التمتّع لا يقترن بالحلق أو التقصير. وغضّ النظر عن هذا الدخول مع كونه سابقاً أمر مستهجن.

ثالثاً: إنّه لمّا كان مع المسلمين نساء، فلعلّ التعبير بـ(مقصّرين) كان بلحاظهنّ، وليس بلحاظ الرجال.

ويمكن الإجابة عن إشكالاته الثلاثة:

أمّا الأوّل، فيدفعه: إنّ الظاهر من الآية الشريفة هو الأمر الغالب في سائر التشريعات الإلٰهيّة من النظر للأحكام الأوّليّة، ولا ربط لها بالأحكام الثانويّة. وما أفاده (دام ظلّه) ملحوظ فيه الحكم الثانويّ، بينما اللازم حمل الآية على الحكم الأوّليّ، وعليه لا تكون الآية الشريفة ناظرة إلى مثل هذا الفرد، وهو من به أذى في رأسه.

وأمّا الثاني، فقد دفعه المقرّب لدلالتها على المدّعى بوجود مانع يمنع من حملها على الدخول لعمرة التمتّع، وهو سبق الحلق أو التقصير على الدخول، وهذا لا يتوفّر بالنسبة إلى عمرة التمتّع، فلا يكون غضّ النظر عنه بسبب وجود المانع أمراً مستهجناً.

ويكفي لردّ ثالث الإشكالات أنّ عدم الإتيان بضمير النساء في قوله تعالى ﴿**وَمُقَصِّرِينَ**﴾ مانع من حمل ذلك عليهنّ.

والتحقيق أن يجاب عن الاستدلال المذكور، بأنّ عمدة النكتة التي تمسّك بها المستدلّ أمران:

الأوّل: سبق الحلق أو التقصير على دخول البيت الحرام، وهذا لا يستقيم إلّا مع حجّ التمتّع.

الثاني: إنّ من حجّ مع رسول الله ﷺ في تلك السنة ـ وكانت حجّة الوداع ـ كانوا كلّهم صرورة.

ويكفينا في ردّ الدليل هدم أحد الأمرين اللذين يقوم الاستدلال عليهما، فنقول جواباً عن الثاني: بأنّه لم يقم دليل على أنّ جميع من حجّ مع رسول الله ﷺ في ذلك الحجّ كانوا صرورة؛ لأنّ النبيّ ﷺ نفسه لم يكن صرورة قطعاً، مع أنّ دخوله في الآية الشريفة أمر مسلّم، بل إنّ الالتزام بعدم إتيان أيّ واحد من مسلمي المدينة المنوّرة بالحجّ رأساً حتّى ولو قبل الإسلام صعب جدّاً، خصوصاً على ما بيّنّا به معنى الصرورة وفسّرناه بأنّه من كان هذا أوّل حجّه.

واستدلّ القائلون بتعين الحلق على الصرورة، وأنّ ذلك هو وظيفته، بعدّة روايات، أشار المصنّف لواحدة منها، وهي صحيحة معاوية بن عمّار[1]. وتقريب دلالتها: من المعلوم أنّ التفصيل قاطع للشركة، فإذا ورد التفصيل بين أمرين كان ذلك موجباً لعدم اشتراكهما في الحكم، وقد تضمّنت الصحيحة التفصيل بين الصرورة وغيره، فيفيد ذلك مغايرة الوظيفة الثابتة للصرورة عن الوظيفة الثابتة لغيره، وقد عرفت أنّ وظيفة الثاني هي التخيير بين الحلق أو التقصير، فيتعيّن كون وظيفة الأوّل هي الحلق.

وقد تقرّب ببيان آخر، حاصله: إنّ كلمة (ينبغي) ظاهرة في الوجوب واللزوم، فيثبت أنّ وظيفة الصرورة هي الحلق.

إن قلت: إن مقتضى ما دلّ على أنّ وظيفة العاقص شعره والملبّد هي الحلق دون البقيّة، يقتضي بإطلاقه عدم تعيّن الحلق على الصرورة، بل هو مخيّر حينئذٍ، فلاحظ ما رواه معاوية بن عمّار، وقد ذكره المصنّف (دام عزّه) في المتن. وقد جاء فيها: «**إِذَا أَحْرَمْتَ فَعَقَصْتَ شَعْرَ رَأْسِكَ أَوْ لَبَّدْتَهُ، فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْكَ الْحَلْقُ،**

(١) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٢١، الباب ٧ من أبواب الحلق والتقصير، الحديث ١.

وَلَيْسَ لَكَ التَّقْصِيرُ، وَإِنْ أَنْتَ لَمْ تَفْعَلْ فَمُخَيَّرٌ لَكَ التَّقْصِيرُ، وَالْحَلْقُ فِي الْحَجِّ أَفْضَلُ، وَلَيْسَ فِي الْمُتْعَةِ إِلّا التَّقْصِيرُ»[1] على أساس دلالتها بإطلاقها على عدم تعيّن الحلق على الصرورة، بل هو مخيّر حينئذٍ إن شاء أن يحلق، وإن شاء أن يقصّر.

قلت: يمكن حمل المطلق على المقيّد من باب الجمع العرفيّ، فتكون صحيحة معاوية بن عمّار الأُولى قرينة على أنّ التخيير يكون وظيفة غير الصرورة. أمّا من كان صرورة فليس مخيّراً، بل يتعيّن عليه الحلق.

ويلاحظ على الجواب المذكور بأنّه يمكن أن يجمع بينهما بالحمل على الاستحباب، فيتصرّف في صحيحة معاوية بن عمّار الأُولى، والتي جاء فيها (ينبغي)، فتحمل على الاستحباب، وهذا يعني أن تكون الوظيفة المتعيّنة على الصرورة هي التخيير وليس الحلق، وإن كان الحلق أفضل.

والظاهر أنّه لا مجال للاحتياط؛ لأنّ المشهور على التخيير كما سمعت. فلا وجه للاحتياط الوجوبيّ الصادر من المصنّف (دام علاه).

طواف الحجّ وصلاته، والسعي، وطواف النساء

قوله ١: «**أمّا وجوب الأعمال الثلاثة فممّا تقتضيه السيرة القطعيّة المتوارثة على فعلها بنحو**... إلخ».

الواجب السابع والثامن والتاسع من واجبات الحجّ، هو الطواف وصلاته، والسعي، ويدلّ على ذلك:

١ ـ إجماع المسلمين، حيث أنّه منعقد على وجوب هذه الأشياء بعد الفراغ من أعمال منى يوم العاشر من شهر ذي الحجّة.

٢ ـ السيرة القطعيّة المتوارثة من عصر المعصوم عليه السلام حتّى يومنا هذا، والمنعقدة

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٢٤، الباب ٧ من أبواب الحلق والتقصير، الحديث ٨.

على الإتيان بهذه الأعمال على نحو اللزوم.

٣ ـ النصوص الكثيرة، وسيتمّ التعرّض إلى جملة منها ضمن البحوث الآتية إن شاء الله تعالى.

قوله ٢: «**وأمّا أنّها متأخّرة عن الحلق والتقصير، فمن المسلّمات. وتدلّ عليه صحيحة جميل**... إلخ».

يجب تأخير الطواف وصلاته والسعي عن الحلق أو التقصير في حجّ التمتّع، فلو قدّمه عالماً عامداً وجبت عليه إعادته بعد الحلق أو التقصير. وما ذكر من الحكم من المسلّمات في الفقه، وتدلّ عليه صحيحة جميل بن درّاج التي تقدّم ذكرها في الذبح أو النحر[1]. وقد جاء فيها: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزور البيت قبل أن يحلق. قال: «**لَا يَنْبَغِي إِلّا أَنْ يَكُونَ ناسِياً**»، وهي دالّة على أنّه لو قدّم ذلك عالماً عامداً وجبت عليه الإعادة، كما تدلّ على أنّه لو قدّم ذلك جهلاً أو نسياناً، لم تلزمه الإعادة.

ثمّ إنّ هذا كلّه مبنيّ على رفع اليد عن النصوص الدالّة على جواز الإتيان بأعمال حجّ التمتّع قبل الخروج إلى الوقوفين، وتفصيل ذلك يطلب من مستوى أعلى.

قوله ٣: «**وأمّا أنّ الكيفيّة واحدة، فلصحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام: فَإِذا أَتَيْت**... إلخ».

لا تختلف كيفيّة طواف الحجّ وصلاته، وكذا سعي الحجّ، عن كيفيّة طواف عمرة التمتّع وصلاة الطواف فيها، وسعيها، إلّا في النيّة؛ إذ أنّ في العمرة تكون النيّة هي نيّة عمرة التمتّع، وفي حجّ التمتّع تكون النيّة هي نيّة حجّ التمتّع. والدليل على الوحدة المذكورة أُمور:

---

(١) تقدّم ذكرها في الفرع الثاني، الصفحة ٢٢٨.

الأوّل: ارتكاز المتشرّعة ؛ لأنّهم لا يرون اختلافاً بين طواف الحجّ وصلاته والسعي فيه ، وبين طواف العمرة وصلاة الطواف والسعي فيها ، بل الجميع على حدّ سواء .

الثاني: الروايات التي وردت في الفرق بين حجّ التمتّع بلحاظ كون العمرة جزءاً منه ، وبين حجّي القران والإفراد ، بلحاظ أنّ العمرة خارجة منهما ، من جهة أنّ فيه ثلاثة طوافات وفيهما طوافان ، فإنّ الظاهر منها أنّ الفرق إنّما هو باعتبار العدد ليس إلّا ، وليس باعتبار الماهية والحقيقة .

وبالجملة: ليس المستفاد من النصوص المذكورة أنّ الاختلاف بلحاظ هذا الطواف وذاك الطواف ، بل الاختلاف في عدد الطوافات المعتبرة في كلّ واحد منها .

الثالث: النصّ الخاصّ ، وهي صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[1] . وهي دالّة على المدّعى ، كما أنّ المستفاد منها أنّه لا يجوز تأخير السعي عن طواف الحجّ إلى غدٍ ؛ لأنّ ما دلّ على عدم جواز تأخيره في عمرة التمتّع مطلق ، وبمقتضى الوحدة بين أعمال عمرة التمتّع وحجّ التمتّع يكون الحكم واحداً فيشمل كليهما .

قوله ٤ : « **وأمّا أنّه لا يجوز تأخير الأعمال عن اليوم الحادي عشر ، فلصحيحة معاوية بن** ... إلخ » .

وقع الخلاف بين أصحابنا في جواز تأخير أعمال الحجّ من طواف وصلاة طواف وسعي عن اليوم الحادي عشر ، على أقوال :

الأوّل: ما هو المشهور بين أصحابنا من عدم جواز التأخير عن اليوم الحادي عشر .

الثاني: ما ذهب إليه جماعة من جواز التأخير إلى آخر أيّام التشريق ، وقد جعله

---

(١) وسائل الشيعة : ١٤ : ٢٤٩ ، الباب ٤ من أبواب زيارة البيت ، الحديث ١ .

في **الحدائق** غاية ما يستفاد من الروايات، وهو منسوب للمحقّق الحلّيّ رحمه الله[١].

الثالث: ما اختاره جماعة منهم ابن إدريس، والعلّامة في **المختلف**، وصاحب **المدارك**، وبعض الأعاظم رحمهم الله، من جواز التأخير إلى طول ذي الحجّة[٢].

ومنشأ الاختلاف الحاصل بين الأصحاب يعود إلى اختلاف الروايات، فيدلّ على قول المشهور صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[٣]، ودلالتها على عدم جواز التأخير كما هو مختار المشهور واضحة. ويعارضها موثّقة إسحاق بن عمّار[٤]، فإنّ المستفاد منها هو جواز التأخير اختياراً وإن كان التعجيل أحبّ.

ولمّا كانت المعارضة واقعة بين النصّين، فقد يعمد للجمع بينهما بحمل ما دلّ على التعجيل وعدم التأخير على الأفضليّة، فيقال: بأنّ الأفضل أن يعجل أداء المناسك بأن يطوف ويصلّي ويسعى.

إلّا أنّ هناك ما يمنع من العمل بهذه النتيجة، لوجود نصّ صريح في جواز التأخير من دون عذر، فيترك الإتيان بأعمال الحجّ من طواف وصلاة طواف وسعي إلى ما بعد أيّام التشريق اختياراً، والنصّ هو صحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن على ذلك[٥]. فقد دلّت على جواز التأخير اختياراً حتّى بعد مضي أيّام التشريق، وبالتالي تكون هذه الصحيحة مقدّمة على جميع الروايات الأُخرى؛ لكونها نصّاً في المدّعى. وهذا يستدعي الالتزام بالقول الثالث من أقوال المسألة.

---

(١) الحدائق الناضرة: ١٧: ٢٧٧. المعتبر: ٢: ٧٩٤. شرائع الإسلام: ١: ١٩٩.

(٢) السرائر: ١: ٥٣٩. مختلف الشيعة: ٤: ٣٠٢. مدارك الأحكام: ٨: ١٠٩. ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ: ١ (القسم الثالث): ٦٨٥. كفاية الأحكام: ١: ٣٥٧.

(٣) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب زيارة البيت، الحديث ٨.

(٤) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٤٦، الباب ١ من أبواب زيارة البيت، الحديث ١٠.

(٥) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٤٥، الباب ٤ من أبواب زيارة البيت، الحديث ٧.

نعم ، يبقى الكلام في أنّه إلى متى يجوز التأخير عن أيّام التشريق ، وهل يمكن التأخير إلى آخر شهر ذي الحجة ؟

ذكر المصنّف أنّ مقتضى أصالة البراءة عن التعيين لوقت محدّد هو جواز التأخير إلى آخر شهر ذي الحجّة ؛ لأنّ صحيحة الحلبيّ ساكتة عن تحديد نهاية المدّة التي يمكن التأخير إليها .

إن قلت : إنّ مقتضى أصالة البراءة هو عدم حصر جواز التأخير بنهاية ذي الحجّة ، بل يجوز لأكثر من ذلك .

قلت : إنّما يصحّ ما ذكر لو كان الدليل منحصراً في خصوص الأصل العمليّ ، إلّا أنّ وجود الدليل الاجتهاديّ يمنع من ذلك ، ونقصد بالدليل الاجتهاديّ قوله تعالى : ﴿**الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ** ﴾[1] ، ومن المعلوم أنّ آخر أشهر الحجّ هو نهاية شهر ذي الحجّة ، فيكون آخر وقت يمكن الإتيان فيه بأعمال الحجّ هو نهاية الشهر المذكور .

وبعبارة أُخرى : إنّ مقتضى دلالة الآية الشريفة على تحديد منتهى الأشهر الحجّ ، توجب عدم جواز تأخير أعماله عن ذلك الوقت .

ومع أنّه يجوز تأخير الإتيان بالأعمال إلى نهاية شهر ذي الحجّة ، إلّا أنّ المصنّف قد احتاط وجوباً بلزوم الإسراع والمبادرة إلى التعجيل بالإتيان بأعمال الحجّ .

قوله ٥ : « **وأمّا أنّ طواف النساء ليس جزءاً من الحجّ ، فلصحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد** ... إلخ » .

لا يعدّ طواف النساء جزءاً من أجزاء الحجّ ، ولا واجباً من واجباته ، بل هو واجب مستقلّ ، وكذلك صلاة طواف النساء ، وإنّما يؤتى به بلحاظ أثره المترتّب

---

(١) البقرة ٢ : ١٩٧ .

عليه ، وهو حلّيّة النساء . وعليه لو تركه عامداً ملتفتاً إلى الحكم الشرعيّ لم يضرّ ذلك بصحّة حجّه . نعم ، لا تحلّ له النساء . ويدلّ على ذلك مجموعة من النصوص ، كصحيحة معاوية بن عمّار[1] التي ذكرها المصنّف في المتن . وتقريب دلالتها على المدّعى ، من خلال قوله عليه السلام : « **وَطَوَافٌ بَعْدَ الْحَجِّ** » ، فإنّ هذا التعبير منه عليه السلام صريح في أنّه ليس من أجزاء الحجّ ولا واجباته ؛ لأنّه لو كان كذلك ، لما جاء بمثل هذا التعبير الكاشف عن أنّ الحجّ قد مضى وانتهى . فالإتيان بالعمل بعده يكون إتياناً بعمل بعد تماميّة عمل سابق ، فلا يكون العمل المأتي به بعد تماميّة العمل السابق جزءاً منه ، ولا معدوداً من واجباته ، فهو إمّا عمل مستحبّ بعد الفراغ عن العمل ، أو أنّه واجب مستقلّ .

قوله ٦ : « **وأمّا أنه لا يختصّ بالرجال ، فلإطلاق دليل وجوبه كالصحيحة السابقة . هذا مضافاً** . . . إلخ » .

لا يختصّ وجوب طواف النساء بالرجال دون النساء ، بل هو واجب عليهنّ كما هو واجب على الرجال أيضاً ، فكما لو تركه الرجل حرمت عليه النساء ، كذلك لو تركته المرأة حرم عليها الرجال . ويدلّ على ذلك طائفتان من النصوص :

الأُولى : النصوص المطلقة ، كصحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة في الفرع السابق ، وقد جاء فيها قوله عليه السلام : « **وَطَوَافٌ بَعْدَ الْحَجِّ ، وَهُوَ طَوَافُ النِّساءِ** » ، فإنّ التعبير المذكور يشير إلى وجوب هذا الطواف على كلّ من أدّى حجّ التمتّع من دون فرق بين كونه رجلاً أو امرأة . ومع ضمّ قاعدة الاشتراك في الأحكام بين الرجل والمرأة يستدعي البناء على ثبوت هذا الواجب .

وبعبارة ثانية : إنّ إطلاق صحيحة معاوية بضمّ قاعدة الاشتراك إليها يفيد ثبوت وجوب طواف النساء على المرأة ، كوجوبه على الرجل من دون فرق بينهما .

---

(١) وسائل الشيعة : ١١ : ٢١٢ ، الباب ٢ من أبواب أقسام الحجّ ، الحديث ٢ .

ولا يذهب عليك أنّ الداعي لضمّ قاعدة الاشتراك لإطلاق الصحيح ؛ لأنّه قد يدّعى عدم ظهور الصحيح في الشمول للمرأة واختصاصه بالرجل ، وإطلاقه لا يدلّ على شمولها ، لذا كانت الحاجة لضمّ القاعدة .

الطائفة الثانية : وهي النصوص الخاصّة ، مثل صحيحة الفضلاء المذكورة في المتن[1] ، ودلالتها على المدّعى واضحة ؛ ذلك أنّه عليه السلام بصدد الحديث عن المرأة المعذورة ، وقد نصّ على أنّها تأتي بطواف النساء .

المبيت بمنى ، والنفر

قوله ١ : «**هناك اُمور تجب في الحجّ من دون أن تعدّ أجزاء له ، ولا يبطل ولو مع تركها عمداً** . . . إلخ » .

من الأعمال التي يؤتى بها أثناء أداء مناسك الحجّ ، المبيت في منى ليلتي الحادي عشر والثاني عشر ، إلّا أنّ ذلك ليس من أجزاء الحجّ ، ولا من واجباته ، وإنّما هو واجب مستقلّ عنه ، فلا يبطل الحجّ بتركه عمداً ، ويدلّ على أنّه واجب مستقلّ وليس من أجزاء الحجّ أمران :

الأوّل : إنّ مقتضى الروايات الناصّة على أنّ موضع طواف النساء بعد واجبات الحجّ هو أنّ المبيت بمنى ليس من واجباته وأجزائه ؛ لأنّ موضع طواف النساء ليس بعد المبيت بحسب التسلسل ؛ إذ يجوز الإتيان به بعد طواف الحجّ وصلاته والسعي مباشرة ، وقبل ليلة الحادي عشر والثاني عشر ، فيستكشف من ذلك عدم كونه جزءاً من الحجّ ، وإلّا كان الإتيان به بعد طواف الحجّ وصلاته والسعي ، وقبل المبيت في الحجّ ، وليس بعده ، وقد عرفت في ما مضى أنّه بعده .

الثاني : إنّ ترك المبيت في منى والتواجد فيها عامداً ملتفتاً إلى الحكم الشرعيّ

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ : ٤٤٨ ، الباب ٨٤ من أبواب الطواف ، الحديث ١ .

لا يضرّ بالحجّ ، وهذا دليل على عدم كونه من واجبات الحجّ ، وإلّا كان تركه مع العلم والالتفات عامداً تركاً للحجّ . وتستفاد صحّة الحجّ من نصوص عديدة دلّت على صحّة الحجّ من دون الإتيان بهذا الأمر ، ويدلّ على ذلك العديد من النصوص ، كصحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[1] ، فإن قوله عليه السلام : « **وَفَرَغْتَ مِنْ حَجِّكَ كُلِّهِ** » من دون أن يشير إلى وجوب المبيت بمنى ، يدلّ على أنّه واجب مستقلّ عن الحجّ ، وليس أحد أجزائه أو واجباته .

وبعبارة أُخرى : إنّ المستفاد من الصحيح المذكور أنّ الحاجّ بمجرّد أن يتمّ سعيه ، فقد أتمّ حجّه . نعم ، من أجل تحليل النساء ، فإنّه يحتاج إلى طواف النساء . وأمّا بقيّة أعمال منى من مبيت ليلتي الحادي عشر والثاني عشر ، ورمي الجمار يومي الحادي عشر والثاني عشر ، فهما واجبان مستقلّان في الواجب ، وليسوا أجزاء من الحجّ .

قوله ٢ : « **أمّا أنّ المبيت واجب في الليلتين المذكورتين ، فممّا انعقدت عليه السيرة القطعيّة** . . . إلخ » .

يجب على الحاجّ أن يبيت ليلة الحادي عشر وليلة الثاني عشر في منى ، ويدلّ على ذلك أُمور :

منها : التمسّك بقوله تعالى : ﴿**وَاذْكُرُوا اللهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ**﴾[2] . وتقرّب دلالتها من خلال التمسّك بقوله تعالى : ﴿**فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ**﴾ ، فقد تضمّنت النصوص تفسيرها بأيّام التشريق ، ففي صحيح محمّد بن مسلم ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ : ﴿**وَاذْكُرُوا اللهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ**﴾ ، قال : **التَّكْبِيرُ فِي أَيَّامِ**

---

(١) وسائل الشيعة : ١٤ : ٢٤٩ ، الباب ٤ من أبواب زيارة البيت ، الحديث ١ .

(٢) البقرة ٢ : ٢٠٣ .

التَّشْرِيقِ مِنْ صَلَاةِ الظُّهْرِ مِنْ يَوْمِ النَّحْرِ إِلىٰ صَلَاةِ الْفَجْرِ مِنَ الْيَوْمِ الثَّالِثِ ، وَفِي الْأَمْصارِ عَشْرَ صَلَوَاتٍ ، فَإِذَا نَفَرَ النَّاسُ النَّفْرَ الْأَوَّلَ أَمْسَكَ أَهْلُ الْأَمْصَارِ ، وَمَنْ أَقَامَ بِمِنىً فَصَلّىٰ بِهَا الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ فَلْيُكَبِّرْ »[١] ، فقد أشار إلى أنّ المقصود من الذكر في الأيّام المعدودات هو التكبير في أيّام التشريق . بل أصرح منه في الدلالة خبر زيد الشحّام[٢] . على أساس أنّ المعتبر هو الإتيان بالتكبير فيها عقيب كلّ فريضة ، فإنّ من الصعوبة بمكان أن يبات المكلّف في موضع ، ثمّ يصلّي صلاة الفجر ، ويأتي بعد ذلك إلى منى دون فصل طويل ليقوم بالإتيان بالتكبيرات . وبالجملة : دلالة الآية على المدّعى وإن لم تكن واضحة ، إلّا أنّه يمكن القبول بها ولو في الجملة .

ومنها : استمرار سيرة المسلمين على الالتزام العمليّ بذلك ، والمعاملة معه معاملة الواجب ، بل رؤيتهم له رؤية الواجب ، وهذه السيرة متّصلة بعصر المعصوم عليه السلام .

ومنها : صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[٣] ، ودلالتها على لزوم المبيت في منى في الليلتين المذكورتين واضحة .

قوله ٣ : « **وأمّا لزوم المبيت ليلة الثالث عشر على من لم يتّق الصيد ، فلصحيحة حمّاد عن** ... إلخ » .

قد عرفت أنّه يجب على الحاجّ المبيت في منى ، وأنّ ذلك يكون في ليلتي الحادي عشر والثاني عشر ، إلّا أنّه قد يلزمه المبيت فيها ليلة الثالث عشر إذا لم يجتنب الصيد ، ويدلّ عليه صحيحة حمّاد المذكورة في المتن[٤] ، ودلالتها على

---

(١) وسائل الشيعة : ١٤ : ٢٧١ ، الباب ٨ من أبواب العود إلى منى ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٤ : ٢٧٠ ، الباب ٨ من أبواب العود إلى منى ، الحديث ٣ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٤ : ٢٥٤ ، الباب ١ من أبواب العود إلى منى ، الحديث ٨ .

(٤) وسائل الشيعة : ١٤ : ٢٧٩ ، الباب ١١ من أبواب العود إلى منى ، الحديث ٣ .

المدّعى تامّة ، فقد دلّت على من اتّقى الصيد جاز له النفر من منى يوم الثاني عشر ، وأمّا من لم يتّقه فلا يجوز له ذلك ، بل عليه أن يبقى فيها لغاية اليوم الثالث عشر .

نعم ، قد يناقش فيها من حيث السند ؛ لأنّه قد اشتمل على محمّد بن يحيى الذي يروي عن محمّد بن عيسى ، وهو بحسب الطبقة يتردّد بين أفراد ثلاثة :

١ ـ محمّد بن يحيى الخزّاز .

٢ ـ محمّد بن يحيى الخثعميّ .

٣ ـ محمّد بن يحيى الصيرفيّ .

يختلف الثلاثة من حيث الوثاقة وعدمها ، فليسوا في ذلك سواء ؛ إذ قد نصّ على وثاقة كلّ من الخزّاز والخثعميّ[1] ، ولم ينصّ على وثاقة الصيرفيّ . فيكون الواقع في السند مردداً بين الثقة وغيره ، ومع كون الراوي مشتركاً بين الثقة وغيره ، ومع عدم حصول التمييز يبنى عندها على سقوط الرواية عن الحجّيّة والاعتبار .

وبعبارة أُخرى : إنّ مقتضى وجود الثلاثة في طبقة واحدة ، وعدم إمكانيّة التمييز بينهم ، فيسقط النصّ عن الحجّيّة .

إلّا أنّ المصنّف (وفّقه الله) حكم بصحّة الرواية ، وبالتالي إمكانيّة الاعتماد عليها ، مستنداً في ذلك إلى وجود انصراف في مثل المقام إلى خصوص الخزّاز ، فيتعيّن محمّد بن يحيى المذكور في السند فيه ، والموجب لحصول هذا الانصراف كون محمّد بن يحيى مشهوراً ، وصاحب كتاب ، فذكره بدون قرينة يوجب انصراف الاسم إليه ، فيكون هو المتعيّن .

وقد وقع الخلاف بين الأصحاب في تحديد المقصود من الاتقاء فهل هو مختصّ

---

(١) رجال النجاشي : **٣٥٩** ، الرقم **٩٦٤** و : **٣٥٨** ، الرقم **٩٦٣** . خلاصة الأقوال : **٢٦٢** ، الرقم **١١٩** و **١٢٠** .

بالاتّقاء من الصيد بخصوصه ، أم أنّه يعمّ الاتقاء من النساء أيضاً ؟

هناك احتمالات :

١ ـ أن ينحصر المقصود بالاتّقاء في خصوص الاتّقاء من الصيد ، وعليه لو لم يتّق غيره من محرّمات الإحرام لم يكن ذلك موجباً لمبيته في منى ليلة الثالث عشر .

٢ ـ البناء على أنّ المقصود من الاتّقاء عدم حصره في الاتّقاء من الصيد ، بل يلزمه الاتّقاء من النساء أيضاً ، فلو لم يتّقيهنّ وجب عليه البقاء ليلة الثالث عشر في منى .

٣ ـ إنّ الاتّقاء يشمل كلّ محرّمات الإحرام ، فيلزمه أن يتّقيها بأكملها ، ولهذا لو فعل أيّ واحد منها ، لزمه أن يبيت في منى ليلة الثالث عشر .

٤ ـ ما اختاره المحقّق النائينيّ ﷺ في مناسكه ، من أنّ اللازم على كلّ من ارتكب كبيرة من الكبائر أن يبيت في منى ليلة الثالث عشر على الأحوط وجوباً ، وإن لم تكن تلك الكبيرة من محرّمات الإحرام[1] .

٥ ـ إنّ المبيت في منى ليلة الثالث عشر واجب على الصرورة مطلقاً ، وإن اتّقى فعل أيّ محرم من محرّمات الإحرام ، واجتنب جميع الكبائر .

وقد عرفت أنّ الدليل قد تضمّن وجوب ذلك لمن لم يتّق الصيد ، وأمّا غير ذلك من المحتملات ، فلا يعرف لها مستند ، أو أنّ مستندها ضعيف .

قوله ٤ : « **وأمّا أنّ من اتّقى إذا أراد النفر الأوّل يلزمه ذلك بعد زوال اليوم الثاني عشر** ... إلخ » .

يتعيّن على من جاز له النفر من منى يوم الثاني عشر أن يكون خروجه منها بعد الزوال وقبل الغروب ، فلا يجوز له النفر منها قبل ذلك ، ولا يجوز له التأخير

---

(١) دليل الناسك : ٤٣١ ، ونقل عنه في موسوعة الإمام الخوئيّ (المعتمد في شرح المناسك) : ٢٩ : ٣٧٨ .

عن ذلك، ويدلّنا على ما ذكر صحيحة الحلبي المذكورة في المتن[١]، ودلالتها على المدّعى بالمطابقة، فإنّ المستفاد منها أنّه لا يجوز النفر قبل الزوال، لقوله عليه السلام: «**مَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا يَنْفِرُ حَتّىٰ تَزُولَ الشَّمْسُ**»، كما تدلّ بالدلالة الالتزاميّة على جواز النفر قبله يوم الثالث عشر، وإن لم يتعجّل في يومين يجوز له النفر قبل زوال الشمس.

ويقابل هذه الصحيحة رواية زرارة، المذكورة في المتن[٢]، ودلالتها على جواز النفر قبل الزوال واضحة؛ لأنّ المقصود بالنفر الأوّل فيها هو النفر يوم الثاني عشر، ويقصد بالنفر الثاني هو النفر يوم الثالث عشر.

وعليه سوف تقع المعارضة بين صحيحة الحلبيّ المتقدّمة، والتي قد عرفت دلالتها على عدم جواز النفر يوم الثاني عشر قبل الزوال، ودلالة رواية زرارة على جواز النفر قبله.

إلّا أنّ المقرّر في محلّه أنّ المعارضة فرع الحجّيّة، بمعنى حتّى تقع المعارضة بين نصّين لا بدّ وأن يدخلا معاً دائرة الحجّيّة، فما لم يكونا حجّتين لن تقع المعارضة بينهما، ومقامنا من هذا القبيل، ذلك أنّ رواية زرارة لا تصلح لمعارضة صحيحة الحلبيّ؛ لأنّ سندها قد اشتمل على سليمان بن أبي زينبة، وهو مجهول الحال. مضافاً إلى أنّه لم يعرف أحد من الأصحاب قد عمل بها، وهذا يكشف عن هجران منهم إيّاها.

ثمّ إنّه لو بني على أنّ عدم عمل الأصحاب بها ليس من الإعراض الموجب لسقوط الخبر عن الحجّيّة، بل هو من الإعراض الصناعيّ الذي لا يمنع من الاستناد للخبر، كما أنّ مجهوليّة حال الراوي يمكن علاجها بنحو ما، وعليه لو سلّم بإحراز

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٧٧، الباب ١٠ من أبواب العود إلى منى، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٧٧، الباب ٩ من أبواب العود إلى منى، الحديث ١١.

صدور الخبر المذكور، فقد ذكر الشيخ ﵀ جمعاً بينه وبين صحيح الحلبيّ، بحمل خبر زرارة على حال الاضطرار[١]، وبقاء صحيح الحلبيّ على حاله.

قوله ٥: «**وأمّا وجوب المبيت ليلة الثالث عشر لمن دخل عليه الليل في اليوم الثاني عشر**... إلخ».

يجب البقاء في منى على من لم يخرج منها بعد زوال يوم الثاني عشر حتّى حلّ عليه الغروب، فدخلت عليه ليلة الثالث عشر، فيلزمه البيتوتة فيها ويتخيّر في النفر منها يوم الثالث عشر إمّا صباحاً إن شاء، أو بعد الزوال. ويدلّنا على ذلك صحيحة الحلبيّ المذكورة في الفرع السابق، وقد جاء فيها: «**مَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا يَنْفِرُ حَتّىٰ تَزُولَ الشَّمْسُ، فَإِنْ أَدْرَكَهُ الْمَسَاءُ بَاتَ وَلَمْ يَنْفِرْ**»، فإنّ قوله ﷺ: «**فَإِنْ أَدْرَكَهُ الْمَساءُ**» يدلّ على أنّ من دخل عليه الليل وهو في منى وجب عليه البيتوتة حينئذٍ.

قوله ٦: «**وأمّا عدم وجوب المبيت تمام الليلة بأحد النصفين، فلم يقع فيه خلاف، وإنّما الخلاف**... إلخ».

لا يجب على الحاجّ البيتوتة في منى مجموع الليل، بل يجوز له المكث فيها من أوّل الليل إلى ما بعد منتصفه، أو المكث فيها قبل منتصف الليل إلى الفجر، ومقتضى ما ذكر أنّه يجوز له الخروج بعد منتصف الليل من منى، وهذا خلاف قول المشهور حيث اختاروا وجوب البيتوتة من أوّل الليل إلى نصفه. وما أفاده المصنّف (وفّقه الله) موافق لما عليه الحلبيّ ﵀، حيث اختار تخيير الحاجّ بين النصف الأوّل والنصف الثاني من الأخير[٢].

---

(١) الاستبصار: ٢: ٣٠١، ذيل الحديث ٣. تهذيب الأحكام: ٥: ٢٧٢، ذيل الحديث ٣.

(٢) الكافي في الفقه: ١٩٨.

هذا، ولعلّ دليل المشهور هو أنّ لفظة البيتوتة والمبيت ينصرف منها عند إطلاقها بقاء مجموع الليل وتمامه، فيكون المراد من المبيت في منى والبيتوتة فيها بقاء مجموع الليل وتمامه فيها.

ولو سلّم هذا الوجه، وقبل بهذا الانصراف، قيل بلزوم رفع اليد عنه بما دلّ على جواز الخروج بعد انتصاف الليل، فلاحظ صحيحة معاوية بن عمّار التي تقدّمت في الفرع الثاني، فإنّ فرض القضيّتين الشرطيّتين، بالإضافة إلى خروج أوّل الليل والخروج بعد نصف الليل، ظاهر في جواز كلا الخروجين، وهو لا ينطبق إلّا على التخيير بعد النهي عن المبيت ليالي التشريق في غير منى.

قوله ٧: «**وأمّا استثناء الأوّل، فلقاعدة: ما غلب الله عليه فهو أوْلى بالعذر، التي قال عنها**... إلخ».

ليس المبيت في منى ليلتي الحادي عشر والثاني عشر واجباً على جميع الحجيج، بل يستثنى من ذلك عدّة طوائف:

منها: المعذور كالمريض والممرّض، ومن خاف على نفسه أو ماله من المبيت بمنى. أمّا بالنسبة للمريض والممرّض، فيدلّ على استثنائهما قاعدة نفي الحرج، الحاكمة على أدلّة التكاليف الواجبة.

وأمّا الخائف، فيدلّ على استثنائه قاعدة نفي الحرج، وقاعدة نفي الضرر، لحكومتها على الأدلّة الأوّليّة، وأنّها شاملة للضرر الماليّ المعتدّ به، بناءً على تفسيرها بنفي الحكم الضرريّ. أمّا لو فسّرت بمختار شيخ الشريعة رحمه الله من أنّ المنهيّ عنه هو الإضرار بالآخرين[1]، فلا يصلح الاستدلال بها، وكذا لو فسّرت بأنّها تفيد حكماً سلطانيّاً ولائيّاً، كما عن بعض الأعيان رحمه الله[2].

---

(١) قاعدة لا ضرر لشيخ الشريعة: ٢٤.

(٢) منتهى الدراية في توضيح الكفاية: ٦: ٦٠٩.

وعلى أيّ حال ، فقد استدلّ المصنّف (دام ظلّه) على استثنائهما مضافاً لما ذكرناه ، بقاعدة : ما غلب الله عليه من العذر ، التي أُشير إليها في المتن .

ومعنى القاعدة المذكورة أن يقال : إنّ الأُمور العارضة على الإنسان نحوان : أحدهما أن يكون عروضها عليه بتسبيب منه نفسه ، وأُخرى يكون عروضه عليه نحو ممّا ينزله الله تعالى عليه ، كالمرض مثلاً ، فإنّه ممّا ينزله الله سبحانه به ، وإذا أصابه المرض كان عذراً . فإذا كان العذر الحاصل للإنسان من الله تعالى ، فإنّ الله سبحانه أوْلى بالعذر ، ما دام أنّه سبحانه هو من أوقع عليه هذا الأمر ، أو أصابه به ، فيجعله تعالى غير مطالب بما يصدر منه .

ومثل ذلك الجنون ، فلو ولد إنسان مجنوناً ، فإنّه تعالى لا يعاقبه على عدم الإتيان بالتكاليف ، بل لا يطالبه امتثالها ؛ لأنّ الابتلاء لمّا كان منه تعالى ، فهو سبحانه أوْلى أن يعذره .

وتعدّ القاعدة المذكورة من القواعد المهمّة التي يمكن التمسّك بها في موارد متعدّدة ، ولعلّ هذا منشأ تعبير الإمام الصادق عليه السلام بأنّه يفتح من كلّ باب منها ألف باب[1] .

قوله ٨ : « **وأمّا استثناء الثاني ، فلصحيحة معاوية بن عمّار : سألت أبا عبد الله** عليه السلام **عن رجل** ... إلخ » .

ومن الذين يستثنون من المبيت في منى فلا يلزمهم التواجد فيها في ليلتي المبيت ، من كان باقياً في مكّة المكرّمة بقصد الاشتغال بالعبادة ، فإمّا أن يشتغل فيها بالعبادة تمام ليلته ، لو كان قد خرج من منى قبل دخول الليل .

---

(١) بصائر الدرجات : ٣٢٦ ، الحديث ١٦ . الخصال : ٦٤٤ ، الحديث ٢٤ . وسائل الشيعة : ٨ : ٢٦٠ ، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات ، الحديث ٩ .

أو يكون مشتغلاً فيها بالعبادة بمقدار ما بقي من ليلته ، لو كان خروجه إلى مكّة من منى بعد دخول الليل وهو في منى .

ولا يعتبر في العبادة التي يشتغل بها أثناء تواجده في مكّة أن تكون من أجزاء الحجّ ، بأن يكون مشتغلاً مثلاً بأداء نسك الحجّ من طواف وصلاة وسعي وما شابه . بل يمكنه الاشتغال بكلّ ما يصدق عليه عنوان العبادة غيرها ، كالصلاة ، والطواف المستحبّ ، وقراءة القرآن وما شابه ذلك . كما لا يشترط أن تكون العبادة في خصوص المسجد الحرام ، بل يمكنه التعبّد في داره ، ويدلّ على ذلك نصوص عديدة ، كصحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[١] ، فقد جعل الإمام عليه السلام على أنّ المدار أن تكون طاعة لله سبحانه وتعالى ، ولم يخصّ ذلك في خصوص أعمال الحجّ كما هو واضح . وللصحيحة المذكورة طريقان :

أحدهما طريق الشيخ الطوسيّ رحمه الله[٢] .

والآخر طريق الشيخ الصدوق رحمه الله[٣] ، وكلاهما صحيح .

ثمّ إنّه لمّا كان المعيار في صدق عنوان الاشتغال بالعبادة في مكّة على الصدق العرفيّ ، فلن ينافيه الأكل أو الشرب بقدر المعتاد ونحوهما من الحوائج الضروريّة والاستراحة .

كما يستثنى من المبيت في منى أيضاً من كان موجوداً في منى حتّى حلّ عليه الغروب ودخل عليه الليل ، إلّا أنّه بعد دخول الليل ، مضى إلى مكّة وبقي فيها مشتغلاً بأداء المناسك بقيّتها بقيّة الليل ، فلصحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة[٤] ،

---

(١) وسائل الشيعة : ١٤ : ٢٥٥ ، الباب ١ من أبواب العود إلى منى ، الحديث ١٣ .

(٢) الاستبصار : ٢ : ٢٩٣ ، الحديث ٦ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ٢ : ٤٨٧ ، الحديث ٣٠٠٨ .

(٤) تقدّمت آنفاً ، الهامش ١ .

وقد جاء فيها: «**فَإِنْ خَرَجْتَ أَوَّلَ اللَّيْلِ فَلَا يَنْتَصِفُ اللَّيْلُ إِلّا وَأَنْتَ فِي مِنىً، إِلّا أَنْ يَكُونَ شَغَلَكَ نُسُكُكَ**»، يعني بقيت في مكّة مشتغلاً بأداء أعمال الحجّ من طواف وصلاة وسعي، ويستفاد من هذا الصحيح أنّه لا يعتبر أن يكون الاشتغال بالعبادة تمام الليل، وإنّما يكفي أن يكون مشتغلاً بعضه بالعبادة.

قوله ٩: «**وأمّا الاستثناء الثالث، فلصحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام: من زار**... إلخ».

المورد الثالث ممّن يستثنى من المبيت في منى من طاف بالبيت وظلّ في عبادته ثمّ خرج من مكّة وتجاوز بيوتها فيجوز له أن يبيت في الطريق دون منى، بلا فرق بين أن يكون متواجداً في مكّة من أول الليل، أو جاء إليها من منى بعد دخول الليل قاصداً الطواف فيها ثمّ الرجوع إلى منى. ويدلّ على ذلك عدّة نصوص كصحيحة جميل بن درّاج المذكورة في المتن[1]، فقد دلّت على أنّ من جاز بيوت مكّة وبات فلا شيء عليه. نعم، يبقى الكلام في أنّ المراد ببيوت مكّة، هل هو بيوتها في زمان صدور النصّ، أو أنّه يشمل بيوتها الحديثة لصدق عنوان مكّة عليها؟ وجهان.

كما أنّ المستفاد من النصوص توسعة رقعة مكان البيتوتة لتشمل الطريق، فلا ينحصر الأمر في خصوص منى، فيجوز المبيت في الطريق إليها خارج مكّة، أمّا ما كان في مكّة فلا يشمله جواز البيتوتة.

ثمّ إنّ النصّ الذي ذكره المصنّف (دام علاه) في المتن قد روي في كتابين من الكتب الأربعة، فقد رواه الكلينيّ رحمه الله مرسلاً[2]؛ لأنّ جميلاً يرويه عن بعض أصحابه، بينما ورد في نقل الشيخ رحمه الله أنّ جميلاً يرويه عن أبي عبد الله عليه السلام

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٥٦، الباب ١ من أبواب العود إلى منى، الحديث ١٦.

(٢) الكافي: ٤: ٥١٤، الحديث ٣.

مباشرة[١]، وعندها فهنا احتمالان:

الأوّل: أن يكون جميل قد رواه مرّتين: إحداها بواسطة، والأُخرى مباشرة، وهذا الاحتمال بعيد جدّاً.

الثاني: أن يكون هناك خلل في أحد النقلين، فإن رجح أحدهما على الآخر كان موجباً للأخذ بالراجح ورفع اليد عن المرجوح، وإلّا سقط النقلان عن الحجّيّة. ولو رجّح الكليني رحمه الله في خصوص هذا النصّ، فلا قيمة للخبر من حيث الحجّيّة للإرسال، إلّا أن يلتزم بكبرى أصحاب الإجماع.

والحاصل: إنّ الخبر المذكور ساقط عن الحجّيّة، فلا يمكن الاستناد إليه. نعم، ما يهوّن الخطب أنّه لا ينحصر الدليل على المدّعى في خصوص هذا النصّ، بل هناك نصوص أُخرى غيره معتبرة الأسناد. بل قد استقرب المصنّف أن يكون التعبير الوارد في صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة بقوله عليه السلام: «**أَوْ قَدْ خَرَجْتَ مِنْ مَكَّةَ**»[٢] إشارة إلى جواز المبيت في الطريق؛ لأنّه ليس من اللازم لمن خرج من مكّة أن يواصل المسير حتّى يصل إلى منى، فتفيد جواز البيتوتة في الطريق.

هذا، وقد يقال: إنّ صحيحة محمّد بن إسماعيل المذكورة في المتن[٣] قد تضمّنت تقييد مورد الاستثناء بتجاوز عقبة المدنيّين، فلا يستثنى قبلها، ممّا يعني كونه قيداً إضافيّاً على النصوص الأُخرى التي تضمّنت مجاوزة بيوت مكّة، فيكون المعتبر أمرين: الخروج من مكّة، وتجاوز عقبة المدنيّين.

فإنّه يقال: إنّ عقبة المدنيّين كانت تعتبر سابقاً خارج بيوت مكّة، فإذا جاوزها

---

(١) الاستبصار: ٢: ٢٩٤، الحديث ١١. تهذيب الأحكام: ٥: ٢٦٠، الحديث ٤١.

(٢) تقدّمت في الفرع الثاني، الصفحة ٢٦٥.

(٣) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٥٦، الباب ١ من أبواب العود إلى منى، الحديث ١٥.

فقد جاز بيوت مكّة ، فلا تكن منافية أو مقيّدة للنصوص الأُخرى ، ما يعني عدم اعتبار أمرين ، وإنّما المعتبر أمر واحد ، وهو الخروج من مكّة ؛ لأنّ تجاوز عقبة المدنيّين يعدّ كاشفاً عن تحقّق المجاوزة .

رمي الجمار

قوله ١ : « **أمّا وجوب الرمي في اليومين المذكورين ، فقد لا نعثر على نصّ صريح يدلّ بالمطابقة** . . . إلخ » .

يجب رمي الجمرات الثلاث : الأُولى ، والوسطى ، وجمرة العقبة في اليوم الحادي عشر واليوم الثاني عشر . وهذا الواجب ليس من واجبات الحجّ ، بل هو واجب مستقلّ ؛ لأمرين :

الأوّل : إنّ الحجّ لا يبطل بترك رمي الجمار عامداً ملتفتاً إلى الحكم الشرعيّ ، وهذا لا يستقيم مع كونه واجباً من واجبات الحجّ وأجزائه .

الثاني : إنّ مقتضى النصوص التي تضمّنت أنّ طواف النساء بعد الحجّ تفيد أنّ طواف النساء وما جاء بعده لا يكون من واجبات الحجّ وأجزائه ، على أساس أنّ موضع طواف النساء التسلسليّ ليس بعد رمي الجمار ، حيث يجوز للحاجّ أن يطوف طواف النساء بعد طواف الحجّ وصلاته والسعي يوم النحر قبل مجيء وجوب رمي الجمار وهو اليوم الحادي عشر والثاني عشر .

ثمّ إنّه لا إشكال في وجوب رمي الجمار الثلاث في هذين اليومين ، ويدلّ على ذلك :

الأوّل : السيرة القطعيّة المتوارثة بين المسلمين والجارية على ذلك منذ عصر المعصومين عليهم السلام .

الثاني : النصوص العديدة والواردة في بيان كيفيّة أصل الحجّ ، أو الدالّة على

وجوب الرمي في اليومين المذكورين، أو هما مع اليوم الثالث عشر، كصحيحة معاوية بن عمّار التي ذكرها المصنّف في المتن[١]، حيث دلّت على وجوب رمي الجمار في هذين اليومين؛ لأن قوله عليه السلام: «**كُلِّ يَوْمٍ**» ناظر إلى هذين اليومين، بقرينة قوله عليه السلام: «**وَقُلْ كَما قُلْتَ حِينَ رَمَيْتَ جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ**»، فإنّه ناصّ على أنّ المراد من كلّ يوم غير ذلك.

وأورد عليها المصنّف بأنّ الأمر بالرمي لمّا كان وارداً في سياق المستحبّات، فلا يمكن التمسّك به على الوجوب؛ لأنّ وحدة السياق تعدّ قرينة عقلائيّة مانعة من انعقاد الظهور في الوجوب. نعم، لو قيل باستفادة الوجوب من حكم العقل أمكن التمسّك بها لإثبات المدّعى.

وقد عرفت منّا في مطاوي هذا الشرح ضعف هذا الإشكال، ودفعه بأنّ وجود القرينة الخارجيّة الصارفة للظهور عن مفاده تختصّ بما ارتبطت به، فيبقى الباقي على حاله.

وكذا يمكن التمسّك للمدّعى أيضاً بصحيحة عبد الله بن سنان الواردة في المتن[٢]، ودلالتها على الوجوب من خلال تضمّنها أمره عليه السلام أن يرمي مرّتين: الأُولى قضاء لما فاته، والثانية لما وجب عليه.

وأورد عليها المصنّف (دام علاه) بأنّ أقصى ما تفيده الصحيحة هو وجوب الرمي في خصوص يوم الحادي عشر، إلّا أنّه لا دلالة لها على وجوب الرمي في يوم الثاني عشر.

ومع القبول بالمناقشة في دلالة النصوص سوف يكون الدليل منحصراً في خصوص سيرة المتشرّعة المتوارثة، والمنعقدة على لزوم الرمي في اليومين الحادي

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤: ٦٨، الباب ١ من أبواب رمي جمرة العقبة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤: ٧٢، الباب ١٥ من أبواب رمي جمرة العقبة، الحديث ١.

عشر والثاني عشر.

قوله ٢: « **وأمّا أنّ الرمي في اليومين المذكورين يلزم أن يكون بالترتيب المذكور، فلا يستفاد من** ... إلخ ».

يجب الترتيب في رمي الجمار الثلاث في يومي الحادي عشر والثاني عشر، بأن يبتدأ الرمي بالجمرة الأُولى، ثمّ الجمرة الوسطى، ثمّ جمرة العقبة، ولو خالف هذا الترتيب وجب عليه الرجوع إلى ما يحصل به الترتيب من دون فرق بين كون المخالفة له عمداً أو جهلاً أو نسياناً. ويدلّ على أصل وجوب الترتيب استمرار سيرة المتشرّعة العمليّة، والروايات كصحيحة معاوية المذكورة في المتن[1]، ودلالتها على المدّعى واضحة، حيث أمر عليه السلام بلزوم الإعادة وفقاً للترتيب، ما يدلّ على شرطيّته.

قوله ٣: « **وأمّا أنّ الكيفيّة واحدة، فلإطلاق النصوص المتقدّمة عن البحث عن كيفيّة رمي جمرة العقبة** ».

يعتبر في رمي الجمار اليومين المذكورين الكيفيّة المعتبرة في رمي جمرة العقبة، ويدلّ على ذلك إطلاق ما دلّ على اعتبار ذلك فيها؛ لأنّ النصوص في مقام البيان، وعدم التعرّض للكمّيّة والكيفيّة يكشف عن عدم وجود اختلاف بينهما، فيثبت الحكم للجميع.

قوله ٤: « **وأمّا وجوب الرمي في اليوم الثالث عشر لمن بات، فهو المشهور، ولكن لا دليل عليه** ... إلخ ».

من بات في منى ليلة الثالث عشر، وجب عليه رمي الجمار في نهاره على المشهور، وقد استدلّ لذلك بالتالي:

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٦٥، الباب ٥ من أبواب العود إلى منى، الحديث ١.

١ ـ خبر **دعائم الإسلام** المذكور في المتن[١]. ويتمسّك بدلالته على المدّعى لأنّه تضمّن الأمر برمي الجمار الثلاث في أيّام التشريق، التي من ضمنها اليوم الثالث عشر.

وناقش فيه المصنّف سنداً ودلالة، أمّا من حيث السند، فلأنّ مرويّات الكتاب كلّها مراسيل حيث لم يذكر المصنّف وهو أبو حنيفة النعمان القاضي المصريّ الشيعيّ أسانيده في الكتاب.

لا يقال: إنّ مقتضى الشهادة الصادرة منه في مقدّمة كتابه تكفي لإثبات صحّة جميع ما جاء في الكتاب، فيعتمد عليه.

فإنّه يقال: بمنع تماميّة الشهادة، ودلالتها على ذلك، كما فصّل في محلّه من البحوث الرجاليّة، فليراجع هناك.

وأمّا الدلالة، فإنّ الرواية أجنبيّة عن المدّعى، حيث أنّها تدلّ على وجوب الرمي في اليوم الثالث عشر مطلقاً حتّى لو لم يبت في منى، وهذا لم يقل به أحد، ومن الواضح أن تضمّن النصّ أمراً لا يقول به أحد مدعاة لرفع اليد عنه، وعدم اعتباره.

٢ ـ خبر **الفقه الرضوي** المذكور في الكتاب[٢]، فقد تضمّن الأمر بالرمي في الأيّام الثلاثة، وهي الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر.

وأشكل عليه سنداً ودلالة، أمّا السند، فإنّه لم تثبت صحّة نسبة الكتاب للإمام عليه السلام، وإن أصرّ على ذلك غير واحد من الأعلام كصاحب **الحدائق** رحمه الله[٣].

---

(١) دعائم الإسلام: ١: ٣٢٤. مستدرك الوسائل: ١٠: ١٥٢، الباب ٥ من أبواب العود إلى منى، الحديث ١.

(٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٢٢٥. مستدرك الوسائل: ١٠: ١٥٢، الباب ٥ من أبواب العود إلى منى، الحديث ٢.

(٣) الحدائق الناضرة: ١: ٢٦.

نعم ، لا يبعد كونه كتاباً لأحد علمائنا من الرعيل الأوّل في زمن الإمام عليه السلام أو بعده ، كما فصّل في محلّه من البحث الرجاليّ .

وأمّا الدلالة ، فيردّ عليها عين ما تقدّم الإيراد به على سابقتها ، مضافاً إلى كونها قد تضمّنت وجوب الرمي يوم الرابع عشر وهذا لا قائل به أصلاً.

٣ ـ صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن ، والتي تضمّنت حكاية فعل النبيّ صلى الله عليه وآله وأنّه أقام بمنى حتّى اليوم الثالث من آخر أيّام التشريق ، ثمّ رمى الجمار[١] .

وأجاب عنها المصنّف بأنّ هذه الصحيحة قد تضمّنت فعلاً للمعصوم عليه السلام ، ومن المعلوم أنّ فعله عليه السلام أعمّ من الوجوب والاستحباب ، فلا يدلّ على أكثر من الرجحان ، ولا دلالة فيه على الإلزام .

ولمّا لم يتمّ دليل على المطلوب ، قال المصنّف (وفّقه الله) : « بأنّه لا دليل على وجوب الرمي في يوم الثالث عشر لمن بات ليلة الثالث عشر بمنى ، ومقتضى أصالة البراءة هو التأمين عن اشتغال الذمّة بالتكليف حين الشكّ في وجوبه ، ومع ذلك يبق الاحتياط أمراً لازماً حذراً من مخالفة المشهور ، خصوصاً وأنّه كاد أن يكون إجماعاً » .

إن قلت : بناءً على التسليم بتماميّة جبر عمل المشهور الرواية ضعيفة السند ، فهذا يجبر النصين السابقين ، فيمكن الاعتماد عليهما . لكنّ المشكلة في تحقّق الصغرى ، حيث ذكرنا غير مرّة في مطاوي هذا الشرح ، أنّه لا بدّ من إحراز استناد المشهور للخبر الضعيف ، ليمكن حصول الجبر ، ولا يكفي مجرّد الموافقة في الفتوى ، هذا مع انحصار المستند في الخبر الضعيف ، أمّا مع تعدّد ما يحتمل

---

(١) وسائل الشيعة : ١١ : ٢١٣ ، الباب ٢ من أبواب أقسام الحجّ ، الحديث ٤ .

الاستناد إليه ، فلا مجال لتحقّق الجبر حينئذٍ .

والحقّ أن يستدلّ للمشهور بالسيرة القطعيّة المتوارثة منذ عصر المعصوم عليه السلام حتّى يومنا هذا على وجوب ذلك .

٥ ـ محرّمات الإحرام

٥ ـ محرّمات الإحرام

الظاهر أنّه لا خلاف بين المسلمين في أنّه إذا أحرم المكلّف للعمرة أو الحجّ حرمت عليه اُمور. نعم، اختلف الفقهاء في تعدادها.

والظاهر أنّ الخلاف الواقع بينهم في تعدادها لفظيّ، كما يلحظ ذلك من خلال متابعة الكلمات. ثمّ إنّ هذه المحرّمات تصنّف إلى ثلاثة أصناف:

الأوّل: ما يكون مشتركاً بين الرجل والمرأة المحرمة، كصيد الحيوان البرّيّ في الحلّ والحرم، والاستمتاع الجنسيّ، واستعمال الطيب، وغير ذلك.

الثاني: ما يكون مختصّاً بالرجال دون النساء، فيحرم عليهم دونهنّ، كلبس المخيط، وستر الرأس، والتظليل على تفصيل يأتي.

الثالث: ما يختصّ بالنساء دون الرجال، كستر الوجه ولبس القفازين ولبس الحرير الخالص، وغير ذلك.

القسم الأوّل (من محرّمات الإحرام)

صيد البرّ

قوله ١: «**أمّا حرمة الصيد البرّيّ بمختلف الأساليب المذكورة، فمتسالم عليها، ويدلّ على ذلك**... إلخ».

لا يجوز للمحرم، سواء كان في الحلّ أم في الحرم، صيد الحيوان البرّيّ، أو قتله، سواء كان الحيوان محلّل الأكل أم لم يكن، كما لا يجوز له قتل الحيوان البرّيّ، والظاهر تحقّق الإجماع عليه، بل عن **المنتهى** أنّه قول كلّ من يحفظ عنه العلم[١].

---

(١) منتهى المطلب: ١٢: ١٥٧.

ويدلّ على ذلك:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً﴾[١]، فإنّ المستفاد منها حرمة صيد البرّ ما دام المكلّف متلبّساً بثوبي الإحرام.

٢ ـ الروايات الكثيرة جدّاً، كصحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن[٢]، ودلالتها على حرمة الصيد واضحة، وقد دلّت على أمرين:

أحدهما: حرمة الاصطياد حال الإحرام.

ثانيهما: حرمة الاصطياد في الحرم، وإن لم يكن الصائد محرماً.

قوله ٢: «**وأمّا حلّيّة صيد البحر، فيدلّ عليها قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ﴾**... إلخ».

تختصّ حرمة الاصطياد بخصوص صيد الحيوان البرّيّ، وأمّا صيد البحر كالسمك، فلا بأس به، ونعني بصيد البحر ما كان يعيش في البحر فقط، فلا يشمل ما كان يعيش في البر والبحر؛ لأنّه ملحق بصيد البرّ. ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾[٣].

وقد يتمسّك للمدّعى أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً﴾، حيث أنّ مقتضى تقييد الحرمة بالصيد البرّيّ يثبت جوازها بالصيد الذي ينتفي عنه هذا الوصف والقيد، وكأنّ مفاد الآية المباركة حينئذٍ: هو حلّيّة الصيد غير البرّيّ مطلقاً، أو في الجملة.

نعم، إنّ هذا الدليل يعتمد اعتماداً كلّيّاً على حجّيّة مفهوم الوصف، وثبوت المفهوم له. أمّا لو منع عن ذلك، فلا يتمّ الاستدلال حينئذٍ.

---

(١) و (٣) المائدة ٥: ٩٦.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ٤١٥، الباب ١ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١.

وممّا يؤكّد الحكم المذكور وهو حلية صيد البحر، التمسّك بمقتضى الأصل المؤمّن؛ لأنّه بمقتضى الآية الأُولى التي اشتملت تقييد الصيد بكونه برّيّاً وسكتت عن غيره، فحين الشكّ في حرمة غيره يكون مقتضى أصالة البراءة التأمين عن الحرمة.

نعم، لو تمسّك بقوله تعالى: ﴿**لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ**﴾[1]، مع قطع النظر عن الآية الثانية، كان مقتضى عمومها هو الشمول للصيد البرّيّ والصيد البحريّ.

الاستمتاع

قوله ١: «**أمّا حرمة الجماع، فلقوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ ... ﴾**».

يحرم على المحرم الاستمتاع بالمرأة إجماعاً أثناء المناسك، ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿**الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ**﴾[2]، فإنّها تنصّ على حرمة الرفث في الحجّ، وقد صرّحت النصوص أنّ المراد منه هو الجماع، كما في صحيح عليّ بن جعفر المذكور في المتن[3]. وعليه تكون دلالة الآية الشريفة على المدّعى تامّة، إلّا أنّه قد يستشكل فيها باختصاص الحكم المذكور بالحجّ وعمرة التمتّع، فلا يشمل العمرة المفردة، فتكون حرمة الرفث في الحجّ بأقسامه الثلاثة فقط؛ وذلك لأنّ ما هو مختصّ وقوعه بأشهر الحجّ هو حجّ التمتّع وعمرته، وحجّ القِران والإفراد. أمّا العمرة المفردة فغير مختصّة بوقت وزمان محدّد، حيث يجوز الإتيان بها في طول السنة.

وقد يجاب:

---

(١) المائدة ٥: ٩٥.

(٢) البقرة ٢: ١٩٧.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٤١٦٥، الباب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٤.

أوّلاً: إنّ المتفاهم عرفاً من ذلك عندهم أنّ السبب في حرمة المحرّمات المذكورة هو الإحرام، ولا خصوصيّة لكونه إحراماً لحجّ أو لعمرة، أو في أشهر الحجّ أو في غيرها.

ثانياً: مع قصور دلالة الآية المباركة على المدّعى، وعدم شمولها للعمرة المفردة، فإنّه يتمسّك لإثبات ذلك بالنصوص الدالّة على محرّمات الإحرام، وما يحرم بالإحرام بقول مطلق، سواء كان للحجّ أم لعمرة التمتّع، أم للعمرة المفردة، كما يستفاد ذلك من صحيحة حريز المذكورة في المتن[١].

أقول: قد عرفت غير مرّة في مطاوي هذا الشرح وجود شهادة من يونس بن عبد الرحمن نقلها شيخنا النجاشيّ، أنّ حريزاً لم يرو عن أبي عبد الله عليه السلام مباشرة إلّا روايتين[٢]، وهذا يجعل مرويّاته عنه مراسيل. وقد يحاول التغلّب على ذلك من خلال حساب الاحتمال الرياضيّ، فيلتزم باعتبار مرويّاته وإن كانت مراسيل؛ لأنّ ملاحظة مشايخه وإحصاءهم تساعد على أنّ المراسيل لن تخرج عن حدود هؤلاء، ومع ثبوت وثاقتهم يحكم باعتبار مراسيله أيضاً.

ولا يذهب عليك أنّ هذا العلاج يتوقّف على أن يكون جميع مشايخ حريز ثقات، وأنّه ليس بينهم من لا يعوّل على خبره. ومجرّد وجود واحد بينهم ليس ثقة، يمنع من القبول بالعلاج المذكور.

قوله ٢: «**وأمّا حرمة التقبيل ولو بدون شهوة، فلصحيحة مسمع أبي سيار عن أبي عبد الله** عليه السلام... إلخ».

لا يجوز تقبيل النساء للمحرم مطلقاً بشهوة أو بدون شهوة، والظاهر أنّ حرمة

---

(١) وسائل الشيعة: ١٣: ١٠٧، الباب ١ من أبواب كفّارات الاستمتاع، الحديث ١.

(٢) رجال النجاشي: ١٤٤، الرقم ٣٧٥.

التقبيل في الجملة ممّا لا إشكال فيه. نعم، الخلاف في أنّه هل يختصّ الحكم بالحرمة في التقبيل بما إذا كان بشهوة فلا يشمل ما إذا كان بدونها، أو أنّه يشمل ما إذا لم يكن بشهوة أيضاً؟

استظهر المحقّق السبزواري رحمه الله، وتبعه صاحب الرياض قدس سره الأوّل، وقد حكاه في **الرياض** عن جماعة أيضاً. وقال في **الجواهر** رحمه الله أنّ صريح جماعة هو الثاني[١].

ويدلّ على الثاني، صحيحة مسمع المذكورة في المتن[٢]، وهي دالّة على أنّ المحرم إذا قبّل امرأته بدون شهوة فعليه دم شاة، وإن كانت بشهوة وأمنى فعليه جزور. ومقتضى ثبوت الكفّارة هو ثبوت الحرمة للملازمة بين الحرمة التكليفيّة والحرمة الوضعيّة، بل إنّ العرف يفهم من ثبوت الكفّارة وجود الحرمة التكليفيّة.

وللصحيحة المذكورة طريقان: أحدهما ضعيف بوقوع سهل بن زياد فيه[٣]، لكن الثاني منهما صحيح فيفي للاعتماد عليه.

قوله ٣: «**وأمّا حرمة المسّ بشهوة، فلصحيحة مسمع السابقة حيث ورد في ذيلها: ومن مسّ**... إلخ».

لا يجوز للمحرم مسّ النساء عن شهوة، سواء أمنى أم لم يمن، فإن فعل ذلك لزمه كفّارة شاة، أمّا لو كان المسّ بدون شهوة فلا شيء عليه. ويدلّ على ذلك ما جاء في ذيل صحيح مسمع بن أبي سيّار المتقدّم[٤]. وتقريب دلالته على

---

(١) ذخيرة المعاد: ١ (القسم الثالث): ٥٩٠. رياض المسائل: ٧: ٢٩٤. جواهر الكلام: ٢٠: ٢٩٠.

(٢) وسائل الشيعة: ١٣: ١٣٩، الباب ١٨ من أبواب كفّارات الاستمتاع، الحديث ٣.

(٣) رجال النجاشي: ١٨٥، الرقم ٤٩٠. الفهرست للطوسي: ١٤٢، الرقم ٣٣٩. رجال ابن الغضائري: ٥٩، الرقم ٤٩، ٦٥. رجال ابن داود: ٢٤٩، الرقم ٢٢٩.

(٤) وسائل الشيعة: ١٣: ١٣٦، الباب ١٧ من أبواب كفّارات الاستمتاع، الحديث ٣.

المدّعى هو عين التقريب السابق في الفرع المتقدّم .

قوله ٤ : « **وأمّا حرمة النظر المؤدّي إلى الإمناء ، فللصحيحة السابقة** » .

ذكر المصنّف أنّه لا يجوز للمحرم النظر إلى زوجته أو إلى المرأة الأجنبيّة إذا كان النظر يؤدّي إلى الإمناء ، وما ذكره هو أحد أقوال المسألة ، فإنّها ثلاثة :

الأوّل : حرمة النظر حال الإحرام مطلقاً ، سواء أدّى إلى الإمناء أم لم يؤدِّ .

الثاني : عدم حرمة النظر حال الإحرام مطلقاً ، وإن أدّى إلى الإمناء .

الثالث : التفصيل بين النظر المؤدّي إلى الإمناء فيحرم ، وبين النظر الذي لا يؤدّي إليه فلا .

ويدلّ على الثالث ، وهو مختار المصنّف (دام عزّه) ، صحيحة مسمع المتقدّمة في الفرع الثالث ، وقد جاء فيها : « **وَمَنْ نَظَرَ إِلَى امْرَأَتِهِ نَظَرَ شَهْوَةٍ فَأَمْنىٰ فَعَلَيْهِ جَزُورٌ** »[1] ، فإنّ موردها النظر بشهوة المتعقّب للإمناء .

أمّا لو لم يكن النظر بشهوة ، فلا إشكال فيه ؛ لأنّه لمّا كان ما هو أشدّ منه غير محرّم فهو من باب أوْلى لا تثبت الحرمة فيه ، فالمسّ بدون شهوة غير محرّم ، وهو أشدّ ، فمن الأوْلى لا يحرم النظر من دون شهوة من باب أوْلى .

إن قلت : إن صحيح مسمع لم ينف الحرمة ، بل عمدة ما دلّ عليه هو عدم ثبوت الكفّارة عليه لو مسّ من غير شهوة ، ولا منافاة بين هذا وثبوت الحرمة التكليفيّة ، لإمكان التفكيك بحيث تثبت الحرمة التكليفيّة من دون ثبوت الحرمة الوضعيّة .

قلت : إنّ الصحيح كما دلّ على عدم ثبوت الكفّارة سكت أيضاً عن حكم المسّ من غير شهوة ، فعندها يكون المرجع هو الأصل المؤمّن للشكّ في الحرمة وعدمها ، فتجري البراءة عن الحرمة .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ : ١٣٦ ، الباب ١٧ من أبواب كفّارات الاستمتاع ، الحديث ٣ .

قوله ٥ : « **وأمّا النظر مع الشهوة من دون إمناء ، فلا دليل على تحريمه . وإذا قيل : ورد أنّ المحرم** ... إلخ » .

إذا نظر المحرم إلى زوجته أو المرأة الأجنبيّة ولم يمن ، سواء كان بشهوة أم لا ، فلا شيء عليه ، وإن ارتكب محرّماً . أمّا عدم وجوب الكفّارة عليه فواضح ؛ لأنّ الوجوب حكم شرعيّ يحتاج دليلاً يدلّ عليه ، ولا دليل عليه في المقام . فعند الشكّ في وجوبه يكون المرجع هو أصالة البراءة القاضية بعدم الوجوب .

إن قلت : إنّ مقتضى ما جاء في نصوص الدعاء عند التهيّؤ للإحرام المشتملة على تحريم الاستمتاع عليه بالنساء ، مثل صحيحة معاوية بن عمّار التي تضمّنت قوله عليه السلام : « **أَحْرَمَ لَكَ شَعْرِي وَبَشَرِي وَلَحْمِي وَدَمِي وَعِظامِي وَمُخِّي وَعَصَبِي ، مِنَ النِّساءِ وَالثِّيابِ وَالطِّيبِ** »[1] ، هو حرمة مطلق الاستمتاع على المحرم ، وليس خصوص الجماع .

قلت : إنّ النصوص المذكورة لا دلالة لها على الإلزام ، وإنّما عمدة ما تفيده هو تعليم الطريقة المثلى المناسبة للآداب الإسلاميّة في أداء الإحرام ، ويشهد لما ذكر أنّه لو كان مفاد هذه النصوص حرمة مطلق الاستمتاعات ، للزم حرمة الاستمتاع بالصوت ، أو التحدّث مع الزوجة ، ولا قائل به ، فيكون قرينة على عدم إرادة المنع والإلزام .

قوله ٦ : « **وأمّا عدم حرمة غير ذلك ، فللبراءة بعد عدم الدليل** » .

لا يحرم على المحرم من النساء في حال الإحرام إلّا ما ذكر ، وثبوت الحرمة في غير المذكور يحتاج دليلاً ، وهو مفقود في المقام ، ومع الشكّ في حرمة شيء آخر غير ما ذكر يكون المرجع هو أصالة البراءة النافية للحرمة كما لا يخفى .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٣٤١ ، الباب ١٦ من أبواب الإحرام ، الحديث ١ .

إن قلت: يتمسّك لسعة دائرة ما يحرم من النساء بأنّ المستفاد من مجموع ما تقدّم من النصوص هو تحريم الشارع المقدّس لمطلق الاستمتاعات.

قلت: إنّ عمدة ما تفيده النصوص هو حرمة ما ذكرنا من الجماع والتقبيل واللمس بشهوة والنظر المؤدّي إلى الإمناء، وأمّا غير ذلك فلا دلالة لها على حرمة شيء منه، فيكون المرجع حينئذٍ هو أصالة البراءة.

قوله ٧: «**وأمّا حرمة مثل ذلك على المرأة أيضاً، فلأنّ المستفاد من النصوص المتقدّمة أنّ حرمة ما**... إلخ..

يحرم على النساء الاستمتاع بالرجال، كما يحرم على الرجال الاستمتاع بالنساء، بمعنى أنّه لا خصوصيّة لهذا الأمر في الرجل دون المرأة، والنكتة في ذلك هي أنّ الدليل الذي دلّ على حرمة الاستمتاع نصّ على أنّ الحرمة شأن من شؤون الإحرام والحجّ، أي أنّ كلّ من كان محرماً بحجّ أو بعمرة فقد حرم عليه ذلك.

وقد يتوهّم البعض اختصاص الحرمة بمن كان متلبّساً بإحرام الحجّ، اعتماداً على قوله تعالى: ﴿**الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ**﴾. وقد عرفت جوابه، بأنّ المستفاد من الآية الشريفة كون المنع منصبّاً على المحرم، وبالتالي يكون شاملاً للحجّ والعمرة على حدّ سواء، ومن الواضح أنّ المنع المذكور لا يفرق فيه بين كون المحرم رجلاً أو امرأة، بل هو شامل لكليهما؛ لأنّه كما يقال للرجل محرم، فإنّه يقال للمرأة محرمة أيضاً.

قوله ٨: «**وأمّا الاستمناء، فهو محرّم في نفسه؛ لقوله تعالى:** ﴿**وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ**﴾... إلخ».

من المحرّمات التي تحرم على المحرم أيضاً الاستمناء، والمقصود منه طلب خروج المني، سواء كان من الرجل أم من المرأة. ولا ريب ولا إشكال في كونه محرّماً في نفسه، سواء كان الإنسان محرماً أم لم يكن، لقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ**

هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ﴾[1]، فإنّ التعبير بكلمة الفرج كناية عن الاستمتاع الجنسيّ، ومن المعلوم أنّ المؤمن يحصر استمتاعه في خصوص أمرين: أحدهما: زوجته، ثانيهما: ما ملكت يمينه.

فمن استمتع بغير هذين الطريقين يكون عادياً، فيشمله قوله تعالى: ﴿**فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ**﴾، فلو استخدم الاستمناء الذي هو طلب خروج المني، سواء من الرجل أم من المرأة، وليس مصداقاً للاستمتاع لا بالزوجة، ولا بالأمة، يكون مصداقاً لمن ابتغى وراء ذلك.

وبالجملة: إنّ المستفاد من الآية الشريفة حصر دائرة الاستمتاع في خصوص الزوجين بعضهما مع بعض، أو ملك اليمين للرجل، فما يكون من عمل غير ذلك يكون من التعدّي والخروج على ما نصّت عليه الآية الشريفة.

وقد يمنع التقريب المذكور، بدعوى أنّ الآية الشريفة ليست في مقام البيان من هذه الجهة؛ لأنّها ليست بصدد الحديث عن الوسائل الاستمتاعيّة التي يمكن للرجل أو المرأة الاستناد إليها في مقام الاستمتاع، وما دامت الآية المباركة ليست في مقام البيان من هذه الجهة، فلا يصحّ الاستناد إليها والاستدلال بها لإثبات المدّعى، وتكون أجنبيّة عن المدّعى.

ومع رفع اليد عن الاستدلال بالآية المباركة يمكن الاستناد للنصوص التي وردت في تحريم الاستمناء في نفسه، ففي موثّقة عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل ينكح بهيمة أو يدلك. فقال: «**كُلُّ ما أَنْزَلَ بِهِ الرَّجُلُ ماءَهُ مِنْ هَذَا وَشِبْهِهِ فَهُوَ زِناً**»[2]، ودلالتها على الحرمة واضحة، فإنّ تنزيله منزلة الزنا يعطيه حكمه

---

(١) المؤمنون ٢٣: ٥ ـ ٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٠: ٣٤٩، الباب ٢٦ من أبواب النكاح المحرّم وما يناسبه، الحديث ١.

من حيث الحرمة.

ولذا أشار المصنّف (حفظه الله) إلى أنّه لو لم يقبل الاستدلال بالآية المباركة، وكذا النصوص الدالّة على تحريمه في نفسه، فإنّه يمكن التمسّك للمدّعى بالنصوص الدالّة على تحريم الاستمناء في حال الإحرام، كصحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج المذكورة في المتن[1]؛ لدلالتها على أنّ منشأ الكفّارة هو الإمناء بالخصوص وليس العبث بالأهل، ومع ضمّ مقدّمة أُخرى وهي أنّ كلّ ما ثبت فيه الكفّارة فهو محرّم، فيستفاد حينئذٍ حرمة الإمناء.

اللّهمّ إلّا أنّ يدّعى بأنّه لا ملازمة بين ثبوت الكفّارة وبين الحرمة؛ لأنّ المحتملات ثلاثة:

١ـ ثبوت الأثرين التكليفيّ والوضعيّ، فيكون هناك حرمة تكليفيّة وكفّارة.

٢ـ أن يكون الموجود حكماً وضعياً فقط من دون الحرمة التكليفيّة.

٣ـ أن يكون الثابت حكماً تكليفيّاً فقط من دون الحرمة الوضعيّة.

وبالجملة: يمكن القول بالتفكيك بين الأمرين، فلا يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر، وعليه فلن يكون ثبوت الكفّارة موجباً لثبوت الحرمة.

وكيفما كان، فإنّ حرمة الاستمناء من الأُمور المفروغ عنها والثابتة بأكثر من طريق، وعليه يكون الأثر مترتّباً.

قوله ٩: «**وأمّا حرمة العقد وبطلانه، فممّا لا خلاف فيهما، لصحيحة عبد الله بن المغيرة عن أبي**... إلخ».

يحرم حال الإحرام إجراء عقد الزواج، ولو أجري العقد أثناءه كان باطلاً. أمّا حرمة إجراء العقد حال الإحرام، فممّا لا خلاف فيه بين الأصحاب، ويدلّ عليه

---

(١) وسائل الشيعة: ١٣: ١٣١، الباب ١٤ من أبواب كفّارات الاستمتاع، الحديث ١.

صحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن[١]، ودلالتها على المدّعى واضحة، فقد تضمّنت أنّه ليس للمحرم أن يوقع عقد نكاح لنفسه ولا لغيره، وأنّه متى أوقع ذلك، سواء كان له أم كان لغيره، وقع ما أوقعه من عقد باطلاً.

والصحيحة المذكورة مرويّة بطريقين ينتهيان إلى عبد الله بن سنان، ولم يتّضح تعبير المصنّف (دام عزّه) عنها بصحيحة عبد الله بن المغيرة، إلّا أنّ يكون المورد من موارد الخطأ الطباعيّ، والله العالم.

وكما لا يجوز للمحرم إيقاع العقد لنفسه ولا لغيره، كذلك لا يجوز له الشهادة على العقد، ولا التعريض للخطبة، كما هو المعروف بين الأصحاب، وقد ورد تحريم ذلك في رواية مرسلة نقلها الكلينيّ رحمه الله، وقد ذكرها المصنّف في المتن[٢]، وقد تضمّنت المنع من الشهادة، والتعريض بالخطبة. نعم، قد رواها الشيخ رحمه الله[٣]، وهي مرسلة أيضاً، إلّا أنّها لم تشتمل على التعريض بالخطبة، وإنّما اقتصرت على ذكر المنع من الشهادة، وهذا يستوجب الدوران بين جريان أصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة، أو جريان أصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة، ومع أنّك قد سمعت عدم التعويل على شيء من هذين الأصلين، وأنّه لا موجب لتقدّم أحدهما على الآخر. هذا كلّه لو بني على أنّ الخبر محلّ البحث معتبر، ولو من خلال جبر المشهور لضعفه السنديّ، فتأمّل جيّداً.

وبالجملة: إنّه مع وجود فتوى المشهور بالمنع من الشهادة والتعريض بالخطبة للمحرم، ووجود النصّ الذي يحتمل استناد المشهور إليه، فلا مناص للفقيه من

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٣٦، الباب ١٤ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١.

(٢) الكافي: ٤: ٣٧٢، الحديث ١. وسائل الشيعة: ١٢: ٤٣٨، الباب ١٤ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٧.

(٣) تهذيب الأحكام: ٥: ٣٣٠، الحديث ١١٣٦.

أن يتنزّل للاحتياط .

الطيب

قوله ١ : « **أمّا حرمة الطيب في الجملة ، فممّا لا خلاف فيها ، وإنّما الخلاف في عمومها لمطلق الطيب** ... إلخ » .

من المحرّمات حال الإحرام للمحرم ، الطيب في الجملة ، والظاهر أنّ حرمته بهذا المقدار إجماعيّة بين المسلمين والنصوص على ذلك متواترة . نعم ، اختلف الأصحاب في أنّ المحرم هو مطلق الطيب ، أو أنّ المحرم خصوص بعض الأفراد .

والنصوص عندنا على طائفتين :

الأُولى : ما تدلّ على حرمة مطلق الطيب ، وما فيه رائحة عطرة ، كصحيح الحلبيّ ومحمّد بن مسلم المذكور في المتن[١] .

وقد رويت بطرق أربعة ، ثلاثة منها لشيخنا الكلينيّ رحمه الله[٢] ، والرابع للصدوق[٣] رحمه الله للحلبيّ ولمحمّد بن مسلم ، وطريق الصدوق رحمه الله إليهما معتبر ، وطريقان من طرق الكلينيّ رحمه الله صحيحان ، إلّا أنّ الثالث منهما يشتمل على محمّد بن إسماعيل ، وقد عرفت تردّده بين النيسابوريّ والبرمكيّ ، وأنّه بني على كونه النيسابوريّ ، ولا طريق لإثبات وثاقته .

الثانية : ما دلّت على حرمة أفراد خاصّة من الطيب ، فلا يحرم مطلق الطيب ، كصحيح معاوية بن عمّار المذكور في المتن[٤] . وتقريب دلالتها على المدّعى

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٤٥٢ ، الباب ٢٤ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ١ .

(٢) الكافي : ٤ : ٣٥٤ ، الحديث ٤ و ٥ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ٢ : ٣٥١ ، الحديث ٢٦٧ .

(٤) وسائل الشيعة : ١٢ : ٤٤٤ ، الباب ١٨ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٨ .

من خلال الحصر الذي جاء فيها لقوله عليه السلام : **وَإِنَّما يَحْرُمُ عَلَيْكَ مِنَ الطِّيبِ أَرْبَعَةُ أَشْياءَ** » ، فإنّ مقتضى مفهومه عدم حرمة غيره كما لا يخفى .

وسوف تقع المعارضة بين الطائفتين ، لدلالة صحيحة الحلبيّ ومحمّد بن مسلم على المنع من مطلق الطيب ، ومقتضى أداة الحصر الواردة في صحيحة معاوية (**وَإِنَّما**) حصر المحرم من الطيب في خصوص الأربعة المذكورة دون البقيّة ، فتقع المعارضة بينهما .

وقد يجمع بينهما جمعاً عرفيّاً بتقييد الإطلاق الموجود في الطائفة الأُولى بالطائفة الثانية ، حملاً للمطلق على المقيّد ، وعليه سوف تكون النتيجة حصر المحرّم من الطيب الذي يلزم الاجتناب عنه في خصوص الأربعة المذكورة .

وقد نفى المصنّف (دام علاه) حصول المعارضة بين الطائفتين على أساس أنّ ذكر الأربعة المذكورة في صحيحة معاوية بن عمّار ليس من باب حصر ما يلزم اجتنابه بها ، وإنّما ذكر من باب أنّه الفرد الأكثر شيوعاً ووضوحاً في ذلك الزمان ، وإلّا لا خصوصيّة لها ؛ لأنّه يوجد اليوم ما هو أفضل منها رائحة وأحسن طيباً . مع أنّه لا يحتمل بأحد أن يقول بحلّيّتها ، وحرمة خصوص تلك العناوين الأربعة الواردة في صحيحة معاوية ، خصوصاً وأنّ النكتة في تحريم الأُمور الأربعة هو منافاة رائحتها لروح الإحرام . ويساعد على ذلك تعبير الإمام عليه السلام في الصحيحة ـ أعني صحيحة معاوية ـ : « **فَإِنَّهُ لَا يَنْبَغِي لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَتَلَذَّذَ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ** » .

والحاصل : يلتزم المصنّف بكون الحرمة مطلقة وليست منحصرة في خصوص هذه الأُمور الأربعة .

وما أفاده المصنّف غريب جدّاً ، فإنّ الإمام عليه السلام في مقام الحصر (إنّما) التي وردت في صحيحة معاوية بن عمّار : « **وَإِنَّما يَحْرُمُ عَلَيْكَ** » ، ومقتضى مفهوم الحصر يعني عدم حرمة شيء ممّا ذكر . وعندما يذكر الإمام عليه السلام : « **لَا يَنْبَغِي لِلْمُحْرِمِ**

أَنْ يَتَلَذَّذَ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ »، فإنّه يشير إلى عدم حرمتها في الإحرام، وإنّما يجدر ويحسن به أن يجتنب عنها، وليس في ذلك ظهور يساعد على الحرمة.

والإنصاف إنّ صحيحة معاوية بن عمّار صريحة في حصر المحرّم من الطيب في خصوص هذه الأربعة، ومقتضى مفهوم الحصر هو البناء على عدم حرمة شيء آخر وراء ذلك، وعليه لا معنى لما ذكره المصنّف، والتعليل بوجود روائح أحسن اليوم ممّا كانت عليه في تلك الأزمنة، في غير محلّه؛ لأنّه كانت هناك روائح طيّبة أُخرى كثيرة غير ما تضمّنته النصوص، وقد كان الحصول عليها أمراً معروفاً ومتداولاً، فقد كانت العرب تعرف المسك مثلاً، وتعرف كيفيّة الحصول عليه.

والحاصل: إن مقتضى الحصر الصادر من الإمام عليه السلام في خصوص هذه الأربعة، مانع من التعدّي للالتزام بالحرمة في شيء آخر وراء ذلك. نعم، الاجتناب عن بقيّة أنواع الطيب الأُخرى والروائح الطيّبة قد يكون من باب مراعاة الاحتياط الاستحبابيّ، فيحسن بالمحرم والأفضل له أن يجتنبها، أو أنّه من باب كراهة استعمالها.

ثمّ إنّه بناء على حصر المحرم من الطيب في خصوص العناوين الأربعة، فيلزم تحديدها، وقد اختلفت النصوص التي تعرضت لذكرها في الفرد الرابع، فقد تضمّن بعضها أنّه العود، وفي بعضها أنّه الورس[1].

قد يتصوّر البعض أنّه مع البناء على حصر المحرم من الطيب في خصوص هذه العناوين الأربعة، يوجب حصول المعارضة بينهما، ولا مرجّح لأحدهما على الآخر، فيتساقطان.

إلّا أنّ المصنّف ذكر أنّ الصحيح في مثل هكذا مورد، البناء على حرمة كليهما، بأحد بيانين:

الأوّل: إنّ الرواية التي تضمّنت ذكر الورس على أنّه العنوان الرابع من العناوين

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٤٢، الباب ١٨ من أبواب تروك الإحرام.

الأربعة المحرّمة، صريحة في حرمته، وظاهرة في إطلاق مفهومها في نفي الحرمة عن العود. ورواية العود صريحة في حرمته وظاهرة بإطلاق مفهومها في نفي حرمة الورس، فيعمد عندها إلى تقييد إطلاق مفهوم كلّ واحد منهما بصراحة الأُخرى طبقاً لقاعدة الجمع العرفيّ عند اجتماع صريح وظاهر متنافيين، فتكون صراحة الصريح منهما قرينة على تأويل الظاهر، وعليه تكون النتيجة البناء على حرمة العناوين الخمسة.

الثاني: إنّ لنا علماً إجماليّاً بحرمة عنوان رابع من الطيب، وهو مردّد بين أحد فردين، إمّا العود أو الورس، وقد حصلت المعارضة بين ما دلّ على حرمة هذا وما دلّ على حرمة ذاك، ما يمنع من تشخيص المحرم منهما، والشبهة كما هو واضح محصورة، ومقتضى منجّزيّة العلم الإجماليّ هو اجتناب جميع الأطراف، العود والورس، فيلزم الفقيه عندها بالإفتاء بحرمة كليهما، ولا أقلّ من الاحتياط بالاجتناب عن كليهما.

وبالجملة: سوف تكون النتيجة البناء على حرمة العناوين الخمسة، العود والورس، مضافاً إلى الثلاثة الأُخرى.

قوله ٢: «**وأمّا حرمة جميع أنحاء الاستعمال، فلإطلاق التعليل في صحيحة معاوية: فإنّه لا ينبغي**... إلخ».

يحرم استعمال الطيب شمّاً وأكلاً ومسّاً، فتحرم جميع أنحاء الاستعمالات فيه، بسبب إطلاق التعليل الوارد في صحيحة معاوية بن عمّار: «**فَإِنَّهُ لَا يَنْبَغِي لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَتَلَذَّذَ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ**»، فإنّ التلذّذ مطلق، سواء أكان بشمّ أم كان بمسّ، أم كان بأكل، مضافاً إلى النصوص الصريحة التي نصّت على التصريح بحرمة الأكل.

قوله ٣: «**وأمّا حرمة الإمساك عن الرائحة الكريهة ووجوبه عن الرائحة**

الطيّبة ، فللتصريح بذلك . . . إلخ » .

يحرم على المحرم أثناء الإحرام الإمساك على أنفه عن الرائحة الكريهة ، ويجب عليه الإمساك عليه عن الرائحة الطيّبة . للتصريح بذلك في النصوص الدالّة على حرمة شمّ الروائح الطيّبة ، فقد ورد في صحيحة الحلبيّ ومحمّد بن مسلم المتقدّمة[١] : « **الْمُحْرِمُ يُمْسِكُ عَلىٰ أَنْفِهِ مِنَ الرِّيحِ الطَّيِّبَةِ ، وَلَا يُمْسِكُ عَلىٰ أَنْفِهِ مِنَ الرِّيحِ الْخَبِيثَةِ** »[٢] .

قوله ٤ : « **وأمّا حرمة شمّ الرياحين ، فلصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله** عليه السلام **: لا تمسّ** . . . إلخ » .

يحرم على المحرم حال الإحرام أن يشمّ الرياحين التي تفوح منها رائحة طيّبة ، وقد استدلّ له المصنّف بصحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن[٣] ، فإنّ النهي الوارد فيها كناية عن حرمة شمّها ؛ لأنّه لا يحتمل أن يكون المقصود معنى اللمس حقيقة ليكون المستفاد منها هو حرمة المسّ بما هو مسّ .

وذلك لا بدّ أن يكون المقصود من الرياحين في النصّ ما كان له رائحة طيّبة ، وأمّا ما ليس كذلك ، فلا يتصوّر حرمته .

نعم ، يستثنى من ذلك الأفراد البرّيّة ، مثل الأذخر والخزامي ونحوهما ؛ لصحيحة معاوية بن عمّار التي ذكرها المصنّف[٤] . والمقصود من الأشباه في الصحيح كلّ نبات برّيّ له رائحة طيّبة من دون اتّخاذ مادّة الطيّب منه ، فلا تستخرج منه ، ولذلك يبنى على جواز شمّه .

---

(١) تقدّم ذكرها في الفرع الأوّل ، الصفحة ٢٩٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٢ : ٤٥٢ ، الباب ٢٤ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٢ : ٤٤٣ ، الباب ١٨ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٣ .

(٤) وسائل الشيعة : ١٢ : ٤٥٣ ، الباب ٢٥ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ١ .

التزيّن

قوله ١ : « **أمّا حرمة مطلق التزيّن ، فلإطلاق التعليل في صحيحة حريز عن أبي عبد الله** ... إلخ » .

يحرم على المحرم التزيّن مطلقاً ، يدلّ على ذلك إطلاق التعليل الوراد في صحيحة حريز المذكورة في المتن[١] .

وقد روي هذا النصّ بطرق ثلاثة : طريق للكلينيّ رحمه الله[٢] وطريقان للصدوق قدس سره[٣] ، والطرق الثلاثة صحيحة . نعم ، يبقى الإشكال الذي أُشير إليه غير مرّة ، من التوقّف في رواية حريز عن الإمام عليه السلام مباشرة ، ومن دون واسطة ؛ لشهادة يونس كما نقلها النجاشيّ ، ومحاولة التصحيح من خلال حساب الاحتمال لا تخلو عن شيء ، كما عرفت .

قوله ٢ : « **وأمّا إطلاق الحرمة ، فلإطلاق النصّ السابق وغيره . بَيْد أنّ بالإمكان دعوى** ... إلخ » .

المشهور بين أصحابنا البناء على أنّ حرمة التزيّن مطلقاً ، سواء قصد لابسه بلبسه التزيّن أم لم يقصد ذلك . وقد تمسّك المشهور لمدّعاهم بالتعليل الوارد في صحيح حريز[٤] ، فإنّه مطلق لم يقيد بما إذا قصد لابسه به الزينة .

إلّا أنّه يمكن الالتزام باختصاص الحرمة بخصوص ما إذا قصد لابسه به الزينة لا مطلقاً ؛ وذلك تمسّكاً بالروايات الواردة في لبس الخاتم ، مثل رواية مسمع

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٤٧٢ ، الباب ٣٤ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٣ .

(٢) الكافي : ٤ : ٣٥٦ ، الحديث ١ .

(٣) علل الشرائع : ٢ : ٤٥٨ ، الحديث ١ . من لا يحضره الفقيه : ٢ : ٣٤٨ ، الحديث ٢٦٤٩ .

(٤) تقدّمت في الفرع المتقدّم .

المذكورة في المتن[١]، فإنّ المستفاد منها اختصاص الحرمة بما إذا كانت الغاية من لبسه بقصد الزينة لا مطلقاً.

إن قلت: مع التسليم بدلالة رواية مسمع على المدّعى، إلّا أنّه لا مجال للاستناد إليها، والتمسّك بها على المطلوب، لوجود مانعين يمنعان عن ذلك، وهما:

الأوّل: ضعفها السنديّ؛ ذلك لأنّ سندها اشتمل على صالح السنديّ، وهو لم يرد في حقّه توثيق خاصّ. نعم، يمكن توثيقه اعتماداً على كبرى **كامل الزيارات**، وهذا المبنى غير مقبول لما تكرّر في مطاوي هذا الشرح.

الثاني: إنّ الخبر المذكور وارد في خصوص الخاتم، وهذا يكشف عن اختصاص المقام به، فلا يتعدّى منه إلى غيره.

ومع الالتزام بأنّ النصّ قد ورد فعلاً في خصوص الخاتم، إلّا أنّ الموجب للتحريم في النصّ هو عنوان لبسه بقصد الزينة، وليس خصوص الخاتم، هذا يكفي لإثبات المدّعى.

كما أنّه يمكن التغلّب على المانع الأوّل بعدم انحصار ما دلّ على ذلك في خصوص خبر مسمع، فيمكن الاستناد إلى صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[٢]، ودلالتها على المدّعى تامّة؛ ضرورة أنّها كما تعالج الخدشة السنديّة، تعالج الخدشة الدلاليّة أيضاً لتضمّنها المنع عن الكحل متى كان للزينة، وعليه يكون البناء على حرمة مطلق الزينة وإن لم يكن بقصدها من باب الاحتياط الوجوبيّ تحفّظاً من مخالفة المشهور.

قوله ٣: «**وأمّا استثناء الخاتم لا بقصد الزينة، فلموثقة عمّار، عن أبي عبد الله** عليه السلام**: تلبس المرأة**... إلخ».

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٩٠، الباب ٤٦ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٦٨، الباب ٣٣ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١.

بعدما تعرّض المصنّف للحديث حول التزيّن مطلقاً عمد إلى الحديث حول ما إذا لبس المحرم خاتماً من دون قصد التزيّن، كما لبسه التزاماً باستحباب التختّم مثلاً، أو لكونه مما جرت عادته بلبسه، وقد ذكر أنّه يجوز لبسه لا بقصد التزيّن، كما لو لبسه عملاً بالسنّة كما سمعت كما يصنعه المتديّنون، ويدلّ على ذلك موثّقة عمّار المذكورة في المتن[١]، ومقتضى إطلاقها هو الحكم بجواز لبسه وإن عدّ عرفاً زينة، لكنّه لم يكن قصده من لبسه ذلك؛ لما عرفت من دلالة خبر مسمع أو صحيح معاوية ابن عمّار المتقدّمين على أخذ قيديّة قصد اللبس بعنوان الزينة لا مطلقاً.

قوله ٤: «**وأمّا استثناء حليّ المرأة المعتادة بالشرط المذكور، فلصحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج**... إلخ».

يحرم على المرأة المحرمة لبس الحليّ للزينة، ويستثنى من ذلك ما كانت تعتاد لبسه قبل إحرامها، لكن شرط أن لا تظهره لزوجها ولا لغيره من الرجال. ويدلّ على ذلك صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج المذكورة في المتن[٢].

وقد يناقش في ما ذكر، فيقال بعدم الحرمة مطلقاً، وإنّما يحرم عليها لبس الحليّ وإظهاره للرجال في مركبها ومسيرها مطلقاً، لا أنّ المحرّم عليها مطلق اللبس.

وبعبارة أُخرى: إنّ لبسه وإن كان زينة في نفسه، إلّا أنّه لا يكون محرّماً على المرأة المحرمة إلّا إذا كان لغرض إظهاره للرجال، أو يكون حليّاً مشهوراً للزينة. ويشهد لما ذكرنا صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**الْمُحْرِمَةُ تَلْبَسُ الْحُلِيَّ كُلَّهُ، إِلّا حُلِيّاً مَشْهُوراً لِلزِّينَةِ**»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٩٠، الباب ٤٦ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٩٦، الباب ٤٩ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٩٧، الباب ٤٩ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٤.

النظر في المرآة

قوله ١: «**أمّا حرمة النظر إلى المرآة في الجملة، فلا ينبغي الإشكال فيها؛ لصحيحة حمّاد عن**... إلخ».

من المحرّمات على المحرم حال الإحرام النظر إلى المرآة، هو قول جملة من أصحابنا كالصدوق والشيخ وأبي الصلاح وابني إدريس وسعيد، بل ينسب إلى الأكثر[١]. وقد اختاره المحقّق النائينيّ رحمه الله[٢]. وقال في **الجمل والعقود**، والسيّد في **الوسيلة** وابن البرّاج وابن زهرة بأنّه مكروه، وليس محرّماً[٣].

وهناك قول ثالث وهو مختار المحقّق السبزواريّ في **الذخيرة** من كونه محرّماً إذا كان النظر للزينة لا مطلقاً[٤].

والحاصل: قد تبيّن ممّا تقدّم وجود ثلاثة أقوال في المسألة:

الأوّل: البناء على حرمة النظر إلى المرأة مطلقاً، من دون فرق بين كونه بقصد الزينة أم بدونها.

الثاني: القول بكراهة النظر للمرأة وليس حرمته.

---

(١) علل الشرائع: ٢: ٤٥٨، الحديث ١. من لا يحضره الفقيه: ٢: ٣٤٧، الحديث ٢٦٤٩. المقنع: ٢٣٢. تهذيب الأحكام: ٥: ٣٠٢، الحديث ١٠٢٩. الكافي في الفقه: ٢٠٣. السرائر: ١: ٥٤٦. الجامع للشرائع: ١٨٤. مسالك الأفهام: ٢: ٢٥٦. كفاية الأحكام: ١: ٢٩٩.

(٢) دليل الناسك: ١٥٣، وانظر: موسوعة الإمام الخوئيّ (المعتمد في شرح العروة الوثقى): ٢٨: ٤٢٤ و ٤٢٥.

(٣) الرسائل العشر (الجمل والعقود) للطوسي: ٢٢٩. الوسيلة: ١٦٤. المهذّب لابن البرّاج: ١: ٢٢١. غنية النزوع: ١٦٨.

(٤) ذخيرة المعاد: ١ (القسم الثالث): ٥٩٣.

الثالث: التفصيل بين ما إذا كان النظر بقصد الزينة، فيحكم بحرمته، وما إذا لم يكن بقصدها فيبنى على عدم الحرمة.

وكيفما كان، فإنّه يدلّ على الحرمة ولو في الجملة بداية صحيحة حمّاد المذكورة في المتن[1]. فقد دلّت على حرمة النظر في المرآة حال الإحرام لعدّ ذلك من الزينة.

نعم، ينبغي تحديد دائرة الحرمة، وقد عرفت وجود الخلاف في ذلك بين الأصحاب سعة وضيقاً بين القولين الأوّل والثالث، حيث أنّ مفاد الأوّل هو حرمة النظر في المرآة مطلقاً، وإن لم يكن بقصد الزينة. بينما قيّد الثالث الحرمة بما إذا كان لذلك أعني للزينة.

ويمكن تقريب القول الأوّل من خلال صحيحة حمّاد المتقدّمة بأن يقال: إنّ قوله عليه السلام: «**فَإِنَّهُ مِنَ الزِّينَةِ**» يدلّ على أنّ العرف العامّ يعدّ أنّ كلّ نظر للمرآة زينة وإن لم يقصد به الزينة؛ لأنّ المتبادر من الصحيح أنّ النظر في المرآة بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازيّة هو النظر فيها لإصلاح هندامه ووضعه الطبيعيّ، سواء أكان قاصداً بالنظر الزينة أم لا، فإنّ ذلك يعدّ في العرف العام زينة، هي محرّمة على المحرم.

وأجاب عنه المصنّف: بأنّ تنزيل كلّ نظر إلى المرآة منزلة الزينة، إنّما يتمّ بالنسبة للأفراد المتعارفة التي يعدّها العرف زينة. أمّا النظر إليها من أجل إزالة حاجب على البشرة مثلاً، أو التأكّد من عدم وجود نجاسة على موضع الوضوء، فإنّ العرف لا يستسيغ أن يكون ذلك من الزينة.

وقد يدّعى أنّ إزالة الحاجب عن البشرة، أو ملاحظة عدم وجود نجاسة على الوجه ـ مثلاً ـ للوضوء، داخل تحت عنوان إصلاح الهندام الطبيعيّ للفرد، وهو معدود من الزينة عرفاً، فتأمّل.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٧٢، الباب ٣٤ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١.

والحاصل: إنّ التقريب المذكور لصحيحة حمّاد أخصّ من المدّعى ؛ ذلك أنّه لا يشمل جميع الموارد ، وإنّما يجري في الجملة ، وليس بالجملة .

هذا ، وقد ذكر المصنّف أنّه لو لم يقبل ما ذكرناه من الجواب عن الصحيحة ، أمكننا التمسّك بصحيح معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[1] ، فإنّها تصلح لتقييد الإطلاق المتصوّر في صحيحة حمّاد ، فقد قيّدت المنع من النظر للمرآة إذا كان للزينة لا مطلقاً ، فيستفاد أنّ المحرّم هو خصوص هذا الفرد .

لكن لا يخفى عدم تماميّة ما ذكر ؛ وذلك لأنّ التقييد فرع التعارض ، وهو فرع كون الدليلين متخالفين ، بأن يكون أحدهما مثبتاً والآخر نافياً ، فيجمع بينهما جمعاً عرفيّاً بحمل المطلق على المقيّد . أمّا لو كان الدليلان مثبتين ـ كما في المقام ـ فلا مجال للجمع العرفيّ بينهما بالتقييد لعدم التعارض .

نعم ، يمكن التقييد بكون المحرّم هو النظر الذي يكون بقصد الزينة وليس مطلقاً ، لكن من خلال أنّ صحيح معاوية بن عمّار قد اشتمل على قيد وهو (للزينة) ، ومقتضى العمل بمفاد صحيح حمّاد يستدعي لغويّة هذا القيد ، فحذراً من لزوم لغويّته يلتزم بالتقييد ، فتأمّل .

قوله ٢ : « **وأمّا رجحان تجديد التلبية ، فلصحيحة معاوية بن عمّار ، عن أبي عبد الله** عليه السلام **: لا ينظر** . . . إلخ » .

إذا نظر المحرم في المرآة فيستحبّ له إعادة التلبية ، ويدلّ على ذلك صحيح معاوية بن عمّار المذكور في المتن[2] ، ومقتضى ظاهرها البناء على الوجوب ، لتضمّنها أمراً ، إلّا أنّ هناك قرينة تجب رفع اليد عن ظهور الأمر الوارد فيها في

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٤٧٣ ، الباب ٣٤ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٢ : ٤٧٣ ، الباب ٣٤ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٤ .

الوجوب، وهو انعقاد إجماعهم على عدم الوجوب، فيشكل قرينة على إرادة الاستحباب والرجحان، ويؤيّد ذلك كون المسألة ابتلائيّة كثيرة الدوران بالنسبة للمحرمين، فلو كان الأمر دالّاً على الوجوب لاشتهر وبان. بل إنّه لم يعرف قائل بوجوب تجديد النيّة.

الاكتحال

قوله ١: «**أمّا حرمة الاكتحال، فلا إشكال فيها في الجملة، وإنّما الإشكال في حدودها لأجل**... إلخ».

لا إشكال في الجملة في كون الاكتحال من المحرّمات على المحرم، لكنّ الكلام في سعة هذا المحرّم وضيقه، حيث اختلف الأصحاب، فقيل بأنّ المحرّم هو خصوص الاكتحال بالكحل الأسود، كما عن المفيد وسلّار وابن حمزة وابن إدريس وابن سعيد، وغيرهم[١]. وقيل بأنّ المحرّم هو مطلق الكحل[٢]، وقيل أنّ المحرّم ما كان منه مشتملاً على الطيب[٣].

وقد حكى في **الجواهر** رحمه الله: عن **الاقتصاد** و**الجمل والعقود** و**الخلاف** و**الغنية** و**النافع** أنّه مكروه[٤]، بل عن الشيخ رحمه الله دعوى الإجماع على ذلك[٥].

ولا يخفى أنّ مقتضى الأصل عند الشكّ في جواز استخدامه أو حرمته، هو البناء

---

(١) المقنعة: ٤٣٢. المراسم العلويّة: ١٠٣. الوسيلة: ١٦٣. السرائر: ١: ٥٤٦. الجامع للشرائع: ١٨٤.

(٢) تذكرة الفقهاء: ٧: ٣٢٦، مسألة ٢٤٦. قواعد الأحكام: ١: ٤٢٣.

(٣) الخلاف: ٢: ٣١٣. المبسوط: ١: ٣٢١. غنية النزوع: ١٦٨.

(٤) جواهر الكلام: ١٨: ٣٤٦. الاقتصاد: ٣٠٠. الرسائل العشر (الجمل والعقود) للطوسي: ٢٢٦. الخلاف: ٢: ٣١٣، المسألة ١٠٦. غنية النزوع: ١٦٨. المختصر النافع: ٨٥.

(٥) الخلاف: ٢: ٣١٣، المسألة ١٠٦.

على جواز الاستخدام تمسّكاً بأصالة البراءة والتأمين؛ لأنّ المورد من صغريات الشكّ في التكليف. ولهذا يحتاج القائل بحرمته إلى دليل يستند إليه في إثباتها. وقد ذكرت في البين نصوص، مختلفة فيما بينها، وقد أوجب وجود الاختلاف بينها وجود الخلاف الواقع بين الأصحاب.

والحاصل: إنّ منشأ الخلاف الواقع بين الأصحاب يرجع إلى اختلاف الأخبار، فإنّها على طوائف:

الأُولى: ما يدلّ على حرمة الاكتحال مطلقاً، كصحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن[١].

الثانية: ما دلّ على حرمة الاكتحال بخصوص الكحل الأسود، كصحيحة حريز التي ذكرها المصنّف[٢]. وظاهر الصحيح ليس حصر الحرمة في خصوص الأسود، بل كون الحرمة للزينة، وإنّما الأسود مصداق من مصاديق الزينة.

وبعبارة أُخرى: إنّ المستفاد من الصحيح هو حرمة الكحل متى صدق عليه زينة، وإن لم يكن بالأسود. نعم، لو قيل أنّ اللام في قوله: (للزينة) للنتيجة لم يكن ذلك ظاهراً في اختصاص الحرمة بما إذا كان لذلك.

الثالثة: ما دلّ على جواز الاكتحال إذا لم يكن بقصد الزينة، كصحيحة معاوية بن عمّار التي ذكرت في المتن[٣].

الرابعة: ما دلّ على الحرمة إذا كان بالكحل الأسود وبقصد الزينة، كصحيحة أبي بصير المذكورة في المتن[٤].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٧١، الباب ٣٣ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٦٩، الباب ٣٣ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٦٨، الباب ٣٣ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٧١، الباب ٣٣ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١٣.

وقد ذكر المصنّف ، أن المناسب أن يكون العمل بالطائفة الرابعة ؛ لأنّها أخصّ من الجميع ، ليكون المحرّم هو خصوص الاكتحال بالأسود إذا كان بقصد الزينة .

توضيح ذلك : إنّ الطائفة الثانية تصلح لتقييد الطائفة الأُولى ، فيكون المستفاد من حمل المطلق على المقيّد هو حصر الحرمة في خصوص الاكتحال بالكحل الأسود ، وليس مطلقاً . كما أنّ الطائفة الثالثة تصلح لتقييد إطلاق الطائفة الثانية ، ليكون المستفاد من حمل المطلق على المقيّد هو حصر الحرمة في ما إذا كان الكلّ بقصد الزينة ، وليس مطلقاً ، ويشهد للجمع المذكور الطائفة الرابعة التي تضمّنت أنّ المحرم هو الاكتحال إذا كان بقصد الزينة ، وليس مطلقاً .

نعم ، مقتضى الاحتياط يستوجب اجتناب الكحل الأسود مطلقاً لعدّه في الطائفة الثانية من الزينة .

قوله ٢ : « **وأمّا حرمة الاكتحال بغير الأسود إذا كان بقصد الزينة ، فلمّا تقدّم من حرمة مطلق قصد** . . . إلخ » .

يحرم الاكتحال بغير الأسود إذا كان بقصد الزينة ؛ وذلك لدلالة النصوص على حرمة مطلق الاكتحال إذا كان بقصد التزيّن ، كصحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة في الفرع السابق .

إن قلت : إنّ الطائفة الأخيرة من الطوائف الأربع دلّت بمفهومها على انتفاء الحرمة عند انتفاء السواد أو قصد الزينة ، وأنّها لا تثبت إلّا إذا كانا مجتمعين معاً .

قلت : لا يخفى أنّ المفهوم الذي يراد التمسّك به في المقام هو مفهوم الوصف ، لوجود لفظة (أسود) ، ومن المعلوم أنّ ثبوت مفهوم سواء كان بقول مطلق ، أم كان في الجملة ، إنّما يكون إذا انحصرت فائدة ذكر الوصف في ثبوت المفهوم ، بحيث يكون الحكم متوقّفاً على ثبوت الوصف ، وينتفي بانتفائه ، فلا يكون فائدة لذكر الوصف سوى ثبوت المفهوم . وهذا متحقّق في المقام ؛ لأنّ من

المحتمل جدّاً أنّ تكون الغاية من ذكره هو أنّ قصد الزينة لا يتحقّق إلّا معه عادة.

والحاصل: إنّ مقتضى وجود الطائفة الرابعة، وبناءً على ثبوت مفهوم الوصف المستفاد منها، يلتزم بأنّ المحرم هو مطلق الكحل بقيد الزينة لا مطلقاً.

قوله ٣: «**وأمّا الجواز في حالة الضرورة، فلقاعدة: ما غلب الله عليه فهو أوْلى بالعذر، مضافاً إلى**... إلخ».

يجوز استعمال الكحل، سواء كان أسوداً أم غيره، في حالة الضرورة، ويمكن الاستدلال لذلك بأُمور:

أحدها: التمسّك بقاعدة: كلّ ما غلب الله عليه فهو أوْلى بالعذر، والتي سبق منّا شرح المقصود منها[١]، وذكرنا أنّ مفادها أنّ كلّ عذر أُصيب به الإنسان من الله سبحانه وتعالى، فإنّ الله تعالى يعذره، ولا يلزمه بما وجه إليه من تكاليف لا يمكنه الإتيان بها نتيجة وجود ذلك العذر.

ثانيها: النصوص الخاصّة التي تضمّنت التصريح بجواز ذلك، فلاحظ ما رواه عبد الله بن يحيى الكاهليّ، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سأله رجل ضرير ـ وأنا حاضر ـ فقال: أكتحل إذا أحرمت؟ قال: **لَا، وَلِمَ تَكْتَحِلُ؟** قال: إنّي ضرير البصر وإذا أنا اكتحلت نفعني، وإن لم اكتحل ضرّني، قال: **فاكْتَحِلْ**»[٢]، ودلالتها على المدّعى واضحة، في أنّ تجويز ذلك معلق على الحاجة والضرورة.

ومثلها في الدلالة صحيحة الحلبيّ،، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تكتحل وهي محرمة؟ قال: **لَا تَكْتَحِلُ**. قلت: بسواد ليس فيه طيب؟ قال: فكرهه من أجل أنّه زينة، وقال: **إِذَا اضْطُرَّتْ إِلَيْهِ فَلْتَكْتَحِلْ**»[٣].

---

(١) انظر الصفحة ٢٧١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٧٠، الباب ٣٣ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١٠.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٧١، الباب ٣٣ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١٤.

إخراج الدم

قوله ١ : « **أمّا حرمة إخراج الدم في الجملة ، فلصحيحة معاوية بن عمّار : سألت أبا عبد الله** عليه السلام **عن** ... إلخ » .

اختلف أصحابنا في حكم إخراج الدم من البدن للمحرم ، فاختار جماعة منهم حرمته[١] ، واختار آخرون القول بالكراهة[٢] .

وليس في كلمات القدماء إشارة إلى حكم إخراج الدم من البدن للمحرم ، بل إنّ الموجود فيها هو جواز الاحتجام ، والفصد ، والحكّ والسواك . نعم ، يظهر من المحقّق الحلّيّ رحمه الله في **الشرائع** الإشارة إلى جواز إخراج الدم حال الضرورة[٣] ، ولعلّه أوّل من انتزع من تلك العناوين الأربعة عنواناً عامّاً .

ومقتضى الأصل عند الشكّ في حرمة الإدماء بإخراج الدم من البدن للمحرم ، هو البراءة عن الحرمة ؛ لأنّ المورد من صغريات الشكّ في التكليف ، وعليه يحتاج القائلون بالحرمة إلى دليل يوجب رفع اليد عن الدليل الفقاهتيّ .

وقد يتمسّك للقول بالحرمة بمجموعة من النصوص :

منها : صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[٤] ، وتقريب دلالتها من خلال اشتمالها على المنع من قطع الشعر ، وهو محرم بلا إشكال ، فيكون الإدماء محرّماً أيضاً بمقتضى وحدة السياق . وهذا يعني أنّه لا موضوعيّة للحكّ في المقام ، فكما أنّ موضوع الحرمة في الثاني هو قطع الشعر ، وليس للحكّ دخالة في

---

(١) قواعد الأحكام : ١ : ٤٣٣ . إيضاح الفوائد : ١ : ٢٩٥ . جامع المقاصد : ٣ : ١٨٢ .

(٢) ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ : ١ (القسم الثالث) : ٥٠٤ .

(٣) شرائع الإسلام : ١ : ١٨٦ .

(٤) وسائل الشيعة : ١٢ : ٥٣٤ ، الباب ٧٣ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ١ .

ذلك ، كذلك في الأوّل موضوع الحرمة هو الإدماء وليس للحكّ مدخليّة في ذلك .

ومنها: صحيحة الحلبيّ التي ذكرها المصنّف[١] ، ودلالتها على المدّعى من خلال ظهور النهي الوارد فيها في الحرمة .

إلّا أنّ مقابل هذه النصوص نصوص تساعد على حمل النهي الوارد فيها على الكراهة :

منها: ما جاء في كتاب عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام ، قال : سألته عن المحرم ، هل يصلح له أن يستاك ؟ قال : « **لَا بَأْسَ ، وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُدْمِيَ فَمَهُ** »[٢] ، فإنّ كلمة (**وَلَا يَنْبَغِي**) ظاهرة في الكراهة ، بل صريحة فيها كما أشار إلى ذلك صاحب **المدارك** رحمه الله[٣] .

وعقّبه صاحب **الحدائق** رحمه الله فقال : « وأمّا قوله : (ولفظ : **لَا يَنْبَغِي**) صريح في الكراهة ، فهو مسلّم بالنسبة إلى عرف الناس الآن ، وأمّا استعمال هذا اللفظ في الأخبار بمعنى التحريم ، فأكثر من أن يحصى . وقد نبّهنا فيما سبق على أنّ هذا اللفظ بالنسبة إلى وروده في الأخبار من الألفاظ المتشابهة ؛ لوروده فيها بالمعنى العرفيّ تارة ، وبمعنى التحريم أُخرى ، ومثله لفظ : (ينبغي) في الوجوب أو بمعنى الأوْلى »[٤] .

وحاصل كلامه رحمه الله أنّ اللفظة في النصوص من الألفاظ المتشابهة ، لكونها تستعمل في كلا المعنيين في الحرمة والكراهة ، وعليه يحتاج تعيين المراد منها في أحدهما إلى وجود قرينة صارفة لهذا المعنى دون الآخر .

واختار بعض الأعاظم رحمه الله أنّ لفظة : (لا ينبغي) ظاهرة في الحرمة في لسان

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٥٣٤ ، الباب ٧٣ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٢ : ٥٣٤ ، الباب ٧٣ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٥ .

(٣) مدارك الأحكام : ٧ : ١١٧ .

(٤) الحدائق الناضرة : ١٤ : ٣٥٣ .

الشارع ؛ لأنّ معناها لغة التيسّر والتسهّل[١] ، وعليه يكون معنى : (لا ينبغي) يعني لا يتيسّر ولا يتسهّل ، ولا يمكن للمكلّفين فعل ذلك في حكم الشارع ، ومن الواضح أنّ هذا لا يتحقّق إلّا في المحرّمات . ويؤيّد ذلك أنّ هذه اللفظة قد استعملت في القرآن الكريم بمعناها اللغويّ في عدّة مواضع ، مثل قوله تعالى : ﴿**قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنبَغِي لَنَا أَن نَّتَّخِذَ مِن دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ** ﴾[٢] ، وقال سبحانه : ﴿**لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ** ﴾[٣] .

وقال عزّ من قائل : ﴿**قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكاً لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ** ﴾[٤] ، وغيرها من الآيات ، فقد استعملت فيها بمعنى لا يتيسّر ، وليس بمعنى ما لا يليق وما يكره ، وقد استعملت بهذا المعنى أيضاً في السنّة المباركة ، كما في قوله عليه السلام : « **فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً** »[٥] .

نعم ، يمكن القول اليوم بأنّها مجملة ؛ لأنّها أصبحت ظاهراً في عصرنا في المعنى المصطلح وهو الكراهة ، وكلّ ما لا يكون مناسباً ، ولا بدّ من إحراز تاريخ النقل من المعنى اللغويّ إلى المعنى المصطلح ، ولمّا لم يكن التاريخ المذكور محرزاً ، فلا يعلم أنّه كان متقدّماً على عصر الصدور أو متأخّراً عنه ، فسوف يحكم بكون اللفظ المذكور مجملاً[٦] .

ولا يخفى أنّه وفقاً لما يستفاد من كلامي صاحب **المدارك** و**الحدائق** رحمه الله أنّ اللفظ صريح في المعنى الاصطلاحيّ ، وهو بمعنى الكراهة ، وعند الشكّ في

---

(١) موسوعة الإمام الخوئيّ (التنقيح في شرح العروة الوثقى) : ٤ : ٢٨٠ .

(٢) الفرقان ٢٥ : ١٨ .

(٣) يس ٣٣ : ٤٠ .

(٤) سورة ص ٣٨ : ٣٥ .

(٥) وسائل الشيعة : ٣ : ٤٦٦ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٦) موسوعة الإمام الخوئي (التنقيح في شرح العروة الوثقى) : ٣ : ٣١٣ و ٣١٤ .

كون اللفظ من المنقول من عصر صدور النصّ حتّى عصر صاحب **المدارك**، حكمت أصالة عدم النقل كما لا يخفى. وعليه لن يكون في اللفظ أيّ إجمال، بل هو لفظ مبين.

ومنه يتّضح أيضاً عدم تماميّة ما في **الحدائق**؛ لأنّه لن يكون هناك ما يوجب التشابه، بل إنّ اللفظ في النصوص ظاهر في الكراهة، لو لم يكن صريحاً فيه منذ عصر الصدور وإلى يومنا، وهذا يعني أنّ استعمالها فيها لو فرض كان لوجود قرينة مساعدة على ذلك.

مع أنّه قدس سره قد ذكر في موضع آخر من كلامه ما يوجب ظهور هذا اللفظ في الكراهة، حيث ذكر رحمه الله أنّ لفظة: (ينبغي) ظاهرة في الاستحباب، قال: «فإن كلمة: (ينبغي) إن لم ترد عليها حرف النفي تدلّ على المدح والمحبوبيّة»[1].

الحاصل: وفقاً لظهور لفظة: (لا ينبغي) في الكراهة، سوف يكون النصّ المذكور ظاهراً في كراهة الإدماء للمحرم بإخراج الدم من بدنه، وأنّه ليس محرّماً. نعم، قد يناقش في الخبر المذكور سنداً؛ ذلك أنّ مصدره كتاب عليّ بن جعفر، وليس لصاحب **الوسائل** طريق إليه؛ لعدم ذكره طريقه إليه في الخاتمة، وما يدّعى من وجوده لم نقف عليه في كلماته. هذا كلّه بعد التسليم بصحّة نسبة النسخة الواصلة إليه، وأنّها كتابه.

ومنها: ما دلّ على جواز الاحتجام للمحرم، فلاحظ ما رواه حريز عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**لَا بَأْسَ أَنْ يَحْتَجِمَ الْمُحْرِمُ ما لَمْ يَحْلِقْ، أَوْ يَقْطَعِ الشَّعْرَ**»[2]، ودلالته على الجواز واضحة، ومن المعروف أنّ الاحتجام يلازمه إخراج الدم. نعم، قد يدّعى أنّها ظاهرة في جواز إخراج الغير للدم من المحرم بقيامه بحجمه،

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح العروة الوثقى): ٢٧: ١٦.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ٥١٣، الباب ٦٢ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٥.

وليس لها ظهور في إخراج المحرم له من بدنه ، لكنّه ليس واضحاً .

ومثله خبر يونس بن يعقوب ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم ، يحتجم ؟ قال : **لَا أُحِبُّهُ** »[١] ، فإنّ هذا التعبير منه عليه السلام يشعر بكراهة الفعل المذكور وهو الاحتجام حال الإحرام ، وأنّه ليس محرّماً ، وعليه يكون إخراج الدم من البدن للمحرم مكروهاً وليس محرّماً .

ويعارض هذه النصوص ما دلّ على المنع من الحجامة إلّا للضرورة ، وهو يصلح أيضاً دليلاً للقول بعدم جواز إخراج الدم من بدن المحرم ، فلاحظ صحيح الحلبيّ ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم ، يحتجم ؟ قال : **لَا ، إِلّا أَنْ لَا يَجِدَ بُدّاً فَلْيَحْتَجِمْ ، وَلَا يَحْلِقُ مَكانَ الْمَحاجِمِ** »[٢] ، ودلالته على المنع من الحجامة واضحة ، وأنّه لا يسوغ إلّا حال الاضطرار ، ومن الواضح أنّ موجب المنع عنها ليس لذاتها ، وإنّما لما تستلزمه من إخراج للدم ، فتكون معارضة لما دلّ على جواز الاحتجام بعد التسليم باعتبار ما دلّ على ذلك ، وأنّه لم يبن على ضعف رواية حريز بالإرسال ، وتماميّة رواية يونس بن يعقوب ، وليس الأمر كذلك . على أنّه لو بني على اعتبارهما سنداً أمن التوفيق بين ما دلّ على جواز الاحتجام ، وما دلّ على عدم جوازه ، بحمل ما دلّ على الجواز على مورد الضرورة ، فلا يكون بين الطائفتين أدنى منافاة ، ويكون ما دلّ على الجواز دليلاً لعدم الجواز ، وليس دليلاً للجواز .

وقد يتمسّك بما جاء في بعض النصوص من أنّ المعصومين ، كرسول الله صلى الله عليه وآله ، وبعض الأئمّة عليهم السلام قد احتجموا حال الإحرام[٣] ، فيكون فعلهم دليلاً على جواز

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٥١٣ ، الباب ٦٢ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٢ : ٥١٢ ، الباب ٦٢ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ١ .

(٣) موسوعة الإمام الخوئيّ (المعتمد في شرح العروة الوثقى) : ٢٨ : ٥٠٤ . وسائل الشيعة : ١٢ : ٥١٢ ، الباب ٦٢ من أبواب تروك الإحرام .

ذلك، وعدم المنع عنه.

ويجاب عنه عادة بأنّ فعل المعصوم عليه السلام مجمل، لا يمكن الاستناد إليه في مقام إثبات حكم شرعيّ.

والإنصاف أنّ الإجمال المتصوّر لو أُريد منه إثبات الوجوب أو الحرمة، فيلتزم أنّ إتيانه الفعل يكون أعمّ من الوجوب والاستحباب، أو تركه الفعل يكون أعمّ من الحرمة والكراهة، إلّا أنّ هذا لا يتصوّر في المورد الذي يراد استفادة الجواز والمشروعيّة من فعله، وأنّ هذا الأمر ليس ممنوعاً، كما في مقامنا، فتأمّل.

وبالجملة: لو بني على تماميّة الوجه المذكور على المشروعيّة، وعدم حرمة إخراج المحرم الدم من بدنه حال الإحرام، كان له وجه.

اللّهمّ إلّا أنّ يدّعى بأنّ الإخراج ـ كما سمعت قبل قليل ـ الممنوع هو إخراج المحرم الدم من بدنه، وليس إخراج الآخرين منه، ومن الطبيعيّ أنّ الحجامة إخراج الآخرين عادة، وليس إخراجه هو، فتأمّل.

والحاصل: إنّ من الصعوبة بمكان أن ترفع اليد عن الأدلّة الظاهرة في الحرمة، ومخالفة المشهور، اعتماداً على ما ورد من احتجامهم عليهم السلام، ولا أقلّ من أنّ ذلك موجب لتوقّف الفقيه، وتنزّله للاحتياط اللزوميّ.

قوله ٢: «**وأمّا الجواز للضرورة، فلقاعدة العذر المتقدّمة، مضافاً إلى بعض النصوص الخاصّة في**... إلخ».

يجوز إخراج المحرم الدم من بدنه حال الضرورة، ويدلّ على ذلك أمران:

الأوّل: قاعدة: كلّ ما غلب الله عليه فهو أوْلى بالعذر، وقد عرفت في ما تقدّم شرحها وبيان المقصود منها[1]، فلا نعيد.

---

(١) انظر الصفحة ٢٧١.

الثاني: النصوص الخاصّة الواردة في جواز الحجامة حال الاضطرار إليها، وقد أشرنا إلى بعضها في الفرع السابق، فلا حاجة لإعادتها.

قوله ٣: «**وأمّا استثناء حالة السواك، فلصحيحة معاوية عن أبي عبدالله** عليه السلام: **قلت: المحرم يستاك**... إلخ».

يجوز للمحرم حال الإحرام استخدام السواك وإن استلزم الإدماء، تمسّكاً بصحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[1]، ودلالتها على المدّعى واضحة.

الفسوق

قوله ١: «**أمّا حرمة الفسوق في الجملة، فممّا لا إشكال فيها، لقوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَن﴾**... إلخ».

يحرم على المحرم حال الإحرام الفسوق، وقد أجمع العلماء كافّة على ذلك في الحجّ وغيره، كما أشار لذلك في **المدارك**[2]. نعم، اختلف الأصحاب في تفسيره على أقوال، ومنشأ الخلاف يرجع إلى اختلاف النصوص، فإنّها على طوائف سيأتي الإشارة إليها إن شاء الله تعالى.

وعلى أيّ حال، فيدلّ على حرمة الفسوق قوله تعالى: ﴿**فَلاَ رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ**﴾[3].

أمّا النصوص فكما سمعت على طوائف:

الأُولى: ما تضمّن تفسير الفسوق بكونه الكذب والسباب، كصحيحة معاوية بن

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٥٣٢، الباب ٧١ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٤.

(٢) مدارك الأحكام: ٧: ٣٤٠.

(٣) البقرة ٢: ١٩٧.

عمّار المذكورة في المتن[١].

الثانية: ما تضمّن تفسير الفسوق بكونه الكذب فقط، كخبر زيد الشحّام[٢]. وقد تضمّن سنده المفضّل بن صالح المعروف بأبي جميلة، وهو أحد الكذّابين[٣] المنصوص عليهم المشهورين، ومجرّد رواية ابن أبي عمير عنه لا توجب وثاقته بعد النصّ على كونه كذّاباً.

الثالثة: ما دلّ على أنّه الكذب والمفاخرة، وهي صحيحة عليّ بن جعفر[٤] المذكورة في المتن في الفرع الثاني.

الرابعة: ما دلّ على المنع من كلّ كلام قبيح، كصحيحة معاوية بن عمّار[٥]، فإنّها تدلّ على حكم الفسوق موضوعاً وشرحاً لا شرعاً.

وقد جمع السيّد ﵀ في **المدارك** بين الطوائف الأربع، بأنّ هناك معارضة بين الطائفتين الأُولى والثالثة؛ لأنّ مفاد الأُولى هو نفي دخالة المفاخرة في مفهوم الفسوق، ومفاد الثالثة هو نفي دخالة السباب في مفهومه، فيتعارضان في هذا الجانب، ويتّفقان في الكذب، فيتساقطان في هذين ويبقى الكذب[٦].

وقد قبل صاحب **الحدائق** ﵀ هذا الكلام[٧].

إلّا أنّ صاحب **الجواهر** ﵀ لم يقبل الكلام المذكور، وأشكل عليه بأنّه ليس

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٦٣، الباب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٦٧، الباب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٨.

(٣) رجال ابن الغضائري: ٨٨، الرقم ١١٨.

(٤) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٦٥، الباب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٤.

(٥) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٦٥، الباب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٤.

(٦) مدارك الأحكام: ٧: ٣٤١.

(٧) الحدائق الناضرة: ١٥: ٤٥٥.

جمعاً ، وإنّما هو طرح لكلّ منهما [١] .

وقد اختار المصنّف (دام عزّه) ما بنى عليه صاحب **الجواهر** رحمه الله ، من أنّ مقتضى الجمع هو تقييد إطلاق المفهوم في كلّ منهما بمنطوق الأُخرى ؛ لأنّ مركز المعارضة هو المنطوق والمفهوم في كلّ منهما ، فتكون النتيجة هي البناء على أنّ الفسوق هو الكذب والسباب والمفاخرة .

ويلاحظ عليه : بأنّ التعارض بين النصوص ليس بين المنطوق والمفهوم ، بل إنّ التعارض بينها في المنطوق أيضاً ؛ ذلك لأنّ النصوص واردة في مقام تفسير الآية الشريفة ، وبيان المراد من الفسوق فيها .

وعليه فكلّ واحدة من الطوائف تفيد معنى جامعاً للفسوق يغاير الآخر ؛ لأنّ الجامع بين الكذب والسباب غير الجامع بينه والمفاخرة لتباين السباب والمفاخرة ، ومع ثبوت ذلك يكون التعارض حينئذٍ في المنطوق لدلالة كلّ منهما على معنى يغاير المعنى الآخر . وهذا يقتضي التساقط فيؤخذ بالقدر المتيقّن وهو الكذب لتوافق النصوص عليه .

وتفصيل البحث بأكثر من هذا المقدار يكون في مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

ثمّ إنّ القاضي ابن البرّاج رحمه الله خصّ الفسوق المفسّر بالكذب بكونه الكذب على الله أو رسوله ، أو أحد الأئمّة عليهم السلام [٢] ، لكنّه لا وجه له خصوصاً وأنّ النصوص التي تضمّنت تفسيره بالكذب مطلقة فلا معنى لتخصيصه بذلك .

قوله ٢ : « **وأمّا تفسيره بالمفاخرة أيضاً ، فلصحيحة عليّ بن جعفر : سألت أخي موسى** عليه السلام **عن** ... إلخ » .

---

(١) جواهر الكلام : ١٨ : ٣٥٨ .

(٢) المهذّب لابن البرّاج : ١ : ٢٢١ .

قد عرفت ذلك مفصّلاً عند الحديث في الفرع الأوّل، فلا حاجة للإعادة.

قوله ٣: «**وأمّا تفسير المفاخرة بما ذكر، فلأنّ بيان الشخص فضيلة لنفسه بدون نفيها عن غيره إمّا**... إلخ».

فسّرت المفاخرة بأنّها ما تستلزم إثبات فضيلة من المفتخر لنفسه، ونفيها عن الآخرين[1]، والوجه في ذلك أنّ مجرّد إثبات الإنسان فضيلة لنفسه دون إهانة الغير والحطّ من كرامته لا تعدّ مفاخرة.

ومقتضى ما ذكر يتقوّم مفهوم المفاخرة بأمرين لا بدّ من تحقّقهما حتّى توجد خارجاً، وبدون هذين الأمرين لا تحصل في الخارج.

وبعبارة أُخرى: إنّ المفاخرة تتقوّم بهذين الأمرين، ومع انتفاء أحدهما ينتفي حينئذٍ مفهومها.

هذا ولو قيل بتقوّمها من حيث المفهوم بخصوص أمر واحد وليس بالأمرين معاً، فيكتفى في تحقّقها خارجاً أن يثبت الإنسان لنفسه فضيلة من دون الحطّ من كرامة الآخرين. إلّا أنّ المحرم منها ينصرف إلى خصوص ما كان منها متضمّناً للحطّ من كرامة الآخرين حال إثبات الفضيلة إلى نفسه.

إلّا أنّ الالتزام بذلك صعب جدّاً؛ لأنّ مقتضى الأخذ بصحيح عليّ بن جعفر هو الأخذ بمعنى المفاخرة مطلقاً، سواء تضمّنت وجود القيدين أم أحدهما، أم لم تتضمّن شيئاً من ذلك، خصوصاً مع القول بأنّ المأخوذ في الفسوق في الحجّ ليس معناه اللغويّ، ولا معناه العرفيّ، بل هو معنى خاصّ بحالة الإحرام.

الجدال

قوله ١: «**أمّا تحريم الجدال باللفظين المذكورين على المحرم، فللآية**

---

(١) مختلف الشيعة: ٤: ٨٥. كشف اللثام: ٥: ٣٦٨.

الكريمة السابقة بضميمة تفسير... إلخ ».

من المحرّمات على المحرم الجدال، فلا يجوز له ذلك أثناء الإحرام الحلف بهاتين الصيغتين التي سيأتي ذكرهما في بيان حقيقته. والجدال هو قول: لا والله، وبلى والله.

أمّا معنى الجدال في اللغة، فقد ذكر في المفردات أنّه: المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة من جدلت الحبل، أي حكمت فتله ـ إلى أن قال: ـ وقيل: الأصل في الجدال الصراع، وإسقاط الإنسان صاحبه على الجدالة، وهي الأرض الصلبة[1].

وذكر الشيخ الطبرسيّ ﷺ في **المجمع**: الجدال في اللغة والمجادلة والمنازعة والمشاجرة والمخاصمة نظائر[2].

وأمّا في الاصطلاح، فالمستفاد من كلمات الأصحاب أنّ الأقوال في تحديد حقيقته قولان:

الأوّل: الاقتصار في تحقّق مفهومه على خصوص الإتيان بإحدى الصيغتين، فلا يشمل مطلق اليمين.

الثاني: أنّه مطلق اليمين، فلا يختصّ بخصوص الصيغتين المذكورتين.

وكيفما كان، فالجدال في العرف هو الخصومة، وبحثنا هنا في تحديد موضوعه الشرعيّ، فهل أعمل الشارع المولويّة والتعبّد بإرادة نفس اليمين على أمر بحيث أخرجه عن معناه رأساً، وجعله مجرّد قول: لا والله، بلى والله، أو بإرادتهما مع المخالفة في النفي الإثبات بحيث قيد معناه بالمنضمّ بالحلف، أو لم يعمل التعبّد أصلاً لبقائه على ما هو عليه من المعنى المطلق من الانضمام وعدمه؟

ثمّ على تقدير التعبّد بضمّ الحلف، هل المراد منه مطلق اليمين من دون

---

(١) مفردات غريب القرآن: ٨٩.

(٢) مجمع البيان: ٢: ٤٣.

صيغة خاصّة ، أو لها صيغة تخصّها وهي قول : لا والله ، وبلى والله ، بحيث لو غير لفظ (لا) بليس ، أو لفظة (بلى) بلفظة (نعم) لم يحكم بحكم الجدال ، وهكذا من حيث أنّ أداة القسم هي لفظة الواو ، وأنّ المقسم به هو لفظ الجلالة من دون تأثير لأسامٍ أُخرى ، كالرحمن ونحوه ، وهكذا من حيث الترجمة بالفارسيّة ونحوها .

والذي يمكن الركون إليه هو أنّ الجدال ليس مجرّد استخدام التعبير الوارد في النصوص مجرّداً عن دعوى سابقة وخصومة متقدّمة ، بمعنى أنّه تعبّد شرعيّ بحت ؛ لعدم صدوره من العقلاء إذا لم يسبق بنزاع ونفي وإثبات .

والحاصل : المراد من الجدال هنا مايكون مسبوقاً بجدال مصطلح ، وهو ما يكون متضمّناً المخاصمة بين اثنين من حيث نفي أحدهما ما يثبته الآخر ، وبالعكس ، فلا يعتبر فيه الضرب والشتم ، ويشهد لعدم دخالتهما التعبير العرفيّ في حين المحاججة بأنّه احتجّ على خصمه ، مع أنّه لا خصومة بمعنى العداوة والبغضاء ، وكذا التعبير بأنّ هذا متنازع فيه ، أو موضع النزاع ، مقابل التعبير بمتّفق عليه بين الأصحاب .

وكيفما كان ، فلا ريب في حرمة الجدال نصّاً وفتوى ، ويستدل لحرمته باللفظين المذكورين على المحرم بالآية المبارکة ، وهي قوله تعالى : ﴿**فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ**﴾[1] ، ودلالتها على المنع واضحة ؛ لأنّ المراد منه النهي الذي هو مفاد الجملة الإنشائيّة ، ودلالته على النهي أقوى من دلالة صيغة (لا تفعل) .

كما يدلّ عليه نصوص كثيرة قد تضمّنت تفسير الجدال ، بقول الرجل : لا والله ، وبلى والله ، فلاحظ صحيح معاوية بن عمّار[2] المتقدّم[3] .

---

(١) البقرة ٢ : ١٩٧ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٢ : ٤٦٣ ، الباب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ١ .

(٣) تقدّم ذكره في الصفحة ٣١٦ .

قوله ٢ : « **وأمّا المخاصمة ، فقد يقال بعدم اعتبارها ؛ لإطلاق التفسير في الصحيحين** » .

هل يدخل في النهي عن الجدال وقوعه في غير المخاصمة ، أو أنّه يختصّ بما إذا كان ذلك في مورد المخاصمة فلا يشمل ما إذا كان في مقام الإخبار ، كأن يقول : بلى والله ، ما جاء فلان أوّلاً ، والله لم يقع ذلك ، أو : والله لم يجئ فلان .

اختار بعض الأعاظم ﵀ أنّ مقتضى الإطلاق هو الالتزام بعدم اختصاص الجدال بالمخاصمة ، فلا موجب لتخصيص الحكم بذلك[١] .

وقد يستدلّ لذلك بأمرين غير الإطلاق ، وهما :

الأوّل : إنّ الجدال قد فسّر في النصوص بهاتين الصيغتين ، لا بالمخاصمة المشتملة عليها ، وهذا يعني أنّ الجدال في الآية الشريفة لا يراد منها معناه اللغويّ ولا العرفيّ ، بل المراد منه ما فسّر في الروايات .

الثاني : إنّه قد رتّب في عدّة من الروايات الجدال على الحلف ، دون الحلف الواقع في المخاصمة ، فلاحظ صحيح معاوية بن عمّار ، قال : « قال أبو عبد الله ﵇ ـ في حديث ـ : **وَالْجِدَالُ قَوْلُ الرَّجُلِ : لَا وَاللهِ وَبَلىٰ وَاللهِ ، وَاعْلَمْ أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا حَلَفَ بِثَلَاثَةِ أَيْمانٍ وِلَاءً فِي مَقامٍ وَاحِدٍ وَهُوَ مُحْرِمٌ فَقَدْ جادَلَ ، فَعَلَيْهِ دَمٌ يُهَرِيقُهُ وَيَتَصَدَّقُ بِهِ ، وَإِذَا حَلَفَ يَمِيناً وَاحِدَةً كاذِبَةً فَقَدْ جادَلَ وَعَلَيْهِ دَمٌ يُهَرِيقُهُ وَيَتَصَدَّقُ بِهِ** .

قال : وسألته عن الرجل يقول : لا لعمري وبلى لعمري ؟ قال : **لَيْسَ هَذَا مِنَ الْجِدَالِ ، وَإِنَّما الْجِدَالُ قَوْلُ الرَّجُلِ : لَا وَاللهِ وَبَلىٰ وَاللهِ** »[٢] ، فإنّه يدلّ على عدم اعتبار المخاصمة في تحقّق عنوان الجدال باليمين المذكورة .

ويلاحظ عليه : أنّ الخصومة لمّا كانت مأخوذة عرفاً في مفهوم الجدال ، كان

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح العروة الوثقى) : ٢٨ : ٤٣٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٣ : ١٤٦ ، الباب ١ من أبواب بقيّة الكفّارات ، الحديث ٣ .

السكوت عن اعتبار ذلك من باب وضوح الاعتبار، مضافاً إلى أنّ التصدير بكلمة (لا) و (بلى) يساعد على اعتبار دخالتها في تحقّق مفهومه. مضافاً إلى أنّه يمكن ادّعاء الانصراف إلى دخالتها في حقيقته، وهي دعوى غير بعيدة.

وأمّا الأمر الثاني، فيدفعه: إنّ هذا الصحيح وأمثاله ليس في مقام بيان اعتبار المخاصمة وعدمه في تحقّق عنوان الجدال، بل هو في مقام بيان أنّ الكفّارة لا تجب بأقلّ من ثلاثة أيمان، وأنّ الجدال الذي تجب عليه الكفّارة هو ما يتضمّن ثلاثة أيمان ولاء في مقام واحد، لا أنّ الجدال يتحقّق بثلاثة أيمان ولو لم تكن في مقام المخاصمة والمجادلة، أنّه إذا كانت اليمين أقلّ من ثلاثة لم يصدق عليها عنوان الجدال ولو كانت في مقام المنازعة المخاصمة.

فتحصّل: أنّ الصحيح ما أشرنا إليه في الفرع الأوّل من اعتبار المخاصمة في تحقّق مفهوم الجدال، وفاقاً للمصنّف (دام عزّه)، وخلافاً لبعض الأعاظم قدس سره.

قوله ٣: «**وأمّا خصوص اللفظين المذكورين، فقد يقال باعتباره لاختصاص التفسير بذلك**... إلخ».

يقع الكلام في أنّ النهي عن الجدال هل يختصّ بما إذا كان بقوله: لا والله، وبلى والله. أو أنّه يشمل مطلق الحلف واليمين، كقول القائل: لا وربّي، لا والخالق ونحوهما، بل ومن دون اشتمال عل حرف (لا) و (بلى)، كما إذا قال: والله، وبالله.

المشهور بين الأصحاب، هو اختصاص الجدال بالجملتين دون غيرهما، وتمسّكوا لذلك بمثل ما جاء في صحيح معاوية بن عمّار وغيره: والجدال: قول الرجل: لا والله، وبلى والله.

وقد يقال كما عن المحقّق الحلّيّ في **المختصر النافع**، والشهيد في **الدروس** بالتعدّي والتعميم لكلّ ما يعتبر يميناً [1]، وأنّ موضوع الحكم مطلق الحلف بالله

---

(١) المختصر النافع: ٤٨. الدروس الشرعيّة: ١: ٣٨٦.

تعالى . ولا يختصّ بخصوص اللفظين . ويشهد لذلك موثّقة أبي بصير المذكورة في المتن[١] ، فإنّ مقتضى إطلاق قوله عليه السلام : « **بِثَلَاثَةِ أَيْمانٍ** » ، هو التعميم لكلّ ما يعتبر يميناً ولا يختصّ بما إذا كان بخصوص هذين اللفظين .

إن قلت : إنّ من المحتمل أن يكون المراد من ثلاثة أيمان هو حصوله بصيغة بلى والله ، ولا والله ، وعليه يكون الموثّق دالّاً على الاختصاص وعدم التعدّي . ويشهد لذلك أنّ الكلام وقع منه بعد بيانه لمعنى الجدال ، وأنّه قول الرجل : لا والله ، وبلى والله ، فيعلم من ذلك أنّ مراده عليه السلام من الأيمان ما وقع بهذا الاسم .

قلت : إنّ هذا الاحتمال ضعيف ؛ لأنّه لا حاجة للتكرار إذا كان الحلف بالصيغة المذكورة ، بل إن مجرّد الإتيان بالصيغة الخاصّة يستدعي ثبوت الحرمة ولزوم الكفّارة .

لكن بعض الأعاظم رحمه الله منع التعدّي والتزم بالاختصاص ، وأجاب عن موثّق أبي بصير وأضرابه من النصوص بأنّ الحكم فيها قد انصبّ على الكفّارة لم ينصبّ على الحلف ، فهو في مقام بيان ما يجب به الدم ، وليس في مقام بيان ما يقع به اليمين ، وعليه فتكون هذه النصوص أجنبيّة عن المقام[٢] .

ويمكن التسليم بعدم كون الموثّق في مقام بيان الجدال ، وإنّما هو في مقام التفصيل بين حلف الصادق والكاذب ، وما يترتّب على ذلك ، وهذا لا نظر فيه للتعميم .

إلّا أنّ الإنصاف أنّه يصعب رفع اليد عن إطلاق الخبرين ؛ لعدم إمكان ردّ إطلاقهما وجواز احتجاج المولى بهما على العبد ؛ لأنّ قوله عليه السلام : « **بِثَلَاثَةِ أَيْمانٍ** » ، وقوله : « **يَمِيناً وَاحِدَةً** » ، يشتمل على مطلق أفراد اليمين .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ : ١٤٧ ، الباب ١ من أبواب بقيّة الكفّارات ، الحديث ٧ .

(٢) موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح العروة الوثقى) : ٢٨ : ٤٣٧ .

ثمّ إنّه بناء على تماميّة دلالة معتبر أبي بصير سوف يلتزم حينئذٍ باشتراط الثلاث عند الحلف بمطلق اليمين لا بإحدى الصيغتين، إذا كان صادقاً لتثبت الحرمة والكفّارة، وكفاية المرّة إذا كان كاذباً لتحقّق موضوع الحرمة والكفّارة.

قوله ٤: «**وأمّا اعتبار أن لا يكون الغرض التكريم، فلصحيحة أبي بصير: سألته عن المحرم يريد أن**... إلخ».

يعتبر في صدق الجدال باشتمال الكلام على أحد اللفظين: لا والله، و بلى والله، أن لا يكون صادراً لغرض تكريم المؤمن لأخيه المؤمن، فلو كان صدوره من أجل ذلك لم يشمله ما دل على الحرمة، وهذا الفرد يذكر عادة على أنّه مستثنى من حرمة الجدال، ولا يخفى أنّ هذا لا يتمّ على مختار المصنّف (دام علاه)؛ لأنّه قد تقدّم منه اعتبار سبق الخصومة في تحقّق مفهومه، وما ذكر لا يشتمل على ذلك بحسب الفرض مما يعني خروجه تخصّصاً من تحت موضوع الجدال كما لا يخفى.

يستدلّ للاستثناء المذكور بصحيحة أبي بصير المذكورة في المتن[١]، ودلالتها على المدّعى تعتمد على تفسير الجدال بكونه ما كان فيه معصية، لا مطلقاً، ومع عدم قبول هذا التفسير تكون أجنبيّة عن المقام، فلاحظ.

وقد رويت بطرق أربعة؛ طريقان معتبران، وهو ما جاء في **الكافي**، وما جاء في **الفقيه**[٢]، وطريقان فيهما تأمّل، ما رواه الصدوق رحمه الله في **العلل**، فإنّه مرسل[٣]، كما يمكن التوقّف فيه على بعض الآراء لاشتماله على محمّد بن علي ماجيلويه، وما نقل عن **مستطرفات السرائر** نقلاً من **جامع البزنطيّ**[٤]، خلافاً لما عليه

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٦٦، الباب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٧.

(٢) الكافي: ٤: ٣٣٩، الحديث ٥. من لا يحضره الفقيه: ٢: ٣٣٣، الحديث ٢٥٩٢.

(٣) علل الشرائع: ٢: ٤٥٨، الحديث ١.

(٤) مستطرفات السرائر: ٥٥٩.

بعض الأعاظم قدس سرهم.

قوله ٥ : « **وأمّا الجواز عند الاضطرار ، فلحديث رفع الاضطرار** » .

هذا هو مورد آخر ممّا يستثنى من حرمة الجدال ، وهو ما إذا اضطرّ إليه حال الإحرام ، فإنّ الاضطرار إليه رافع لحرمته ، سواء كان بصدقه أم بكذبه ، ويدلّ على ذلك حديث الرفع ، حيث جاء فيه رفع الاضطرار[١] .

قتل هوامّ الجسد

قوله ١ : « **أمّا عدم جواز قتل القمّل ، فلموثّق زرارة : سألت أبا عبد الله** عليه السلام : **هل يحكّ المحرم رأسه** ... إلخ » .

المشهور بين الأصحاب كما ذكره صاحب **المدارك** رحمه الله أنّه لا يجوز للمحرم قتل القمّل[٢] . ويدلّ عليه عدّة نصوص ، منها معتبرة زرارة المذكورة في المتن[٣] ، وتقريب دلالتها : إنّ الدابّة التي يمكن تعمّد قتلها بالحكّ عادة هي القمّلة التي تتولّد وتتكوّن في الجسد ، وقد دلّ النصّ على حرمة قتلها بالحكّ ، ولا خصوصيّة لعدم جواز قتلها بالحكّ ، بل يستفاد عدم جوازه ولو بدون الحكّ ؛ لأنّ النصّ يدلّ على حرمة الغاية وهي قتل الدابّة وإن حصلت بغير المسؤول عنه وهو الحكّ .

ويعارضها ما دلّ من النصوص على جواز قتل القمّل ، كصحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « **لَا بَأْسَ بِقَتْلِ النَّمْلِ وَالْبَقِّ فِي الْحَرَمِ ، وَلَا بَأْسَ بِقَتْلِ الْقَمْلَةِ فِي الْحَرَمِ** »[٤] . وظاهر الإطلاق كما يشمل أهل مكّة المحلّين فيها ، يشمل

---

(١) الخصال : ٤١٧ ، الحديث ٩ . تحف العقول : ٥٠ . وسائل الشيعة : ١٥ : ٣٦٩ ، الحديث ١ .

(٢) مدارك الأحكام : ٧ : ٣٤٣ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٢ : ٥٣٤ ، الباب ٧٣ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٤ .

(٤) وسائل الشيعة : ١٢ : ٥٥١ ، الباب ٨٤ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٢ .

غيرهم ممّن دخلوا فيها محرمين، كما لو أحرم أهلها.

ومقتضى الجمع العرفيّ هو حمل موثّقة زرارة على الكراهة بقرينة الترخيص المستفاد من صحيح معاوية بن عمّار وغيره من النصوص.

قوله ٢: «**وأمّا غير القمّل كالبقّ والبرغوث، فقد يتمسّك لحرمة قتله بإطلاق الدابّة في الموثّق**... إلخ».

وقع الخلاف بين الأصحاب في البقّ والبرغوث من جهة جواز قتلهما وعدمه على قولين، حيث اختار الجواز بعض[١]، واختار آخرون المنع[٢].

وقد استدلّ القائلون بالحرمة بموثّقة زرارة المتقدّمة في الفرع السابق. وتقرّب دلالتها على المدّعى من خلال إطلاق لفظة (دابّة) بحيث تشمل القمّل وغيره.

وقد منع المصنّف (دام علاه) دلالتها على ذلك؛ لأنّ الذي يكون في الرأس عادة هو القمّل دون غيره، فيكون بمثابة القرينة المانعة من انعقاد إطلاق لظهور لفظ الدابّة.

ويمكننا تقريب منع الدلالة بوجه آخر، وهو: إنّ مقتضى السؤال هو اختصاص الجواب بخصوص القمّل والتعدّي عنه إلى غيره بحاجة إلى دليل، فيقتصر عليه، بمقتضى المطابقة بين السؤال والجواب، فيثبت الاختصاص بالقمّل دون غيره.

والإنصاف منع كليهما، بل مقتضى كلامه عليه السلام هو العموم بقرينة تنكير لفظة (دابّة) فيمنع ذلك من التخصيص بالقمّل، بل يساعد على انعقاد الظهور في العموم.

ومجرّد كون ما يتكوّن في الرأس هو القمّل، ليس قرينة واضحة؛ لأنّه لا يسأل عن قتل ما يتكوّن في الرأس حتّى ينصرف إلى القمّل. وإنّما سؤاله عن حكّ رأسه،

---

(١) المبسوط: ١: ٣٣٩. الوسيلة: ١٦٣.

(٢) النهاية للطوسي: ٢٢٩. الجامع للشرائع: ١٩٤.

وهو أعمّ لما يتكوّن في الرأس وما يقع عليه .

وقد يتمسّك لهذا القول أيضاً برواية معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[١] ، ودلالتها على المدّعى أوضح من سابقتها ، إلّا أنّها مبتلاة بإشكال سنديّ ، فقد وقع في سندها إبراهيم النخعيّ ، وهو مجهول الحال[٢] .

ونتيجة عدم تماميّة ما دلّ على الحرمة سنداً أو دلالة ، قال المصنّف : « أنّ الحرمة في غير القمّل مبنيّة على الاحتياط حذراً من مخالفة المشهور » .

ولعدم تماميّة دلالة ما يدلّ على الحرمة ، لم يذكر المصنّف شيئاً من أدلّة القول الثاني ، وهي عدّة روايات تامّة الدلالة لكنّها مبتلاة بضعف السند ، ولنذكر واحدة منها ، وهي رواية جميل ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يقتل البقّة والبراغيث إذا أذاه ؟ قال : **نَعَم** »[٣] ، وهي دالّة على جواز القتل في الجملة ؛ لأنّ ظاهرها عدم جواز القتل مع عدم الإيذاء ، إلّا أنّ هذا ليس من باب التقييد بالإيذاء كما قد يتصوّر ، وإنّما هو من باب عدم الإطلاق بحيث تدلّ على عدم الجواز إذا لم يؤذ كلّ من البقّة والبرغوث ؛ لأنّ القيد ورد في كلام السائل ، وليس في كلام الإمام عليه السلام ، فلا يكون له مفهوم .

وقد أشكل عليها بعض الأعاظم رحمه الله بأنّها ضعيفة سنداً ؛ لأنّ طريق ابن إدريس إلى البزنطيّ مجهول الحال ، فلا يمكن الاستناد إليها .

إن قلت : يمكن علاج الضعف من خلال نظريّة التعويض ؛ وذلك لاتّحاد طريق الشيخ رحمه الله مع طريق ابن إدريس **للنوادر** ، وهو كتاب البزنطيّ .

قلت : لو سلّمنا الاتّحاد ، إلّا أنّ التعويض غير مجدٍ ؛ وذلك لضعف طريق

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٤٤٤ ، الباب ١٨ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٩ .

(٢) منتقى الجمان : ٣ : ٣٣ . إكليل المنهج في تحقيق المطلب : ٥٣٢ . سماء المقال : ٢ : ٤٦٤ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٢ : ٥٤٠ ، الباب ٧٨ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٧ .

الشيخ رحمه الله إلى نوادر البزنطيّ، فإنّه يشتمل على شيخه أحمد بن محمّد بن موسى الأهوازيّ، وهو مجهول لم يوثّق من القدماء[١]، وإنّما وثّقه المتأخّرون[٢]، ولا عبرة بتوثيقهم[٣].

قوله ٣: «**وأمّا الحكم بالجواز في حالة الضرر، فلصحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله** عليه السلام: **كلّ**... إلخ».

يستثنى من الحكم بحرمة قتل هوامّ الجسد بالنسبة للمحرم ما إذا كان في حالة الضرورة، فيجوز ذلك، ويدلّ عليه أمران:

الأوّل: صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[٤]، وهي واضحة الدلالة على المدّعى في أنّه يجوز قتل كلّ ما يوجب الإيذاء للمحرم.

الثاني: قاعدة نفي الضرر، بناء على دلالتها على نفي كلّ حكم ضرريّ في الإسلام. لا ما إذا كان المستفاد منها حرمة الإضرار بالآخرين، أو كان مدلولها حكماً سلطانيّاً ولائيّاً.

قوله ٤: «**وأمّا جواز إلقاء القمّل وغيره، فلما ورد في صحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله** عليه السلام: ... إلخ».

يجوز للمحرم أثناء الإحرام إلقاء الدوابّ كلّها عن جسده ما عدا القمّل، فلا يجوز له إلقاءه، وقد علّل المنع في ذلك بأنّه من جسده. نعم، يجوز له تحويله من مكان إلى آخر في جسده. ويدلّ على ذلك صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في

---

(١) مستدركات علم رجال الحديث: ١: ٤٤٣، الرقم ١٥٦٩.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث: ٣: ١١٥، الرقم ٩١٧.

(٣) موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح العروة الوثقى): ٢٨: ٤٥٠.

(٤) وسائل الشيعة: ١٢: ٥٤٧، الباب ٨١ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٩.

المتن[١]، وتقريب دلالتها أن يقال: إنّ إلقاء البقّ والبراغيث أو غيرها من الدوابّ لو لم يكن جائزاً لاستثناه عليه السلام كما استثنى القمّل، وعدم استثنائه يكشف عن جواز إلقائه. على أنّ الظاهر أنّ منشأ الاستثناء في القمّل هو التعليل بتكوّنها من الجسد، فيخرج البرغوث عن ذلك لعدم تكوّنه منه.

والرواية المذكورة مرويّة بطريقين: أحدهما طريق الشيخ رحمه الله، وهو يشتمل على إبراهيم النخعيّ، وقد عرفت أنّه مجهول الحال، والثاني هو طريق الصدوق رحمه الله إلى معاوية بن عمّار، وهو طريق معتبر.

ولمّا لم يكن في المقام دليل يدلّ على المنع، فيرجع حينئذٍ إلى الأصل العمليّ وهو البراءة، فيقتضي التأمين عن الحرمة.

وأمّا القمّل، فالظاهر من الصحيح هو حرمة إلقائها، لكنّ هذه الاستفادة يعارضها ما يدلّ على الجواز وهو صحيح مرّة مولى خالد المذكور في المتن[٢]. وهي دالّة على جواز الإلقاء. ومقتضى الجمع العرفيّ هو التصرّف في الصحيح بحمله على الكراهة.

ولا مجال للخدشة في سند صحيح مرّة على أساس عدم توثيقه في كتب الرجال؛ لأنّه يكفي للبناء على وثاقته رواية صفوان الذي هو أحد المشايخ الثقات عنه.

ولا ينحصر ما دلّ على جواز الإلقاء في خصوص صحيحة مرّة، بل هناك نصوص أُخرى غيرها معتبرة دالّة على جواز الإلقاء.

ثمّ إنّه لو لم يقبل الجمع المذكور بين الطائفتين لعدم كونه جمعاً عرفيّاً، بل على أساس أنّه جمع تبرعيّ، فسوف تستقرّ المعارضة، وعندها يعمد إلى الترجيح، فيرجّح ما دل على الجواز لمخالفته للعامة القائلين بعدم جواز الإلقاء.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٥٤٠، الباب ٧٨ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ٥٤٠، الباب ٧٨ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٦.

وعلى فرض عدم القبول بالترجيح، فسوف يتساقطان، ويرجع للأصل القاضي بالبراءة والتأمين.

الادّهان

قوله ١: «**أمّا حرمة الادّهان، فهي المشهور، لصحيحة الحلبيّ عن أبي عبد الله** عليه السلام: **وادّهن بما**... إلخ».

تنقسم الأدهان إلى قسمين:

الأوّل: الأدهان المطيّبة.

الثاني: الأدهان غير المطيّبة.

أمّا بالنسبة للأوّل منهما، فلا خلاف بين الأصحاب في عدم جواز استعمال المحرم للأدهان المطيّبة، وعن العلّامة في **المنتهى** أنّه مورد إجماع علمائنا. نعم، ينقل عن الشيخ رحمه الله في كتابه **الجمل** القول فيه بالكراهة[١].

وأمّا الثاني، فقد وقع الخلاف بينهم في استعمال الأدهان التي لا طيب فيها على قولين:

الأوّل: جواز استعمال الأدهان التي لا تكون ذات رائحة طيّبة، ولا طيب فيها، وهو مختار المفيد في **المقنعة**، وسلّار وأبي الصلاح، ونسب إلى ابن الجنيد وابن أبي عقيل أيضاً[٢].

الثاني: حرمة استعمال الأدهان مطلقاً، سواء اشتمل على الطيب أم لا، سواء كان متضمّناً رائحة طيبة أم لا، وهذا هو المشهور.

---

(١) منتهى المطلب: ١٢: ٤٥. الرسائل العشر (الجمل والعقود) للطوسي: ٢٢٨.

(٢) المقنعة: ٤٣٢. المراسم العلويّة: ١٠٦. الكافي في الفقه: ٢٠٣. ونسب إلى ابن الجنيد وابن أبي عقيل في مختلف الشيعة: ٤: ٧٣.

ولا يخفى أنّه لو ثبتت حرمة استعمال الأدهان غير المطيّبة حكم بحرمة استعمال الأدهان المطيّبة بطريق أوْلى ؛ لأنّ العنوان سوف ينصبّ على الادّهان ، ومن هنا جرت العادة أن يبحث أوّلاً عن القسم الثاني ، وهو ما أشار إليه المصنّف (دام ظلّه) .

استدلّ المشهور لمدّعاهم بعدّة نصوص :

منها : صحيحة الحلبيّ المذكورة في المتن[١] ، ودلالتها على المدّعى واضحة ، فإنّ مقتضى ما جاء في الذيل هو عدم الفرق في حرمة الدهن بين ما يكون فيه رائحة وما لا يكون .

ويدلّ على القول بالكراهة عدّة نصوص ، منها صحيحة هشام بن سالم المذكورة في المتن[٢] ، وهي واضحة الدلالة في جواز الادّهان في جميع الحالات ، سواء كان ذلك قبل الإحرام ، أم كان ذلك أثناء عقد الإحرام ، أم كان بعد إتمام عقد الإحرام .

ويكون الصحيح المذكور قرينة على حمل ما دلّ على المنع على الكراهة ، فلا تكون معارضة بين النصوص .

ولم يقبل المصنّف (دام علاه) دلالتها على الجواز ، بل ذكر أنّها ناظرة إلى الادّهان قبل الإحرام ، فلا يستفاد منها الجواز بعده ؛ لأنّ قوله عليه السلام : « **قَبْلُ وَبَعْدُ وَمَعَ** » ، ليس راجعاً للإحرام ، ليكون المستفاد من الصحيح جواز الادّهان في جميع تلك الحالات ، بل هو راجع إلى الغسل ، فكأنّه قال : لا بأس بالادّهان قبل الغسل ، وأثناء الغسل ، وبعد الغسل ، وجميع هذه الموارد قبل وقوع الإحرام ، فلا يكون دالّاً على جوازه بعد الإحرام .

ومع جريان الاحتمال الذي ذكره المصنّف في صحيح هشام بن سالم ، يمكن التمسّك للقول بالجواز بغيره من النصوص التي لا يرد فيها الاحتمال المذكور ،

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٤٥٨ ، الباب ٢٩ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٢ : ٤٦١ ، الباب ٣٠ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٦ .

فلاحظ صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال : « **غَيْرَ أَنَّهُ يُكْرَهُ لِلْمُحْرِمِ الْأَدْهانُ الطَّيِّبَةُ ، إِلّا الْمُضْطَرَّ إِلَى الزَّيْتِ أَوْ شِبْهِهِ يَتَدَاوىٰ بِهِ** »[1] ، فإنّ التعبير بالكراهة في النصوص وإن لم يكن ظاهراً في الكراهة الاصطلاحيّة ، إلّا أنّه مع وجود القرينة على ذلك في البين لابدّ من حملها على ذلك ، والقرينة أنّها قد وردت في الصحيحة في مقابل الحرمة ، ما يجعلها ظاهرة في الكراهة الاصطلاحيّة ، فتكون دالّة على المدّعى .

وإن رفض الجمع الذي ذكرناه لكونه تبرعيّاً ، فتستقرّ المعارضة حينئذٍ ، وبعد فقد المرجح تصل النوبة للتساقط ، فيجري الأصل المؤمّن عن المانعيّة .

وبناءً على النتيجة التي وصلنا إليها ، يلزم البحث عن حرمة الادّهان بالأدهان المطيّبة ، إلّا أنّه لما لم يتعرّض المصنّف إلى ذلك نطوي عنه ونتركه إلى مستوى أعلى .

قوله ٢ : « **وأمّا الجواز مع الحاجة ، فلأنّه مع وصولها إلى حدّ الاضطرار ، أو التضرّر فواضح ؛ لقاعدة** ... إلخ » .

يجوز للمحرم الادّهان إذا كان ذلك للحاجة ، كما لو اضطرّ إلى استعماله ، أو كان في ترك استعماله ضرر عليه . ويدلّ على ذلك قاعدة نفي الضرر وفقاً لبعض المباني في دلالتها كما عرفت .

أمّا لو كان استعماله من أجل العلاج ، إلّا أنّه لم يصل إلى مرحلة التضرّر أو الاضطرار ، فقد استدلّ المصنّف لجوازه بصحيحة هشام بن سالم المذكورة في المتن[2] ، وهي دالّة بإطلاقها على المدّعى .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٤٤٤ ، الباب ١٨ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٨ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٢ : ٤٦٢ ، الباب ٣١ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ١ .

إزالة شعر البدن

قوله ١ : «**أمّا حرمة الإزالة بالحلق ، فلقوله تعالى : ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا﴾**... إلخ » .

لا يجوز للمحرم أن يزيل الشعر عن بدنه ، سواء كان بالحلق أم بالقصّ أم بالنتف أم بالطلي من خلال استعمال النورة ، أو غيرها ، أم بغير ذلك . وما ذكر لا خلاف فيه بين الفقهاء ، بل عن **الجواهر** دعوى الإجماع عليه بقسميه[١] . ويدلّ عليه بالنسبة إلى حلق الرأس قوله تعالى : **﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾**[٢] ، ومقتضى إطلاقها هو الشمول لجميع أفراد الحجّ ولفردي العمرة .

وأمّا بالنسبة إلى غير شعر الرأس ، فيدل عليه صحيحة حريز المذكورة في المتن[٣] ؛ لأنّ المستفاد منها هو حرمة قطع الشعر من أيّ موضع من مواضع البدن ، وذلك بأحد وجهين :

أوّلهما : التمسّك بالإطلاق .

ثانيهما : إلغاء الخصوصيّة بنظر العرف ، فيتعدّى عمّا هو المذكور في النصّ إلى غيره ؛ لأنّ العرف لا يرى خصوصيّة له على غيره .

وقد رويت الرواية بطريقين :

أحدهما : طريق الشيخ ﵀ ، وقد اشتمل على ذكر عبد الرحمن[٤] ، وهو مردّد بين الثقة وغيره ، ويصعب تمييزه ، فيسقط عن الاعتبار .

ثانيهما : طريق الصدوق ﵀ بإسناده عن حمّاد ، والمقصود به حمّاد بن عيسى ،

---

(١) جواهر الكلام : ١٨ : ٣٧٧ .

(٢) البقرة ٢ : ١٩٦ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٢ : ٥١٣ ، الباب ٦٢ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٥ .

(٤) الاستبصار : ٢ : ١٨٣ ، الحديث ٣ . تهذيب الأحكام : ٥ : ٣٠٦ ، الحديث ٤٤ .

وله ثلاثة طرق ، وهي :

الأوّل: عن أبيه ، عن الحميريّ ، عن محمّد بن عيسى بن عبيد . والحسين بن ظريف ، وعليّ بن إسماعيل بن عيسى ، كلّهم عن حمّاد بن عيسى .

الثاني: عن أبيه ، عن سعد بن عبدالله ، عن إبراهيم بن هاشم . ويعقوب بن يزيد ، عن حمّاد بن عيسى .

الثالث: عن أبيه ، عن علي بن إبراهيم بن هاشم ، عن أبيه ، عن حمّاد بن عيسى[(١)] .

وجميعها طرق صحيحة .

قوله ٢ : « **وأمّا عدم جواز إزالته عن بدن غيره المحلّ أيضاً ، فلصحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبد** ... إلخ » .

لا تنحصر حرمة إزالة الشعر للمحرم على خصوص إزالته من بدنه ، بل تشمل إزالته من بدن غيره ، فكما يحرم عليه أن يزيل الشعر من بدنه ، يحرم عليه أن يزيله من بدن غيره أيضاً ، سواء كان هذا الغير محرماً أم كان محلّاً . ويدلّ على ذلك صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[(٢)] . ولا يلزم من ذكر الحلال فيها عدم شموله للمحرم أيضاً ؛ لأنّه عليه السلام قد أشار إلى الفرد الخفي البعيد عن التصوّر ، فيكون شموله للواضح الجليّ من باب أوْلى .

وقد رويت الرواية المذكورة بطرق ثلاثة : اثنين منها صحيحان ، وهما طريق الكلينيّ والشيخ ، والثالث منها وهو طريق الصدوق رحمه الله ضعيف بالإرسال . إلّا أنّها قد تصحّح بأحد وجهين :

---

(١) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٤٢٥ ، ٤٥٧ (المشيخة) .

(٢) وسائل الشيعة : ١٢ : ٥١٥ ، الباب ٦٣ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ١ .

أحدهما: الحكم بحجّيّة مراسيل الصدوق ﷺ مطلقاً، سواء ما كان التعبير فيها بـ(روي) أو (قال).

ثانيهما: التفصيل بين مراسيله ﷺ، فما كان منها بصيغة: (قال) يحكم بحجّيّته، وما كان منها بصيغة: (روي) لا يحكم بحجّيّته، ولمّا كان موردنا من قبيل الأوّل، فتكون حجّة.

ثمّ إنّه بناءً على عدم جواز إزالة الشعر من الغير للمحرم، يظهر أنّه لا يجوز للمحرم بعد إنهائه مناسكه وقبل تقصيره وإحلاله من إحرامه، أن يقصر أو يحلق لغيره، بل عليه الحلق أو التقصير لنفسه أوّلاً، ثمّ يفعل ذلك لغيره، ويدلّ على ذلك صحيح حريز السابق[1]. نعم، لو ادّعي انصراف الصحيح عن مثل المورد، كان مقتضى أصالة البراءة هي التأمين عن المانعيّة.

قوله ٣: «**وأمّا عدم جواز إزالته بواسطة المحلّ، فيمكن إثباته بإطلاق صحيحة حريز المتقدّمة أو بأن**... إلخ».

لا يجوز للمحرم أن يجعل المحلّ يقوم بإزالة شعره من بدنه، ويمكن الاستدلال لذلك بأحد وجهين:

الأوّل: إطلاق صحيحة حريز، فإنّ الوارد فيها هو المنع عن إزالة الشعر، وهو مطلق يشمل ما إذا كانت إزالته بنفسه أم بواسطة غيره. بل لو قيل بأنّه يشمل الغير بالنصّ لم تكن مجازفة؛ لأنّ الغالب أنّ الاحتجام يكون بواسطة الغير.

الثاني: إنّ العرف يفهم من حرمة قطع المحرم شعره، الأعمّ من كون ذلك بمباشرته، وكونها بالتسبيب.

قوله ٤: «**وأمّا الجواز عند الضرورة، فلحديث نفي الاضطرار، أو قاعدة**

---

(١) تقدّم في الفرع الأوّل، الصفحة ٣٣٣.

نفي الضرر. على أن ... إلخ ».

إذا اضطرّ المحرم لإزالة شعر بدنه فلاريب في جوازه، ويدلّ على ذلك ثلاثة أُمور:

الأوّل: حديث الرفع، فقد جاء فيه: « **رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي ... وَما اضْطُرُّوا إِلَيْهِ** »[١].

الثاني: قاعدة نفي الضرر، ويأتي فيها ما قدّمناه من أنّ جريانها على حسب المبنى المختار فيها.

الثالث: قوله تعالى: ﴿**فَمَن كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ**﴾[٢].

قوله ٥: « **وأمّا الجواز حالة الوضوء، فلصحيح الهيثم بن عروة التميميّ: سأل رجل أبا عبد الله** عليه السلام ... إلخ ».

إذا انفصل الشعر من جسد المحرم من غير قصد منه حين الوضوء، لم يكن في ذلك إشكال، ويدلّ عليه صحيحة الهيثم بن عروة المذكورة في المتن[٣]، ودلالتها على المدّعى واضحة، وهي ظاهرة في صورة جزم المحرم بالتساقط، أمّا لو لم يكن جازماً بالسقوط، فإنّ نفي الحرمة يكون على طبق الأصل، وهو البراءة، ولقاعدة نفي الحرج.

ثمّ إنّه هل يتعدّى من الوضوء إلى الغسل، بل التيمم، وإزالة النجاسة، أو لا؟ البناء على التعدّي منه إليهم، ليكون الحكم فيهم، هو نفس الحكم في الوضوء ليس بعيداً.

قوله ٦: «**وأمّا جواز الحكّ عند احتمال التساقط، فللاستصحاب الاستقباليّ**

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ١.

(٢) البقرة ٢: ١٩٦.

(٣) وسائل الشيعة: ١٣: ١٧٢، الباب ٦ من أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الحديث ٦.

على تقدير حجّيّته ... إلخ » .

لا بأس قبل العمد إلى بيان هذا الفرع من الإشارة إلى معنى الاستصحاب الاستقباليّ ، فنقول : المراد من الاستصحاب الإستقباليّ هو ما يكون المتيقّن فيه فعليّاً ويكون المشكوك استقباليّاً ، بمعنى أن يكون المكلّف على يقين بشيء فعلاً ، إلّا أنّه يشكّ في استمراره فيما يستقبل من الزمان .

ويختلف هذا الاستصحاب عن الاستصحاب الاعتياديّ بعد اشتراكهما في تأخّر المشكوك على المتيقّن ، أنّ الاستصحاب الاستقباليّ تكون الحالة الفعليّة للمكلّف هي اليقين بالشيء ويكون المشكوك متأخّراً .

ولنوضّح المطلب بمثال : إذا علم المكلّف بطهارة ثوبه فعلاً ، وشكّ في بقائه على الطهارة في اليوم الآتي ، فيستصحب فعلاً طهارة الثوب ليثبتها الآن ليوم غدٍ .

ومن موارده وأمثلته جواز البدار لذوي الأعذار ، فمن كان معذوراً ولم يتمكّن من الطهارة المائيّة أوّل الوقت وشكّ في بقاء عذره إلى آخر الوقت ، فله أن يستصحب بقاءه ويدخل في الصلاة بالتيمّم .

وبعد هذه المقدّمة نقول : إنّ المكلّف على يقين بجواز حكّ لحيته ، ويشكّ في حرمتها لاحتمال تساقط الشعر ، فيستصحب عدم الحرمة استقبالاً ، فيجوز له ذلك .

ثمّ إنّه لو منع من حجّيّة الاستصحاب الاستقباليّ ، فالمرجع عند الشكّ في الحرمة هو البراءة الجارية في الشبهات الموضوعيّة .

تقليم الأظفار

قوله ١ : « **أمّا حرمة القصّ ، فلصحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله** عليه السلام **: سألته عن الرجل** ... إلخ » .

لا يجوز للمحرم قصّ أظفاره ولو بعضها ، وقد ذكر في **الجواهر** رحمه الله : « بلا خلاف

أجده، بل الإجماع بقسميه عليه، بل في **المنتهى** و**التذكرة**[١] نسبته إلى علماء الأمصار»[٢].

ويدلّ على الحكم المذكور نصوص عدّة، منها صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[٣]. نعم، هي واردة في القصّ، لكن يمكن استفادة حرمة التقليم أيضاً، لعدم الخصوصية للقصّ، أو لكونه قصّاً عرفاً.

هذا، ولو منع عن دلالتها على ذلك، أمكن التمسّك له بصحيحة زرارة المذكورة في المتن[٤].

ثمّ إنّ المستفاد من النصوص عدم الفرق في حرمة القصّ بين الواحد والجميع، فلا تختصّ الحرمة بتقليم المجموع.

قوله ٢: «**وأمّا استثناء حالة الأذى، فلصحيحة معاوية، وبالأوْلى تدلّ على الجواز في حالة الضرر**... إلخ».

يستثنى من حرمة قصّ المحرم أظفاره، ما إذا تأذّى منها، كما إذا انفصل بعض ظفره وتألّم من بقاء الباقي، فيجوز له حينئذٍ قطعه، ويدلّ على ذلك صحيحة معاوية ابن عمّار المتقدّمة[٥].

ويستثنى من الحرمة أيضاً ما إذا كان بقاء الظفر يستلزم الضرر، ويدلّ على ذلك أمران:

الأوّل: صحيحة معاوية المتقدّمة، فإنّها تدلّ على ذلك بطريق أوْلى؛ لأنّ

---

(١) منتهى المطلب: ١٢: ١٠١. تذكرة الفقهاء: ٨: ٢٠، المسألة ٣٩٧.

(٢) جواهر الكلام: ١٨: ٤١١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٥٣٨، الباب ٧٧ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: ١٣: ١٦٠، الباب ١٠ من أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الحديث ٥.

(٥) تقدّمت الإشارة إليها في الفرع الأوّل.

جوازه في حال الأذى يكشف عن جوازه في حال الضرر، وهو ما يكون أعلى مرتبة من الأذى.

الثاني: التمسّك بقاعدة نفي الضرر، لكن بناءً على بعض المباني المراد منها لا مطلقاً.

الارتماس

قوله ١: «**أمّا بالنسبة إلى حرمة الرمس، فلصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله** عليه السلام: ... إلخ».

لا يجوز للمحرم الارتماس في الماء، ويدلّ على ذلك صحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في المتن[1]. نعم، ما ينبغي معرفته هو أنّ حرمة الارتماس هل تعود لكونها مصداقاً من مصاديق تغطية الرأس، وهذا يعني اختصاص الحرمة بالرجال دون النساء، وتكون شاملة لغمس بعض الرأس من دون فرق بين كونه بالماء وغيره، أو أنّه موضوع مستقلّ بنفسه للحكم بالحرمة، وعليه لا يكون مختصّاً بالرجال، بل يشمل النساء، ولا تلحق بالماء سائر المائعات، بل تختصّ به، ويكون المحرم هو إدخال تمام الرأس لا بعضه؟

الظاهر من الروايات هو حرمة الارتماس بعنوانه، لا بعنوان أنّه مصداق لستر الرأس، مضافاً إلى أنّه لا ينطبق عنوان التغطية عرفاً على غمس الرأس.

هذا، ومع الشكّ في شمول الحرمة للمرأة، فالأصل يقتضي التأمين عن المانعيّة، ومع الشكّ في حرمة الارتماس في سائر المائعات، فالأصل يقتضي التأمين عن الحرمة.

قوله ٢: «**وأمّا اعتبار رمس كامل الرأس، فلأنّ ذلك ظاهر الصحيحة**».

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٥٠٨، الباب ٥٨ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١.

يعتبر في تحقّق موضوع الارتماس رمس تمام الرأس، فلا يتحقّق الموضوع برمس بعضه كما لا يخفى؛ وذلك لأنّ الوارد في صحيح ابن سنان كلمة الرأس، وهي تتحقّق برمس تمام الرأس.

قوله ٣: «**وأمّا الرمس في غير الماء، فالمناسب جوازه لأصالة البراءة بعد اختصاص الصحيحة**... إلخ».

بناءً على حرمة الرمس كموضوع مستقلّ، فإنّه يقتصر حينئذٍ على مقدار الدليل، والصحيح قد تضمّن الرمس في الماء، فيكون غيره مجرى لأصالة البراءة حين الشكّ في حرمته. نعم، لو كانت حرمة الارتماس لكونه من مصاديق التغطية، فعندها يلزم حرمة الارتماس في سائر المائعات لتحقّق الموضوع.

نعم، الاحتياط باجتناب مطلق الارتماس أمر مناسب كما لا يخفى.

حمل السلاح

قوله ١: «**أمّا عدم جواز لبس السلاح، فلصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّ المحرم إذا**... إلخ».

المشهور بين أصحابنا إلى عصر المحقّق الحلّيّ رحمه الله أنّه لا يجوز للمحرم لبس السلاح. وأنّه يحرم عليه حمله لغير ضرورة[١]. وقال المحقّق الحلّيّ رحمه الله، وكذا العلّامة رحمه الله في جملة من كتبه بكراهة ذلك بالنسبة إليه، وعدم حرمته[٢]. ويدلّ على القول المشهور بين القدماء صحيحة الحلبي المذكورة في المتن[٣]،

---

(١) النهاية للطوسيّ: ٢٢٢. السرائر: ١: ٥٤٨.

(٢) المختصر النافع: ٨٥. شرائع الإسلام: ١: ١٨٦. إرشاد الأذهان: ١: ٣١٨. تحرير الأحكام: ٢: ٣٧.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٥٠٤، الباب ٥٤ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١.

فإنّ مفهومها يقضي بعدم جواز لبس السلاح مع عدم الخوف.

وقد يخدش في دلالتها بعدم ثبوت المفهوم للجملة الشرطيّة؛ لأن الشرط المذكور فيها مسوق لتحقّق الموضوع، وقد قرّر في الأُصول عدم ثبوت المفهوم للجملة الشرطيّة التي تكون مسوقة لتحقّق الموضوع، فإنّ قوله عليه السلام: «**إِذَا خَافَ الْمُحْرِمُ عَدُوّاً أَوْ سَرَقاً، فَلْيَلْبَسِ السِّلَاحَ**» لا فائدة في ثبوت المفهوم له؛ لأنّ من لا يخاف العدوّ لا يلبس السلاح؛ لأنّ فائدته تكمن في دفع العدوّ.

ويجاب عن ذلك بأنه حتّى تكون القضيّة مسوقة لتحقّق الموضوع لا بدّ من انحصار الشرط في حصول موضوعها، وهو يستدعي أن لا يكون له فائدة للسلاح إلّا في خصوص دفع العدوّ. أمّا مع وجود فائدة أُخرى للتسلّح كإظهار القدرة والقوّة، وما شابه، فلن يكون ثبوت المفهوم لغوّاً، وعليه يكون للجملة الشرطيّة مفهوم.

قوله ٢: «**وأمّا الحمل، فيمكن الحكم بحرمته فيما إذا عدّ المحرم مسلّحاً لعدم احتمال خصوصيّة للبس**... إلخ».

كما لا يجوز لبس المحرم السلاح، كذلك لا يجوز له حمله إذا كان يعدّ مسلّحاً عرفاً؛ لأنّه من غير المحتمل أن يكون للبس الوارد في النصوص خصوصيّة، بل الظاهر أنّ المراد منه مطلق أخذ السلاح لدفع العدوّ عن نفسه أو عن عرضه أو ماله، سواء كان بنحو اللبس، أم كان بنحو الحمل، أكان ذلك بأخذه بيده، أو وضعه في جيبه، أو نحو ذلك.

القسم الثاني (من محرّمات الإحرام)

لبس المخيط

قوله ١: «**أمّا حرمة لبس المخيط، فالمشهور، بل ربّما ادّعي عليها الإجماع إلّا أنّه لم يرد في شيء من**... إلخ».

الظاهر من كلمات غير واحد من الأصحاب أن موضوع الحرمة هو لبس المخيط ، قال العلّامة رحمه الله : « يحرم على المحرم الرجل لبس الثياب المخيطة عند علماء الأمصار »[١].

إلّا أنّ النصوص خالية عن الإشارة إلى عنوان المخيط ، وأنّه محرم بقول مطلق ، وإنّما الوارد فيها هو خمسة عناوين . نعم ، هناك خبران ذكرهما المحدث النوريّ رحمه الله في **المستدرك**[٢] ، عن **دعائم الإسلام** ، قد اشتملا على حرمة المخيط بقول مطلق ، لكن المشكلة تكمن في ضعفهما سنداً ممّا يمنع من الاعتماد عليهما .

وكيفما كان ، فالموجود في النصوص المعتبرة هو خمسة عناوين ، وهي :

١ ـ القميص ، وهو الثوب الذي يسلك في عنق الإنسان .

٢ ـ الدرع ، وهو الثوب الذي له يدان ، أو فتحتان على نحو تتيح للإنسان أن يدخل يديه فيهما .

٣ ـ العباءة ، فإنّ لبسها بالصورة الاعتياديّة محرّم على المحرم وإن لم يدخل يديه في يدي العباءة .

٤ ـ السروال ، وهو الثوب الذي تستر به العورة من الملابس الاعتياديّة .

٥ ـ الثوب المزرور ، وهو الثوب الذي فيه أزرار يعقد بعضها ببعض ، فإنّ لبسه محرّم على المحرم ، وإن لم تكن له يدان ، ولم يسلك في العنق . والظاهر أنّ موضوع الحرمة هو استعمال الأزرار التي فيه بعقد بعضها بالبعض الآخر ، لا أنّ الموضوع للحرمة وجود الأزرار فيه .

هذا ، ويدلّ على حرمة القميص صحيحة عبد الصمد بن بشير المذكورة في

---

(١) تذكرة الفقهاء : ٧ : ٢٩٥ .

(٢) مستدرك الوسائل : ٩ : ٢١٩ ، الحديث ١ . دعائم الإسلام : ١ : ٣٠٣ .

المتن[١]، ويدلّ على حرمة الثوب المزرور والدرع والسراويل صحيحة معاوية بن عمّار التي ذكرها المصنّف[٢]، وأمّا القباء فيدلّ على حرمته صحيحة الحلبيّ التي ذكرت في المتن[٣].

ولا يذهب عليك أنّ النصوص المذكورة ليس فيها عين ولا أثر لحرمة مطلق المخيط، وإنّما تضمّنت النصّ على حرمة عناوين محدّدة منه، فلاحظ.

ثمّ إنّ المصنّف (دام عزّه) ذكر أنّه يمكن الاستدلال لحرمة لبس مطلق المخيط بأحد وجهين:

الأوّل: الإجماع الذي سمعت دعواه من مثل العلّامة قدس سره.

وجوابه: بمنع وجود إجماع في المسألة أصلاً على حرمة لبس المخيط، فإنّ المسألة غير معنونة في كلمات عدّة من قدماء الأصحاب، ومن تعرّض للمسألة عبّر بالدرع ونحوه، فمن أين أمكن للعلّامة رحمه الله دعوى الإجماع، خصوصاً أنّ عدم التعرّض للمسألة لا يعدّ اتّفاقاً.

الثاني: أن تحمل النصوص التي تضمّنت العناوين الخمسة على المثاليّة، لا الموضوعيّة، فيتعدّى منها إلى مطلق المخيط.

وفيه: إنّ الظاهر من النصوص هو الموضوعيّة، وحملها على المثال يحتاج قرينة صارفة للظهور عمّا هو ظاهر فيه، وهي منتفية في المقام.

ونتيجة لعدم تماميّة الدليلين المذكورين، فقد اختار المصنّف الالتزام بالاحتياط بترك لبس مطلق المخيط لشبهة الإجماع.

لكنّك قد عرفت عدم تماميّة هذا الإجماع المدّعى، فلو كان للاحتياط وجه

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٨٨، الباب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٧٣، الباب ٣٥ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٨٦، الباب ٤٤ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١.

فلابد أن يكون استحبابيّاً.

قوله ٢: «**وأمّا حرمة لبس الخمسة المذكورة لو لم تكن مخيطة، فلإطلاق النصوص المتقدّمة**... إلخ».

لا فرق في حرمة لبس هذه الخمسة بين كونها مخيطة أو غير مخيطة؛ وذلك لإطلاق النصوص الدالّة على حرمة لبسها؛ لأنّ الوارد في النصوص هو نفس هذه العناوين، ولم يعمد إلى تحديد حرمة لبسها بعنوان كونها مخيطة.

قوله ٣: «**وأمّا عدم حرمة الخمسة في غير حالة اللبس، فللبراءة بعد عدم شمول النصوص له**».

تنحصر حرمة العناوين الخمسة السابقة في خصوص اللبس، فلا يحرم استعمالها لو كان بدونه؛ لعدم الدليل الدال على المنع من استعمالها في غير حالة اللبس. فيرجع حينئذٍ إلى الأصل العمليّ، وهو يقتضي التأمين والبراءة عن المانعيّة.

قوله ٤: «**وأمّا اختصاص حرمة ما تقدّم بالرجال، فلصحيحة العيص بن القاسم، قال: أبو عبد الله**... إلخ».

تختصّ حرمة لبس المخيط بالرجال، فلا تشمل النساء، وهذا يعني أنّه يجوز لهنّ لبس المخيط مطلقاً إلّا ما يستثنى، وسيأتي التعرّض إلى ذلك إن شاء الله تعالى. والظاهر أنّ هذا لا خلاف فيه بين الأصحاب، إلّا ما حكي عن الشيخ ﵀ في كتابه **النهاية**، وقد خالفه في كتابه **المبسوط**، فالتزم بما عليه المشهور[1].

وبالجملة: إنّ وجود دعاوى الإجماع من الأصحاب على جواز لبسهنّ للمخيط، يجعل قول الشيخ ﵀ شاذّاً. ويدلّ على ذلك مجموعة من الروايات كصحيحة

---

(١) النهاية: ٢١٨. المبسوط: ١: ١٣٣.

عيص بن القاسم المذكورة في المتن[١]، وهي واضحة الدلالة في المدّعى؛ إذ أنّه عليه السلام لم يمنع من لبسها أيّ شيء أرادت، واستثنى خصوص الحرير والقفازين.

الخفّ والجورب

قوله ١: «**أمّا عدم جواز لبس الخفّ والجورب، فلصحيحة رفاعة بن موسى، عن أبي عبد الله** عليه السلام... إلخ».

يحرم على المحرم لبس الخفّ والجورب، والظاهر أنّه لا خلاف بينهم في حرمة لبس الخفّين، والنصوص على ذلك مستفيضة، وقد ذكر المصنّف (حفظه الله) في المتن صحيحة رفاعة بن موسى[٢]، فإنّ مفهومها يفيد عدم جواز لبسهما في حال عدم الاضطرار.

وقد روي النصّ بطريقين: أحدهما طريق الكلينيّ رحمه الله، وهو ضعيف سنداً بوجود سهل بن زياد فيه[٣]، والثاني طريق الصدوق قدس سره، فقد روى بإسناده عن رفاعة[٤]، وطريقه إليه على ما في المشيخة: عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب ابن يزيد، عن محمّد بن أبي عمير، عن رفاعة بن موسى النخّاس[٥]، وهو طريق صحيح، وهو كافٍ للاعتماد عليه.

قوله ٢: «**وأمّا القول بعدم جواز لبس كلّ ما يستر تمام ظهر القدم، فقد يوجّه بفهم عدم**... إلخ».

وقع الكلام في أنّ المحرم هل هو خصوص لبس الخفّ والجورب، أو مطلق

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٣٦٨، الباب ٣٣ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ٥٠١، الباب ٥١ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٤.

(٣) الكافي: ٤: ٣٤٧، الحديث ٢.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٢: ٣٤٠، الحديث ٢٦١٥.

(٥) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٤٥٢ (المشيخة).

ما يستر ظهر القدم ؟

قد يقال : بأن المحرم هو مطلق ما يستر القدم ، ويستدلّ لذلك من خلال أنّ المستفاد من الأدلّة هو ستر تمام ظهر القدم ، وأنّ المدار على ذلك ، وليس ذكر الخفّ والجورب إلّا من باب المثال ، خصوصاً وأنّ العرف لا يرى خصوصيّة لهما دون غيرهما .

لكنّه كما ترى ؛ لأنّ الظاهر من الأدلّة أنّ المحرم هو خصوص الخفّ والجورب حتّى لو لم يكونا مخيطين ، ولما كانت الأحكام تعبّديّة فيقتصر عليهما دون غيرهما .

قوله ٣ : « **وأمّا عدم المحذور في الستر بلا لبس ، فلاختصاص الصحيحة بعنوان اللبس ، فيتعدّى** ... إلخ » .

لا بأس بستر تمام ظهر القدم من دون لبس ؛ لأنّ النصّ قد اختصّ بالجورب والخفّ ، والتعدّي منهما إلى غيرهما ليكون المقصود هو مطلق تغطية ظهر القدم يحتاج قرينة ، وهي مفقودة في المقام . نعم ، كلّ ما انطبق عليه عنوان اللبس أمكن شمول الصحيح إليه . بناءً على عدم وجود خصوصيّة للخفّ والجورب ، وإلّا فمع اختصاص الدليل بهما ، وعدم التعدّي منهما إلى غيرهما ، فلن يحكم بحرمته ، وإن صدق عليه لبس ، ما دام لم يصدق عليه أنّه خفّ أو جورب ، فلاحظ .

قوله ٤ : « **وأمّا اختصاص الحرمة بالرجال ، فلقصور في المقتضي لاختصاص مورد الروايات** ... إلخ » .

ذكر صاحب **الحدائق** ﷺ وغيره أنّ حرمة لبس الخفّ والجورب تختصّ بالرجال دون النساء ، وتمسّكوا لذلك بأنّ النصوص قد وردت في خصوص الرجل ، فلا تشمل المرأة[1] ، هذا يعني أنّ المقتضي للحرمة ليس موجوداً .

---

(١) الحدائق الناضرة : ١٥ : ٤٤٤ . الدروس الشرعيّة : ١ : ٢٧٧ .

وفيه : إنّ العرف لا يرى خصوصيّة للفظ الرجل ، بل يتعدّى منه إلى المرأة كما لا يخفى ، ما يجعل الحكم شاملاً لكليهما على حدّ سواء . نعم ، لو بني على وجود مفهوم للوصف كان ذلك موجباً للحكم بالاختصاص ، ولهذا نظائر كثيرة في الفقه .

نعم ، يمكن تقريب اختصاص الحكم المذكور بالرجال ، فلا يشمل النساء من طريق آخر ، حاصله : إنّ المسألة لمّا كانت عامة البلوى ، فلو كان لبس الخفّ والجورب محرّماً على النساء وغير جائز لهنّ ، لاشتهر ذلك وشاع ، ويؤيّد ذلك أنّ إظهار المرأة المؤمنة قدميها قضيّة على خلاف الطبع الإيمانيّ .

بل لو قيل أنّ مقتضى صحيحة عيص بن القاسم المتقدّمة في الفرع الرابع من فروع لبس المخيط ، هو الاختصاص بالرجل ، لقوله عليه السلام : « **المَرْأَةُ الْـمُحْرِمَةُ تَـلْبَسُ ما شاءَتْ مِنَ الثِّيابِ** ... إلخ » لم يكن ذلك بعيداً .

ستر الرأس

قوله ١ : « **أمّا عدم جواز الستر ، فلصحيحة عبد الله بن ميمون ، عن جعفر ، عن أبيه** عليه السلام **: المحرمة لا** ... إلخ » .

لا خلاف يعرف بين أصحابنا في أنّه لا يجوز للمحرم الرجل أن يستر رأسه ، ويدلّ على ذلك صحيح عبد الله بن ميمون المذكورة في المتن[1] ، ودلالتها على المدّعى واضحة ، فقد نصّت على أنّ إحرام الرجل في رأسه ، ومعنى ذلك أنّه يجب عليه أن يحسر عنه ، فلا يكون رأسه مغطّى ، وإلّا لم يتحقّق الإحرام منه .

قوله ٢ : « **وأمّا التعميم للثوب وغيره ولتمام الرأس وبعضه ، فلإطلاق الصحيحة** » .

لا فرق في حرمة ستر المحرم رأسه بين كون الستر بالثوب أو بأيّ ساتر كان حتّى

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٥٠٥ ، الباب ٥٥ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٢ .

مثل الطين ، والوجه فيه أنّ الصحيح المستدلّ به على المدّعى نصّ على أنّ موضوع الحرمة هو ستر الرأس ، وحتّى إطلاقه وعدم تخصيصه بنحو خاصّ يثبت شموليّة الحكم لكلّ تغطية بأيّ شيء .

كما لا فرق في حرمة تغطية الرأس بين كونها تغطية لتمام الرأس أو لبعضه ؛ لأنّ مقتضى إطلاق الصحيح ثبوت الحرمة لتغطية كلّه أو تغطية بعضه .

وقد يقال : إنّ المنهيّ عنه في الأدلّة هو تغطية تمام الرأس ، وهذا يعني أنّه لا منع في تغطية بعضه . اللّهمّ إلّا أن يقال : أنّ الرأس اسم للكلّ وللبعض ، نظير لفظة القرآن الشاملة لكلّه ولأبعاضه ، فعندها يحرم تغطية بعضه . أمّا لو قيل أنّ الرأس اسم للكلّ ، فلا يصدق الرأس على بعضه ، فعندها سوف يلتزم بجواز تغطية بعضه .

قوله ٣ : « **وأمّا جواز وضع اليد ، فإذا لم نقل بانصراف الصحيحة عنه ، فيمكن التمسّك بصحيحة** ... إلخ » .

يجوز للمحرم ستر الرأس بشيء من البدن كاليد مثلاً ، ويستدلّ لذلك بوجهين :

الأوّل : عدم تماميّة المقتضي للحرمة ؛ لأن صحيح عبد الله بن ميمون[١] منصرف عن الستر بشيء من البدن .

الثاني : التمسّك بصحيحة معاوية بن عمّار ، التي ذكرت في المتن[٢] .

ويلاحظ عليه : بأنّ الظاهر خروجها صدراً وذيلاً عن محل البحث ؛ لأن البحث لبيان تجويز الاستظلال من الشمس ، وهو ممنوع في نفسه بالذراع ـ لو قيل بحرمته ـ وهو لا يلزم الستر إلّا بمقدار وضع حاشية اليد على الجبهة كما هو المتعارف في الاستظلال ، وقد لا يماسّ الوجه أصلاً . وأمّا الذيل فهو لبيان الضابطة وعدم

---

(١) تقدّم في الفرع الأوّل ، الصفحة ٣٤٧ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٢ : ٥٢٤ ، الباب ٦٧ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٣ .

الاختصاص بالذراع ، فيدلّ على جواز الاستتار عن الشمس بالاستمداد من أيّ جزء من أجزاء بدنه ، وأمّا بالشيء الخارج فلا.

وبالجملة : فهذه الرواية متمحّضة لبيان جواز التظليل من حيث هو بالعضو المتّصل ، وهو قد يكون مقروناً بالتغطية وقد لا يكون. أمّا على الثاني فواضح ، وأمّا على الأوّل فلا دلالة لهذه الصحيحة على الجواز ؛ إذ لا إطلاق لها بلا إشكال ، وعليه يكون المرجع هو أدلّة المنع عنه ، وهو يقضي المنع عنه ، إلّا في خصوص ما استثني. ويساعد على أنّ الصحيح وارد في التظليل ولا ربط له بمحلّ البحث ما رواه معلّى بن خنيس ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « **لَا يَسْتَتِرُ الْمُحْرِمُ مِنَ الشَّمْسِ بِثَوْبٍ ، وَلَا بَأْسَ أَنْ يَسْتُرَ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ** »[1] ، فإنّها واضحة الدلالة في أنّ جواز الستر بأجزاء البدن إنّما هو عن الشمس.

قوله ٤ : « **أمّا جواز ذلك للمرأة ، فللبراءة بعد القصور في المقتضي ، بل إنّ الصحيحة واضحة في** ... إلخ ».

يجوز للمرأة المحرمة تغطية رأسها لاختصاص الحرمة بالرجال فقط ؛ وذلك لأنّ الأدلّة الواردة مختصّة بالرجل ، ومقتضى قاعدة احترازيّة القيود المنع عن التعدّي عنه. ممّا يعني قصور المقتضي لإثبات الحرمة ، فعندها يكون المرجع هو الأصل العمليّ القاضي بالبراءة والتأمين عن الحرمة.

إن قلت : إنّ الوارد في بعض النصوص هو كلمة (المحرم) ، وهو جنس يطلق على الرجل والمرأة ، فيثبت العموم وشمول الحكم لها.

قلت : إنّ في المقام قرينة تستلزم تخصيص الحكم بالرجال دون النساء ، وهو عدم احتمال تجويز الشارع مشي المرأة المحرمة في الشوارع مكشّفة الرأس.

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٥٢٤ ، الباب ٦٧ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٢.

التظليل

قوله ١: «**أمّا حرمة التظليل في الجملة، فمشهورة بين أصحابنا، ولم ينسب الخلاف إلّا إلى ابن**... إلخ».

المشهور بين أصحابنا أنّه لا يجوز للمحرم التظليل، وخالف في ذلك ابن الجنيد من القدماء، والسبزواريّ رحمه الله من المتأخّرين، حيث قالا بالاستحباب[١].

وقد أُوّل كلام ابن الجنيد بأنّه ربّما لم يكن قاصداً بما ذكره الاستحباب المصطلح. وهو خلاف ظاهر العبارة، قال رحمه الله: «يستحبّ للمحرم أن لا يظلّل على نفسه؛ لأنّ السنّة بذلك جرت».

وكيفما كان، فقد استدلّ للقول بالحرمة بعدّة نصوص، كموثّقة إسحاق بن عمّار الواردة في المتن[٢]، ودلالتها على المدّعى واضحة؛ لأنّ النهي ظاهر في التحريم، فيثبت المطلوب.

وكذا صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق التي ذكرها المصنّف[٣]، وقد تضمّنت المنع عن التظليل عن الشمس، فتكون دالّة على المطلوب.

وأيضاً صحيحة عبد الله بن المغيرة[٤]، فقد تضمّنت الأمر بالإضحاء، وهذا يعني المنع عن التظليل الموجب لعدم تحقّق الإضحاء وحصوله؛ لأنّ المقصود من الإضحاء عبارة عن البروز تحت الشمس، ويقابله التظليل، الذي هو الاستتار.

---

(١) نقل عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة: ٤: ٨٣. ذخيرة المعاد ـ الطبعة القديمة ـ: ١ (القسم الثالث): ٥٩٨.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ٥١٧، الباب ٦٤ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٥١٧، الباب ٦٤ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٩.

(٤) وسائل الشيعة: ١٢: ٥١٨، الباب ٦٤ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١١.

بل إنّ الملاحظ للنصوص يتّضح له أنّ مسألة التظليل كانت مورداً للنزاع من القديم بين مدرسة أهل البيت عليهم السلام ومدرسة الخلفاء، كما يظهر ذلك من صحيح البزنطيّ الذي ذكره المصنّف في المتن[١].

وفي مقابل هذه الطائفة من النصوص الظاهرة في حرمة التظليل والمنع عنه، توجد طائفة أُخرى يظهر منها عدم الحرمة، بل أقصى ما يستفاد منها هو الاستحباب، فلاحظ صحيحة الحلبيّ التي ذكرها المصنّف في المتن[٢]، وقد تمسّك بها المحقّق السبزواريّ رحمه الله للدلالة على الاستحباب[٣].

ويمكن تقريب ذلك من خلال أنّ قوله عليه السلام: «**ما يُعْجِبُنِي ذَلِكَ**»، بمعنى لا أُحبّ، أو لا يسرّني، ولا ريب في أنّ هذا المعنى ظاهر في الأفضليّة، ما يمنع دلالتها على المنع.

وقد ذكر بعض الأعيان قدس سرهم بأنّ المستفاد منها هو المنع، وليس الجواز بقرينة الاستثناء الموجود فيها، وهو قوله: «**إِلّا أَنْ يَكُونَ مَرِيضاً**»، فإنّه يدلّ بالمفهوم على حرمة التظليل عليه لو لم يكن مريضاً[٤]. وهذا هو الذي ذكره المصنّف، حيث أشار إلى عدم ظهور كلمة (**لَا يُعْجِبُنِي**) في الاستحباب، بل هي ملائمة لما دلّ على حرمة التظليل.

ويجاب عن ذلك، بأنّ كلمة: (**ما يُعْجِبُنِي**) لا ظهور لها بالدلالة المطابقيّة على الجواز، إلّا أنّها تدلّ بالمطابقة على نفي الميل والرغبة، وهذا اللسان بحسب المناسبات العرفيّة، بل والمتشرعيّة لا يصلح التعبير به عن الحرام خاصّة من

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٥٢٣، الباب ٦٦ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢: ٥١٧، الباب ٦٤ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٥.

(٣) ذخير المعاد ـ الطبعة القديمة ـ: ١ (القسم الثالث): ٥٩٨.

(٤) كتاب الحجّ للسيّد الگلپايگاني: ٢: ٢١٧.

مثل الإمام عليه السلام؛ لأنّ الحرام بلحاظ كونه قبيحاً يسوء، لا أنّه لا يعجب وحسب، ومقتضى ذلك هو ظهور اللسان المذكور في الجواز، وعدم المنع.

إن قلت: لقد استعمل هذا اللسان في موارد لا شكّ في إرادة التحريم منها، مثل قوله تعالى: ﴿**لاَ يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ**﴾[2]، حيث أنّ الجهر بالسوء والفساد مبغوضان لله سبحانه تعالى.

قلت: إنّ استعمال هذا اللسان في الموارد التي ثبت فيها التحريم، يكشف عن إرادة ما يقابل الحبّ، وهو المبغوضيّة. أمّا في الموارد التي لم يثبت فيها أنّ الخطاب مسوق لبيان الحرمة، فلا يتحقّق ظهور في المقابلة لهذا اللسان، بل يبقى بحسب المناسبات ظاهر في الجواز.

ومنها: خبر عليّ بن جعفر، قال: «سألت أخي عليه السلام: أظلّل وأنا محرم؟ فقال: **نَعَمْ، وَعَلَيْكَ الْكَفَّارَةُ**»[3].

وقد أجاب عنها بعض الأعاظم رحمه الله بأنّها قضيّة شخصيّة في واقعة، فلعلّ التجويز للراوي لكونه مريضاً، أو لكونه يتأذّى من حرّ الشمس، ونحو ذلك من الأعذار ممّا يمنع استفادة حكم كلّيّ منها[4].

ويلاحظ عليه: بأنّ ما ذكر لا يخرج عن كونه دعوى لا شاهد عليها ولا برهان، بل الظاهر أنّ الخبر كسائر الأخبار الأُخرى الواردة في سؤال الإمام عليه السلام عن الحكم الشرعيّ، ليجيب عليه السلام بحكم الشريعة في فرض السؤال، وممّا يؤيد كون النصّ بصدد

---

(١) النساء ٤: ١٤٨.

(٢) البقرة ٢: ٢٠٥.

(٣) وسائل الشيعة: ١٣: ١٥٤، الباب ٦ من أبواب بقيّة كفّارات الإحرام، الحديث ٢.

(٤) موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح العروة الوثقى): ٢٨: ٤٩٢.

بيان حكم كلّيّ ، وليس قضيّة في واقعة ملاحظة حال السائل ، فإنّه عليّ بن جعفر ، وهو أحد فقهاء الطائفة ، الذين يصعب أن يكون سؤالهم لمجرّد قضيّة شخصيّة ، فضلاً عن أن ينقل ما يسأل عنه في هذا المجال .

نعم ، يمكن أن يجاب عن الخبر المذكور بعد التسليم بالحجّيّة ، والبناء على القبول بكتاب عليّ بن جعفر الواصل لصاحب **الوسائل** وعدم التوقّف فيه ، بأنّ دلالة الخبر على الجواز بالإطلاق ، فيكون قابلاً للتقييد بما دلّ على المنع للمختار ، ليكون مختصّاً بالمضطرّ ، ولعلّ هذا هو مراد بعض الأعاظم ﵀ فتأمّل . هذا أوّلاً .

ثانياً : إنّ قوله : « **وَعَلَيْكَ الْكَفَّارَةُ** » ظاهر في الوجوب ، وهو لا يلتئم مع جواز التظليل بنحو الحكم الأوّليّ ، فلامحيص عن رفع اليد إمّا عن ظاهر الذيل في وجوب الكفّارة ، أو أن يحمل الصدر على صورة العذر ، ولا ترجيح للأوّل على الثاني ، ما يجعل الحديث مجملاً ، فيردّ علمه إلى أهله .

ومنها : صحيحة جميل بن درّاج ، عن أبي عبد الله ﵇ ، قال : « **لَا بَأْسَ بِالظِّلَالِ لِلنِّساءِ ، وَقَدْ رُخِّصَ فِيهِ لِلرِّجالِ** »[1] ، ودلالته على المدّعى من خلال التعبير بكلمة (رخّص) ، فإنّها ظاهرة في الجواز وعدم الحرمة ؛ لأنّه لو كان محرّماً لم يعبّر ﵇ بـ(رخّص) الظاهر في أنّه يتخيّر إن شاء ظلّل ، وإن شاء ترك .

وأجاب عنه بعض الأعاظم ﵀ بأنّ كلمة (قد) دالّة على التقليل ، وليس الجواز دائماً ، ولا ريب في أنّه قد يتّفق جواز الظليل للرجال لعذر من الأعذار ، ويدلّ على أنّ الترخيص ليس دائميّاً ، وإنّما في بعض الموارد تفكيكه ﵇ في التعبير ، حيث عبّر : « **لَا بَأْسَ بِالظِّلَالِ لِلنِّساءِ** » ، وعبّر « **رُخِّصَ فِيهِ لِلرِّجالِ** » ؛ لأنّه لو كان يجوز التظليل للرجال ، كما يجوز للنساء دائماً ، لم يكن وجهه للتفكيك بين الفردين ،

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ : ٥١٨ ، الباب ٦٤ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ١٠ .

بل يلزم أن يكون التعبير في كليهما واحد[١].

أقول: إن ما أُفيد من دلالة (قد) على التقليل مسلّم، إلّا أنّ دلالتها على ذلك حال دخولها على الفعل المضارع، أمّا لو دخلت على الفعل الماضي، فإنّها تدلّ على التحقّق، وفي المقام قد دخلت على الفعل الماضي وليس المضارع.

وأمّا ما جعله قرينة على عدم دلالتها على الجواز الدائميّ، وإنّما تدلّ على الجواز في بعض موارد الاضطرار، فيجاب عنه بأنه قد يفكّك حيث يوجّه الكلام الصادر عنه عليه السلام، بأنّه قد عبّر بالإباحة بمعناها الأخصّ بنفي البأس بالنسبة للنساء، وبالإباحة بمعناها الأعمّ بالرخصة للرجال، بلحاظ كراهية التظليل لهم، ومرجوحيّته. نعم، لمّا كان الترخيص بمعنى الإذن في الشيء بعد النهي عنه، فلا مناص من حمل الصحيح على موارد العذر، فيكون مفادها إباحة التظليل الممنوع لذوي الأعذار، وبه يحافظ على ظهور (قد) في التحقيق.

ومع تماميّة دلالة معتبرة الحلبيّ على جواز التظليل اختياراً، تقع المعارضة بينها وبين ما دلّ على المنع والحرمة، ولهذا عمد الأصحاب (رضي الله عنهم) إلى محاولة العلاج والجمع بينهما، والحديث عن ذلك يحال إلى مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

قوله ٢: «**وأمّا التخصيص بالظل المتحرّك ـ كظلّ المظلّة والسيّارة والطائرة ـ في مقابل الثابت**... إلخ».

تختصّ حرمة التظليل بخصوص الظل المتحرّك كظلّ المظلّة، وظلّ السيّارة والطائرة، ولا يشمل الاستظلال بالأشياء الثابتة، كالاستظلال بالجسور والسقوف والأشجار، وخالف المحقّق النائينيّ رحمه الله في بعض المصاديق، فلم يحكم بحرمة

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي (المعتمد في شرح العروة الوثقى): ٢٨: ٤٩٢.

الاستظلال فيها، كالسفينة والقطار الحديديّ، حيث حكم بجواز الركوب فيهما، وعدم حرمة الاستظلال داخلهما؛ لأنّه نزّلهما منزلة المنزل، فكما أنّ المنزل لا يحرم الاستظلال فيه، فكذلك السفينة والقطار[١].

ويدلّ على ما ذكر من حصر الحرمة في خصوص الظلّ المتحرّك دون الثابت، هو اختصاص ما دلّ على الحرمة بخصوص ما كان ظلّاً قد أحدثه المحرم بنفسه، لا ما إذا كان الظل موجوداً دون أن يتدخّل المحرم في إيجاده.

على أنّه لو بني على حرمة الاستظلال مطلقاً لتشمل التظليل تحت السقوف، يلزم أن يحكم بحرمة الدخول في الجزء المسقوف من مسجد الشجرة للإحرام، مع أنه لم يرد في شيء ممّا دلّ على الإحرام منه التفصيل بين الجزء المسقوف منه، والجزء غير المسقوف. كما يلزم أن يقوم المحرم حال الإحرام بانتخاب الطرق التي لا تحوي شيئاً من السقوف كالجسور والأشجار، وهو غير ثابت؛ لأنّ المسألة ابتلائيّة، بل شديدة الابتلاء، ولو كان ذلك لازماً لذاع وشاع بين المكلّفين، وعدم وجود شيء من ذلك في المقام، كاشف عن اختصاص الحرمة للتظليل بما ذكر.

ثمّ إنّه لو لم يقبل بما ذكرنا، فإنّه يمكن الاستدلال على مشروعيّة الاستظلال بالسقوف في المنزل، وعدم حرمتها، بالنصوص التي تضمّنت الاستظلال في الخباء، حتّى أنّ هذا أوجب إشكال المخالفين على الأئمّة الأطهار عليهم السلام، بأنّه ما هو الفرق بين الظلّ حال النزول في المنزل، ليلتزم بجوازه، وبين الظل حال السير ليلتزم بالمنع عنه، كما سمعت في معتبرة البزنطيّ المتقدّمة[٢] في الحديث بين أبي حنيفة وبين الإمام الصادق عليه السلام.

---

(١) دليل الناسك: ١٦٩، وانظر: موسوعة الإمام الخوئيّ (المعتمد في شرح العروة الوثقى): ٢٨: ٤٩٤.

(٢) تقدّمت في الفرع الأوّل، الصفحة ٣٥١.

قوله ٣: «**وأمّا جواز الاستظلال في الخيمة والمنزل، فواضح بناءً على اختصاص التحريم بالظلّ المتحرّك**... إلخ».

يجوز الاستظلال للمحرم حال إحرامه بسقف الخيمة، وبسقف المنزل، وذلك للدليل الخاصّ الموجب لتخصيص ما دلّ على الحرمة مطلقاً، لو بني على أنّ حرمة التظليل لا يفرق فيها بين كون الظلّ ثابتاً أو متحرّكاً، أو لأنّ الدليل الدالّ على حرمة الاستظلال مختصّ بما إذا كان الظلّ متحرّكاً، فلا يشمل ما إذا كان الظلّ ثابتاً، ولمّا كان سقف الخيمة والمنزل ظلّاً ثابتاً، فلا يشمله ما دلّ على الحرمة.

وبالجملة: إنّ ذكر المصنّف (وفّقه الله) لهذا الفرع، للإشارة إلى أنّه لو حكم بحرمة التظليل مطلقاً، فإنّ هذين العنوانين يلتزم بعدم الحرمة فيهما للدليل الخاصّ، كما يظهر ذلك من معتبرة البزنطيّ المتقدّمة في الفرع، فإنّ المستفاد منها أنّ جواز التظليل في المنزل وتحت سقف الخيمة كان واضحاً في الأوساط الشيعيّة، وقد أوجب هذا إشكال المخالف عليهم بأنّه لا فرق بين الظل الثابت والمتحرّك.

قوله ٤: «**وأمّا التظليل الجانبيّ ـ كما في حالة رفع القسم الأعلى من السيّارة أو المشي في ظلّ**... إلخ».

المعروف بين أصحابنا حصر حرمة التظليل بما يكون فوق رأس المحرم فلا يشمل غيره، وقد ذكر الشيخ رحمه الله في **الخلاف** أنّه لا خلاف في جواز ذلك، بل نسب العلّامة رحمه الله في **المنتهى** القول بالجواز إلى جميع أهل العلم[1]. واختار بعض الأعاظم رحمهم الله الشمول وعدم الاختصاص[2]، فبنى على أنّ الحرمة شاملة لما يظلّل أحد الجانبين أيضاً، وعليه كما يلزم المحرم عدم التظليل فوق رأسه يلزمه أيضاً ترك التظليل في الجانبين. والوجه في ذلك هو التمسّك بإطلاق ما دلّ على

---

(١) الخلاف: ٢: ٣١٨. منتهى المطلب: ١٢: ٨٢.

(٢) موسوعة الإمام الخوئيّ (المعتمد في شرح العروة الوثقى): ٢٨: ٤٩٤.

حرمة التظليل ، فإنّها لم تخصّص ذلك بما يكون فوق رأس المحرم ، وعليه فمقتضى إطلاقها شمولها لكلّ ما يكون موجباً لانتفاء عنوان البروز والإضحاء تحت السماء ، وهذا يتصوّر لو كان المكلّف مظللاً في الجانبين ، فإنّه ينتفي البروز والإضحاء عنه .

وقد ناقش المصنّف فيه من حيث الصغرى ، فذكر بأنّ المناط في المنع وعدمه هو صدق عنوان الإضحاء ، وهذا يعني أنّه لو لم يكن التظليل الجانبيّ مانعاً من صدق الإضحاء لم يكن فيه بأس ، أمّا لو كان مانعاً من صدقه كان ممنوعاً . واستشهد لذلك بما تضمّنه جواب الإمام عليه السلام لابن المغيرة عندما سأله عن التظليل المحرم ، بلزوم الإضحاء[1] .

هذا ، وقد يستدلّ للجواز مضافاً لدعوى نفي الخلاف من الشيخ قدس سره بأُمور :

أوّلها : إنّ الدليل قاصر عن شموله لمثل الفرض حيث أنّ النصوص على نحوين :

الأوّل : ما ورد النهي فيه عن ركوب القبّة والكنيسة[2] وهو وارد في حرمة التظليل بما يكون فوق الرأس .

الثاني : ما اشتمل على عنوان التظليل وهو لا يتحقّق إلّا بما يكون فوق الرأس .

والحاصل : لا تتضمّن الأدلّة ما يقضي بحرمة التظليل بما ليس فوق الرأس فيكون المرجع هو الأصل .

ويلاحظ عليه : أنّ النحو الثاني من النصوص ليس منحصراً في التظليل على الرأس إذ يصدق الاستظلال على التستّر عن الشمس ولو بما لا يكون فوق الرأس ويشهد له ما ورد في بعض النصوص المتقدّمة : أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان إذا نزل استظلّ

---

(١) الكافي : ٤ : ٣٥١ ، الحديث ٢ . وسائل الشيعة : ١٢ : ٥١٨ ، الباب ٦٤ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ١١ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٢ : ٥١٥ ، الباب ٦٤ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ١ و ٢ و : ٥١٦ ، الحديث ٤ و ٥ .

بالجدار[١]. ومن المعلوم أنّ الاستظلال بالجدار ليس استظلالاً فوق الرأس.

ثانيها: معتبر عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لأبي وشكى إليه حرّ الشمس وهو محرم وهو يتأذّى به فقال: ترى أن أستتر بطرف ثوبي؟ فقال: **لَا بَأْسَ بِذَلِكَ ما لَمْ يُصِبْ رَأْسَكَ**»[٢].

وتقريب دلالتها على المدّعى من خلال الترخيص الصادر منه عليه السلام في الاستظلال للسائل من الشمس ومنع ذلك في خصوص الرأس فيستكشف منه الجواز في غيره.

وفيه: إنّ المعتبر ليس ناظراً لمحلّ كلامنا وإنّما نظره في منع الإصابة للرأس إلى محرم آخر على المحرم وهو تغطية الرأس؛ إذ ليس الإصابة مجرّد جعل الشيء فوق الرأس، بل الظاهر أنّ هذا العنوان لا يتحقّق إلّا بالملاقاة والملامسة فهما دخيلان في تحقّق هذا العنوان، ومنه تعرف أنّ منظور الإمام عليه السلام في الجواب ليس الاستظلال بما لا يكون فوق الرأس، بل نظره للترخيص في الاستظلال بالثوب بلحاظ الاضطرار إليه مع المنع عن تغطية الرأس.

ثالثها: مكاتبة الحميريّ لصاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف يسأله عن المحرم يرفع الظلال، هل يرفع خشب العماريّة أو الكنيسة ويرفع الجناحين أم لا؟ فكتب إليه: **لَا شَيْءَ عَلَيْهِ فِي تَرْكِهِ رَفْعَ الْخَشَبِ**[٣].

وتقريبها على المدّعى من خلال بقاء الجناحين إذ يظلّلان من الجانبين وقد رخّص عليه السلام في ترك رفعهما كما هو مقتضى السكوت عن ذكره في الجواب.

ويلاحظ عليه:

---

(١) الكافي: ٤: ٣٥٠، الحديث ١. تهذيب الأحكام: ٥: ٣١٠، الحديث ٥٩. وسائل الشيعة: ١٢: ٥٢١، الباب ٦٦ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٢: ٣٥٥، الحديث ٢٦٨٢.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٥٢٥، الباب ٦٧ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٦.

أوّلاً: إنّ الترخيص الصادر منه عليه السلام إنّما هو في ترك رفع الخشب ولم يتعرّض للجناحين، وعدم تعرّضه لهما لا يدلّ على شمول الرخصة لهما، فتأمّل.

ثانياً: لمّا لم تكن وضعيّة الخشب والجناحين معلومة عندنا يشكل الاستدلال بالمكاتبة؛ لأنّه يحتمل عدم صدق الاستظلال معها من الجانبين، وكان سؤاله لوجود ظلّ لهما بنحو يسير فظنّ ضرريّة هذا المقدار في الإحرام.

رابعها: خبر القاسم الصيقل، قال: «مَا رَأَيْتُ أَحَداً كَانَ أَشَدَّ تَشْدِيداً فِي الظِّلِّ مِنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، كَانَ يَأْمُرُ بِقَلْعِ الْقُبَّةِ وَالْحَاجِبَيْنِ إِذَا أَحْرَمَ»[1].

وتقريبها من خلال أنّ هذا التشديد ظاهر في الزيادة على الواجب ممّا يكشف عن عدم وجوب قلع الحاجبين اللّذين يظلّلان من الجوانب.

وفيه ـ مضافاً لضعف السند ـ: لا ظهور للتشديد في ما ذكر، بل لعلّ ذلك كان بلحاظ عدم التساهل في أمر التظليل على أنّه ـ كما ذكرنا في المكاتبة ـ نقول هنا أيضاً بأنّ وضعيّة الحاجبين لمّا لم تكن معلومة لنا لا يمكن الجزم بشيء على ذلك في المقام، خصوصاً مع احتمال أنّهما لم يكونا بنحو يصدق معه الاستظلال فيجب رفعهما، وإنّما لمبالغة الإمام عليه السلام في الإضحاء زاد على المقدار الواجب وأمر بقلعهما.

ومنه تعرف أنّ الإطلاق الوارد في النهي عن الاستتار عن الشمس كما في معتبر إسماعيل بن عبد الخالق قاضٍ بعدم الجواز في مثل ذلك.

وأمّا التظليل في الليل[2]، فقد وقع الخلاف بين الأصحاب في جوازه للمحرم وعدمه على قولين:

الأوّل: البناء على حصر المنع في خصوص النهار فيجوز للمحرم التظليل ليلاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٥١٩، الباب ٦٥ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١٢.

(٢) لعلّ هذا الفرع رقم ٥ في كلام المصنّف (حفظه الله)، وقد سقط الترقيم في الطباعة.

الثاني: القول بعدم الفرق بين الليل والنهار، فكما أنّ التظليل محرّم نهاراً، فهو محرّم ليلاً أيضاً.

وقد وجّه المصنّف القول بالمنع من خلال شمول إطلاق بعض النصوص الدالّة على حرمة التظليل كموثّقة إسحاق بن عمّار المتقدّمة[1] للتظليل ليلاً؛ لأنّ المستفاد من النصوص ليس المنع من التظليل من خصوص الشمس، بل المنع من مطلق التستّر، سواء كان شمساً أم كان برداً أم كان ريحاً. وهو بهذا المعنى يصدق على التظليل ليلاً.

وإن شئت قل: إنّ المطلوب هو البروز تحت السماء مطلقاً، ومن المعلوم أنّه لا يختلف البروز بين الليل والنهار.

وقد أجاب عن ذلك المصنّف، بجوابين:

الأوّل: التمسّك بالانصراف، فإنّ النصوص التي تضمّنت المنع عن التظليل منصرفة إلى ما إذا كان التظليل عن الشمس، فلا تشمل التظليل لو كان غيره كالبرد والريح وما شابه ذلك.

ولا يبعد أنّ الانصراف المذكور، ناشئ من غلبة الوجود، وليس من غلبة الاستعمال، فلا يكون مانعاً من حجّيّة الإطلاق.

الثاني: لقد تضمّنت صحيحة عبد الله بن المغيرة المتقدّمة[2] حصر التظليل المحرّم بالاستتار عن الشمس، فلا يوجد ما يمنع من التظليل ليلاً.

ودلالة الصحيحة المذكورة مبنيّة على التسليم بكون المقصود من الإضحاء هو البروز تحت الشمس، أمّا لو بني على سعة المفهوم المذكور، أو نظر إلى نصوص

---

(١) تقدّمت في الفرع الأوّل، الصفحة ٣٥٠.

(٢) تقدّمت في الفرع الأوّل، الصفحة ٣٥٠.

القبّة والكنيسة بنحو ما ، فلن يصلح الدليل المذكور على المدّعى .

والحقّ أن يكون الاستدلال من خلال ملاحظة النصوص الواردة في المقام ، فإنّها على طوائف :

الأُولى : ما كان متعلّق التحريم هو الاستتار عن الشمس ، وهذا واضح في كونه مختصّاً بالنهار ولا مجال لها بالإضافة إلى الليل .

الثانية : ما دلّ على لزوم الإضحاء بالأمر به ويقصد به البروز والظهور للشمس ، وأنّ الضحى من شؤون الشمس ، وأنّ الضحى ينتهي بغروب الشمس . ومن الواضح عدم شمول هذه الطائفة لليل أيضاً .

وقد يتمسّك لعدم اختصاص الإضحاء بالنهار ، وشموله لليل بما جاء في **الاحتجاج** من مكاتبة الحميريّ لصاحب الزمان عجّل الله تعالى فرجه الشريف أنّه كتب إلى صاحب الزمان عجّل الله تعالى فرجه الشريف وسأله عن المحرم يستظلّ من المطر بنطع أو غيره حذراً على ثيابه وما في محمله أن يبتل ، فهل يجوز ذلك ؟ الجواب : **إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فِي الْمَحْمِلِ فِي طَرِيقِهِ فَعَلَيْهِ دَمٌ**[1] .

ومثله مكاتبة عليّ بن محمّد ، قال : «كتبت إليه : المحرم هل يظلّل على نفسه إذا آذته الشمس أو المطر أو كان مريضاً أم لا ؟ فإن ظلّل هل يجب عليه الفداء أم لا ؟ فكتب : **يُظَلِّلُ عَلىٰ نَفْسِهِ ، وَيُهَرِيقُ دَماً إِنْ شاءَ اللهُ** »[2] .

ومعتبر محمّد بن إسماعيل ، قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام عن الظلّ للمحرم من أذى مطر أو شمس . فقال : **أَرىٰ أَنْ يَفْدِيَهُ بِشاةٍ يَذْبَحُها بِمِنىً** »[3] ، ودلالتها على

---

(١) الاحتجاج : ٢ : ٣٠٥ . وسائل الشيعة : ١٢ : ٥٢٥ ، الباب ٦٧ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ٧ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٣ : ١٥٤ ، الباب ٦ من أبواب بقيّة كفّارات الإحرام ، الحديث ١ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٣ : ١٥٥ ، الباب ٦ من أبواب بقيّة كفّارات الإحرام ، الحديث ٣ .

ذلك ممنوعة ؛ لأنّ الظاهر منها نوع توسعة في مفهوم التظليل ومعناه ليشمل الاستظلال من المطر بعدما كان معناه العرفيّ واللغويّ الاستتار عن الشمس ، وعليه فلا يوجد عندنا حكمان في البين متعلّقان بالظلّ من الشمس ومن المطر ، فتأمّل . مضافاً لما عرفت من أنّ مادة الظلّ لا تكون إلّا في النهار ، فراجع .

الثالثة : ما ورد في النهي عن ركوب القبّة والكنيسة ، والظاهر من هذه أيضاً اختصاصها بالنهار ، فلا إطلاق لها بالنسبة للّيل .

ويشهد للقول بالجواز أنّ المسألة مع كونها من المسائل الابتلائيّة إلّا أنّ النصوص تخلو عن الإشارة إليها من قريب أو بعيد ، ولا مجال للقول لشمول التظليل له ، فلا حاجة للإشارة إليه ؛ لما عرفت من كون التظليل عند العرف العامّ والخاصّ مختصّاً بما كان عن الشمس .

قوله ٥[١] : « **وأمّا جوازه للنساء فمن المسلّمات . وتدلّ عليه صحيحة محمّد بن مسلم ، عن أحدهما** . . . إلخ » .

تختصّ حرمة التظليل بالرجال فلا يحرم التظليل على النساء ، ويدلّ على ذلك صحيحة محمّد بن مسلم المذكورة في المتن[٢] ، وهي صريحة في جواز ذلك لهنّ .

وقد قرّب في **الجواهر** رحمه الله جواز ذلك لها ، بكونها عورة فيناسبها الستر[٣] .

ولا يخفى ما فيه ، لكونه وجهاً استحسانيّاً لا يركن له في الاستنباط ، خصوصاً مع كون إحرام المرأة في وجهها ، وهو داعي لكشفها إيّاه ، مع أنّ مقتضى كونها عورة يناسب سترها له .

---

(١) في متن الكتاب رقم ٦ ، ولعلّه خطأ طباعيّ ، أو لسقوط الفرع رقم ٥ ترقيماً ، كما أشرنا لذلك .

(٢) وسائل الشيعة : ١٢ : ٥١٥ ، الباب ٦٤ من أبواب تروك الإحرام ، الحديث ١ .

(٣) جواهر الكلام : ١٨ : ٤٠٥ .

قوله ٦: «**وأمّا الجواز للرجال حالة الخوف ونحوها، فلحديث رفع الاضطرار، وقاعدة نفي**... إلخ».

يستثنى من حرمة التظليل بالنسبة للرجال في حال الخوف على الصحّة، فيجوز للمحرم حينئذٍ أن يستظلّ، سواء كان ذلك بسبب شدّة البرد، أم كان بسبب شدّة الحرّ، أم غير ذلك. ويدلّ على ذلك أُمور:

أحدها: حديث الرفع الذي تضمّن رفع كلّ ما يضطرّ الإنسان إليه، فعن عمرو بن مروان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**قَالَ رَسُولُ اللهِ** صلى الله عليه وآله: **رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي أَرْبَعُ خِصَالٍ: خَطَؤُهَا، وَنِسْيَانُهَا، وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَمْ يُطِيقُوا، وَذَلِكَ قَوْلُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾**[1]، **وَقَوْلُهُ: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾**[2]»[3].

ثانيها: قاعدة نفي الضرر، بناءً على أنّ مفادها نفي كلّ حكم ضرريّ، أو نفي حكم ضرريّ، ونفي الإضرار بالآخرين، أمّا لو كان مفادها الإضرار بالآخرين، فلا تصلح للدلالة، وكذا لو كان مفادها حكماً ولائيّاً سلطانيّاً.

ثالثها: موثّقة إسحاق بن عمّار المتقدّمة[4]: عن أبي الحسن عليه السلام: «سألته عن المحرم يظلّل عليه وهو محرم؟ قال: **لَا، إِلّا مَرِيضٌ، أَوْ مَنْ بِهِ عِلَّةٌ، وَالَّذِي لَا يُطِيقُ الشَّمْسَ**»[5]. ودلالتها على المطلوب واضحة، فقد تضمّنت تجويز التظليل لأفراد

---

(١) البقرة ٢: ٢٨٦.

(٢) النحل ١٦: ١٠٦.

(٣) وسائل الشيعة: ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ٢.

(٤) تقدّم ذكرها في الفرع الأوّل من هذه الفروع.

(٥) وسائل الشيعة: ١٢: ٥١٧، الباب ٦٤ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٧.

تضمّنتها، وهم: المريض، والذي به علّة، والذي لا يطيق الشمس، ومن الواضح عدم وجود خصوصيّة للعناوين المذكورة فيتعدّى منها لكلّ من يكون معذوراً في التظليل.

القسم الثالث (من محرّمات الإحرام)

ستر الوجه

قوله ١: «**أمّا عدم جواز ستر الوجه، فلصحيحة عبد الله بن ميمون، عن جعفر، عن أبيه** عليه السلام: ... إلخ».

لا يجوز للمرأة المحرمة أن تستر وجهها بالبرقع أو النقاب أو ما شابه ذلك، يجب عليها أن تسفر عن وجهها. والظاهر اتّفاق الأصحاب (رضي الله عنهم)، بل إجماعهم على ذلك، ويدلّ على الحكم المذكور صحيحة عبد الله بن ميمون المذكورة في المتن[1]، فإنّها ظاهرة في النهي عمّا كان النساء عليه من ستر الوجه والالتزام بالنقاب.

هذا، ومقتضى التعليل بأنّ حرمة النقاب عليها لأنّ إحرامها في وجهها، يدلّ على أنّه لا خصوصيّة للنقاب إلّا كونه من أظهر أفراد الساتر. فإذن يكون المحرم عليها هو ستر وجهها بأي ساتر وإن لم يكن نقاباً.

قوله ٢: «**وأمّا استثناء الإسدال من الستر المحرم، فلصحيحة حريز، قال أبو عبد الله** عليه السلام: **المحرمة** ... إلخ».

يستثنى من حرمة ستر الوجه على المحرمة إسدال الثوب على وجهها، ويدلّ

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٩٣، الباب ٤٨ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١.

على ذلك صحيحة حريز المذكورة في المتن[١]، وهي نصّ في جواز إسدال المحرمة ثوبها إلى الذقن.

قوله ٣: «**وأمّا عدم جواز لبس القفازين والحرير، فلصحيحة العيص المتقدّمة في لبس المخيط**».

لا يجوز للمرأة المحرمة لبس القفازين والحرير، ويدلّ على ذلك صحيح العيص ابن القاسم الذي تقدّم في حرمة لبس المخيط[٢].

هذا منشأ تقييد الحرير بكونه خالصاً تمسّكاً بموثّقة سماعة الواردة في المتن[٣]، فقد تضمّنت النصّ على أنّ الممنوع عنه ليس مطلق الحرير، بل هو خصوص الحرير المحض، أعني الخالص.

متى الإحلال؟

قوله ١: «**أمّا حلّيّة ما عدا الثلاثة بما ذكر، فمن المسلّمات. وفي صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي**... إلخ».

المشهور بين أصحابنا أنّه إذا حلق المحرم أو قصّر فقد حلّ له جميع ما حرّم عليه حال الإحرام، ما عدا النساء والطيب، وهما بسبب الإحرام، والصيد بسبب الحرم. ويدلّ على ذلك صحيحة معاوية بن عمّار المذكورة في المتن[٤]، ودلالتها على المدّعى واضحة، فقد نصّت على أنّه متى ما ذبح الرجل وحلق، فقد حلّ له كلّ شيء ممّا أحرم منه، ما عدا النساء والطيب. مضافاً إلى أنّ الحكم بخروجه من

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢: ٤٩٥، الباب ٤٨ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٦.

(٢) تقدّم في الفرع الرابع، الصفحة ٣٤٥.

(٣) وسائل الشيعة: ١٢: ٣٦٨، الباب ٣٣ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٣٢، الباب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير، الحديث ١.

محرّمات الإحرام غير ما ذكر بعد إكماله لمناسك منى من المسلّمات.

قوله ٢: «**وأمّا النساء فتحلّ بطواف النساء، وهو من المسلّمات ـ بل سمّي بذلك لذلك ـ وتدلّ عليه**... إلخ».

إذا طاف الرجل طواف النساء وصلّى صلاته فقد حلّت له النساء، وإذا طافت المرأة وصلّت صلاتها فقد حلّ لها الرجال، ويدلّ على ذلك صحيحة معاوية بن عمّار السابقة، حيث جاء فيها: «**وَإِذَا طافَ طَوَافَ النِّساءِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ، إِلّا الصَّيْدَ**»[١].

قوله ٣: «**وأمّا الطيب، فقد دلّت بعض الروايات، كصحيحة يونس بن يعقوب، عن أبي الحسن**... إلخ».

من المحرّمات التي حرّمت على المحرم نتيجة عقده للإحرام ـ كما سمعت ـ الطيب، فمتى يحلّ له، هل يكون ذلك بعد أدائه لطواف الحجّ وصلاته والسعي، أو أن ذلك يكون قبل ذلك؟

هناك طائفتان من النصوص:

الأُولى: ما دلّ على حلّيّته بعد الرمي وقبل الحلق، كصحيح يونس بن يعقوب المذكور في المتن[٢]، فقد دلّت على نفي البأس باستعمال الطيب قبل الحلق، ما يعني أنّه يحصل التحلّل منه بمجرّد الرمي، أو بعده وبعد الذبح وقبل الحلق.

الثانية: ما دلّ على حلّيّته بعد طواف الحجّ وصلاته والسعي، كصحيح معاوية السابقة في الفرع الأوّل[٣]، فقد جاء فيها: «**فَإِذَا زَارَ الْبَيْتَ وَطَافَ، وَسَعىٰ بَيْنَ الصَّفَا**

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٣٢، الباب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٣٥، الباب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير، الحديث ١٢.

(٣) تقدّمت في الفرع الأوّل، الصفحة السابقة.

وَالْمَرْوَةِ ، فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ ، إِلّا النِّساءَ »[١] .

ولا ريب في وقوع المعارضة بين الطائفتين ؛ لدلالة الأُولى ـ كما عرفت ـ على حصول التحلّل منه قبل الإتيان بالطواف وصلاته والسعي ، بينما نصّت الثانية على أنّه لا يكون التحلل إلّا إذا أتى بذلك .

وقد نفى المصنّف (دام ظلّه) وجود معارضة في المقام ؛ لأنّها فرع الحجّيّة ، ولم تثبت الحجّيّة للطائفة الأُولى ؛ لأنّها مهجورة من قِبل الأصحاب ، بل لم يعمل بها أحد منهم ، وهذا يوجب سقوطها عن الحجّيّة .

ثمّ إنّه لو بني على حجّيّتها أمكن حملها على صورة الجهل ، فلا تعارض صحيحة معاوية بن عمّار لاختلاف موضوع كلّ منهما .

ولو لم يقبل ما ذكرنا ـ على أساس أنّ الإعراض المتصوّر أو الهجران ، لا يوجب السقوط عن الحجّيّة ؛ لأنّه من الإعراض الصناعيّ الناجم من ترجيح إحدى الطائفتين على الأُخرى ، وهذا لا يسلب الحجّيّة عن الطائفة المعرض عنها ؛ لأنّ القضيّة اجتهاديّة ، كما هو واضح ـ كما أنّ حمل الطائفة الأُولى على صورة الجهل تصرّف في الظهور من دون قرينة موجبة لحمله على ذلك .

وعليه لا مناص من حجّيّة الطائفتين ، وبالتالي تماميّة ظهور كلّ منهما ، فتكون المعارضة بينهما مستقرّة .

ومع الالتزام باستقرار المعارضة بين الطائفتين ، وفقدان المرجّح لأحدهما على الآخر ، فيتساقطان ، ويكون المرجع حينئذٍ للعموم الفوقانيّ ـ أعني إطلاق ما دلّ على تحريم المحرّمات بالإحرام ـ فإنّه يلزم التمسّك به إلّا إذا ثبت في المقام ما يدلّ على التحليل .

ومع المنع من وجود عام فوقانيّ لعدم تماميّته ، أو لفقدانه ، فسيكون المرجع هو

---

(١) وسائل الشيعة : ١٤ : ٢٣٢ ، الباب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير ، الحديث ١ .

الأصل العمليّ ، فإن قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة ، فإنّه يستصحب التحريم ، وتكون النتيجة هي الحرمة .

لكن لو منع عن جريانه فيها ، للمعارضة المدّعاة ، فسوف يكون المرجع عندها هو أصالة البراءة والتأمين ، وعندها سوف تختلف النتيجة ؛ لأنّه حينئذٍ يحكم بالحلّيّة .

هذا ، وقد يوجد معارض آخر للطائفة الثانية ، وهو ما دلّ على حلّيّة الطيب بالحلق ، كصحيح سعيد بن يسار المذكور في المتن[1] ، ودلالتها على استعمال الطيب بعد الحلق واضحة .

وقد يجمع بينهما بحمل نصوص الطائفة الثانية ، على الكراهة ، وهذا يعني انتفاء الحرمة بالحلق ، وعدم بقائها .

وقد يدّعى أنّ الجمع المذكور تبرّعيّاً ، وليس عرفيّاً ، فلا مناص عندها من البناء على استقرار المعارضة ، فيتساقطان ، ويرجع عندها للعموم الفوقانيّ وهو الإطلاق السابق ، فتكون النتيجة بقاء الحرمة بعد الحلق ، بخلاف الجمع العرفيّ ، كما عرفت .

ومع عدم تماميّة الإطلاق المذكور ، يرجع للاستصحاب بناءً على جريانه في الشبهات الحكميّة ، ومع المنع من جريانه بسبب المعارضة المذكورة ، سوف يكون المحكم هو أصالة البراءة والتأمين ، وسوف تكون النتيجة موافقة للجمع العرفيّ .

قوله ٤ : « **وأمّا الصيد ، فمقتضى صحيحة معاوية السابقة حلّيّته من حيث الإحرام بعد الحلق ، إلّا** ... إلخ » .

يقع الكلام في تحديد الوقت الذي يحلّ فيه الصيد للمحرم ، فإنّ هناك طائفتين من النصوص :

---

(١) وسائل الشيعة : ١٤ : ٢٣٤ ، الباب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير ، الحديث ٧ .

الأُولى: ما دلّ على حلّيّته بعد الحلق، كصحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة[١]، حيث جاء فيها: «**إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَحَلَقَ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ، إِلّا النِّساءَ وَالطِّيبَ**»[٢]، فإنّ المستفاد منها أنّ ما يبقى من المحرّمات عليه نتيجة إحرامه ينحصر في خصوص النساء والطيب، وهذا يعني أنّ الصيد الذي كان محرّماً عليه بسبب الإحرام قد حلّ له.

الثانية: ما دلّ على حلّيّته إليه بعد زوال الشمس يوم الثالث عشر من شهر ذي الحجّة، كخبر معاوية بن عمّار المذكور في المتن[٣]، فقد دلّ على حرمة الصيد عليه إلى يوم الثالث عشر من شهر ذي الحجّة، فإذا زالت شمس ذلك اليوم فقد حلّ له حينئذٍ.

وقد رواها الشيخ ﵀ بطريقين وقع في كليها الحكم بن مسكين[٤]، وقد تقدّم الحديث عنه مفصّلاً، وعرفت البناء على ضعفه، وعدم وثاقته، ما يعني عدم حجّيّة الرواية المذكورة، وليس في البين ما يوجب جبر ضعفها السنديّ؛ لعدم وجود العامل بها من الأصحاب، فلا يكون في المقام ما يعارض صحيحة معاوية في الطائفة الأُولى.

وبالجملة: إنّ الرواية مهجورة من قِبل الأصحاب، فلا مجال للقول بجبرها. نعم، لا يبعد أن يكون الهجران المذكور من الهجران الصناعيّ الناجم من تقديم نصوص الطائفة الأُولى، وقد عرفت أنّ هذا نحو من أنحاء الترجيح، وليس إعراضاً، ومثله لا يوجب سقوط الخبر عن الحجّيّة. نعم، الخبر المذكور عليل في نفسه

---

(١) تقدّم ذكرها في الفرع الأوّل، الصفحة ٣٦٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٣٢، الباب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٤: ٢٨٠، الباب ١١ من أبواب العود إلى منى، الحديث ٤.

(٤) تهذيب الأحكام: ٥: ٤٩١، الحديث ٤٠٥، وذيله.

بضعف سنده .

ومع ما سمعت من حال خبر معاوية ، إلّا أنّ المصنّف (حفظه الله) ذكر أنّ الفقيه يتنزّل إلى الاحتياط الوجوبيّ بترك الصيد إلى زوال شمس يوم الثالث عشر من شهر ذي الحجّة .

والإنصاف أنّه لم يتّضح لي الوجه الداعي إلى التنزّل للاحتياط الوجوبيّ ، خصوصاً وأنّه لا يوجد ما يوجب ذلك كما لا يخفى .

هذا ، ولو تمّت الرواية المذكورة سنداً ، أمكن تقييد مفهوم الطائفة الأُولى ، ولو قيل أنّ هذا التقييد ليس عرفيّاً ، كان المرجع هو الإطلاق السابق ، ومع منعه فيرجع إلى الأصل ، فلو جرى الاستصحاب في الشبهات الحكميّة كانت النتيجة هي الحرمة ، وإلّا فأصالة البراءة تقتضي الحلّيّة ، ومنه يتّضح اختلاف النتيجة بين الموارد .

كتاب الجهاد

١ - وجوب الجهاد

١ - وجوب الجهاد

يعتبر الجهاد من أفضل الأعمال بعد الإقرار بالعقائد الحقّة ، وقد اختلف الأعلام في تعريف الجهاد ، فقد نسب الشهيد الثاني رحمه الله للشهيد الأوّل قدس سره تعريفه له بأنّه : بذل النفس أو المال في إعلاء كلمة الإسلام ، وإقامة شعائر الإيمان[١] ، ولمّا لم يكن التعريف المذكور مانعاً بنظره رحمه الله ، عرّفه بتعريف آخر وهو : بذل الوسع بالنفس ، وما يتوقّف عليه من المال في محاربة المشركين ، أو الباغين على وجه مخصوص .

وربّما يوحي صدور التعريف من هذين العلَمين رحمهما الله بناءهما على ثبوت حقيقة شرعيّة أو متشرّعيّة للجهاد ، إلّا أن يقال بأنّ الغاية من ذكرهما للتعريف هو بيان حقيقة المفهوم لرفع الإجمال ليس إلّا . على أنّه لو بني أنّ الوارد في كلامهما ـ وكذا كلام غيرهما من الأعلام ـ لا يخرج عمّا ذكر في بيان حقيقته عند أهل اللغة ، من أنّه مأخوذ من الجهد ـ بفتح الجيم ـ بمعنى المشقّة ، أو بضمّها بمعنى الوسع والطاقة[٢] .

وعلى أيّ حال ، لا حاجة لصرف مزيد من الجهد والوقت في بيان حقيقته ، خصوصاً وأنّ المقصود منه في المقام هو المعنى المتّفق عليه عرفاً ، وهو عبارة عن المواجهة العسكريّة مع الأعداء .

ومنه يتّضح أنّ الحديث في البين لا يشمل جهاد النفس ، ولا جهاد الشيطان ،

---

(١) مسالك الأفهام : ٣ : ٧ . القواعد والفوائد : ٢ : ١١٥ .

(٢) الصحاح : ٢ : ٤٦ . النهاية في غريب الحديث : ١ : ٣١٩ . لسان العرب : ٣ : ١٣٣ .

وإنّما ينحصر في خصوص جهاد العدوّ الظاهر.

وقد ذكرت مصاديق للعدوّ الظاهر، كالكفّار غير الموحّدين، والمشركين، والبغاة على الإمام، والطواغيت، وحكّام الجور، والمبدعين في الدين، والمحارب لله ولرسوله، والساعي في الأرض فساداً بالقتل، والأسر، وقطع الطريق، وغير ذلك.

وقد قسّم الشيخ كاشف الغطاء رحمه الله الجهاد بحسب اختلاف متعلّقاته إلى أقسام:

أحدها: الجهاد لحفظ بيضة الإسلام إذا أراد الكفّار المستحقّون لغضب الجبّار الهجوم على أراضي المسلمين وبلدانهم وقراهم، وقد استعدّوا لذلك وجمعوا الجموع لأجله لتعلو كلمة الكفر، وتهبط كلمة الإسلام، ويضربوا فيها بالنواقيس، ويبنوا فيها البِيع والكنائس، ويعلنوا فيها شعائر الكفر، ويكون الشرع باسم موسى وعيسى عليهما السلام، ويشتدّ الكفر ويتزايد باستيلاء القائلين بالتثليث، وغيرها من المناكير، النافين في الحقيقة لوحدة الصانع الخبير.

ثانيها: الجهاد لدفع الملاعين عن التسلّط على دماء المسلمين وأعراضهم بالتعرّض، بالزنا بنسائهم، واللواط بأولادهم.

ثالثها: الجهاد لدفعهم عن طائفة من المسلمين التقت مع طائفة من الكفّار، فخيف من استيلائهم عليها.

رابعها: الجهاد لدفعهم عن بلدان المسلمين وقراهم وأراضيهم، وإخراجهم منها بعد التسلّط عليها، وإصلاح بيضة الإسلام بعد كسرها، وإصلاحها بعد ثلمها، والسعي في نجاة المسلمين من أيدي الكفرة الملاعين.

خامسها: جهاد الكفر والتوجّه إلى محالّهم، للردّ إلى الإسلام، والإذعان بما أتى به النبيّ الأُمّيّ المبعوث من عند الملك العلّام (عليه وآله أفضل الصلاة والسلام)[1].

---

(١) كشف الغطاء: ٤: ٢٨٧ ـ ٢٨٩.

ولا يخفى أنّ الأقسام الخمسة تؤول إلى قسمين، وهما الجهاد الدفاعيّ، ويندرج تحته الأقسام الأربعة الأوّل التي ذكرها رحمه الله، ويمكن إضافة قسم خامس لها، وهو ما إذا كان غرض الجهاد استرجاع حقّ مسلوب من المشركين، وتحصيل شيء منهوب قد أخذوه. والجهاد الابتدائيّ، وهو خصوص القسم الخامس من الأقسام الخمسة التي ذكرها رحمه الله.

ويختلف القسم الثاني منهما عن القسم الأوّل في أُمور:

الأوّل: أنّه يعتبر في وجوبه وجود الإمام المعصوم عليه السلام، أو نائبه الخاصّ، بخلاف القسم الأوّل منهما.

الثاني: يسقط وجوب الجهاد عن مجموعة من المكلّفين في القسم الأوّل، كالمريض مرضاً ضارّاً، والفقير العاجز عن النفقة مع عدم الباذل، والراجل، والعبد، والمرأة، وغيرهم، وهذا بخلاف الأوّل، فإنّ الوجوب الكفائيّ شامل لكلّ من كان قادراً على حمل السلاح.

الثالث: إنّ الصلح إذا حصل في القسم الثاني منهما كان نافذاً لم يجز التخلّف عنه، ولا التزوير، أو الاحتيال بالكذب فيه، وإن قوي الكفّار، وخيف الضرر، وهذا بخلاف القسم الأوّل فإنّه يجوز في هذه الحالة.

الرابع: إنّ للوجوب في القسم الثاني زمناً محدّداً وهو مرّة في السنة، وليس للوجوب في الأوّل تحديد لذلك[1].

ولا يدخل في الجهاد الشرعيّ الذي تترتّب عليه أحكامه، فلا يطلق على المقتول فيها أنّه شهيد في الدنيا، ليسقط عنه وجوب التغسيل، وإن عدّ في الآخرة شهيداً، موارد:

---

(١) يمكن مراجعة بعض الفوارق في كتاب كشف الغطاء: ٤: ٢٩٠ ـ ٢٩٢.

منها: إذا كان الإنسان في حال الدفاع عن نفسه في مقابلة عدوّه إذا أراد قتله.

ومنها: إذا قتل الإنسان دفاعاً عن عرضه، أو عن نفس مؤمن، أو عِرضه.

ومنها: إذا كان سبب موته دفاعه عن ماله، أو مال مؤمن.

قوله ١: «**أمّا وجوب الجهاد في الجملة، فهو من ضروريّات الدين، ويدلّ عليه أيضاً قوله تعالى**: ... إلخ».

لا خلاف بين المسلمين في وجوب الجهاد في الجملة، بل لا خلاف بينهم في كونه من ضروريّات الدين. وقد أشار المصنّف (وفّقه الله) إلى تعدّد الآيات الشريفة الدالّة على وجوبه، وقد ذكر منها اثنتين:

الأُولى: قوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ**﴾[١]، وهي دالّة على قتال المشركين. نعم، لم تجعل قتالهم مطلقاً، وإنّما علّقت ذلك بالحذر من حصول فتنة، وهذا يعني أنّ المستفاد منها ليس وجوب قتال الكفّار مطلقاً، وإنّما يعلّق ذلك على ما إذا خشي وقوع الفتنة، فيجب قتالهم عندها.

وبالجملة: فإنّ دلالة الآية على وجوب قتال الكفّار ـ ولو في الجملة ـ مسلّمة.

الثانية: قوله تعالى: ﴿**فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ**﴾[٢]، فإنّها تتضمّن حثّاً على الجهاد في سبيل الله؛ لأنّ المؤمنين قد شروا بالإيمان الحياة الدنيا بالآخرة[٣].

ويلحظ القارئ للآيات الشريفة المتعرّضة للحديث حول هذا الموضوع وجود مفهومين فيها، فإنّ بعضها تضمّن التعبير بمفهوم القتال، كالآيتين التي أُشير إليهما

---

(١) البقرة ٢: ١٩٣.

(٢) النساء ٤: ٧٤.

(٣) مواهب الرحمن في تفسير القرآن: ٩: ٢٧.

في كلام المصنّف (حفظه الله)، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الْصَّلاَةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾[1]، وأيضاً ما جاء في قتال أهل الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلَايُحَرِّمُونَ مَاحَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[2]، وبعضها تضمّن التعبير بمفهوم الجهاد، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾[3]، وأيضاً قوله سبحانه: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿انفِرُوا خِفَافاً وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ﴾[5].

فهل أنّ المفهومين يشيران إلى معنى واحد، وحقيقة واحدة، أم أنّهما يشيران إلى معنيين مختلفين؟

ربّما تصوّر الكثيرون عدم وجود الفرق بينهما، وهذا يلحظه كلّ من راجع كلمات الأعلام حال الاستدلال على وجوب الجهاد، فإنّه يقف على استعراضهم الآيات الشريفة المشتملة على المفهومين دونما تفريق بينهما، ما يكشف عن اتّحادهما، ودلالتهما على المعنى بمستوى واحد، إلّا إنّ في البين احتمالاً أُشير إليه في بعض الكلمات من وجود مغايرة بينهما، وأنّ كلّ واحد منهما يشير إلى حقيقة مغايرة لما يشير إليه الآخر، فالمقصود من القتال هو معناه العرفيّ الذي يكون

---

(١) التوبة ٩: ٥.

(٢) التوبة ٩: ٢٩.

(٣) التوبة ٩: ٧٣.

(٤) الحجّ ٢٢: ٧٨.

(٥) التوبة ٩: ٤١.

من خلال الدخول في حرب مع الأعداء، وهو منحصر في صورة واحدة تتمثّل في المواجهة العسكريّة، وليس لها كيفيّة أُخرى. وهذا بخلاف الجهاد، فإنّه مفهوم أوسع، فإنّه كما يمكن أن يقع من خلال المواجهة العسكريّة التي تكون بين الطرفين، يمكن أن يكون أيضاً من خلال الجهاد الفكريّ والثقافيّ بإقامة الحجّة والبرهان، والإتيان بالأدلّة، كما يمكن أن يكون بواسطة المال، وغير ذلك، وهذا يعني أنّه أوسع من القتال، وتكون النسبة بينهما هي العموم المطلق؛ لأنّ كلّ قتال جهاد، لكن ليس كلّ جهاد قتال.

ويساعد على ما ذكر من أنّ المقصود من الجهاد في الآية القرآنيّة ليست المواجهة العسكريّة، بل إنّ أغلب الآيات الشريفة موضعها ذلك، جملة من القرائن:

منها: كون جملة من الآيات التي تضمّنت الحديث عن الجهاد مكّيّة، وليست مدنيّة، ومن المعلوم أنّه لم يكن لرسول الله ﷺ مواجهة عسكريّة مع المشركين في مكّة، ما يوجب حمل لفظة (الجهاد) على غير المواجهة العسكريّة، وليست إلّا المواجهة الفكريّة والثقافيّة.

ومنها: ما تضمّنته جملة من الآيات من الدعوة إلى مجاهدة المنافقين، ولم ينقل المؤرّخون أنّه ﷺ خلال حياته المباركة قام بمواجهة عسكريّة معهم مع وجودهم معه في المدينة المنوّرة، وهذا يكشف عن الجهاد الذي تضمنت الآيات المذكورة الدعوة إليه، لا يقصد به الجانب العسكريّ، بل يقصد منه الجانب الفكريّ والمعرفيّ والثقافيّ.

ومنها: ما تضمّنته بعض الآيات بالجهاد بالأموال والأنفس، ومن الواضح أنّ الجهاد بالمال لا ينحصر في خصوص البعد العسكريّ والمواجهة الحربيّة، بل هو أمر أوسع، فيكون مدلول الآية الشريفة ناظراً لهذا المدلول الواسع.

وترتّب على التفريق بين المفهومين المذكورين آثار عمليّة؛ إذ أنّ جملة من

إشكالات المستشرقين على الإسلام أنّه دين قد انتشر بالسيف والقوّة ، سوف تكون مندفعة ؛ لأنّ الجهاد الذي امتلأت به آيات القرآن الكريم ليس موضوعها المواجهة العسكريّة ، بل موضوعها المواجهة الفكريّة ، ولتفصيل ذلك مجال آخر .

وعلى أيّ حال ، لا ينحصر دليل الوجوب في الآيات القرآنيّة ، بل هناك نصوص روائيّة كثيرة جدّاً ، ذكر المصنّف (وفّقه الله) أنّها فوق حدّ الإحصاء ، وهذا يشير إلى كونها متواترة ، نشير لبعضها تبرّكاً وتيمّناً :

فعن عمرو بن أبان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « **قَالَ رَسُولُ اللهِ** صلى الله عليه وآله : **الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي السَّيْفِ ، وَتَحْتَ ظِلِّ السَّيْفِ ، وَلَا يُقِيمُ النَّاسَ إِلّا السَّيْفُ ، وَالسُّيُوفُ مَقَالِيدُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ** »(١) .

وعن السكونيّ ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « **قَالَ رَسُولُ اللهِ** صلى الله عليه وآله : **جَاهِدُوا تَغْنَمُوا** »(٢) .

وعن أبي بصير ، قال : « قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام : أَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ ؟ فَقَالَ : **مَنْ عُقِرَ جَوَادُهُ ، وَأُهَرِيقَ دَمُهُ فِي سَبِيلِ اللهِ** »(٣) .

وقد استدلّ جملة من الأعلام بحكم العقل ، فإنّه يستقلّ بوجوبه ، لحسن تطهير الأرض من لوث الشرك بالله الذي فيه هلاك الإنسانيّة ، وموت الفطرة(٤) .

والظاهر عدم تماميّة الاستدلال المذكور ، لا للإشكال في الاستدلال بحكم العقل في الأحكام الشرعيّة ، وإنّما في الصغرى ، فإنّه لا ريب في حكم العقل بحسن تطهير الأرض من لوث الشرك بالله سبحانه ، والدعوة للعودة للفطرة ، إلّا أنّ الكلام في أنّ ذلك بواسطة الجهاد من خلال القتال والحرب ، فإنّه يشكّك في

---

(١) وسائل الشيعة : ١٥ : ٩ ، الباب ١ من أبواب جهاد العدوّ ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٥ : ١١ ، الباب ١ من أبواب جهاد العدوّ ، الحديث ٥ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٥ : ١٢ ، الباب ١ من أبواب جهاد العدوّ ، الحديث ٧ .

(٤) فقه الصادق : ١٩ : ٢٥ .

حكم العقل بحسن ذلك، بل الظاهر أنّه يحكم بكون ذلك من خلال الكلمة الطيّبة وإقامة الحجّة والدليل والبرهان.

ومثل ذلك تقريب دليل العقل، بحكمه البتّيّ بلزوم قطع مادّة الفساد، وأيّ فساد أقوى من الكفر والشرك؟ وكذا حكمه القطعيّ بلزوم إقامة العدل الإلهي والقوانين الإلهيّة المنظمّة للنظام البشريّ في الدين والدنيا[1]، فإنّ جميع ما ذكر مسلّم، لا خلاف فيه، إلّا أنّ الكلام في الأُسلوب المتّبع لتطبيق ذلك، وأنّ العقل يحكم بتحقيق ذلك من خلال المواجهة المسلّحة. نعم، إنّما يحكم بذلك في الجملة، وهي في الموارد التي تستدعي المواجهة العسكريّة لا مطلقاً.

قوله ٢: «**وأمّا كون الوجوب ثابتاً مع وجود الإمام** عليه السلام، **فلأنّه القدر المتيقّن من أدلّة وجوب الجهاد**... إلخ».

لا خلاف بين الأعلام في وجوب الجهاد الابتدائيّ حال وجود الإمام المعصوم عليه السلام، أو نائبه الخاصّ، وهذا هو المقدار المتيقّن من الأدلّة الدالّة على شرعيّة الجهاد ووجوبه، بل قد دلّت النصوص على عدم مشروعيّة الجهاد مع غيره:

منها: ما رواه بشير الدهّان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قُلْتُ لَهُ: إِنِّي رَأَيْتُ فِي الْمَنَامِ أَنِّي قُلْتُ لَكَ: إِنَّ الْقِتَالَ مَعَ غَيْرِ الْإِمَامِ الْمُفْتَرَضِ طَاعَتُهُ حَرَامٌ مِثْلُ الْمَيْتَةِ وَالدَّمِ وَلَحْمِ الْخِنْزِيرِ، فَقُلْتَ لِي: **نَعَمْ، هُوَ كَذَلِكَ**، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام: **هُوَ كَذَلِكَ، هُوَ كَذَلِكَ**»[2].

ومنها: خبر عبد الملك بن عمرو، قال: «قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام: **يَا عَبْدَ الْمَلِكِ، مَا لِي لَا أَرَاكَ تَخْرُجُ إِلىٰ هَذِهِ الْمَوَاضِعِ الَّتِي يَخْرُجُ إِلَيْهَا أَهْلُ بِلَادِكَ؟**

قَالَ: قُلْتُ: وَأَيْنَ؟ قَالَ: **جُدَّةُ وَعَبَّادَانُ وَالْمَصِّيصَةُ وَقَزْوِينُ**، فَقُلْتُ: انْتِظَاراً

---

(١) مهذّب الأحكام: ١٥: ٨١ و ٨٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٥: ٤٥، الباب ١٢ من أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه، الحديث ١.

لِأَمْرِكُمْ ، وَالاقْتِدَاءِ بِكُمْ ، فَقَالَ : **إِي وَاللهِ لَوْ كانَ خَيْراً ما سَبَقُونا إِلَيْهِ** . قَالَ قُلْتُ لَهُ : فَإِنَّ الزَّيْدِيَّةَ يَقُولُونَ لَيْسَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ جَعْفَرٍ خِلَافٌ ، إِلّا أَنَّهُ لَا يَرَى الْجِهَادَ ؟ فَقَالَ : **أَنَا لَا أَرَاهُ؟! بَلىٰ وَاللهِ إِنِّي لَأَرَاهُ ، وَلَكِنِّي أَكْرَهُ أَنْ أَدَعَ عِلْمِي إِلىٰ جَهْلِهِمْ** »[١] .

ومنها : ما رواه أبو بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، عن آبائه عليهم السلام ، قال : « **قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام : **لَا يَخْرُجُ الْمُسْلِمُ فِي الْجِهَادِ مَعَ مَنْ لَا يُؤْمَنُ عَلَى الْحُكْمِ ، وَلَا يُنْفِذُ فِي الْفَيْءِ أَمْرَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ ، فَإِنَّهُ إِنْ مَاتَ فِي ذَلِكَ الْمَكَانِ كَانَ مُعِيناً لِعَدُوِّنَا فِي حَبْسِ حَقِّنَا ، وَالْإِشَاطَةِ بِدِمَائِنَا ، وَمِيتَتُهُ مِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ** »[٢] ، فإنّ المستفاد من هذين النصّين توقّف الجهاد الابتدائيّ على إذن الإمام المعصوم عليه السلام .

ثمّ إنّ هذا كلّه بناء على التسليم بثبوت الجهاد الابتدائيّ في عصر المعصوم عليه السلام ، أمّا لو بني على عدم ذلك ؛ لعدم ظهور الآيات الشريفة في هذا المعنى ؛ فإنّ جميع الآيات التي تعرّضت للحديث عن القتال كانت معلّقة على أمر يشير إلى الدفاع وليس الهجوم ، والآيات المذكورة على أقسام :

منها : ما تضمّنت جعل القتال سبباً لردّ العدوان الحاصل من الأعداء ، قال تعالى : ﴿**فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ** ﴾[٣] ، وقال عزّ من قائل : ﴿**فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ** ﴾[٤] .

ومنها : الآيات التي تضمّنت تقييد القتال بنقض العهود والأيمان ، قال سبحانه : ﴿**وَإِن نَّكَثُوا أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ** ﴾[٥] .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٥ : ٤٦ ، الباب ١٢ من أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٥ : ٤٩ ، الباب ١٢ من أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه ، الحديث ٨ .

(٣) البقرة ٢ : ١٩١ .

(٤) البقرة ٢ : ١٩٤ .

(٥) التوبة ٩ : ١٢ .

نعم، قد يقال: بعدم جريان ذلك في مثل قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ**﴾[2]، فإنّ الظاهر منهما البناء على وجوب قتال الكفّار ابتداء دون تعليق ذلك على شيءٍ مّا، حتّى أنّه قد قيل أنّ هاتين الآيتين قد نسختا جميع آيات المصالحة والموادعة التي تضمّنها القرآن الكريم، والتي يبلغ عددها مائة وأربعة عشر آية.

ويندفع بملاحظة أنّ الآية الأُولى من سورة التوبة، وهذا يستدعي دراسة الظروف الموضوعيّة التي نزلت فيها السورة، وأحاطت بها، مضافاً إلى الظروف الموضوعيّة المرتبطة بالآية نفسها، والتأمّل في القرائن الداخليّة المرتبطة بها، ولمّا كان تفصيل ذلك يوجب طولاً ويخرج البحث عن مراده، نقتصر على ذكر القرائن الداخليّة الموجبة لتخصيص الآية بعصر النبيّ صلّى الله عليه وآله، فلا تشمل غيره، فلاحظ تقييد الجهاد بغير الأشهر الحرم، وكذا الأخذ والحصر والقعود لهم كلّ مرصد، فإنّ هذه تكشف عن أعداء محدّدين معلومين، وليس مطلق الكفّار، وهذا ما يوجب اختصاص الآية بجماعة خاصّة أراد النبيّ صلّى الله عليه وآله قتالها لظروف اقتضت ذلك، والتفصيل في مستوى أعلى.

وبالجملة: إنّ ملاحظة الآيات الشريفة قد يمنع من البناء على ثبوت الجهاد الابتدائيّ حتّى حال وجود المعصوم عليه السلام، فضلاً عن زمان غيبته.

وقد يساعد على ما ذكرناه، عدم اختصاص القتال بالكفّار، بل جريانه حتّى في وسط المسلمين، حال حصول ظرفه الداعي له، فلاحظ قوله تعالى: ﴿**وَإِن**

---

(١) التوبة ٩: ٥.

(٢) التوبة ٩: ٢٩.

طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللهِ ﴾(١).

وعلى أيّ حال، فإنّه لو منع من ثبوت الجهاد الابتدائيّ، فإنّه يجري أيضاً في شأن أهل الكتاب، وهم الذين سيشير المصنّف (وفّقه الله) إلى حكمهم في الفرع القادم، وكذا قتال الكفّار، وهم الذين يتعرّض لحكمهم في الفرع الرابع من هذه الفروع.

قوله ٣: «**وأمّا التخيير بين الأمرين في أهل الكتاب، فلقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ ﴾**... إلخ».

لا خلاف بين الأعلام في أنّ أهل الكتاب، وهم اليهود والنصارى والمجوس ـ بناء على أنّهم منهم ـ يخيّرون بعد دعوتهم إلى الإسلام وعدم قبولهم بين أمرين: إمّا القتال حتّى يسلموا ويدخلوا في الإسلام، أو يلتزموا بشرائط الذمّة، وهي أُمور:

١ ـ دفع الجزية.

٢ ـ عدم إيذاء المسلمين.

٣ ـ أن لا يتظاهروا بالمحرّمات، كشرب الخمر.

٤ ـ أن لا يحدثوا كنيسة، ولا يضربوا ناقوساً.

٥ ـ أن تجري عليهم أحكام المسلمين، بل الظاهر من العلّامة رحمه الله في **المنتهى**(٢) كون المسألة إجماعيّة، ومثل ذلك يظهر من صاحب **الرياض** رحمه الله(٣).

ويدلّ على ذلك قوله تعالى: **﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الآخِرِ**

---

(١) الحجرات ٤٩: ٩.

(٢) منتهى المطلب ـ الطبعة القديمة ـ: ٢: ٩٦٩.

(٣) رياض المسائل: ٧: ٤٦٨.

وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾[١].

وربّما قيل بعدم استفادة التخيير من الآية الشريفة؛ لأنّها لم تتضمّن ذلك، وإنّما تضمّنت خصوص الأمر بقتال أهل الكتاب حتّى يدفعوا الجزية، وهي الضريبة المفروضة عليهم من قِبل الدولة الإسلاميّة، ولم تتعرّض للإشارة إلى دخولهم في الإسلام، ما يكشف عن عدم وجود تخيير بين الأمرين.

ويدفع ذلك: بأنّ عدم التعرّض في الآية لدعوتهم للإسلام يعود إلى أنّه أمر مفروغ عنه، فإنّ غاية القتال هو دعوتهم للإسلام، فإن لم يلتزموا به جاء الخيار الثاني، وهو دفع الجزية، وهذا يعني أنّ عدم إشارة الآية له لكونه أمراً واضحاً مفروغاً عنه.

وبعبارة أُخرى: إنّما يعمد لمطالبتهم بالجزية بعد رفضهم للإسلام، وعدم قبولهم باتّباع النبيّ ﷺ، فإن قبلوا بدفع الجزية مباشرة برضا لم يكن هناك ما يوجب قتالهم، وإن أبوا عن دفعها لزم قتالهم ليدفعوها وهم راضون بالذلّ، وهذا معنى الصِّغار كما قيل.

قوله ٤: «**وأمّا تعيّن القتال حتّى يتحقّق الإسلام في غير أهل الكتاب، فلأنّ الآية الكريمة المتقدّمة**... إلخ».

يجب أن يعرض على الكافر ـ وهو من لا يكون كتابيّاً ـ الإسلام، فإن لم يقبل به وجب جهاده، فلا يقبل منه شيء إلّا الإسلام حتّى الجزية؛ لأنّها مختصّة بأهل الكتاب. وعن السيّد ابن زهرة رحمه الله في **الغنية** دعوى الإجماع عليه[٢]، ويدلّ على ذلك إطلاق الآيات القرآنيّة الدالّة على وجوب القتال حتّى يتحقّق الإسلام،

---

(١) التوبة ٩: ٢٩.

(٢) غنية النزوع: ٢٠٢.

مثل قوله تعالى : ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾[١] ، وقوله سبحانه : ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ ﴾[٢] .

وأمّا عدم جريان التخيير بين الإسلام والجزية ، فلأنّه يختصّ بأهل الكتاب كما عرفت في الفرع السابق ؛ لدلالة قوله تعالى : ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلَايُحَرِّمُونَ مَاحَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾[٣] على ذلك .

كما يمكن الاستدلال لتعيّن الوظيفة في القتال ، ولا تتضمّن تخييراً ، بنصوص ، منها : ما رواه فضيل بن عياض ، قال : « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنِ الْجِهَادِ ، أَ سُنَّةٌ هُوَ أَمْ فَرِيضَةٌ ؟ فَقَالَ : **الْجِهَادُ عَلىٰ أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ ، فَجِهَادَانِ فَرْضٌ ، وَجِهَادٌ سُنَّةٌ لَا تُقَامُ إِلّا مَعَ الْفَرْضِ ، وَجِهَادٌ سُنَّةٌ .**

فَأَمَّا أَحَدُ الْفَرْضَيْنِ ، فَمُجَاهَدَةُ الرَّجُلِ نَفْسَهُ عَنْ مَعَاصِي اللهِ عَزَّ وَجَلَّ ، وَهُوَ مِنْ أَعْظَمِ الْجِهَادِ ، وَمُجَاهَدَةُ الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ فَرْضٌ .

وَأَمَّا الْجِهَادُ الَّذِي هُوَ سُنَّةٌ لَا يُقَامُ إِلّا مَعَ فَرْضٍ ، فَإِنَّ مُجَاهَدَةَ الْعَدُوِّ فَرْضٌ عَلىٰ جَمِيعِ الْأُمَّةِ ، وَلَوْ تَرَكُوا الْجِهَادَ لَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ ، وَهَذَا هُوَ مِنْ عَذَابِ الْأُمَّةِ ، وَهُوَ سُنَّةٌ عَلَى الْإِمَامِ وَحْدَهُ أَنْ يَأْتِيَ الْعَدُوَّ مَعَ الْأُمَّةِ فَيُجَاهِدَهُمْ .

وَأَمَّا الْجِهَادُ الَّذِي هُوَ سُنَّةٌ ، فَكُلُّ سُنَّةٍ أَقَامَهَا الرَّجُلُ وَجَاهَدَ فِي إِقَامَتِهَا وَبُلُوغِهَا وَإِحْيَائِهَا ، فَالْعَمَلُ وَالسَّعْيُ فِيهَا مِنْ أَفْضَلِ الْأَعْمَالِ ؛ لِأَنَّهَا إِحْيَاءُ سُنَّةٍ ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله : مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا ، وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ، مِنْ غَيْرِ

---

(١) التوبة ٩ : ٥ .

(٢) محمّد صلى الله عليه وآله ٤٧ : ٤ .

(٣) التوبة ٩ : ٢٩ .

أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ »[١].

وموضع الاستدلال بها قوله عليه السلام: « **وَمُجَاهَدَةُ الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ فَرْضٌ** »، فإنّه عليه السلام قد حصر الوظيفة المرتبطة بهم في خصوص الجهاد، وأنّه لا يوجد شيء آخر، فلو كانوا مخيّرين بين دفع الجزية والحرب لأشار عليه السلام إلى ذلك، خصوصاً وأنّه عليه السلام في مقام البيان.

وأوضح منه دلالة على المطلوب في النصوص، خبر حفص بن غياث، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: « **سَأَلَ رَجُلٌ أَبِي** عليه السلام **عَنْ حُرُوبِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **ـ وَكَانَ السَّائِلُ مِنْ مُحِبِّينَا ـ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ** عليه السلام: **بَعَثَ اللهُ مُحَمَّداً** صلى الله عليه وآله **بِخَمْسَةِ أَسْيَافٍ، ثَلَاثَةٌ مِنْهَا شَاهِرَةٌ فَلَا تُغْمَدُ حَتّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَها، وَلَنْ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا حَتّىٰ تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا، فَإِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا أَمِنَ النَّاسُ كُلُّهُمْ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ، فَيَوْمَئِذٍ ﴿لا يَنْفَعُ نَفْساً إِيمانُها لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمانِها خَيْراً﴾[٢]، وَسَيْفٌ مِنْهَا مَكْفُوفٌ، وَسَيْفٌ مِنْهَا مَغْمُودٌ، سَلُّهُ إِلىٰ غَيْرِنَا، وَحُكْمُهُ إِلَيْنَا.**

فَأَمَّا السُّيُوفُ الثَّلَاثَةُ الْمَشْهُورَةُ: فَسَيْفٌ عَلىٰ مُشْرِكِي الْعَرَبِ، قَالَ اللهُ عَزَّ جَلَّ: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تابُوا﴾ يَعْنِي آمَنُوا ﴿وَأَقامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكاةَ فَإِخْوانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾[٣]، فَهَؤُلَاءِ لَا يُقْبَلُ مِنْهُمْ إِلَّا الْقَتْلُ، أَوِ الدُّخُولُ فِي الْإِسْلَامِ، وَأَمْوَالُهُمْ وَذَرَارِيُّهُمْ سَبْيٌ عَلىٰ مَا سَنَّ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله **، فَإِنَّهُ سَبىٰ وَعَفَا وَقَبِلَ الْفِدَاءَ** »[٤]؛ لتصريحه عليه السلام

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥: ٢٤، الباب ٥ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ١.

(٢) الأنعام ٦: ١٥٨.

(٣) التوبة ٩: ٥.

(٤) وسائل الشيعة: ١٥: ٢٥، الباب ٥ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٢.

بأنّ الوظيفة في مشركي العرب متعيّنة في خصوص القتال ما لم يدخلوا في الإسلام.

ولم يتعرّض المصنّف لبيان كيفيّة قتالهم، وقد صرّح الأعلام أنّه يبدأ بقتال الأقرب الذين يلونهم من الكفّار، ثمّ الأقرب، وقد استدلّوا لذلك بقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾[1]، على أساس أنّ الأمر ظاهر في الوجوب.

ومنع ذلك صاحب **الرياض**[2] رحمه الله مشيراً إلى أنّ الأمر الظاهر في الوجوب إنّما هو في مقاتلتهم، وليس في كيفيّة القتال، ومن الذي يبدأ به.

قوله ٥: «**وأمّا وجه القول بشمول الوجوب لعصر الغيبة أيضاً، فيكفي فيه إطلاق الآيات الكريمة**... إلخ».

المشهور بين الأعلام عدم مشروعيّة الجهاد الابتدائيّ في عصر الغيبة المظلمة، فليس للفقيه الجامع لشرائط الفتوى التصدّي لذلك. وعن **المنتهى** أنّه لا يعرف خلاف في ذلك[3]، بل ربما ظهر من **الغنية** الإجماع عليه[4].

وقد صرّح صاحب **الجواهر**[5] رحمه الله أنّه لولا دعوى الإجماع المذكورة، لبني على عدم اعتبار وجود الإمام المعصوم عليه السلام، أو نائبه الخاصّ في مشروعيّة الجهاد الابتدائيّ، فيجوز للفقيه الجامع لشرائط الفتوى في عصر الغيبة المظلمة أن يمارس ذلك، استناداً إلى عموم أدلّة الجهاد. وقد استظهر المصنّف من كلامه رحمه الله الميل للقول بثبوت ذلك للفقيه في عصر الغيبة المظلمة.

---

(١) التوبة ٩: ١٢٣.

(٢) رياض المسائل: ٧: ٤٩٢.

(٣) منتهى المطلب ـ الطبعة القديمة ـ: ٢: ٨٩٩.

(٤) غنية النزوع: ١٩٩ و ٢٠٠.

(٥) جواهر الكلام: ٢١: ١٤.

إلّا أنّه يمكن الاستدلال لمشروعيّته معه بأُمور:

الأوّل: إطلاق الآيات الشريفة التي تضمّنت وجوب قتال الكفّار، فإنّها لم تقيّد ذلك بوجود الإمام المعصوم عليه السلام، أو نائبه الخاصّ، فهي مطلقة من هذه الناحية، فتشمل الفقيه الجامع لشرائط الفتوى.

لا يقال: إنّ مقتضى الإطلاق المذكور مشروعيّة ذلك لكلّ واحد من المكلّفين؛ لأنّهم مشمولون بالإطلاق.

فإنّه يقال: بأنّ هذا يستوجب اختلال النظام، والهرج والمرج، وبالتالي يحصر الأمر في خصوص الحاكم الإسلاميّ، وهو الفقيه الجامع لشراط الفتوى.

ولقائل أن يقول: إنّه يمكن أن يقوم بذلك آحاد المكلّفين دون أن يحصل هرج ولا مرج، ولا يستوجب ذلك اختلال النظام.

ولا يبعد أن يقول بمنع ثبوت إطلاق في المقام؛ ذلك لأنّ الآيات الشريفة ليست في مقام البيان من هذه الجهة، وتحديد من الذي يتصدّى للحرب والقتال، بل إنّ أقصى ما يستفاد منها بيان قتال الكفّار، فتأمّل جيّداً.

الثاني: النصوص، وهي واردة بألسنة متعدّدة، مثل ما تضمّن أنّهم ورثة الأنبياء[١]، وأنّهم خلفاء رسول الله صلى الله عليه وآله[٢]، وأنّهم حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها[٣]، وأن مجاري الأُمور على أيدي العلماء بالله[٤]، وأنّهم حجج

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٧٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧: ٩٠، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٠ و: ١٣٩، الباب ١١، الحديث ٧.

(٣) الكافي: ١: ٣٨، الحديث ٣.

(٤) تحف العقول: ٢٣٨. مستدرك الوسائل: ١٧: ٣١٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٦.

حجّة الله[١]، وأنّ الفقيه جعل حاكماً[٢]، وأنّهم اُمناء الرسل[٣]. وتقريب دلالتها على المدّعى:

إنّ المستفاد من هذه النصوص أنّ كلّ منصب مجعول لرسول الله صلى الله عليه وآله، والإمام المعصوم عليه السلام من بعده، الذين هم سلاطين الأنام، وحصون الإسلام، فإنّه ثابت للفقيه إلّا ما أخرجه الدليل، مثل حقّ التشريع، ولا ريب أنّ الجهاد منصب مجعول للمعصوم عليه السلام، ولم يرد ما يدلّ على اختصاصه به، فيكون ثابتاً للفقيه أيضاً.

ولا يذهب عليك أنّ تماميّة الاستدلال بها تقوم على أن لا يكون في المقام ما يدلّ على أنّ الجهاد الابتدائيّ من المناصب الخاصّة للمعصوم عليه السلام، شأنه شأن حقّ التشريع، أمّا لو كان في البين ما يدلّ على ذلك، كان ذلك موجباً لتقييد النصوص المذكورة، ومنع دلالتها على المدّعى. ولذا لا بدّ من ملاحظة أدلّة المانعين عن الشمول.

الثالث: ملاحظة الغاية التي شرّع الجهاد من أجلها؛ ذلك أنّه قد شرّع من أجل المصلحة العامّة، ودفع الفساد، وتطهير الأرض من لوث الشرك بالله سبحانه وتعالى، وانتشار الفجور والطغيان بين الناس، ولا ريب أنّ هذا لا يختصّ بزمان دون زمان، ولا عصر دون آخر، خصوصاً وأنّ الآيات الدالّة على وجوبه والمتضمّنة تشريعه لا تختصّ بزمان أو عصر، فيثبت مشروعيّته في كلّ وقت حتّى في زمن الغيبة المظلمة. نعم، يلزم أن يكون المتصدّي له هو الفقيه الجامع لشرائط الفتوى.

ولا يخفى أنّه لا يتوقّف تطهير الأرض من الشرك، والمنع من انتشار الفجور والطغيان بين الناس، وغير ذلك ممّا تضمّنه الدليل المذكور على المواجهة

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٢) الكافي: ١: ٦٧، الحديث ١٠. تهذيب الأحكام: ٦: ٣٠١، الحديث ٥٢.

(٣) الكافي: ١: ٤٦، الحديث ٥.

العسكريّة ؛ إذ يمكن أن يحصل ذلك من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة ، والمجادلة بالتي هي أحسن .

واستدلّ المانعون من الشمول للفقيه في عصر الغيبة المظلمة ، بأُمور توجب تقييد إطلاقات الآيات لو بني على ثبوت إطلاق لها ، كما توجب تخصيص العمومات وتقييد الإطلاقات المستفادة من النصوص :

أحدها : صحيحة أبي بصير المذكورة في المتن[١] . ودلالتها على المنع من الخروج واضحة ، فإنّ التعبير عنه بالطاغوت ، وأنّه يُعبد من دون الله سبحانه وتعالى ، يدلّان على كون العمل الذي قام به ـ وهو القيام بالسيف والقتال ـ عملاً غير مقبول ولا مرضيّ عند الله سبحانه وتعالى ، فيستكشف عدم مشروعيّته .

ومثلها ما رواه جابر بن يزيد الجعفيّ ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « **الْزَمِ الْأَرْضَ ، وَلَا تُحَرِّكْ يَداً وَلَا رِجْلاً ، حَتّىٰ تَرىٰ عَلَامَاتٍ أَذْكُرُهَا لَكَ ، وَمَا أَرَاكَ تُدْرِكُهَا : اخْتِلَافُ بَنِي فُلَانٍ ، وَمُنَادٍ يُنَادِي مِنَ السَّمَاءِ ، وَيَجِيئُكُمُ الصَّوْتُ مِنْ نَاحِيَةِ دِمَشْقَ** »[٢] ، فإنّ المستفاد من أمره عليه السلام إيّاه أن لا يحرّك يداً ولا رِجلاً ، منعه من الخروج من دون إذن الإمام المعصوم عليه السلام ، فتدلّ على عدم مشروعيّة القيام ولو مع الفقيه الجامع لشرائط الفتوى .

وكذا معتبرة سدير ، قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : « **الْزَمْ بَيْتَكَ ، وَكُنْ حِلْساً مِنْ أَحْلَاسِهِ ، وَاسْكُنْ مَا سَكَنَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ ، فَإِذَا بَلَغَكَ أَنَّ السُّفْيَانِيَّ قَدْ خَرَجَ فَارْحَلْ إِلَيْنَا وَلَوْ عَلَى رِجْلِكَ** »[٣] . ودلالتها على المنع من القيام إلّا مع المعصوم عليه السلام جليّة واضحة .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٥ : ٥٢ ، الباب ١٣ من أبواب جهاد العدوّ ، الحديث ٦ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٥ : ٥٦ ، الباب ١٣ من أبواب جهاد العدوّ ، الحديث ١٦ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٥ : ٥١ ، الباب ١٣ من أبواب جهاد العدوّ ، الحديث ٣ .

وقد منع المصنّف دلالتها على شرطيّة وجود المعصوم عليه السلام، أو نائبه الخاصّ في مشروعيّة الجهاد الابتدائيّ؛ لأنّ النصوص المذكورة تدلّ على أحد أمرين:

أحدهما: أن تكون ناظرة إلى الثورات التي كان يقوم بها بعض العلويّين ضدّ السلطة العبّاسيّة بدوافع خاصّة غير إسلاميّة، كطلب السلطة والحكم، وما شابه ذلك.

ثانيهما: أن تكون ناظرة إلى بعض الثورات التي كانت تقوم تحت شعار المهدويّة، وتدّعي أنّ رايتها راية المهدي من آل محمّد صلى الله عليه وآله.

وبالجملة: سواء بني على الأمر الأوّل، أم على الأمر الثاني، سوف تكون النصوص المذكورة أجنبيّة عن المدّعى؛ لأنّ موضوعها مختلف عمّا نحن بصدده. ويؤيّد ذلك رواية زكريّا المذكورة في المتن[1]، فإنّ المستفاد منها أنّ منشأ المنع ملاحظة الهدف والداعي للقيام، فإذا كان الهدف هو الضلال والإضلال، فإنّ صاحبها يوصف بكونه طاغوتاً، وإنّما عبّر عنها بالمؤيّد دون الدليل لضعف سندها، فإنّ راويها ـ وهو زكريّا ـ لم يوثّق. نعم، ربّما بني على وثاقته لرواية الأجلّاء عنه، وقد سمعت جوابه.

وقد أجاب بعض الأساتذة (حفظه الله) عن صحيح أبي بصير، من خلال منع دلالته على المطلوب بنحو آخر، حيث ذكر أنّ التعبير الوارد فيه بالطاغوت يشير إلى أنّه يدعو لنفسه، وليس من أجل تسليم الأمر للمعصوم عليه السلام، وهذا يعني أنّه لم تكن غايته إقامة دولة حقّ، وتسليم الأمر لوليّ النعمة (روحي لتراب حافر جواده الفداء)[2].

ولعلّ هذا ما أراده المصنّف (وفّقه الله) في الاحتمال الأوّل من الاحتمالين اللذين ذكرهما في دلالة الصحيح.

---

(١) الكافي: ٨: ٢٤٧، الحديث ٤٥٦.

(٢) ولاية الأمر في عصر الغيبة: ٧٢.

ثانيها: رواية أو صحيحة بشير المذكورة في المتن[١]. ودلالتها على عدم مشروعيّة الخروج مع غير الإمام المعصوم عليه السلام واضحة.

ويمكن الاستدلال أيضاً بخبر السمندريّ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام: إِنِّي أَكُونُ بِالْبَابِ ـ يَعْنِي بَابَ الْأَبْوَابِ ـ فَيُنَادُونَ السِّلَاحَ، فَأَخْرُجُ مَعَهُمْ؟ قَالَ: فَقَالَ لِي: **أَرَأَيْتَكَ إِنْ خَرَجْتَ فَأَسَرْتَ رَجُلاً، فَأَعْطَيْتَهُ الْأَمَانَ، وَجَعَلْتَ لَهُ مِنَ الْعَقْدِ مَا جَعَلَهُ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله لِلْمُشْرِكِينَ، أَكَانَ يَفُونَ لَكَ بِهِ؟** قَالَ: قُلْتُ: لَا وَاللهِ ـ جُعِلْتُ فِدَاكَ ـ مَا كَانُوا يَفُونَ لِي بِهِ. قَالَ: **فَلَا تَخْرُجْ**. قَالَ: ثُمَّ قَالَ لِي: **أَمَا إِنَّ هُنَاكَ السَّيْفَ**»[٢]؛ لأنّه قد تضمّن منع الإمام عليه السلام إيّاه للخروج مع غير المعصوم عليه السلام.

وقد أجاب عنها المصنّف (وفّقه الله) بضعفها سنداً ودلالة: أمّا السند، فلاشتمال سندها على بشير، والوارد في النصّ وإن لم يكن موصوفاً بالدهّان، إلّا أنّه يحرز أنّه المقصود برواية سويد القلّاء عنه، ولورود الحديث مرسلاً عن بشير الدهّان.

وكيفما كان، فإنّ بشير الدهّان مجهول الحال؛ إذ لم يذكر في كلمات الشيخ والنجاشيّ رحمه الله. نعم، يمكن البناء على وثاقته لواحد من التوثيقات العامّة:

الأوّل: إنّه من المعاريف؛ لأنّه قد روى ثمانية عشر مورداً، ولم يذكر في كلمات الرجاليّين بقدح وذمّ.

وقد عرفت منّا غير مرّة عدم تماميّة الكبرى المذكورة، فلا حاجة للإعادة.

الثاني: وقوعه في أسناد **كامل الزيارات**، فقد ورد في باب ثواب من زار الحسين عليه السلام راكباً أو ماشياً[٣]، وهو كسابقه.

الثالث: رواية صفوان بن يحيى عنه، وهو أحد الثلاثة الذين شهد الشيخ رحمه الله

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥: ٤٥، الباب ١٢ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٥: ٤٨، الباب ١٢ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٧.

(٣) كامل الزيارات: ٢٥٣، الحديث ٢.

بأنّهم لا يروون إلّا عن ثقة[١].

كما أنّه يشتمل على سويد القلّاء، وهو مهمل، فقد ذكره الشيخ رحمه الله في **رجاله** دون أن ينصّ عليه بشيء[٢]. نعم، قد يوثّق لوجود طريق صحيح للصدوق رحمه الله إليه في **المشيخة**[٣]، وقد عرفت حال هذا الوجه.

وأمّا الدلالة، فإنّ موضوعها هو الخروج مع الظالم المدّعي للإمامة والخلافة، والفرض أنّ الخروج مع أحد النوّاب العامّين للإمام المعصوم عليه السلام، والذي متى ظهر عجل الله تعالى فرجه الشريف فإنّه سوف يسلّمه مقاليد الأمر والحكم.

وقد يجاب عن خبر بشير بعدم كونه في مقام بيان الحكم الشرعيّ؛ لأنّه مجرّد رؤيا قد رآها بشير، وجاء يقصّ رؤياه على الإمام عليه السلام، وقد كرّر الإمام عليه السلام عليه نفس الرؤيا[٤]، وهو ممنوع؛ لأنّ الظاهر منه ـ بحسب المتفاهم العرفيّ ـ أنّه عليه السلام قد أقرّه على ما جاء في تلك الرؤيا، ما يشير إلى أنّها رؤيا صادقة، وأنّها من الرؤى المبشّرات.

ثالثها: التمسّك بالإجماع المدّعى على شرطيّة وجود الإمام المعصوم عليه السلام في الجهاد الابتدائيّ.

وقد أجاب عنه المصنّف (رعاه الله) بجوابين:

الأوّل: التشكيك في انعقاد مثل هكذا إجماع في المقام.

الثاني: بعد التسليم بانعقاده؛ لأنّه مدركيّ نشأ من النصوص الدالّة على شرطيّة اعتبار وجود المعصوم عليه السلام.

---

(١) عدّة الأُصول: ١: ١٥٤.

(٢) رجال الطوسي: ٢٢٣، الرقم ٢٢٧.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٥٠٩ (المشيخة).

(٤) فقه الصادق: ١٩: ٤٧.

ووفقاً لما اختاره المصنّف (حفظه الله) من البناء على تماميّة الإطلاق المستفاد من الآيات الدالّة على مشروعيّة الجهاد الابتدائيّ ، وعدم وجود ما يوجب تقييده ، لذا قال بأنّ القول المناسب من القولين الموجودين في المسألة هو القول بمشروعيّة الجهاد الابتدائيّ في عصر الغيبة المظلمة ، وأنّ ذلك من مناصب الفقيه .

ثمّ إنّه قد يتمسّك لمنع مشروعيّة الجهاد الابتدائيّ في عصر الغيبة المظلمة بنصوص التقيّة ، سيّما النصوص المصرّحة باستمرار التقيّة إلى زمان الظهور المبارك ، ففي معتبر محمّد بن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « **كُلَّمَا تَقَارَبَ هَذَا الْأَمْرُ كَانَ أَشَدَّ لِلتَّقِيَّةِ** »(١) .

ومن المعلوم أنّ المشار إليه هو عصر الظهور المقدّس ، فيكون مدلول النصّ أنّ التقيّة تكون من عصر الإمام الصادق عليه السلام حتّى زمان الظهور الشريف ، فيكون مفادها أنّ الخروج بالسيف مع الفقيه الجامع لشرائط الفتوى مخالف للعمل بالتقيّة التي اُمرنا بها .

وكذا النصوص التي تضمّنت الأمر بالسكون ، كما في خبر جابر عن أبي جعفر عليه السلام ، أنّه قال : « **يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَغِيبُ عَنْهُمْ إِمَامُهُمْ ، فَيَا طُوبىٰ لِلثَّابِتِينَ عَلىٰ أَمْرِنَا فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ** ـ إلى أن قال : ـ يَا ابْنَ رَسُولِ اللهِ ، فَمَا أَفْضَلُ مَا يَسْتَعْمِلُهُ الْمُؤْمِنُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ ؟ قَالَ : **حِفْظُ اللِّسَانِ ، وَلُزُومُ الْبَيْتِ** »(٢) .

وكذا النصوص التي تضمّنت أنّ من تعرّض لسلطان جائر فأصابته بليّة لم يؤجر عليها ، كما في رواية المفضّل بن يزيد ، عن أبي عبدالله عليه السلام : « قَالَ لِي : **يَا مُفَضَّلُ ، مَنْ تَعَرَّضَ لِسُلْطَانٍ جَائِرٍ ، فَأَصَابَتْهُ بَلِيَّةٌ ، لَمْ يُؤْجَرْ عَلَيْهَا ، وَلَمْ يُرْزَقِ**

---

(١) وسائل الشيعة : ١٦ : ٢٠٧ ، الباب ٢٤ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الحديث ١٢ .

(٢) كمال الدين وتمام النعمة : ٣٣٠ ، الحديث ١٥ .

الصَّبْرَ عَلَيْهَا »[١].

وقد أجاب بعض الأساتذة (دامت أيّام بركاته) عن هذه النصوص[٢]، ويمكن الدغدغة في ما أجاب به (حفظه الله) ، لكن نترك ذلك لمستوى أعلى .

كما يمكن التمسّك لمنع الإطلاق المستند إليه في كلمات المصنّف ، بحكمة الغيبة ، فإنّه لو كانت إقامة الحكم الإسلاميّ ممكنة وواجبة كان أجدر الناس بذلك هو الإمام صاحب الزمان (روحي لتراب حافر جواده الفداء) ، فإنّه إنّما غاب لأنّه لم تكن الوظيفة حينها إقامة الحكم الإسلاميّ ، ولم تكن الظروف مؤاتية لذلك ، فشاءت الحكمة الإلٰهيّة أن يغيب حتّى يبقى محفوظاً من كيد الأعداء إلى أن تحين الفرصة لإحياء الحقّ وقطع دابر الظلم ، فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً[٣].

قوله ٦ : « **وأمّا أنّ الوجوب كفائيّ ، فلأنّ الغرض ما دام يتأتّى بقيام جماعة به ، فلا وجه للعينيّة . أجل** .. إلخ » .

اتّفقت كلمات علمائنا ، بل علماء الإسلام ، على أنّ الجهاد واجب كفائيّ ، وليس واجباً عينيّاً ، فإذا قام به البعض سقط عن الباقي ، بل عن صاحب **الجواهر**[٤] رحمه الله أنّه لم يجد فيه خلافاً بيننا ولا بين غيرنا ، بل كاد أن يكون من الضروريّات ، فضلاً عن كونه مجمعاً عليه . نعم ، حكي عن سعيد بن المسيّب قوله بوجوبه عيناً .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٦ : ١٢٨ ، الباب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الحديث ٣.

(٢) ولاية الأمر في عصر الغيبة : ٨٠ ـ ٨٣.

(٣) ولاية الأمر في عصر الغيبة : ٦٣ و ٦٤.

(٤) جواهر الكلام : ٢١ : ٩.

وقد ذكر أنّه لا يترتّب على الخلاف الحاصل بين كونه واجباً وجوباً عينيّاً أو وجوباً كفائيّاً بعد قيام فئة من المسلمين، ثمرة عمليّة؛ لأنّ الغرض المطلوب ـ وهو حصول الجهاد ـ قد تحقّق[١].

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّه يترتّب على ذلك مخالفة الحكم التكليفيّ بالمعصية حين البناء على كون الوجوب عينيّاً، فإنّ من لم يخرج يكون مخالفاً للتكليف فيستحقّ العقوبة.

وقد قرّب المصنّف الكفائيّة من خلال أنّه ما دام يتحقّق الغرض المطلوب بالجهاد بقيام البعض به، فلا معنى للبناء على العينيّة.

ومن الواضح أنّه لا يقصد بذلك مجرّد الخروج، بل مقصوده حصول الخروج حتّى يتحقّق الظفر، فلا يرد عليه الحاجة إلى دفعات جديدة.

وقد استدلّ لذلك بقوله تعالى: ﴿**لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلّاً وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَىٰ**﴾[٢]، فإنّ المستفاد من الآية الشريفة ثبوت التفضيل للقاعدين والمجاهدين. نعم، للمجاهدين درجة إضافيّة على القاعدين، ولو كان الجهاد واجباً عينيّاً لم يكن للقاعدين فضل، كما لا يخفى.

قوله ٧: «**وأمّا اشتراطه بالتكليف والقدرة، فلكونهما من الشرائط العامّة على ما تقدّم**».

قد عرفت فيما تقدّم أنّ التكليف بفعل أي واجب من الواجبات، أو ترك محرّم

---

(١) فقه الصادق: ١٩: ٢٨.

(٢) النساء ٤: ٩٥.

من المحرّمات، مشروط بثبوت التكليف، بأن يكون الشخص بالغاً عاقلاً، وأيضاً قادراً على امتثال التكليف، وقد تقدّم ذلك مفصّلاً في بحث التكليف، فراجع[١]. ولمّا كان الجهاد الابتدائيّ واحداً من الواجبات، فشأنه شأنها فيكون مشروطاً بكون الشخص مكلّفاً بأن يكون بالغاً عاقلاً، ويملك القدرة على القتال. ويكفي للاستدلال على وجوب ذلك فيه الاستناد للأدلة العامّة الدالّة على اعتبار التكليف والقدرة في كلّ فعل إلزاميّ يصدر من الشارع المقدّس.

كما يشترط في المجاهد أن يكون ذكراً، فلا يجب الجهاد الابتدائيّ على الأُنثى، من دون خلاف في ذلك في الجملة، بل عن العلّامة ﵀ في **المنتهى** دعوى الإجماع عليه[٢]، ويدلّ على ذلك أمران:

الأوّل: سيرة الرسول الأعظم ﷺ المنعقدة على عفو النساء من الجهاد.

الثاني: بعض النصوص الخاصّة، مثل: خبر الأصبغ بن نباتة، قال: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: **كَتَبَ اللهُ الْجِهَادَ عَلَى الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ، فَجِهَادُ الرَّجُلِ بَذْلُ مَالِهِ وَنَفْسِهِ حَتّىٰ يُقْتَلَ فِي سَبِيلِ اللهِ، وَجِهَادُ الْمَرْأَةِ أَنْ تَصْبِرَ عَلىٰ مَا تَرىٰ مِنْ أَذىٰ زَوْجِهَا وَغَيْرَتِهِ**»[٣]، فإنّ المستفاد منه عدم ثبوت الجهاد الذي هو بمعنى المواجهة العسكريّة على النساء.

قوله ٨: «**وأمّا وجوب الدفاع في الحالة المتقدّمة، فلضرورة وجوب الحفاظ على بيضة الإسلام على**... إلخ».

لا خلاف بين العلماء في أنّه إذا هجم عدوّ من الكفّار على المسلمين، سواء

---

(١) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلالي: ١: ١٥ ـ ٢٩.

(٢) منتهى المطلب ـ الطبعة القديمة ـ: ٢: ٨٩٩.

(٣) وسائل الشيعة: ١٥: ٢٣، الباب ٤ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ١.

كان يخاف منه على بيضة الإسلام، أم كان يريد الاستيلاء على بلاد المسلمين، وأسرهم وسبيهم، وأخذ أموالهم، وجب عليهم الدفاع بقتاله، ولو كان ذلك تحت قيادة الحاكم الجائر. وهذا واجب على الذكر والأُنثى، والسليم والمريض، والأعرج والأعمى إذا كان الدفاع متوقّفاً عليهم.

ويعبّر عن هذا القسم من الجهاد بالجهاد الدفاعيّ، وهو يختلف عن الجهاد الابتدائيّ في أنّه لا يعتبر فيه وجود الإمام المعصوم عليه السلام، ولا نائبه الخاصّ، كما لا يعتبر فيه الشروط المعتبرة في الجهاد الابتدائيّ، كما عرفت.

ويدلّ على وجوبه قيام الضرورة على وجوب الحفاظ على بيضة الإسلام على جميع المسلمين من دون فرق بين الرجل والمرأة، والسليم والسقيم، والأعمى والأعرج، بل يمكن الاستدلال لذلك بدعاء الثغور الوارد في الصحيفة السجّاديّة[1]، على أساس أنّ المقصود منه الجيوش التي ترابط من أجل حماية الدولة الإسلاميّة، ولو كان السلطان جائراً. مضافاً إلى حكم العقل بلزوم دفع كلّ ما يوجب وقوع الأذى على النفس والعرض والمال، بل على الآخرين أيضاً، ما دام الشخص يملك القدرة على ذلك.

قوله ٩: «**وأمّا لزوم ذلك على المسلم في أرض المشركين، فلوجوب الحفاظ على النفس من الهلاك**... إلخ».

لو قام أحد المشركين بالهجوم على مسلم موجود في بلاد المشركين وخاف منه على نفسه، وجب عليه الدفاع عن نفسه، لحكم العقلاء بلزوم دفاع الإنسان عن نفسه وماله وعرضه، ولأنّه يجب على الإنسان أن يحفظ نفسه من الوقوع في التهلكة، لقوله تعالى: ﴿**وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**﴾[2]، فإنّ المستفاد

(١) الصحيفة السجّاديّة: ١٤١، دعاؤه عليه السلام لأهل الثغور.

(٢) البقرة ٢: ١٩٥.

منها أنّه يلزم الإنسان حماية نفسه من كلّ ما يوجب وقوع الأذى والضرر عليه ، والفرض أنّ هناك عدوّاً هجم عليه يريد إيذاءه وقتله ، فيلزم بمقتضى الآية الشريفة أن يحمي نفسه من ذلك .

كما يستدلّ له أيضاً بما رواه طلحة بن زيد المذكور في المتن[١] ، فإنّ المستفاد منه وجوب دفع الإنسان عن نفسه وحمايتها من العدوّ الكافر حين هجومه عليه . نعم ، قد يناقش فيها من حيث السند ، ذلك أنّ طلحة بن زيد لم يوثّق في كلمات الرجاليّين ، إلّا أنّ المصنّف (وفّقه الله) بنى على اعتباره ، اعتماداً على ما صدر من الشيخ رحمه الله في **الفهرست** في وصف كتابه بأنّه كتاب معتمد[٢] . وقد تقدّم في كتاب الطهارة الإشارة إلى ذلك ، فلا نعيد[٣] .

قوله ١٠ : « **وأمّا حكم الطائفتين المقتتلتين من المسلمين ، فيدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ** ... إلخ » .

لا خلاف بين الأعلام في وجوب قتال الباغي ، بل في **الجواهر** أنّ عليه الإجماع بقسميه[٤] ، ويشهد له قوله تعالى : **﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾**[٥] ، فقد ذكر أنّها نازلة في البغاة ، فقد ورد عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال : « **سَأَلَ رَجُلٌ أَبِي** عليه السلام **عَنْ حُرُوبِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ** عليه السلام **ـ وَكَانَ السَّائِلُ مِنْ مُحِبِّينَا ـ فَقَالَ لَهُ**

---

(١) وسائل الشيعة : ١٥ : ٣١ ، الباب ٦ من أبواب جهاد العدوّ ، الحديث ٣ .

(٢) الفهرست للطوسي : ١٤٩ ، الرقم ٣٧٢ .

(٣) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلالي : ٢ : ٩٢ .

(٤) جواهر الكلام : ٢١ : ٣٢٤ .

(٥) الحجرات ٤٩ : ٩ .

أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: بَعَثَ اللهُ مُحَمَّداً صلى الله عليه وآله بِخَمْسَةِ أَسْيَافٍ ـ إلى أن قال: ـ **وَأَمَّا السَّيْفُ الْمَكْفُوفُ فَسَيْفٌ عَلىٰ أَهْلِ الْبَغْيِ وَالتَّأْوِيلِ. قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾** الآية، **فَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله: إِنَّ مِنْكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ بَعْدِي عَلَى التَّأْوِيلِ كَمَا قَاتَلْتُ عَلَى التَّنْزِيلِ، فَسُئِلَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله مَنْ هُوَ؟ فَقَالَ: خَاصِفُ النَّعْلِ»**[1].

قوله ١١: «**وأمّا حرمة القتال في الأشهر الحرم، فلقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ**... إلخ».

أجمع المسلمون على حرمة القتال في الأشهر الحرم وهي: رجب، وذو القعدة، وذو الحجّة، ومحرّم الحرام في الجهاد الابتدائيّ.

وقد استدلّ لذلك بقوله تعالى: **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾**[2]، فإنّ المستفاد منها حرمة القتال في الشهر الحرام إلّا أن يكون هناك ما هو أعظم وأكبر، كالفتنة من المشركين، والصدّ عن سبيل الله سبحانه وتعالى، أو ابتداء المشركين قتال المسلمين.

وبالجملة: إنّ المستفاد من الآية الشريفة أنّه إنّما يجوز القتال في الشهر الحرام في ظرف خاصّ، ومواضع مخصوصة، وهذا يكشف عن أنّ الأصل حرمة القتال فيه.

كما يستدلّ له بقوله تعالى: **﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾**[3]، فإنّ المستفاد منها تعليق جواز قتال المشركين على انتهاء الأشهر الحرم، ومن الواضح أنّ هذا التعليق يشير إلى حرمة القتال خلالها، وإلّا لم يكن وجه للتعليق

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥: ٢٥، الباب ١ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٢.

(٢) البقرة ٢: ٢١٧.

(٣) التوبة ٩: ٥.

المذكور، وأصبح لغواً.

وبعبارة أُخرى: إنّ الاستدلال بالآية الشريفة من خلال مفهوم الشرط الدالّ على عدم جواز القتال في الأشهر الحرم.

كما يمكن الاستدلال لذلك بالنصوص أيضاً، مثل خبر العلاء بن الفضيل، قال: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُشْرِكِينَ، أَ يَبْتَدِئُهُمُ الْمُسْلِمُونَ بِالْقِتَالِ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ؟ فَقَالَ: **إِذَا كَانَ الْمُشْرِكُونَ يَبْتَدِءُونَهُمْ بِاسْتِحْلَالِهِ، ثُمَّ رَأَى الْمُسْلِمُونَ أَنَّهُمْ يَظْهَرُونَ عَلَيْهِمْ فِيهِ، وَذَلِكَ قَوْلُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿الشَّهْرُ الْحَرامُ بِالشَّهْرِ الْحَرامِ وَالْحُرُماتُ قِصاصٌ﴾**[1]، **وَالرُّومُ فِي هَذَا بِمَنْزِلَةِ الْمُشْرِكِينَ؛ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَعْرِفُوا لِلشَّهْرِ الْحَرَامِ حُرْمَةً وَلَا حَقّاً، فَهُمْ يَبْدَءُونَ بِالْقِتَالِ فِيهِ، وَكَانَ الْمُشْرِكُونَ يَرَوْنَ لَهُ حَقّاً وَحُرْمَةً فَاسْتَحَلُّوهُ، فَاسْتُحِلَّ مِنْهُمْ، وَأَهْلُ الْبَغْيِ يُبْتَدَءُونَ بِالْقِتَالِ**»[2].

قوله ١٢: «**وأمّا جوازه مع بدء الخصم، فلأنّه آنذاك دفاع تقتضيه الضرورة، ولقوله تعالى: ﴿الشَّهْرُ...**)إلخ».

قد عرفت حرمة القتال في الأشهر الحرم، ويستثنى من ذلك ما إذا ابتدأ العدوّ بالقتال فيها، كما يجوز القتال فيها أيضاً إذا كان العدوّ لا يرى حرمة للأشهر الحرم. ويدلّ على الأوّل قوله تعالى: **﴿الشَّهْرُ الْحَرامُ بِالشَّهْرِ الْحَرامِ وَالْحُرُماتُ قِصاصٌ﴾**[3]، فإنّ المستفاد منها أنّه متى حصل هتك للشهر الحرام بوقوع القتال فيه، لم يكن هناك مانع من مقاتلتهم، معاملة لهم بالمثل، ولا يعتبر ذلك تعدّياً وهتكاً لحرمة الشهر الحرام، بل هو رفع لكلمة التوحيد وإعلاء لمبدئ الحقّ، مضافاً

---

(١) البقرة ٢: ١٩٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١٥: ٧٠، الباب ٢٢ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ١.

(٣) البقرة ٢: ١٩٤.

إلى أنّ ذلك دفاع اقتضته الضرورة ؛ لأنّ المفروض أنّ الأعداء قد اعتدوا على المسلمين وابتدأوهم بالقتال ، فصار لازماً على المسلمين الدفاع عن أنفسهم .

ويدلّ على الثاني خبر العلاء بن الفضيل المتقدّم ؛ لأنّه قد تضمّن قوله عليه السلام : « **وَالرُّومُ فِي هَذَا بِمَنْزِلَةِ الْمُشْرِكِينَ ؛ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَعْرِفُوا لِلشَّهْرِ الْحَرَامِ حُرْمَةً وَلَا حَقّاً** »[١] .

ثمّ إنّه ربّما قيل بأنّ حرمة القتال في الأشهر الحرم قد نسخت بمثل قوله تعالى : ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾[٢] ، وقوله تعالى : ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ**﴾[٣] ، وتفصيل ذلك يطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

قوله ١٣ : « **وأمّا حرمته عند الحرم إلّا مع البدأة ، فلقوله تعالى : ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ** ... إلخ » .

لا يجوز اتّخاذ الحرم موضعاً لقتال من يجب قتاله . نعم ، يستثنى من ذلك ما إذا بدأوا القتال فيه . ويستدلّ لذلك بقوله تعالى : ﴿**وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ**﴾[٤] ، فقد استثنى سبحانه وتعالى قتال المشركين في المسجد الحرام من قوله تعالى : ﴿**وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُم**﴾[٥] ، فإنّ المستفاد منها قتالهم في أيّ مكان أدركوا فيه ، فجاءت الآية محلّ البحث لتستثني من ذلك وجودهم في المسجد الحرام ، فيحرم قتالهم عندها .

وأمّا جواز قتالهم فيه لو ابتدأوا المسلمين بقتال ، فلقوله تعالى : ﴿**فَإِن قَاتَلُوكُمْ**

---

(١) وسائل الشيعة : ١٥ : ٧٠ ، الباب ٢٢ من أبواب جهاد العدوّ ، الحديث ١ .

(٢) التوبة ٩ : ٥ .

(٣) البقرة ٢ : ١٩٣ . الأنفال ٨ : ٣٩ .

(٤) البقرة ٢ : ١٩١ .

(٥) البقرة ٢ : ١٩١ . النساء ٤ : ٩١ .

فَاقْتُلُوهُمْ كَذٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ ﴾[١]، مضافاً إلى نكتة الدفاع التي سبقت الإشارة إليها[٢].

وقد قيل أنّ حرمة القتال في الحرم من الأحكام المنسوخة[٣]، بل عن صاحب **الكنز** رحمه الله أنّ قوله تعالى: ﴿**وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُم وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ** ﴾[٤] ناسخ لكلّ آية تتضمّن الأمر بالكفّ عن قتال المشركين والموادعة معهم، بل إنّ ذلك قد أرسل إرسال المسلّمات، بل إنّ هذه الآية المذكورة قد نسخ صدرها عجزها[٥].

ولا فرق في حرمة القتال بين كونه في موضع بعيد من المسجد الحرام، أو في موضع قريب منه، لعدم القول بالفصل بين الموضع القريب والبعيد بالنسبة إلى حرمة القتال.

---

(١) البقرة ٢: ١٩١.

(٢) تقدّمت الإشارة إليها في الفرع الثاني من هذه الفروع.

(٣) مهذّب الأحكام: ١٥: ٩٧.

(٤) البقرة ٢: ١٩١.

(٥) كنز العرفان: ١: ٥١١.

٢ ـ أحكام الجهاد

٢ ـ أحكام الجهاد

قوله ١ : « **أمّا وجوب الجهاد بالمال أيضاً ، فلقوله تعالى: ﴿انفِرُوا خِفَافاً وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ** ... إلخ » .

تتعدّد الوسائل التي يمكن وقوع الجهاد بها ، فكما أنّه يحصل بواسطة السيف والسلاح ، فإنّه يقع أيضاً بالمال ، وبالقلم ، وإقامة الحجّة والبرهان ، ودفع الشبهات الفكريّة والعقديّة . ويدلّ على حصول الجهاد بالمال كحصوله بالنفس ، قوله تعالى : ﴿**انفِرُوا خِفَافاً وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ** ﴾[١] ، وغيرها من الآيات الدالّة على نفس المعنى . وعلى أيّ حال ، فقد تضمّنت جعل الجهاد بالمال في عرض الجهاد بالنفس الذي يمثّل المواجهة العسكريّة .

كما يمكن التمسّك لذلك بجملة من النصوص ، مثل ما ورد عن النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله أنّه قال : « **أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ** »[٢] ، أو « **سُلْطَانٍ جَائِرٍ** »[٣] ، أو « **أَمِيرٍ جَائِرٍ** »[٤] . ومثله ما جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال : « **وَاللهَ اللهَ فِي الْجِهادِ بِأَمْوالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَأَلْسِنَتِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ** »[٥] .

---

(١) التوبة ٩ : ٤١ .

(٢) الخصال : ٦ ، الحديث ١٦ . وسائل الشيعة : ١٦ : ١٢٧ ، الباب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الحديث ١ .

(٣) عوالي اللآلي : ١ : ٤٣٢ ، الحديث ١٣١ .

(٤) مسند الشهاب : ٢ : ٢٤٧ ، الحديث ١٢٨٦ و ١٢٨٧ .

(٥) نهج البلاغة : الكتاب ٤٧ ، من وصيّته عليه السلام بعد ما ضربه ابن ملجم .

كما يمكن التمسّك لذلك بأنّ مقتضى كون الدعوة للإسلام واجبة بالضرورة يستدعي البناء على وجوب كلّ ما يتوقّف عليها بالضرورة أيضاً.

وبعبارة أُخرى: إنّ الجهاد بالمال، والجهاد بالقلم، والجهاد باللسان، والجهاد بالسيف يعتبر مقدّمة لتحصيل الواجب، وهو الدعوة للإسلام؛ لأنّ تحقّق ذلك لن يكون إلّا بواسطة جملة منها، ولمّا كانت الدعوة للإسلام واجبة تكون مقدّماتها واجبة أيضاً بحكم العقل.

ولا يخفى أنّ وجوب الجهاد بالمال كوجوب الجهاد بالنفس، فكما أنّ الجهاد بالنفس واجب كفائيّ، لتأتّي الغرض بقيام البعض به، كذلك وجوب الجهاد بالمال واجب كفائيّ لتأتّي الغرض بقيام جملة من الناس به.

ولمّا كان الجهاد بالمال قسيماً للجهاد بالنفس، فإنّهما يجبان معاً على من كان قادراً عليهما معاً، وقد يجب أحدهما حال العجز عن الآخر، كما لو كان المكلّف قادراً على الجهاد بالنفس دون الجهاد بالمال لفقره، أو كان قادراً على الجهاد بالمال دون الجهاد بالنفس لمرض ـ مثلاً ـ فإنّه يجب عليه الجهاد بما يمكنه الجهاد به.

وبالجملة: إنّ وجوب أحدهما على المكلّف دون الآخر حال عجزه عنه، يعود لكون كلّ واحد منهما واجب على نحو الاستقلال عن الآخر.

قوله ٢: «**أمّا حرمة الفرار إلّا في الحالتين، فلقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ**... إلخ».

لا خلاف بين الأعلام في حرمة الفرار من الزحف، ويستثنى من ذلك موردان:

الأوّل: ما إذا كان الغرض من الانسحاب من المعركة هو الانتقال من جهة إلى أُخرى ليتمكّن من العدوّ، بأن ينتقل من وسط المعركة إلى طرفها ـ مثلاً ـ وهو الذي عبّرت عنه الآية الشريفة بالتحرّف لقتال.

الثاني: ما إذا كان غرضه من الانسحاب من المعركة هو الانضمام إلى فئة

أُخرى يستنجد بها في القتال.

وعلى أيّ حال، يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفاً فَلاَ تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ * وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفاً لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ**﴾[1]. ودلالتها على حرمة الفرار من الزحف واضحة، كما يمكن التمسّك لذلك بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللهَ كَثِيراً لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾[2].

وقد تضمّنت النصوص أنّه من الكبائر، ففي صحيح ابن محبوب، قال: «كَتَبَ مَعِي بَعْضُ أَصْحَابِنَا إِلىٰ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام يَسْأَلُهُ عَنِ الْكَبَائِرِ، كَمْ هِيَ؟ وَمَا هِيَ؟ فَكَتَبَ: **الْكَبَائِرُ مَنِ اجْتَنَبَ مَا وَعَدَ اللهُ عَلَيْهِ النَّارَ كَفَّرَ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ إِذَا كَانَ مُؤْمِناً، وَالسَّبْعُ الْمُوجِبَاتُ: قَتْلُ النَّفْسِ الْحَرَامِ، وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَالتَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهِجْرَةِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَالْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ**»[3].

قوله ٣: «**وأمّا وجوب الهجرة من بلد الكفر في الحالة المتقدّمة، فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ**... إلخ».

اتفق الأعلام على وجوب الهجرة من بلاد الكفر على كل من لا يتمكن من إظهار شعائر الإسلام وتعاليمه فيها.

ومضافاً إلى كون الهجرة مقدمة للواجب، فتكون واجبة بوجوبه، ولو بحكم العقل، يمكن الاستدلال لذلك بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً**

---

(١) الأنفال ٨: ١٥ و ١٦.

(٢) الأنفال ٨: ٤٥.

(٣) وسائل الشيعة: ١٥: ٣١٨، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً ﴾[١]. ودلالتها على المطلوب واضحة، فإنّهم مع اعتذارهم بأنّ المانع لهم من إظهار شعائر الإسلام بحيث أصبحوا ظالمين لأنفسهم يعود لكونهم مستضعفين في الأرض، إلّا أنّه لم يقبل اعتذارهم؛ لأنّهم كانوا قادرين على الهجرة، فلمّا تركوها لم يكونوا معذورين واستحقّوا بذلك دخول النار. وسوف يأتي مزيد بيان لدلالتها عند الحديث حول أنواع المستضعف، فانتظر.

نعم، يستثنى من ذلك المستضعفون حقّاً وحقيقة، وهم بعض الرجال والنساء والولدان ممّن لا يستطيعون حيلة، ولا يهتدون سبيلاً، فإنّ هؤلاء من الذين يرجى لهم العفو والغفران منه سبحانه وتعالى، لقوله تعالى: ﴿**إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلاً * فَأُولٰئِكَ عَسَى اللهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللهُ عَفُوّاً غَفُوراً** ﴾[٢].

والمقصود من المستضعف هو ذلك الشخص الذي يعاني من ضعف فكريّ أو بدنيّ أو اقتصاديّ يمنعه من التعرّف على الحقّ والباطل، أو أنّه ذلك الذي يستطيع التعرّف على العقيدة الصادقة الحقّة، إلّا أنّه ولمعاناته من عجز جسمانيّ أو ماليّ أو قيود يفرضها عليه المحيط الذي يعيش فيه، يعجز عن أداء واجباته التي كلّف بها بصورة كاملة كما يعجز عن القيام بالهجرة[٣].

وبمقتضى التعريف المذكور يتّضح وجود فرق بين الضعيف والمستضعف؛ لأنّ الضعيف هو الذي يكون فاقداً للقدرة على امتثال التكليف المتوجّه إليه، بخلاف المستضعف فإنّه يملك القدرة على ذلك، إلّا أنّه لا يمكنه الوصول إليه بسبب

---

(١) النساء ٤: ٩٧.

(٢) النساء ٤: ٩٨ و ٩٩.

(٣) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ٣: ٣٦٠.

أحد الموانع الموجودة[١].

وقد قسّموا المستضعف إلى أقسام:

أحدها: الاستضعاف الدينيّ:

وهو عبارة عمّن لا يتمكّن من معرفة الحقّ في مجال العقائد، أو من القيام بالوظيفة في مجال الأحكام، وفي الآيات إشارة إلى هذا الصنف من الاستضعاف، قال سبحانه: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فُيهَا فَأُولٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلاً * فَأُولٰئِكَ عَسَى اللهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللهُ عَفُوّاً غَفُوراً**﴾[٢]، فإنّ الآية تقسّم من يموت على الكفر إلى قسمين:

أحدهما: من ملك القدرة الماليّة والبدنيّة بالخروج عن أرض الشرك والكفر والذهاب إلى دار الإيمان والإسلام، ولكنّه أخلد إلى الأرض واتّبع هواه، وحان أجله فهؤلاء لو ماتوا على الكفر والشرك كانوا معذّبين، ولم يقبل لهم العذر بأنّهم كانوا مستضعفين في الأرض؛ إذ يجاب عليهم بأنّ أرض الله واسعة وكانوا متمكّنين من الخروج عن حومة الكفر بالمهاجرة، فهم لم يكونوا بمستضعفين حقيقة للتمكّن من كسر قيد الاستضعاف وإنّما اختاروا هذا الحال بسوء اختيارهم.

ثانيهما: من ليست له مقدرة ماليّة أو بدنيّة ولا يهتدي سبيلاً، فهذا هو المستضعف الدينيّ لو مات على الكفر، ﴿**فَأُولٰئِكَ عَسَى اللهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللهُ عَفُوّاً غَفُوراً**﴾، وهم الذين أشار إليهم الذكر الحكيم في آية أُخرى بقوله: ﴿**وَآخَرُونَ**

---

(١) فقه العقيدة: ٢٣٠ (بتصرّف).

(٢) النساء ٤: ٩٧ ـ ٩٩.

مُرْجَوْنَ لأَمْرِ اللهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[١]. والوارد في الآية الكريمة من الاستضعاف الدينيّ هو غير المتمكّنين من الخروج من أرض الشرك إلى أرض التوحيد، ولكن الملاك ـ إذا كان ـ هو عدم التمكّن، فالأقسام التالية كلّها من الاستضعاف الدينيّ:

١ ـ من يتوطّن في بلد لا يتمكّن من تعلّم المعارف لخلوّه عن العالم العارف.

٢ ـ من لا يتمكّن ـ والحال هذه ـ من العمل بالوظائف لخلوّ بلده عن الفقيه والعارف بالأحكام، ويشترك القسمان في أنّهما غير متمكّنين من الخروج إلى بلد آخر يتوفّر فيه العارف والعالم.

٣ ـ من لا يتردّد في عقائده ودينه ويراه أُصولاً رصينة كأنّها أُفرغت من حديد أو رصاص، كأكثر البوذيّين في المناطق الشرقيّة وأمثالها.

٤ ـ من كان ضعيف العقل والاستعداد، لا يهتدي لشيء لضعف عقله وتفكيره، وهذا هو الاستضعاف الفكريّ الذي هو أيضاً قسم من أقسام الاستضعاف الدينيّ.

ثانيها: الاستضعاف السياسيّ:

وهم المؤمنون حقّاً، القائمون بالوظائف بالخوف، وتحت غطاء التقيّة، غير أنّ قوى الكفر والشرك والعدوان قد وضعت في طريقهم عراقيل وقهرتهم، وهم الذين دعا القرآن الكريم المسلمين الأحرار إلى الجهاد ضدّ عدوّهم لتحريرهم من الاضطهاد، قال سبحانه: ﴿**وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِن لَدُنْكَ وَلِيّاً وَاجْعَلْ لَنَا مِن لَدُنكَ نَصِيراً** ﴾[٢]، وفي هذه الآية يدعو القرآن المسلمين الغيارى إلى التفدية والتضحية لتحرير إخوانهم المسلمين المكبّلين

---

(١) التوبة ٩: ١٠٦.

(٢) النساء ٤: ٧٥.

بالقيود، فما أحسن الحياة إذا كانت في طريق الجهاد، وما أحسن التضحية إذا تمّت لتحرير الإخوان.

ثالثها: الاستضعاف الاقتصاديّ:

وهو سلطة الأغنياء على الفقراء، واستنزاف دمائهم، ونهب ثرواتهم، واستغلال طاقاتهم بنحو من الأنحاء، إليه الإشارة في قوله سبحانه: ﴿**وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ**﴾[1]، وما ورد حول الواجبات الماليّة من الزكوات والصدقات والأخماس يشير إلى هذا النوع من الاستضعاف[2].

كما يمكن الاستدلال لذلك بالنصوص، وقد ذكر المصنّف (وفّقه الله) أنّها كثيرة، فمنها ما رواه حمّاد السمندريّ، قال: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام: إِنِّي أَدْخُلُ بِلَادَ الشِّرْكِ، وَإِنَّ مَنْ عِنْدَنَا يَقُولُونَ: إِنْ مِتَّ ثَمَّ حُشِرْتَ مَعَهُمْ. قَالَ: فَقَالَ لِي: **يَا حَمَّادُ، إِذَا كُنْتَ ثَمَّ تَذْكُرُ أَمْرَنَا وَتَدْعُو إِلَيْهِ؟** قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: **فَإِذَا كُنْتَ فِي هَذِهِ الْمُدُنِ مُدُنِ الْإِسْلَامِ تَذْكُرُ أَمْرَنَا وَتَدْعُو إِلَيْهِ؟** قَالَ: قُلْتُ: لَا، فَقَالَ لِي: **إِنَّكَ إِنْ تَمُتْ ثَمَّ تُحْشَرْ أُمَّةً وَحْدَكَ، وَيَسْعَى نُورُكَ بَيْنَ يَدَيْكَ**»[3].

قوله ٤: «**وأمّا استحباب المرابطة فهو من الأُمور المسلّمة، ويدلّ عليه ما رواه محمّد بن مسلم**... إلخ».

المعروف بين الأعلام استحباب المرابطة، وخالف في ذلك الفاضل المقداد رحمه الله فقال بوجوبها كفاية على المسلمين، حتى في عصر الغيبة المظلمة[4]. ولانحصار

---

(١) القصص ٢٨: ٥.

(٢) المحصول في علم الأُصول: ٣: ٣٢١ ـ ٣٢٣.

(٣) وسائل الشيعة: ١٥: ١٠١، الباب ٣٦ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٦.

(٤) التنقيح الرائع: ١: ٥٧١.

المخالف فيه ﷺ ، قال المصنّف (وفّقه الله) أن الاستحباب فيها من الأُمور المسلّمة .

وقد وقع الخلاف بين الأعلام في تحديد المقصود منها ، فعرّفها الفاضل المقداد السيوريّ رحمه الله في **التنقيح الرائع** ، بأنّها الإرصاد والإقامة[١] لحفظ الثغر من هجوم المشركين بأن يعلموا بأحوالهم على تقدير الهجوم في الحدّ المشترك بين دار الشرك ودار الإسلام . وهو قريب ممّا ذكره المحقّق رحمه الله في **الشرائع**[٢] . قال في **المسالك** عند قول المحقّق رحمه الله : « وهي الإرصاد لحفظ الثغر » . الثغر هنا هو الموضع الذي يكون بأطراف بلاد الإسلام ، بحيث يخاف هجوم المشركين منه على بلاد الإسلام ، وكلّ موضع يخاف منه يقال له ثغر لغة[٣] .

وعرّفها في **جامع المقاصد** بأنّها الإقامة في الثغر لتقوية المسلمين على الكفّار[٤] . وظاهره أنّه أضيق دائرة من التعريف السابق ؛ لأنّه لم يعتبر فيه الرصد والمتابعة ، وإنّما اكتفى بمجرّد الإقامة ، كما أنّه لم يعتبر فيه التعرّف على أحوال المشركين . إلّا أن يقال بأنّ ذلك من لوازم الإقامة ، فإنّه ليس المطلوب مجرّد التواجد ، بل المطلوب التواجد الذي يكون مثمراً ، وهذا يستوجب أن يتضمّن رصداً ومتابعة لأحوال المشركين .

وكيفما كان ، فإنّه يدلّ على استحبابها ، نصوص ، منها : ما رواه محمّد بن مسلم وزرارة المذكور في المتن[٥] . ودلالتها على مطلوبيّة الرباط واضحة . نعم ، يبقى الكلام في ظهورها في الوجوب ، أو الاستحباب ، وقد يحكم بكونه للاستحباب

---

(١) التنقيح الرائع : ١ : ٥٦٩ .

(٢) شرائع الإسلام : ١ : ٢٣٤ .

(٣) مسالك الأفهام : ٣ : ١٨ .

(٤) جامع المقاصد : ٣ : ٣٧٤ .

(٥) وسائل الشيعة : ١٥ : ٢٩ ، الباب ٦ من أبواب جهاد العدوّ ، الحديث ١ .

بلحاظ أنّ الحكومة ليست حكومة إسلاميّة ، والفرض أنّه مورد دفاع عن المسلمين ، وليس جهاداً ابتدائيّاً ؛ لعدم دعوة الإمام عليه السلام إليه . إلّا أنّ الإنصاف أنّه ليس واضحاً ، ولو بني على الوجوب لم يكن بعيداً ، إلّا أن يدّعى وجود سيرة متشرّعيّة منعقدة على عدم وجوبها ، أو إجماع ، فترفع اليد عن ظاهر النصّ في الوجوب .

كما يمكن الاستئناس لعدم الوجوب بالنصوص النبويّة التي وردت في مصادر الجمهور ، مثل قوله صلى الله عليه وآله : « **مَن رابط في سبيل الله يوماً وليلة كانت له كصيام شهر وقيامه ، فإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمل وأمن الفتّان ، وأجرى عليه رزقه** »[1] .

نعم ، لا يصلح خبر محمّد بن مسلم وزرارة للاستدلال لضعفه سنداً لوقوع نوح بن شعيب فيه ، وهو وإن كان مشتركاً بين نوح بن شعيب البغداديّ ونوح بن شعيب الخراسانيّ ، إلّا أنّه بمقتضى الطبقة يتعيّن أنّ المقصود به في البين هو الخراسانيّ ، وهو مجهول ، فإنّه لم يذكر بشيء في المصادر الرجاليّة[2] . نعم ، لو بني على أنّ رواية الجليل عن شخص تعدّ أمارة على وثاقته ، أمكن البناء على وثاقته ، لرواية إبراهيم بن هاشم عنه .

نعم ، يمكن الاستدلال بصحيح يونس ، قال : « سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام رَجُلٌ ـ وَأَنَا حَاضِرٌ ـ فَقُلْتُ لَهُ : جُعِلْتُ فِدَاكَ ، إِنَّ رَجُلاً مِنْ مَوَالِيكَ بَلَغَهُ أَنَّ رَجُلاً يُعْطِي سَيْفاً وَقَوْساً فِي سَبِيلِ اللهِ ، فَأَتَاهُ فَأَخَذَهُمَا مِنْهُ ، ثُمَّ لَقِيَهُ أَصْحَابُهُ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّ السَّبِيلَ مَعَ هَؤُلَاءِ لَا يَجُوزُ ، وَأَمَرُوهُ بِرَدِّهِمَا . قَالَ : **فَلْيَفْعَلْ** . قَالَ : قَدْ طَلَبَ الرَّجُلَ فَلَمْ يَجِدْهُ ، وَقِيلَ لَهُ : قَدْ قَضَى الرَّجُلُ ؟ قَالَ : **فَلْيُرَابِطْ وَلَا يُقَاتِلْ** .

قُلْتُ : مِثْلَ قَزْوِينَ وَعَسْقَلَانَ وَالدَّيْلَمِ ، وَمَا أَشْبَهَ هَذِهِ الثُّغُورَ ؟ فَقَالَ : **نَعَمْ** . قَالَ : فَإِنْ

---

(١) سنن النسائي : ٦ : ٣٩ .

(٢) نقد الرجال : ٥ : ٢٠ ، الرقم ٥٦٠٤ . جامع الرواة : ٢ : ٢٩٦ .

جَاءَ الْعَدُوُّ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي هُوَ فِيهِ مُرَابِطٌ ، كَيْفَ يَصْنَعُ ؟ قَالَ : **يُقَاتِلُ عَنْ بَيْضَةِ الْإِسْلَامِ** .

قَالَ : يُجَاهِدُ ؟ قَالَ : **لَا ، إِلَّا أَنْ يَخَافَ عَلىٰ دَارِ الْمُسْلِمِينَ** .

أَ رَأَيْتَكَ لَوْ أَنَّ الرُّومَ دَخَلُوا عَلَى الْمُسْلِمِينَ لَمْ يَنْبَغِ لَهُمْ أَنْ يَمْنَعُوهُمْ ؟ قَالَ : **يُرَابِطُ وَلَا يُقَاتِلُ ، وَإِنْ خَافَ عَلىٰ بَيْضَةِ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ قَاتَلَ ، فَيَكُونُ قِتَالُهُ لِنَفْسِهِ لَا لِلسُّلْطَانِ ؛ لِأَنَّ فِي دُرُوسِ الْإِسْلَامِ دُرُوسَ ذِكْرِ مُحَمَّدٍ** صلى الله عليه وآله »[١] .

نعم ، في البين نصوص يظهر منها عدم جواز المرابطة إلّا مع المعصوم عليه السلام ، أو نائبه الخاصّ ، فعن عبد الله بن سنان ، قال : « قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام : جُعِلْتُ فِدَاكَ ، مَا تَقُولُ فِي هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يُقْتَلُونَ فِي هَذِهِ الثُّغُورِ ؟ قَالَ : فَقَالَ : **الْوَيْلُ يَتَعَجَّلُونَ قَتْلَةً فِي الدُّنْيَا ، وَقَتْلَةً فِي الْآخِرَةِ ، وَاللهِ مَا الشَّهِيدُ إِلَّا شِيعَتُنَا وَلَوْ مَاتُوا عَلىٰ فُرُشِهِمْ** »[٢] ، فإنّ تعبيره بالويل ، ظاهر في المنع ، كما لا يخفى .

ولا يبعد أن يكون نظر الخبر إلى القتال ابتداء مع غير المعصوم عليه السلام أو نائبه الخاصّ ، وأنّ وجوده في الثغر لم يكن بقصد الحماية والحفظ ، وإنّما كان بقصد القتال . على أنّها ضعيفة السند بوجود عليّ بن معبد وواصل بن سليمان ، فإنّهما مهملان ، ولم يحرز استناد المشهور للخبر ليبنى على جبره ، بل لو قيل أنّه معرض عنه لم يكن بعيداً .

وقد استدلّ بعضهم لمحبوبيّة المرابطة أيضاً بقوله تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا**﴾[٣] ، فإنّ الأمر وإن كان ظاهراً في الوجوب ، إلّا أنّه لقرائن خارجيّة ترفع اليد عن الظهور المذكور . نعم ، منع بعضهم دلالتها على

---

(١) وسائل الشيعة : ١٥ : ٢٩ و ٣٠ ، الباب ٦ من أبواب جهاد العدوّ ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٥ : ٣١ ، الباب ٦ من أبواب جهاد العدوّ ، الحديث ٤ .

(٣) آل عمران ٣ : ٢٠٠ .

أساس أنّ المقصود من المرابطة فيها هو الصلوات، فيكون المقصود انتظروا الصلوات واحدة بعد واحدة. وقد جعل القرينة على عدم كون المقصود منها المرابطة المخصوصة، عدم وجود مرابطة في ذلك الوقت.

ويجاب عنه: بأنّ الأحكام الشرعيّة مجعولة على نحو القضيّة الحقيقيّة، فإنّ عدم وجود مستطيع أو غنيّ، لم يمنع من وجوب الحجّ والزكاة والخمس، وهكذا عدم وجود مرابطة لا يمنع من جعل الحكم وتشريعه.

وعلى أيّ حال، فإنّ استحباب المرابطة يكون واجباً إذا كانت البلاد الإسلاميّة في معرض الخطر، لحكم العقل بوجوب الدفاع.

والمشهور بين الأعلام أنّ أقلّ المرابطة ثلاثة أيّام، وأكثره أربعون يوماً، بل عن العلّامة رحمه الله في **المنتهى** نسبته إلى العلماء، وفي **التذكرة** إلى الاتّفاق عليه[١]. وخالف في ذلك ابن الجنيد رحمه الله، فقال بأنّ أقلّه يوم واحد[٢].

ويدلّ على المشهور خبر محمّد بن مسلم وزرارة المتقدّم، فقد ورد فيه: «**الرِّبَاطُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ، وَأَكْثَرُهُ أَرْبَعُونَ يَوْماً**»[٣].

ويدلّ على مختار ابن الجنيد رحمه الله، النبويّ: «**رباط يوم وليلة في سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه**»[٤].

وقد أُجيب عنه: بأنّه ليس في مقام التشريع حتّى يتمسّك به لإثبات استحباب المرابطة ولو برباط ليلة واحدة، بل هو في مقام بيان فضيلة الرباط المشروع

---

(١) منتهى المطلب ـ الطبعة القديمة ـ: ٢: ٩٠٢. تذكرة الفقهاء: ٩: ٤٥١.

(٢) نقله عنه في مختلف الشيعة: ٤: ٣٨٨.

(٣) وسائل الشيعة: ١٥: ٢٩، الباب ٦ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ١.

(٤) مسند أحمد: ٢: ١٧٧ و: ٥: ١٤٤. صحيح مسلم: ٦: ٥١. سنن الترمذي: ٣: ١٠٧، الحديث ١٧١٦.

وما يترتّب عليه من الثواب[١].

وهو غير واضح ، فإنّ مقتضى دلالة الخبر على بيان فضيلة الرباط المشروع كونه في مقام التشريع ؛ لأنّه يفيد حكماً مستحبّاً. نعم ، يمنع من الاستناد إليه عدم وروده في مصادرنا.

وأضعف من ذلك القول بأنّه لو بني على القبول بكون النبويّ في مقام التشريع ، فإنّ إطلاقه يقيد بخبر زرارة ومحمّد بن مسلم ، ليحكم بأن أقلّه ثلاثة أيّام[٢]. وجه الضعف : أن الخبرين مثبتان ، ولا معارضة بينهما حتّى يحتاج الأمر للجمع العرفيّ بينهما.

ولمّا كان دليل التحديد بالثلاثة ضعيف السند كما سمعت ، فلا مناص من البناء على تماميّة ما أفاده ابن الجنيد رحمه الله ؛ لأنّه لا يتصوّر أن يكون الرباط بأقلّ من ذلك ، ويساعد عليه عدم التحديد في صحيح يونس ، وإلقاء ذلك للعرف ، فتأمّل.

---

(١) و (٢) فقه الصادق : ١٩ : ٦٩.

٣ـ أحكام مرتبطة بالأراضي

٣ـ أحكام مرتبطة بالأراضي[١]

قوله ١ : « **أمّا ملكيّة الأرض المفتوحة عنوة لجميع المسلمين ، فتدلّ عليها صحيحة محمّد الحلبيّ** ... إلخ » .

تنقسم الأرض المفتوحة عنوة إلى قسمين :

الأوّل : ما كان منها حيّاً عند فتح المسلمين لها .

الثاني : ما كان منها ميتاً عند فتح المسلمين لها .

ولا خلاف بين الأعلام في أنّ المسلمين جميعاً شركاء في القسم الأوّل ، فلا يتميّز أحد منهم على البقيّة حتّى المقاتلين ، فيعطى الجميع منها على حدّ سواء ، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه .

ويدلّ عليه نصوص عديدة :

منها: صحيحة محمّد الحلبيّ المذكورة في المتن[٢] . ودلالتها على المطلوب واضحة . والمقصود بأرض السواد هو الأرض التي فتحت عنوة من الفرس ، في زمان الرجل الثاني عمر بن الخطّاب ، وهي سواد العراق ، ومنشأ التسمية من الجيش ، فإنّهم لمّا خرجوا من البادية رأوا هذه الأرض والتفاف الشجر فسمّوها بذلك . نعم ،

---

(١) ذكر بعض الأعيان قدس سره أنّ الفقهاء قد تعرّضوا للبحث عن الأراضي في مواضع أربعة من الفقه :

الأوّل : في كتاب الخمس .

الثاني : في كتاب الجهاد .

الثالث : في كتاب البيع عند الحديث عن شروط العوضين .

الرابع : في إحياء الموات . مهذّب الأحكام : ١٥ : ١٥٥ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٧ : ٣٦٩ ، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع ، الحديث ٤ .

قد يشكّك في اعتبارها، لورود التعبير فيها بسئل، ما يوحي بوجود إرسال في ذلك، وقد تقدم بيان ذلك مفصّلاً، فراجع[١].

ومنها: خبر أبي الربيع الشاميّ، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: «**لَا تَشْتَرِ مِنْ أَرْضِ السَّوَادِ شَيْئاً إِلّا مَنْ كَانَتْ لَهُ ذِمَّةٌ، فَإِنَّمَا هُوَ فَيْءٌ لِلْمُسْلِمِينَ**»[٢].

وهل أنّ الملكيّة الثابتة للمسلمين لهذه الأرض ملكيّة منفعة على نحو الإشاعة، أو ملكيّة عين.

توضيح ذلك: ذكر بعض الأعيان قدس سره أنّ جهات الملكيّة على أقسام:

الأوّل: الملكيّة المطلقة المحضة من كلّ جهة، كملكيّة الأشخاص لأموالهم الخاصّة بهم.

الثاني: ملكيّة المنفعة على نحو الإشاعة، كالملكيّة في الوقف الخاصّ.

الثالث: الملكيّة في الوقف العامّ.

الرابع: الملكيّة في الخمس والزكاة لأربابها.

الخامس: الملكيّة في الأرض المفتوحة عنوة.

وقد ذكر رحمه الله أنّ الملكيّة في القسمين الثاني والثالث إنّما هي ملكيّة منفعة، وليست ملكيّة عين. كما أنّ الملكيّة في القسم الرابع ملكيّة عين، وهي ملكيّة خاصّة تحصل بعد القبض.

وأمّا ملكيّة الأرض المفتوحة، فليست ملكيّة منفعة كما أنّها لا تصبح ملكاً خاصّاً بعد وضع اليد والاستيلاء عليها، وإنّما هي ملكيّة مغايرة لجميع الملكيّات، وهي نحو استيلاء خاصّ يخالف جميع أنحاء الاستيلاءات. فإنّ المتصرّف فيها لا يملك

---

(١) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلالي: ١: ٢٩٠ و ٢٩١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧: ٣٦٩، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع، الحديث ٥.

العين ، ولا يصحّ له التصرّف فيها ببيعها وهبتها ووقفها ، ولا غير ذلك من التصرّفات التي تتوقّف على الملك ؛ لأنّها ملك نوعيّ ، وليست ملكاً شخصيّاً[١] .

وكيفما كان ، فإنّ المشهور بين الأعلام أنّ ملكيّة المسلمين لها بنحو ملك الرقبة ، وخالف في ذلك الشهيد الثاني رحمه الله في بعض كتبه كـ **الروضة** و**المسالك** ، والمحقّق الأردبيليّ قدس سره ، فقالا بعدم ملكيّة الرقبة ؛ لأنّها معدّة لمصالح المسلمين ، وإنّما المسلمون مصرف لها[٢] . وتفصيل ذلك يطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى .

قوله ٢ : « **وأمّا إنّ أمرها بيد وليّ الأمر ، فلأن ذلك مقتضى ملكيّتها لجميع المسلمين ، على أنّ** ... إلخ » .

إذا فتح المسلمون أرضاً حيّة من الكافرين عنوة ، فإنّ أمرها يكون بيد وليّ الأمر ، وهو الإمام المعصوم عليه السلام ، أو نائبه الخاصّ ؛ لأنّها مملوكة لعامّة المسلمين وهو المتولّي لأُمورهم . وتدلّ على ذلك نصوص عديدة ، كصحيح محمّد الحلبيّ المتقدّم[٣] ، حيث جاء فيه : « **فَإِذَا شَاءَ وَلِيُّ الْأَمْرِ أَنْ يَأْخُذَهَا أَخَذَهَا** »[٤] ، ومقتضى أنّها ثابتة لعامّة المسلمين يمنع من جواز بيعها . نعم ، يجوز لمن له الحقّ أن يبيع حقّه الثابت فيها . نعم ، اختلف الأعلام في أمرها في زمان الغيبة المظلمة على أقوال :

أحدها : ما اختاره جملة من الأعلام من أنّ وليّ أمرها هو السلطان الجائر المتصدّي للخلافة والحكومة بعد غصبها ، فيكون التصرّف فيها بإذنه . وعن المحقّق السبزواريّ رحمه الله في **الكفاية** نقل الاتّفاق عليه[٥] .

---

(١) مهذّب الأحكام : ١٥ : ١٥٦ و ١٥٧ .

(٢) الروضة البهيّة : ٧ : ١٣٦ ، ١٥٣ . مسالك الأفهام : ٣ : ٥٥ . مجمع الفائدة والبرهان : ٧ : ٤٧٢ .

(٣) تقدم في الفرع الأوّل من هذه الفروع .

(٤) وسائل الشيعة : ١٧ : ٣٦٩ ، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع ، الحديث ٤ .

(٥) الحدائق الناضرة : ١٨ : ٣٠١ . كفاية الأحكام : ١ : ٣٨٠ .

ثانيها: أنّ وليّ الأمر هو الحاكم الشرعيّ. نعم، اختلف القائلون بعد ذلك في ما إذا لم يكن موجوداً، أو لم يتمكّن من التصرّف، وتصرّف الحاكم الجائر، فقال في **المسالك** أنّه يكون الأمر للحاكم الجائر[١]. وعن جملة من المتأخّرين أنّه لو تصرّف الحاكم الجائر قبل تصرّف الحاكم الشرعيّ كان نافذاً[٢].

ثالثها: ما اختاره الشيخ رحمه الله في **المبسوط**، والفاضل النراقيّ رحمه الله في **المستند**[٣]، من أنّه يجوز لآحاد الشيعة التصرّف فيها من دون حاجة إلى استئذان أحد، سواء كان الحاكم الشرعيّ، أم كان الحاكم الجائر.

رابعها: التخيير بين الحاكم الشرعيّ والحاكم الجائر، فإذا انحصر الأمر في أحدهما لعدم الآخر، أو لعدم تمكّنه من القيام بذلك، انحصر الأمر فيه.

خامسها: أنّ وليّها هو الحاكم الشرعيّ مطلقاً وإن تصرّف فيها الحاكم الجائر، فيلزم الاستئذان منه حتّى لو تصرّف فيها الحاكم الجائر.

سادسها: إنّ أمرها بيد الحاكم الشرعيّ، فإن لم يكن كان أمرها بيد آحاد الشيعة يتصرّفون فيها. نعم، إذا بادر الحاكم الجائر إلى التصرّف فيها كان أمره نافذاً حتّى لو كان الحاكم الشرعيّ موجوداً، ولم يلزم استئذانه.

وبيان أدلّة كلّ واحد من هذه الأقوال، وتحديد القول الصحيح منها، نحيله إلى مستوى أعلى من البحث إن شاء الله تعالى.

قوله ٣: «**وأمّا صرف الحاصل في ما ذكر، فلأنّ ذلك معنى ملكيّة جميع المسلمين لها، ولا يتصوّر**... إلخ».

---

(١) مسالك الأفهام: ٣: ٥٦.

(٢) انظر: الموسوعة الفقهيّة الميسّرة: ٢: ١٢٦.

(٣) المبسوط: ١: ٢٦٣. مستند الشيعة: ١٤: ٢٢٥.

لا خلاف بين الأعلام في أنّ مصرف الأراضي المفتوحة عنوة هو مصالح المسلمين العامّة، مثل بناء القناطر والمستشفيات، وسدّ الثغور، وإعانة الغزاة، وما شابه ذلك ممّا يرجع إلى عامّة المسلمين. وهذا هو مقتضى أنّها ملك لعامّة المسلمين؛ لأنّ النفع سوف يرجع إليهم جميعاً ولن يكون منحصراً على فئة معيّنة أو جماعة خاصّة.

ويمكن تأييد ذلك بمرسلة حمّاد بن عيسى، عن بعض أصحابه، عن أبي الحسن عليه السلام وقد جاء فيها: «**وَالْأَرَضُونَ الَّتِي أُخِذَتْ عَنْوَةً، بِخَيْلٍ أَوْ رِكَابٍ، فَهِيَ مَوْقُوفَةٌ مَتْرُوكَةٌ فِي يَدَيْ مَنْ يَعْمُرُهَا، وَيُحْيِيهَا وَيَقُومُ عَلَيْهَا، عَلىٰ مَا صَالَحَهُمُ الْوَالِي عَلىٰ قَدْرِ طَاقَتِهِمْ مِنَ الْحَقِّ النِّصْفِ، أَوِ الثُّلُثِ، أَوِ الثُّلُثَيْنِ، عَلىٰ قَدْرِ مَا يَكُونُ لَهُمْ صَلَاحاً، وَلَا يَضُرُّهُمْ** ـ إلى أن قال: ـ **وَيُؤْخَذُ بَعْدُ مَا بَقِيَ مِنَ الْعُشْرِ فَيُقْسَمُ بَيْنَ الْوَالِي وَبَيْنَ شُرَكَائِهِ الَّذِينَ هُمْ عُمَّالُ الْأَرْضِ وَأَكَرَتُهَا، فَيُدْفَعُ إِلَيْهِمْ أَنْصِبَاؤُهُمْ عَلىٰ مَا صَالَحَهُمْ عَلَيْهِ، وَيُؤْخَذُ الْبَاقِي فَيَكُونُ بَعْدَ ذَلِكَ أَرْزَاقَ أَعْوَانِهِ عَلىٰ دِينِ اللهِ، وَفِي مَصْلَحَةِ مَا يَنُوبُهُ مِنْ تَقْوِيَةِ الْإِسْلَامِ، وَتَقْوِيَةِ الدِّينِ فِي وُجُوهِ الْجِهَادِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا فِيهِ مَصْلَحَةُ الْعَامَّةِ، لَيْسَ لِنَفْسِهِ مِنْ ذَلِكَ قَلِيلٌ وَلَا كَثِيرٌ**»[١].

قوله ٤: «**وأمّا إنّ الأرض الميّتة حالة الفتح ملك لمن أحياها، فلصحيحة الفضلاء عن أبي**... إلخ».

لا خلاف بين العلماء في أنّ الأرض الموات حين فتحها تكون ملكاً للإمام عليه السلام، بل في **الجواهر** أنّ عليه الإجماع بقسميه[٢]. وتدلّ عليه نصوص قال عنها صاحب **الجواهر** والشيخ الأعظم رحمه الله أنّها مستفيضة[٣].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥: ١١٠ و ١١١، الباب ٤١ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٢.

(٢) جواهر الكلام: ٢١: ١٧٠.

(٣) جواهر الكلام: ٢١: ١٧٠. كتاب المكاسب: ٤: ١٣.

فعن حفص البختريّ، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**الْأَنْفَالُ مَا لَمْ يُوجَفْ عَلَيْهِ بِخَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ، أَوْ قَوْمٌ صَالَحُوا، أَوْ قَوْمٌ أَعْطَوْا بِأَيْدِيهِمْ، وَكُلُّ أَرْضٍ خَرِبَةٍ، وَبُطُونُ الْأَوْدِيَةِ، فَهُوَ لِرَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله، وَهُوَ لِلْإِمَامِ مِنْ بَعْدِهِ يَضَعُهُ حَيْثُ يَشَاءُ**»[١].

ويقابلها نصوص دلّت على أنّها تكون لمن أحياها، ومن ذلك صحيحة الفضلاء التي ذكرها المصنّف في المتن[٢]، فإنّ مقتضى إطلاقها أنّه لا فرق في ذلك بين الأرض التي فتحها المسلمون عنوة وكانت خربة، وبين الأرض التي عند المسلمين وهي خربة.

وقد منع المصنّف (وفّقه الله) وجود معارضة بين الطائفتين؛ وذلك لأنّ منشأ توهّمها هو أن يثبت إطلاق نصوص الأراضي الخراجيّة، ليكون مفاده أنّ ما كان منها مُحياً فهو للمسلمين جميعاً، وما كان منها مواتاً فهو للإمام عليه السلام، ليعارض الإطلاق الموجود في نصوص الإحياء كما في صحيحة الفضلاء، حتّى تكون النسبة بينهما نسبة العموم من وجه، لتكون المعارضة مستقرّة.

إلّا أنّ الصحيح عدم وجود إطلاق في نصوص الأراضي الخراجيّة، فإنّ المقصود منها أراضي السواد، وقد كانت محياة حين فتحها كما دلّت على ذلك صحيحة الحلبيّ المتقدّمة[٣]. وليس في المقام رواية يمكن التمسّك بإطلاقها لتكون معارضة لصحيحة الفضلاء.

ويمنعه: ملاحظة رواية البختريّ، فإنّ قوله عليه السلام: «**وَكُلُّ أَرْضٍ خَرِبَةٍ**» مطلق، شامل للأراضي الخراجيّة التي تفتح عنوة وتكون خربة، وغيرها، ما يوجب حصول المعارضة بين الطائفتين.

---

(١) وسائل الشيعة: ٩: ٥٢٣، الباب ١ من أبواب الأنفال، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٥: ٤١١، الباب ١ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٦.

(٣) تقدّمت في الفرع الأوّل من هذه الفروع.

وقد جمع بينهما ابن إدريس رحمه الله[١]، بتقييد الإطلاق الحاصل في نصوص الطائفة الثانية كصحيح الفضلاء، بما ورد أنّ موات الأراضي الخراجيّة يكون للإمام عليه السلام، ليكون مفاد صحيح الفضلاء هو خصوص الأراضي التي تحت يدي المسلمين.

وأُجيب عنه: بأنّ النسبة بين الطائفتين هي نسبة العموم من وجه، وليست نسبة العموم المطلق.

وعلى أيّ حال، للأعلام كلام في بيان كيفيّة علاج المعارضة المذكورة، وتقديم أي الطائفتين على الأُخرى، فلاحظ ما ذكره صاحبا **الرياض** و**الجواهر**»[٢]. وتفصيل ذلك يطلب من مستوى أعلى إن شاء الله تعالى.

---

(١) السرائر: ١: ٤٨٣.

(٢) رياض المسائل: ١٢: ٣٤٧. جواهر الكلام: ٢١: ١٨٢.

كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر

لم يقلّ اهتمام الشارع المقدّس بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، عن اهتمامه بكبريات الفرائض الأُخرى، كما يظهر ذلك من خلال جعلها تارةً في مصافّ تلك الفرائض، أو تقديمه على بعضها، وهذا يلحظه كلّ من راجع الآيات القرآنيّة التي تعرّضت للحديث عن هذه الفريضة، ما يكشف عن كونها من أعظم الواجبات الدينيّة، التي ورد الحثّ عليها في الشريعة.

ويمكن تصنيف الآيات التي تحدّثت عن هذه الفريضة، وفقاً لموضوعاتها:

فمنها: ما يشير إلى حكمها، أعني الوجوب، فلاحظ قوله تعالى: ﴿**وَلِتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾[1]، ودلالة الآية الشريفة على الوجوب من خلال وجود فعل الأمر ﴿**وَلِتَكُن**﴾، كما سيأتي بيانه، ويؤيّد ذلك ـ بل ربّما قيل بدلالته أيضاً ـ ذيل الآية الشريفة، وهو حصر الفلاح في القائمين بهذا الفعل.

ومنها: ما يشير إلى مدى أهمّيّة هذه الفريضة، ومنزلتها بالإضافة إلى بقيّة الفرائض الأُخرى، كما في قوله تعالى: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَولِياءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾[2]، فإنّ المستفاد منها جعل الباري

---

(١) آل عمران ٣: ١٠٤.

(٢) التوبة ٩: ٧١.

سبحانه وتعالى فريضة الأمر بالمعروف في مصافّ كبرى الفرائض الإسلاميّة، وهي إطاعة الله ورسوله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وهذا يشير إلى منزلة هذه الفريضة بين فرائض الإسلام.

على أنّ هناك بعض الآيات الشريفة قد تضمّنت تقديم هذه الفريضة على فرائض أُخرى ذات أهمّيّة عظيمة، كإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وإطاعة الله ورسوله صلى الله عليه وآله[1].

ومنها: ما قد يظهر منه جعل أداء هذه الفريضة والقيام بها ميزاناً يميّز من خلاله المؤمن من المنافق، قال تعالى: ﴿**الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِن بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللهَ فَنَسِيَهُمْ**﴾[2].

ولا تقلّ النصوص الشريفة اهتماماً بهذه الفريضة والحثّ عليها:

منها: ما روي عن النبيّ الأعظم محمّد صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «**كَيْفَ بِكُمْ إِذَا فَسَدَتْ نِسَاؤُكُمْ، وَفَسَقَ شَبَابُكُمْ، وَلَمْ تَأْمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ، وَلَمْ تَنْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ؟ فَقِيلَ لَهُ: وَيَكُونُ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، وَشَرٌّ مِنْ ذَلِكَ، كَيْفَ بِكُمْ إِذَا أَمَرْتُمْ بِالْمُنْكَرِ، وَنَهَيْتُمْ عَنِ الْمَعْرُوفِ؟ فَقِيلَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللهِ، وَيَكُونُ ذَلِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَشَرٌّ مِنْ ذَلِكَ، كَيْفَ بِكُمْ إِذَا رَأَيْتُمُ الْمَعْرُوفَ مُنْكَراً، وَالْمُنْكَرَ مَعْرُوفاً؟**»[3].

وقد تضمّن الحديث النبويّ وصفاً للمجتمع الإسلاميّ في المستقبل، ببيان سمات أربع فيه:

الأُولى: فساد النساء، من دون أن يتعرّض إلى منشأ فسادهنّ، وأنّه بسبب

---

(١) ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَولِياءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ**﴾ التوبة ٩: ٧١.

(٢) التوبة ٩: ٦٧.

(٣) الكافي: ٥: ٥٩، الحديث ١٤. وسائل الشيعة: ١٦: ١٢٢، الباب ١ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ١٢.

الإخلال بالحجاب، أو بسبب الاختلاط مع الرجال، أو بسبب شيء آخر.

الثانية: هي فسق الشباب، الكاشف عن انتفاء صفة العدالة منهم؛ لأنّ الفسق يقابل العدالة، وقد عرّفت العدالة بأنّها الاستقامة على جادّة الشريعة بفعل الواجبات، وترك المحرّمات، ولا تنتفي إلّا إذا ترك المكلّف الواجب، أو فعل المحرّم، وهذا يعني أنّ الشباب في المجتمع الإسلاميّ سوف ينحرف بتركه للواجبات، أو بفعله للمحرّمات.

الثالثة: ترك الأمر بالمعروف.

الرابعة: ترك النهي عن المنكر.

وقد كان هذا الوصف منه ﷺ للمجتمع الإسلاميّ محطّ استغراب عند الصحابة، ما دعاهم إلى سؤاله ﷺ عن وصول المجتمع إلى هذه الحالة، وقد كان جوابه ﷺ بأنّه سوف يصل إلى أكثر من ذلك؛ إذ أنّهم سوف يأمرون بالمنكر، وينهون عن المعروف.

ومنها: ما روي عنهم عليهم السلام أنّ بالأمر بالمعروف «**تُقَامُ الْفَرَائِضُ، وَتَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ، وَتَحِلُّ الْمَكَاسِبُ، وَتُرَدُّ الْمَظَالِمُ، وَتُعْمَرُ الْأَرْضُ، وَيُنْتَصَفُ مِنَ الْأَعْدَاءِ**»(١).

و«**لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ، وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ، وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوىٰ، فَإِذَا لَمْ يَفْعَلُوا ذَلِكَ نُزِعَتْ مِنْهُمُ الْبَرَكَاتُ، وَسُلِّطَ بَعْضُهُمْ عَلىٰ بَعْضٍ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ نَاصِرٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ**»(٢).

وقد تضمّن الحديث عرضاً للآثار المترتّبة على أداء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن الطبيعيّ جدّاً أنّ الإخلال بها يوجب انتفاء هذه الآثار.

---

(١) الكافي: ٥: ٥٥، الحديث ١. وسائل الشيعة: ١٦: ١١٩، الباب ١ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ٦.

(٢) عوالي اللآلي: ٣: ١٨٨، الحديث ٢٢. بحار الأنوار: ٩٧: ٩٤، الحديث ٩٥.

وجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر

قوله ١: «**أمّا أصل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فمتسالم عليه، بل هو بالغ حدّ... إلخ**».

لا خلاف بين الأعلام في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، متى توفّرت الشروط اللازمة لذلك، ويستدلّ على الوجوب بالأدلّة الأربعة، فمن القرآن قوله تعالى: ﴿**وَلِتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾[1]، ودلالة الآية الشريفة على الوجوب من خلال تقريبين:

الأوّل: الاستفادة من وجود الفعل ﴿**وَلِتَكُن**﴾، على أساس أنّ المذكور في محلّه أنّ الفعل المضارع المجزوم إذا دخلت عليه لام الأمر يكون من صيغ الأمر.

الثاني: الاستفادة من ذيل الآية الشريفة، وهو حصر الفلاح في القائمين بهذا الفعل.

ومنه: قوله تعالى: ﴿**يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلاَةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ**﴾[2]، وتقريب دلالتها على الوجوب من خلال الأمر، وهو ظاهر في الوجوب.

ومنه: قوله تعالى: ﴿**خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ**﴾[3]، ودلالتها على الوجوب من خلال الأمر الذي تضمّنته، ولا يمنع من استفادة الوجوب منها كون الخطاب موجّهاً

---

(١) آل عمران ٣: ١٠٤.

(٢) لقمان ٣١: ١٧.

(٣) الأعراف ٧: ١٩٩.

للنبيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله ؛ لأنّه يستفاد وجوب ذلك على بقيّة المسلمين بمقتضى قاعدة التأسّي المستفادة من قوله تعالى : ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾[١] ، فيكون الحكم واجباً عليهم أيضاً .

ومن النصوص الكثيرة التي لا يبعد البناء على تواترها ، وقد ذكر المصنّف منها : خبر محمّد بن عرفة ، المذكور في المتن[٢] . وضعف سنده بوجود محمّد بن عرفة لأنّه مجهول الحال ، فإنّه لم يذكر إلّا في بعض نسخ **رجال الشيخ** رحمه الله في أصحاب الإمام الرضا عليه السلام[٣] . وهذا لا يضرّ بعد البناء على تواتر النصوص الدالّة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وخبره الآخر المذكور في المتن[٤] . ودلالته على الوجوب واضحة ؛ لأنّه لا يتصوّر أن يقع فيهم وقاع الله تعالى ، إلّا لأنّهم قد فرطوا في امتثال واجب ، وضيّعوا فريضة إلـهيّة .

وكذا الإجماع ، وبحكم العقل كما أُشير له في كلام بعض الأعلام عليهم السلام ، وقد قرّب حكمه بذلك من خلال تشكيل قياس منطقيّ من الشكل الأوّل ، كبراه : إنّ العقل يحكم بثبوت العقاب واستحقاقه في كلّ مورد تضمّن إخلالاً بأمر تقام به الفرائض ، ويقوم به الدين .

وصغراه : لا خلاف في كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مصداقاً لما تقام به الفرائض ، ولما يقوم به الدين ، فتكون النتيجة أنّه يترتّب العقاب عند تركه ،

---

(١) الأحزاب ٣٣ : ٢١ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٦ : ١١٨ ، الباب ١ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الحديث ٤ .

(٣) رجال الطوسي : ٣٦٤ ، الرقم ٥٤٠٨ .

(٤) وسائل الشيعة : ١٦ : ١١٨ ، الباب ١ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الحديث ٥ .

ويكون تاركه مستحقّاً له[١].

وقد منع المصنّف من دلالة العقل على وجوب الأمر بالمعروف، وأشار إلى أنّ عمدة ما يستفاد منه هو رجحان الأمر بالمعروف، وليس وجوبه.

ظهور بعض الآيات في عدم الوجوب:

ثمّ إنّه قد يمنع من الحكم بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، استناداً إلى بعض الآيات القرآنيّة، بدعوى ظهورها في ذلك، فتشكّل قرينة للتصرّف في ظهور الآيات المدّعى دلالتها على الوجوب، فتحمل على الاستحباب، ومثل ذلك يكون ظهور النصوص أيضاً، وعليه لن يكون حكم العقل بالوجوب، وإنّما سوف يكون مفاده محبوبيّة هذا العمل وحسنه، ليس إلّا.

فمن الآيات قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ**﴾[٢]. وتقريب دلالتها على عدم الوجوب بلحاظ ظهورها في أنّ المطلوب من كلّ مكلّف القيام بحفظ نفسه من خلال إتيانه بما أمر به من أعمال، وتركه لما نهي عنه، ولا ربط له بأعمال الغير أيّاً مّا كانت أفعالهم، وهذا يعني عدم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ضرورة أنّه نوع مراقبة للأفعال الصادرة من الآخرين، ونحو متابعة لها.

ولا يذهب عليك أنّ تماميّة الاستدلال بالآية الشريفة تعتمد على تحديد المقصود من الهداية التي تضمّنتها؛ ذلك أنّ الأعلام في البحوث التفسيريّة والكلاميّة قسّموا الهداية إلى قسمين:

هداية تكوينيّة: وهي التي تعطى من قِبل الباري سبحانه وتعالى إلى كافّة

---

(١) مهذّب الأحكام: ١٥: ٢١٣.

(٢) المائدة ٥: ١٠٥.

الموجودات، من دون فرق بين الإنسان والحيوان، ويشار إليها في قوله تعالى: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[١].

هداية تشريعيّة: وهي التي خصّها سبحانه وتعالى بالعنصر البشريّ، من خلال بعث الأنبياء، وإرسال المرسلين، ونصب الأوصياء والأئمّة عليهم السلام بعدهم، ويشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾[٢].

ثمّ إنّهم قسّموا الهداية التشريعيّة أيضاً إلى قسمين: هداية تشريعيّة عامّة، وهداية تشريعيّة خاصّة، وفرّقوا بينهما من خلال اختصاص الهداية الخاصّة بفئة معيّنة من البشر دون العامّة، فإنّها تكون للجميع، ومن الطبيعيّ جدّاً أن يكون الموجب لتخصيص الهداية الخاصّة بفئة معيّنة دون البقيّة، وجود عوامل أوجبت إعطاءها هؤلاء دون البقيّة.

وإنّما يتمّ الاستدلال بالآية الشريفة على المدّعى لو كان المقصود من الهداية فيها الهداية التشريعيّة العامّة، أمّا لو كان المقصود منها ـ كما هو الصحيح ـ الهداية التشريعيّة الخاصّة، فلن تكون صالحة للمدّعى، بل على العكس تماماً سوف تكون دالّة على لزوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجوبه؛ لأنّه لا يمكن أن ينال فرد من الأفراد الهداية الخاصّة إلّا بعد أن يكون ملتزماً بجميع ما يكون مأموراً بأدائه، وقد عرفت أنّ أحد الأُمور المأمور بأدائها هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُم بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾[٣]، على أساس أنّ المستفاد منها عدم التعرّض

---

(١) طه ٢٠: ٥٠.

(٢) الجمعة ٦٢: ٢.

(٣) يونس ١٠: ٤١.

لما يعمله الآخرون، وعدم التدخّل فيه. نعم، المطلوب من الإنسان المؤمن أن يقوم بإظهار البراءة من عملهم ما دام لا يتوافق والموازين الشرعيّة المطلوبة.

وبالجملة: إنّ مقتضى القول بلزوم عدم التدخّل في الأعمال الصادرة من الآخرين، يستدعي عدم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنّه يمثّل حالة من الرقابة والمتابعة تقضي بالقيام بهذا العمل.

ولا يخفى أنّ الاستدلال بالآية الشريفة يعتمد على إحراز أمرين:

الأوّل: أن يكون نزولها بعد تشريع فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ما يعني أنّها من الآيات المدنيّة، وفقاً لكون هذه الفريضة قد شرّعت في المدينة المنوّرة، اعتماداً على مبدأ التدريج في جعل الأحكام وتشريعها.

الثاني: أن يتصوّر تحقّق البراءة وحصولها قبل أن يكون حصول التوجيه والتحذير والإنذار.

وقد منع كلا الأمرين، فبني على أنّ الآية الشريفة من الآيات المكّيّة، وليست من المدنيّة، ما يعني أنّها قد نزلت قبل تحقّق تشريع فريضة الأمر بالمعروف، على أساس أنّ تشريعها في المدينة المنوّرة.

وأمّا الثاني، فإنّه لا يتصوّر أن تتحقّق البراءة من الأعمال الصادرة من الآخرين من دون أن يكون الآخرون قد وجّهوا وحذّروا من تلك الأعمال وتبعاتها، وعليه فيكون مفاد الآية الشريفة توجيه الخطاب للنبيّ ﷺ بأن يتبرّأ من أعمالهم بعدما قام بإنذارهم وتحذيرهم، ما يعني أنّ مفادها بعد الفراغ عن القيام بعمليّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعدم تجاوبهم معه، فيظهر البراءة من أعمالهم، وبالتالي تكون الآية أيضاً من الأدلّة المفيدة لوجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، لا أنّها تفيد خلاف ذلك[1].

---

(١) فقه الصادق: ١٣: ٢١٧.

ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كبيرة أم لا؟

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحرمة تركهما، يقع الكلام في أنّ تركهما يعدّ كبيرة من الكبائر أم لا؟

لا يذهب عليك أنّ هذا البحث يبتني على تحقيق أمرين:

الأوّل: تحديد المقصود من الكبيرة، فإنّ علماءنا يختلفون في المقصود منها، فقد ذكر بعضهم أنّ الميزان في صدق عنوان الكبيرة أن تكون ممّا توعّد الله تعالى عليه بالنار[١]، وقال آخرون: بأنّ الميزان فيها هو ما وقع في سورة النساء[٢]، وهناك أقوال أُخر[٣].

الثاني: تحديد أنّ انقسام الذنوب إلى صغائر وكبائر، هل هو انقسام حقيقيّ، أم أنّه انقسام إضافيّ، فلو بني على الثاني، فلا ريب في انطباق عنوان الكبيرة عليه حينئذٍ؛ لأنّه لعدم وجوب ذنب صغير في نفسه، وإنّما يكون وجوده بالإضافة إلى غيره.

وتظهر ثمرة هذا البحث وما يتعلّق به في بقاء صفة العدالة عند المكلّف وعدمها، فلو بني على كون ترك الأمر بالمعروف من الكبائر، كان ذلك موجباً لسلب صفة العدالة عن كلّ من لم يقم بأداء هذه الوظيفة الشرعيّة بعدما تعيّنت عليه. نعم، بناءً على مختار بعض الأعاظم رحمه الله[٤] من أنّ الموجب لانتفاء صفة العدالة

---

(١) النهاية للطوسي: ٣٢٥. إرشاد الأذهان: ٢: ١٥٦. مسالك الأفهام: ١٣: ٣٩٨. مجمع الفائدة والبرهان: ٢: ٣٥٢.

(٢) انظر: مجمع البيان: ٣: ٧٠. تفسير الفخر الرازي: ١٠: ٧٣. مستند الشيعة: ١٨: ١٢٦.

(٣) انظر: بدائع الصنائع: ٦: ٢٦٨. القواعد والفوائد: ١: ٢٢٤، قاعدة ٦٨. الزواجر عن اقتراف الكبائر: ١: ١٠. مستند الشيعة: ١٨: ١٢٦.

(٤) موسوعة الإمام الخوئي (التنقيح في شرح العروة الوثقى): ١: ٢١٧.

هو مجرّد الإتيان بالمعصية ، من دون فرق بين كونها صغيرة أو كبيرة ، لن يكون لهذا البحث ثمرة عمليّة ، وإنّما سوف تنحصر ثمرته في البعد العلميّ فقط .

ثمّ إنّه ينبغي الالتفات إلى أنّ ما نتحدّث عنه في المقام ليس مطلق المعروف والمنكر ، بحيث يتصوّر أنّنا نقصد بذلك المعروف والمنكر العرفيّين أو اللغويّين ، وإنّما نقصد الحديث عن المعروف والمنكر الشرعيّين ، فلا يشمل حديثنا مطلق المعروف وإن ورد نهي عنه من قِبل الشارع المقدّس ، ومثل ذلك الكلام في المنكر .

وكيفما كان ، فإنّ تفصيل البحث في كون تركهما كبيرة من عدمه ، يطلب من مستوى أعلى .

قوله ٢ : « **وأمّا كون الوجوب بنحو الكفاية ، فقد وقع محلّاً للخلاف ، فقيل : بكونه** ... إلخ » .

بعد الفراغ عن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقع الكلام بين الأعلام في أنّ الوجوب المذكور عينيّ أم كفائي ؟

وبعبارة أُخرى : إنّه بعد العلم بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الواجبات ، ينبغي تحديد أنّه من الواجبات الكفائيّة ، أم أنّه من الواجبات العينيّة ، ونقصد بكون الوجوب كفائيّاً أنّه وإن كان التكليف به متوجّهاً لجميع المكلّفين ، لكنّه لا يلزمهم جميعاً فعله وأداؤه ، بل يكتفى أن يحقّقه بعضهم في الخارج ، لتفرغ ذمّة الجميع ، مثل تجهيز الميّت ، فإنّه وإن كان الوجوب متوجّهاً لعامة المكلّفين ، لكنّه عند تصدّي بعض المؤمنين للقيام بهذا العمل يسقط التكليف عن البقيّة ، ومثل ردّ السلام ، فإنّه وإن كان واجباً على جميع الحاضرين ، إلّا أنّه عندما يتصدّى بعضهم للردّ كان ذلك موجباً لفراغ ذمّة البقيّة ، وهكذا . نعم ، لو لم يقم به أحد منهم أصلاً استحقّ الجميع العقوبة حينئذٍ .

وأمّا الوجوب العينيّ ، فهو الذي يشترك مع الوجوب الكفائيّ في كون التكليف

متوجّهاً لعامّة المكلّفين ، ويختلف عنه بلزوم فعله منهم جميعاً ، فلا يكتفى بفعله من البعض دون البقيّة ، بل يلزم الجميع القيام بفعله ، مثل التكاليف الإلزاميّة التي تضمّنتها الشريعة الإسلاميّة ، من صلاة ، أو صوم ، أو خمس ، أو حجّ ، أو برّ بالوالدين ، وصلة الرحم ، وهكذا ، فإنّه وإن قام بها بعض الأفراد إلّا أنّ ذلك لا يوجب فراغ ذمّة البقيّة ، بل تبقى ذممهم مشغولة بذلك ، ويكونون مخاطبين بلزوم الإتيان بها .

ولا يخفى أنّ المحتملات للمسألة ثلاثة :

الأوّل : الالتزام بكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الواجبات الكفائيّة .

الثاني : البناء على أنّهما من الواجبات العينيّة .

الثالث : الحكم بالتفصيل بلحاظ مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ لأنّنا نعلم أنّ له مراتب كما سوف يأتي إن شاء الله ، فيبنى على كون الوجوب عينيّاً في بعض مراتبه ، وكفائيّاً في مراتب أُخرى .

والمعروف بين أعلامنا ، بل يكاد أن يكون محطّ اتّفاق بينهم ، البناء على الاحتمال الأوّل ، أعني القول بكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الواجبات الكفائيّة ، من دون فرق بين مراتبه جميعها . واختار بعض الأعلام (دامت أيّام بركاته) الرأي الثالث ، فالتزم بوجود وجوبين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أحدهما وجوب عينيّ يخاطب به عامّة المكلّفين ، ويلزمون بالقيام به ، وهو الإنكار القلبيّ ، وإظهار الكراهة والامتعاض من الأمر ، سواء بالقول أم بالفعل ، من ترك الواجب أو فعل الحرام .

والآخر هو الوجوب الكفائيّ ، الذي يكون متعلّقاً بمرتبة الإنكار باللسان ، ومرتبة الإنكار باليد ، فإنّه يكتفى بقيام البعض به دون البقيّة[1] .

---

(١) الفتاوى الميسّرة : ٢٥٠ . الأحكام الواضحة للشيخ اللنكراني : ٤٥٩ . حواريّات فقهيّة للسيّد محمّد سعيد الحكيم : ٢٧٧ . الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل : ٢ : ٦٢٩ . بحوث فقهيّة »

واستشهد أحدهما (أطال الله في بقائه) لمختاره من الوجوب العينيّ في الإنكار القلبيّ بما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام : « **أَمَرَنَا رَسُولُ اللهِ** صلى الله عليه وآله **أَنْ نَلْقىٰ أَهْلَ الْمَعَاصِي بِوُجُوهٍ مُكْفَهِرَّةٍ** »[١] .[٢] ويمكن أن يضمّ إلى ذلك أيضاً أنّ الأصل في الواجب أن يكون عينيّاً ، إلّا إذا دلّ الدليل على كونه كفائيّاً .

وقد عدّ الآخر منهما (حفظه الله) الإنكار القلبيّ روح الإيمان بالدين وجوهره ، وأنّه يلزم المؤمن شدّة الاهتمام بذلك ، والحذر من التفريط في عدم الاهتمام بهذا الجانب[٣] .

واستدلّ القائلون بالوجوب العينيّ بدليلين :

الأوّل : أنّ الأصل في الوجوب أن يكون عينيّاً .

وأجاب عنه المصنّف : بأنّ الغرض المطلوب لمّا كان قد تحقّق الفعل خارجاً ، وهو يحصل بقيام البعض به ، فلا يبقى معنى للعينيّة حينئذٍ ، وهذا يمنع من الاستناد للأصل .

وبعبارة أُخرى : إنّه إنّما يلجأ للتمسّك بالأصل عند الشكّ في تحقّق الغرض المطلوب بقيام البعض وعدمه ، ومع تحقّقه ، فلن يكون للأصل موضوع أصلاً .

الثاني : الاستناد لظاهر الخطابات التي تضمّنتها أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإنّها ظاهرة في العينيّة والتوجّه للجميع .

وأجاب عنه : بأنّ الخطابات التي يستفاد منها الوجوب الكفائيّ عامّة أيضاً ؛

« مهمّة للشيخ مكارم الشيرازي : ٤٣٢ .

(١) الكافي : ٥ : ٥٩ ، الحديث ١٠ . وسائل الشيعة : ١٦ : ١٤٣ ، الباب ٦ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الحديث ١ .

(٢) كلمة التقوى : ٢ : ٣٢٥ . الفتاوى الميسّرة : ٢٥١ .

(٣) منهاج الصالحين للسيّد محمّد سعيد الحكيم : ١ : ٤٢٩ .

لأنّ الخطاب فيها متوجّه لعامّة المكلّفين منذ البداية، إلّا أنّ هذا الخطاب العامّ يسقط بقيام البعض به.

واستند بقيّة الأعلام لكون الوجوب كفائيّاً إلى قوله تعالى: ﴿**وَلِتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾[1]، فإن الآية الشريفة تضمّنت الحرف (من)، وهو يفيد التبعيض، فيكون معنى الآية الشريفة كفاية قيام بعض المؤمنين بوظيفة الأمر بالمعروف، وعدم لزوم قيام الجميع بذلك. كما أنّ رواية مسعدة بن صدقة[2] تدلّ على ذلك، فقد روي أنّه: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أَ وَاجِبٌ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعاً؟ فَقَالَ: **لَا**، فَقِيلَ لَهُ: وَلِمَ؟ قَالَ: **إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ، الْمُطَاعِ، الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ، لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلاً**»[3].

ثمّ إنّه لو لم يقبل ما دلّ على الاحتمال الأوّل، وما دلّ على الاحتمال الثاني؛ لعدم تماميّة ما دلّ عليهما، تصل النوبة للأصل العمليّ، وعند الشكّ في كون الوجوب عينيّاً أو كفائيّاً، فإنّ مقتضى الأصل هو البناء على الكفائيّة، لكونه شكّاً في ثبوت التكليف في حقّ الفرد بعد قيام الآخر به، فيكون شكّاً في ثبوت التكليف عليه، فتجري أصالة البراءة والتأمين.

إن قلت: إنّ الخطاب لمّا كان في البداية متوجّهاً لعموم المكلّفين، فإذا حصل شكّ في سقوط التكليف به عند تصدّي بعضهم إليه، كان ذلك مجرى لأصالة الاشتغال؛ لأنّ الاشتغال اليقينيّ يقتضي الفراغ اليقينيّ، والأوّل محرز دون الثاني، وهذا يقتضي عدم السقوط، ولزوم الإتيان.

---

(١) آل عمران ٣: ١٠٤.

(٢) تقدّم الحديث حول وثاقته في الجزء الثالث من كلمات توضيحيّة: ٧٥ ـ ٨٤.

(٣) وسائل الشيعة: ١٦: ١٢٦، الباب ٢ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١.

كما أنّ مقتضى الاستصحاب هو البناء على لزوم الإتيان وعدم الفراغ ؛ لأنّ المكلّف كان على يقين باشتغال ذمّته ، وبعد قيام البعض يشكّ في فراغها ، فيستصحب بقاء الاشتغال ، ويكون ملزماً بالإتيان .

قلت : ما ذكر من الاستناد لأصالة الاشتغال والاستصحاب صحيح ، شرط أن يكون موضوعهما متوفّراً ، وليس الأمر كذلك ؛ إذ أنّ الخطاب في الوجوب الكفائيّ منذ البداية مقيّد باشتغال ذمّة المكلّف شرط عدم قيام أحد به ، وإلّا فمع قيام البعض به لا يكون الخطاب باقياً ، وعليه لا يكون الموضع مجرى لأصالة الاشتغال ؛ لأنّه مع قيام البعض يحرز الفراغ ، كما أنّه لا تكون القضيّة المشكوكة متّحدة مع القضيّة المتيقّنة ؛ إذ مقتضى صدور الفعل من البعض مانع من بقاء اليقين بالاشتغال ، فلا يكون مجرى للاستصحاب .

وتظهر الثمرة بين القولين ـ أعني القول بالوجوب الكفائيّ والوجوب العينيّ ـ في ما لو تصدّى البعض للقيام بالوظيفة ، فإنّه يسقط الأمر بالوجوب بناءً على القول بالكفائيّة ، بخلافه على القول بالوجوب العينيّ فإنّه يكون باقياً .

ولو لم تقبل هذه الثمرة ، فإنّه لا يكاد يتصوّر وجود ثمرة أُخرى للفرق بين القولين ، ما يجعل تصوير ثمرة أُخرى لذلك من المشكلات .

قوله ٣ : « **وأمّا تقييد المعروف ببلوغه حدّ الوجوب ، فلأنّه بدونه يكون مستحبّاً ، والأمر به** ... إلخ » .

يختلف حكم الأمر بالمعروف حسب الشيء المأمور به والمنهيّ عنه ؛ لأنّه إمّا أن يكون المأمور به واجباً ، أو يكون مستحبّاً ، فإن كان الأوّل ، كان الأمر بالمعروف واجباً ، كما لو أمره بالإتيان بالصلاة ، أو أمره بالإتيان بالحجّ ، أو أمره بأداء الخمس ، أو ببرّ الوالدين ، أو بصلة الرحم الواجب ، وهكذا .

أمّا لو كان الثاني ـ أعني المستحبّ ـ فسوف يكون الأمر بالمعروف حينئذٍ

مستحبّاً، كما لو حثّه على أداء صلاة الليل، أو أداء العمرة الرجبيّة، أو على صلاة الجماعة، وما شابه ذلك.

ومعنى كون الأمر بالمعروف مستحبّاً، أنّ الآمر به يستحقّ الثواب على فعله، ولا يستحقّ العقاب على تركه.

وكذا قد يكون المنهيّ عنه محرّماً، كما لو نهاه عن ترك الصلاة، أو نهاه عن عقوق الوالدين، أو قطيعة الرحم، وقد يكون المنهيّ عنه مكروهاً، بمعنى قلّة الثواب في فعله، فلو كان الأوّل، كان النهي عنه واجباً، أمّا لو كان الثاني، فإنّه يكون مستحبّاً.

وبالجملة: يمكننا تقسيم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى قسمين:

الأوّل: يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيهما واجباً، وذلك إذا كان المأمور به واجباً، أو كان المنهيّ عنه محرّماً.

الثاني: يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيهما مستحبّاً، وهذا إذا كان المأمور به مستحبّاً، أو كان المنهيّ عنه مكروهاً.

وأمّا عدم تقييد المنكر بذلك، فلعدم تصوّر ذلك فيه، فإنّه لا يوجد منكر شرعاً يتّصف بصفة الاستحباب.

ثمّ إنّ مقتضى كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مستحبّاً، يستوجب أن يراعي الآمر جانبين:

الأوّل: الأُسلوب المتّبع في عمليّة الدعوة للمعروف المستحبّ.

الثاني: المادّة التي تطرح في هذا القسم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ففي الجانب الأوّل عليه أن يتّخذ أُسلوب الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، متّخذاً أُسلوب كمال الرفق، ولين الجانب، من أجل تحبيب المأمور في هذا الأمر وترغيبه في فعله وتحقيقه خارجاً. وعليه أن يتّخذ أُسلوب الحذر من أن يكون أُسلوبه موجباً لإيذاء المأمور به، أو داعياً لحصول الإهانة له، فضلاً عن أن يكون

منفّراً له .

وفي الجانب الثاني عليه أن يراعي ما يكون ذا مقبوليّة عنده ، ويمكنه أن يحقّقه ، فلا يثقل عليه بما لا يكون معتاداً عليه ، فيلزمه بأداء صلاة الجماعة في جميع الفرائض الخمس ، أو يحثّه على أن يداوم الصوم كلّ اثنين وخميس من كلّ شهر ، أو أن يكون من المساهمين في جميع المشاريع الخيريّة ، وهكذا ، فإنّ الإثقال عليه في هذا الجانب قد يزهّده في الدين ، ويجعله يرغب عنه .

ويؤيّد ما ذكرنا ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال لبعض من سأله ـ في حديث ـ : « **إِنَّهُ كَانَ رَجُلٌ مُسْلِمٌ ، وَكَانَ لَهُ جَارٌ كَافِرٌ ، وَكَانَ الْكَافِرُ يُرَافِقُ الْمُؤْمِنَ ، فَلَمْ يَزَلْ يُزَيِّنُ لَهُ الْإِسْلَامَ حَتّىٰ أَسْلَمَ ، فَغَدَا عَلَيْهِ الْمُؤْمِنُ فَاسْتَخْرَجَهُ مِنْ مَنْزِلِهِ فَذَهَبَ بِهِ إِلَى الْمَسْجِدِ لِيُصَلِّيَ مَعَهُ الْفَجْرَ جَمَاعَةً .**

فَلَمَّا صَلّىٰ قَالَ لَهُ : لَوْ قَعَدْنَا نَذْكُرُ اللهَ حَتّىٰ تَطْلُعَ الشَّمْسُ ؟ فَقَعَدَ مَعَهُ ، فَقَالَ لَهُ : لَوْ تَعَلَّمْتَ الْقُرْآنَ إِلىٰ أَنْ تَزُولَ الشَّمْسُ ، وَصُمْتَ الْيَوْمَ ، كَانَ أَفْضَلَ ؟ فَقَعَدَ مَعَهُ وَصَامَ حَتّىٰ صَلَّى الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ ، فَقَالَ لَهُ : لَوْ صَبَرْتَ حَتّىٰ تُصَلِّيَ الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ الْآخِرَةَ كَانَ أَفْضَلَ ، فَقَعَدَ مَعَهُ حَتّىٰ صَلَّى الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ الْآخِرَةَ ، ثُمَّ نَهَضَا وَقَدْ بَلَغَ مَجْهُودَهُ ، وَحَمَلَ عَلَيْهِ مَا لَا يُطِيقُ .

فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ غَدَا عَلَيْهِ وَهُوَ يُرِيدُ مِثْلَ مَا صَنَعَ بِالْأَمْسِ ، فَدَقَّ عَلَيْهِ بَابَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ : اخْرُجْ حَتّىٰ نَذْهَبَ إِلَى الْمَسْجِدِ ، فَأَجَابَهُ : أَنِ انْصَرِفْ عَنِّي فَإِنَّ هَذَا دِينٌ شَدِيدٌ لَا أُطِيقُهُ ، فَلَا تَخْرَقُوا بِهِمْ . أَ مَا عَلِمْتَ أَنَّ إِمَارَةَ بَنِي أُمَيَّةَ كَانَتْ بِالسَّيْفِ وَالْعَسْفِ وَالْجَوْرِ ، وَأَنَّ إِمَامَتَنَا بِالرِّفْقِ وَالتَّأَلُّفِ وَالْوَقَارِ وَالتَّقِيَّةِ وَحُسْنِ الْخِلْطَةِ وَالْوَرَعِ وَالاجْتِهَادِ ، فَرَغِّبُوا النَّاسَ فِي دِينِكُمْ وَفِي مَا أَنْتُمْ فِيهِ »[1] .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٦ : ١٦٤ ، الباب ١٤ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الحديث ٩ .

قوله ٤: «**وأمّا عدم اختصاص الأمر والنهي بصنف كالحاكم السياسيّ ورجال الدين ـ فلإطلاق** ... إلخ».

لا ينحصر أداء هذه الوظيفة الشرعيّة في فئة محدّدة من المجتمع، بل هي وظيفة اجتماعيّة تلقى على عاتق الجميع، من دون فرق بين طائفة العلماء والمثقّفين وعامّة الناس ـ من الكسبة والتجّار ـ وما شابه، بل إنّ التكليف الإلهيّ بلزوم الإتيان بها شامل حتّى للفاسق؛ لأنّه لا يعتبر في المتصدّي لها صفة العدالة، كما أنّ السلطان وإن كان جائراً، يلزمه أن يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنّه لا يعتبر في الآمر أن يكون محقّقاً للأمر، ولا مجتنباً للنهي، وإن كان ذلك حسناً.

وقد يستدلّ على تقييد القيام بالفريضة بخصوص فئة معيّنة ـ كالعلماء مثلاً ـ بقوله تعالى: ﴿**لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ**﴾[1]، فإنّ المستفاد منها أنّه لو لم يتصدَّ العلماء المعبّر عنهم في الآية الشريفة بالربّانيّين، بمنع الناس عن قول الإثم، وعن أكل السحت، لكان ذلك موجباً لانهيار المجتمع.

وبقوله تعالى: ﴿**وَلِتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾[2] على أساس أنّ المقصود من الأُمّة التي يطلب منها التصدّي للقيام بهذه الوظيفة هم العلماء، وليس عامّة الناس.

وبقوله سبحانه: ﴿**الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ**﴾[3]، والمقصود منهم العلماء؛ لأنّهم الذين يكونون متمكّنين في الأرض.

---

(١) المائدة ٥: ٦٣.

(٢) آل عمران ٣: ١٠٤.

(٣) الحجّ ٢٢: ٤١.

وبماء جاء عن النبيّ الكريم محمّد ﷺ ، أنّه قال : «**إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدَعُ فِي أُمَّتِي فَلْيُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ ، فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ**»(١) ، فإنّ المستفاد منه هو تحميله ﷺ العالم مسؤوليّة بقيّة أفراد الأُمّة .

وما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام ، حيث يقول : «**إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ ، حَيْثُمَا عَمِلُوا مِنَ الْمَعَاصِي ، وَلَمْ يَنْهَهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ ذَلِكَ**»(٢) لصراحته في دور العلماء الاجتماعيّ ، وتحمّل مسؤوليّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وما جاء عنه عليه السلام أيضاً من قوله : «**لَوْلَا حُضُورُ الحاضِرِ ، وَقِيامُ الحُجَّةِ بِوُجُودِ النّاصِرِ ، وَما أَخَذَ اللهُ عَلَى العُلَماءِ أَلَّا يُقارُّوا عَلَىٰ كِظَّةِ ظالِمٍ ، وَلا سَغَبِ مَظْلُومٍ ، لَأَلْقَيْتُ حَبْلَها عَلىٰ غارِبِها**»(٣)، فإن قوله عليه السلام: «**وَما أَخَذَ اللهُ عَلَى العُلَماءِ**» شاهد على أنّه تعالى قد أوجب عليهم مسؤوليّة تجاه الانحراف الحاصل في أوساطهم الاجتماعيّة(٤) .

والإنصاف أنّ شيئاً ممّا ذكر لا يصلح أن يستند إليه في إثبات المدّعى ، أمّا بالنسبة للآية الشريفة ، فإنّ ضعف الاستدلال بها على المدّعى واضح جدّاً ؛ لأنّ البحث ليس منصبّاً على وجوب قيام العلماء بمسؤوليّتهم الدينيّة تجاه فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، بل إنّ البحث عن وجود أولويّة ، بل وجود إلزام وتحديد للقيام بالوظيفة المذكورة في شخص علماء الدين ، بحيث يكونوا هم المطالبين بالقيام بذلك دون بقيّة أفراد المجتمع ، وهذا ما لا يستفاد منها ؛ إذ أنّ

---

(١) وسائل الشيعة : ١٦ : ٢٦٩ ، الباب ٤٠ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٦ : ١٢٠ ، الباب ١ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الحديث ٧ .

(٣) نهج البلاغة : الخطبة ٣ (الشقشقيّة) .

(٤) الرقابة الاجتماعيّة في الإسلام : ٢٥ و ٢٦ .

أقصى ما تدلّ عليه أنّهم كانوا متصدّين للقيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا أنّ ذلك مأخوذاً على نحو الحصر فيهم.

وأجاب المصنّف(وفّقه الله) عن الآية الثانية، بأنّها أوضح في الدلالة على العموم وعدم الاختصاص بالعلماء؛ وذلك لأنّها قد تضمّنت التعبير بالأُمّة، وهذا واضح في أنّ المقصود به عامّة المكلّفين، وليس خصوص فئة معيّنة.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ التعبير بالأُمّة لا يوجب الشموليّة لغير العلماء؛ إذ يمكن القول أنّ المقصود أُمّة من العلماء، وبالتالي تكون خاصّة بهم وليست شاملة، على أنّ عنوان الأُمّة يبدأ من ثلاثة فما فوق.

والحقّ أن يجاب عنها بأنّها ليست في مقام البيان من هذه الجهة، بل أقصى ما يستفاد منها دلالتها على أصل وجوب القيام بالفريضة، من دون بيان منها لمن يتصدّى لذلك، فتأمّل.

وأمّا الآية الثالثة، فقد عرفت أنّ منشأ القول بالاختصاص اعتقاد اختصاص التمكين في الأرض بخصوص العلماء دون غيرهم، وهذا في غير محلّه؛ إذ قد يكون الممكّنون فيها من غير العلماء، ثمّ على فرض كونهم هم الممكّنين في الأرض، فإنّ تمكينهم فيها لا يوجب اختصاص القيام بالفريضة بهم دون غيرهم.

ولا يختلف حال الحديث النبويّ عن الآية الشريفة، من حيث عدم الدلالة على المدّعى، فإنّ أقصى ما يستفاد منها لزوم تصدّي العالم للبدع، ومن الواضح أنّ تصدّيه ليس لكونه المقدّم على غيره في القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنّما موجب التقديم لأنّه زمان مقابلة البدع بالبرهان والدليل والحجّة، وهذا ما لا يمتلكه غيره، فتدبّر.

ولا ربط للخبر العلويّ الأوّل بمحلّ بحثنا، فإنّه يفيد أنّ عدم قيام علماء الدين بمسؤوليّتهم الدينيّة أوجب هلاك مجتمعاتهم، وهذا لا ينفي ثبوت هذا الإلزام على بقيّة الأفراد، بل يمكن التشكيك في أنّ موجب الهلاك عدم تصدّي

علماء الدين، بل إنّ علمهم بالمعاصي كان هو صريح النصّ، وكان سبباً مباشراً في ذلك، وهذا يمنع أن يكون مرتبطاً بمحلّ بحثنا.

ولا يفيد أخذ الله سبحانه وتعالى على العلماء ألّا يقارّوا على كظّة ظالم إلى آخره، أنّ التصدّي للقيام بهذه الفريضة الشرعيّة منحصر فيهم.

نعم، لا يبعد أن يلتزم بوجود أولويّة توجب تقدّم العلماء على غيرهم في القيام بهذه الفريضة، ويساعد على ذلك النظرة الاجتماعيّة إليهم، فإنّ المجتمع بكافّة أطيافه ينظر إليهم نظرة الولد لأبيه، وسوف يأتي إن شاء الله أنّ هناك مسؤوليّة عائليّة تلقى على ربّ الأُسرة، فيكون الأمر من هذا الباب، فتأمّل.

قوله ٥: «**وأمّا اشتراط الوجوب بالمعرفة، فلأنّ القدرة على امتثال التكليف بالأمر بما هو**... إلخ».

يتّفق الأعلام على توقّف وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على شروط، إذا توفّرت وجب القيام بذلك، ويعدّ عدم توفّرها مانعاً منه. نعم، اختلفوا في أمرين:

الأوّل: في عدد هذه الشروط التي يتوقّف الوجوب عليها، كما اختلفوا في بعضها من حيث لزوم توفّره من عدمه، كالعدالة على سبيل المثال، فهل يعتبر في من يجب عليه الأمر بالمعروف أن يكون عادلاً، أم أنّه لا يجب عليه ذلك، فيتعلّق بذمّته الوجوب وإن كان فاسقاً.

الثاني: في أنّ هذه الشروط اللازم توفّرها في مَن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، هل هي من شروط الوجوب، أم أنّها من شروط الواجب[1]؟

---

(١) **شرط الوجوب:** هو الذي يتوقّف توجّه التكليف والإلزام للمكلّف على وجوده، فإذا لم يوجد لا يتوجّه إليه التكليف، مثل الاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، فما لم يكن «

وعلى أيّ حال، فقد وقع الخلاف بين أعلامنا في ما يعتبر توفّره في المتصدّي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فجعلها بعضهم بأكملها من شروط الوجوب، بينما فصّل آخرون فجعل بعضها شروط وجوب، وبعضها شروط واجب، كاعتبار العلم بالمعروف والمنكر مثلاً.

والمعروف أنّه شرط وجوب، لكن التزم بعض أعلامنا ـ كالمحقّق الثاني، والشهيد الثاني قدس سرهما في كتابه **المسالك**[1] ـ أنّه شرط واجب، ولهذا قالا: أنّه يجب على المكلّف أن يتعلّم ليعرف المعروف، ويعرف المنكر.

ثمّ إنّه لو حصل الاختلاف في شرط من الشروط المذكورة، وهل أنّه شرط وجوب، فلا يجب على المكلّف تحصيله، وبالتالي يكون التكليف بالأمر بالمعروف منتفياً عنه، وغير متوجّه إليه، فلا يجب عليه أن يكون عالماً بالمعروف والمنكر، ليأمن من الاشتباه حال الأمر والنهي؛ أو أنّه شرط واجب، فيجب عليه القيام

« المكلّف مستطيعاً لا يكون الحجّ واجباً عليه، ومثل دخول الوقت بالنسبة إلى الصلاة، فما لم يدخل وقت الفريضة، فإنّها لا تجب عليه. ولا يطلب من المكلّف تحصيل هذا الشرط، فلا يجب عليه تحصيل الاستطاعة ليكون الحجّ واجباً عليه، ولا يجب عليه تحصيل الزيادة على المؤونة ليكون الخمس واجباً، ولا يجب عليه تحصيل النصاب المعتبر في وجوب الزكاة، لتكون الزكاة واجبة عليه، وهكذا.

وبعبارة مختصرة: إنّ معنى كون الشرط شرط وجوب، أن يكون الوجوب معلّقاً على حصول هذا الشرط.

وأمّا شرط الواجب: فهو الذي يكون الوجوب مطلقاً وغير معلّق على شرط، فيكون التكليف موجّهاً للمكلّف من دون تقييد بشيء أصلاً. فالصلاة واجبة على المكلّف، وليس وجوبها معلّقاً على استقبال القبلة، ولا معلّقاً على الطهارة. نعم، يكون امتثال التكليف لتحقيق الصحّة معلّقاً على شرط ما مثلاً، وتحصيل المصلحة الثابتة فيه متوقّفة على ذلك الشرط، ويجب على المكلّف تحصيل ذلك الشرط.

(١) جامع المقاصد: ٣: ٤٨٦. مسالك الأفهام: ٣: ١٠١.

بتحصيله فيكون ملزماً بتعلّم المعروف والمنكر، فالمرجع هو الأصل، ولا يخلو إمّا أن يكون أصلاً لفظيّاً، أو أصلاً عمليّاً، فلو كان الأصل لفظيّاً، كان مقتضاه حال وجود الاختلاف في تحديد شرط من الشروط، البناء على أنّه من شروط الواجب، وليس من شروط الوجوب، فيلزم تحصيله؛ لأنّ الدليل اللفظيّ ـ وهو الإطلاق ـ يقضي بلزوم فعل التكليف ـ وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ من دون اعتبار قيد أو شرط فيه. وهذا بخلاف ما لو كان الأصل أصلاً عمليّاً، فإنّه يقتضي أن يكون الشرط من شروط الوجوب، وليس من شروط الواجب؛ لأنّنا سوف نرجع لأصل البراءة المفيد لعدم اشتغال ذمّة المكلّف بشيء عند الشكّ في وجوبه عليه.

وعلى أيّ حال، لو بني على وجوب التعلّم، فلن يكون ذلك إلّا من باب التفقّه في الدين، وهو من الأُمور المدعوّ إليها.

وخالف في ذلك جملة من الأعلام رحمهم الله، فقالوا: بأنّ الشرط محلّ البحث شرط وجوب وليس شرط واجب، واستندوا في ذلك إلى رواية مسعدة بن صدقة المذكورة في المتن[1]. ودلالتها على المدّعى من خلال تفصيله عليه السلام بنفي الوجوب عن غير العالم، وإثباته لمن كان عالماً، وهذا يعني أنّه يلزم التعلّم لكي يكون واجباً، فما لم يتعلّم لن يجب.

وأجاب عنها المصنّف بضعف سندها، فقد تضمّن السند مسعدة بن صدقة، وهو لم يوثّق. وقد تقدّم منّا شرح حاله بصورة مفصّلة، وذكرنا أنّه لا يبعد البناء على اتّحاده مع مسعدة بن زياد، فراجع[2].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦: ١٢٦، الباب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ١.

(٢) كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلالي: ٣: ٧٥ ـ ٨٤.

وكيفما كان، فإنّه يعتبر في من يتصدّى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أن يكون عالماً بالمعروف، وأنّه كلّ فعل حسن أوجبته الشريعة المقدّسة، أو ندبت إليه مثلاً، ومحيطاً بالمنكر، وأنّه كلّ فعل كرهته الشريعة المقدّسة، فحرّمت فعله أو حثّت على التنزّه عنه، حتّى يحصل له الأمن من الوقوع في الخطأ والاشتباه، حال قيامه بذلك، وهذا يعني أنّ الجاهل بالمعروف لا يجب عليه الأمر بالمعروف، كما أنّ الجاهل بالمنكر لا يجب عليه النهي عن المنكر.

ومقتضى ما تقدّم، هو البناء على أنّه لا يجب على المكلّف أن يتعلّم المعروف، ويتعرّف على المنكر حتّى يقوم بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر؛ لأنّ من الواضح أنّ شرط العلم بهما من شروط الوجوب، وليس من شروط الواجب، وقد عرفت أنّ ما كان شرط وجوب، فإنّه لا يجب على المكلّف تحصيله، بخلاف شرط الواجب.

نعم، لو بني على أنّ هذا الشرط من شروط الواجب، كما هو مختار بعض الأعيان قدس سره، وبعض الأعلام أوجب عليه تحصيله، فيلزمه تعلّم المعروف، ومعرفة المنكر.

نعم، استثنى بعض أساطين العصر من المحقّقين (أطال الله في بقائه)[1]، حال تعيّن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في شخص لا يمكن تحقّق أداء هذه الوظيفة إلّا به، فقال بوجوب تعلّم المعروف والتعرّف على المنكر، ويمكن أن نذكر لذلك موردين:

الأوّل: إذا تعيّن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في شخصٍ مّا، لعدم وجود من هو أجدر منه للقيام بذلك، كما لو كان الأمر بالمعروف يحتاج شخصاً يمتلك قدرة جسديّة خاصّة، أو يمتلك دراية ومعرفة ببعض الأساليب الفنّيّة في عمليّة

---

(١) منهاج الصالحين للسيّد السيستاني: ١: ٤١٦.

الإقناع ، أو يكون ذا شخصيّة روحيّة خاصّة ومعيّنة ، لها أبلغ الأثر في التأثير على الآخرين ، وكان ذلك كلّه منحصراً في زيد ـ مثلاً ـ فإنّه يجب عليه حينئذٍ أن يتعلّم المعروف ويتعرّف على المنكر ، حتّى يتمكّن من أداء هذه الوظيفة ، ويقدر على مواجهة الفساد ، والقيام بالواجب المنحصر فيه .

الثاني : إذا تعيّن القيام بأداء هذه الوظيفة في جماعة معيّنة قادرة على ذلك ، لولا جهلها بالمعروف والمنكر ، فإنّه يجب على هؤلاء التعلّم ، كيما يتسنّى لهم القيام بأداء هذه الوظيفة .

ويقصد من العلم الذي يتوقّف وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على توفّره عند المكلّف ، مطلق المعرفة ، والإحاطة بالمعروف والمنكر ، سواء حصل ذلك من خلال القطع واليقين ، بأن قطع بأنّ هذا معروف ، أو تيقّن بأنّ هذا منكر ، أم كان حصوله بواسطة أحد الطرق المعتبرة ، كالاجتهاد أو التقليد ، فلو قلّد شخصان ـ مثلاً ـ من يقول بحرمة اللعب بآلات القمار مطلقاً حتّى للتسلية ، فوجد أحدهما صاحبه يلعب بها تسلية ، وجب عليه نهيه عن المنكر ؛ لأنّه وفقاً لفتوى المرجع يكون اللعب بها منكراً . وكذا لو قلّدا من يقول بوجوب الخمس في الأموال المدّخرة لبناء دار للسكنى ، وامتنع صاحبه عن دفع الحقّ من تلك الأموال ، وجب عليه أمره بدفعه ؛ لأنّ أداء الخمس من تلك الأموال يعتبر معروفاً .

وقد يتمسّك لإثبات شرطيّة العلم لأصل التكليف ، بحيث يجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حال كونه عالماً بأنّ هذا معروف ، وهذا منكر ، فما لم يكن عالماً بهما لا يجب عليه القيام بذلك . والسرّ في ذلك هو أنّ موضوع التكليف هو المنكر ، وحتّى يكون التكليف منجّزاً على المكلّف ، ويصبح الحكم ـ وهو وجوب النهي عن المنكر ـ فعليّاً ، لا بدّ أن يكون عالماً بالموضوع ، ليحرز وجوده في الخارج حتّى يتنجّز عليه التكليف ، فإذا لم يكن المكلّف عالماً بالمنكر ، فلن يحرز موضوع التكليف ، وبالتالي لن يكون التكليف منجّزاً في حقّه ،

فلا يجب عليه التعلّم .

وما ذكر صحيح ، فإنّه ما دام المكلّف لم يعلم بالمنكر ، فلن يحرز وجوده ، وبالتالي لا يكون الوجوب منجّزاً في حقّه .

أمّا متى حصل له إحراز وجود المنكر ومعرفته به لأحد سببين :

أحدهما : علم المكلّف إجمالاً بوجود بعض المنكرات وصدورها فعلاً في الخارج في المجتمع الذي يعيش فيه .

ثانيهما : علمه بأنّ الطبيعة البشريّة على طول التاريخ والزمن لا تنفكّ عن صدور المنكرات من بعض أفرادها ، فسوف يكون التكليف منجّزاً في حقّه ، لمعرفته بالموضوع ، وإحرازه إيّاه ، فيتنجّز عليه التكليف .

قوله ٦ : « **وأمّا اعتبار احتمال التأثير ، فللزوم اللغويّة بدون ذلك** » .

من الشروط اللازم توفّرها عند المكلّف ليجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، احتمال قبول المأمور بالمعروف بالأمر ، وانتهاء المنهي عن المنكر بالنهي ، وهذا يعني أنّ الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر يحتمل تأثير أمره على المأمور ، وتأثير نهيه على المنهيّ .

ولهذا نصّ الفقهاء على أنّه لو أطمأنّ المكلّف بعدم حصول التأثير عليهما ، بحيث أنّ المأمور بالمعروف لن يبالي بأمره ، كما أنّ المنهيّ عن المنكر لن يبالي بنهيه ، لم يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عندها . وكذلك لو احتمل عدم تأثيره عليهما . وقد برّر ذلك بأنّ الغاية من تشريع هذه الفريضة هي هداية الناس وإصلاحهم بحملهم على المعروف ، ومنعهم عن المنكر . ومع العلم بعدم التجاوب والتفاعل مع الأمر والنهي لتحقيق الغرض المذكور ، سوف يكون الأمر والنهي أمراً مرجوحاً [١] .

---

(١) لا يذهب عليك أنّ هذا التقريب والتبرير للقول بشرطيّة احتمال التأثير لم يقبل به من »

وليست شرطيّة هذا الشرط في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الاتّفاقيات بين أعلامنا، بل هم مختلفون في شرطيّته، وتوقّف وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، فقد أنكره جملة منهم، وقالوا بأنّه لا يتوقّف أداء فريضة الأمر بالمعروف على توفّر هذا الشرط، بل يلزم المكلّف القيام بذلك، حتّى وإن لم يحتمل التأثير على المتلقّي، وخالف في ذلك أغلب أعلامنا، فبنوا على دخالة هذا الشرط في الوجوب.

وقد استند القائلون بعدم شرطيّة هذا الشرط إلى أنّ ما دلّ على وجوب الأمر بالمعروف غير مقيّد بتوفّر هذا الشرط، سواء كانت الآيات القرآنيّة ـ مثل قوله تعالى: ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾[1] ـ أم كانت النصوص الواردة.

وقد جعل المصنّف (وفّقه الله) دليله على شرطيّة احتمال التأثير، الحذر من اللغويّة؛ إذ أنّه لو لم يحتمل الآمر والناهي ذلك، كان ذلك موجباً للغويّة الفعل، وعدم ترتّب الأثر، نظير ما إذا أمر شخص المجنون بالمعروف، أو نهاه عن المنكر، فإنّ أمره لغو لا أثر ولا قيمة له.

واستند القائلون بلزوم توفّر هذا الشرط إلى نصوص في المقام:

منها: ما رواه مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام ـ عندما سئل عمّا جاء عن النبيّ صلى الله عليه وآله ـ أنّه قال: «**إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ، مَا مَعْنَاهُ؟ قَالَ: هَذَا عَلَىٰ أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ يَقْبَلُ مِنْهُ، وَإِلَّا فَلَا**»[2].

« أنكر هذا الشرط من علمائنا.

(١) آل عمران ٣: ١١٠.

(٢) وسائل الشيعة: ١٦: ١٢٧، الباب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ١.

ومنها: خبر يحيى الطويل، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيُنْهىٰ عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤْمِنٌ فَيَتَّعِظُ، أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَعَلَّمُ، فَأَمَّا صَاحِبُ سَوْطٍ أَوْ سَيْفٍ، فَلَا**»[1]، وهذان النصّان وغيرهما يصلحان لتقييد الإطلاق الموجود في الأدلّة الشرعيّة التي لم تأخذ هذا الشرط في أداء الفريضة، وهذا طريق معمول به في موارد الاستدلال.

ومنع القائلون بعدم الشرطيّة الاستناد لهذه النصوص لأنّها ضعيفة الأسناد، فلا تصلح أن يحتجّ بها على الاشتراط.

ثمّ إنّه بناء على القول بشرطيّة احتمال التأثير في وجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، سوف يكون من شروط الوجوب، وليس من شروط الواجب، فلا يجب على المكلّف تحصيله. نعم، ما يلزم التوجّه إليه وعدم الغفلة عنه، أنّ نفس التأثير من شروط الواجب الذي يلزم على المكلّف تحصيل مقدّماته، التي يتوقّف وجوده عليها، فلو كان يتوقّف حصول التأثير على الإحاطة المعرفيّة بالمسائل الأخلاقيّة، أو العقديّة، أو الفقهيّة، لزم تحصيل ذلك، كما أنّه لو كان يحتاج في حصول التأثير عنده إلى بعض وسائل البلاغة، وسبل الإقناع، لزمه أن يتعلّم ذلك حتّى يكون مهيّئاً للتأثير على الآخر، وهكذا.

ويظهر الفرق بين كون احتمال التأثير من شروط الوجوب، ونفس التأثير من شروط الواجب، بالالتفات إلى أنّ الإنسان قد يملك جميع سبل ومقوّمات التأثير، من حيث القابليّة والقدرة، فضلاً عن الأدوات، إلّا أنّه يعجز عن التأثير على المأمور أو المنهيّ؛ لأنّ الأُسلوب المتّبع في عمليّة الإقناع للتأثير عليه بالأمر أو النهي، ليس صالحاً في التأثير والإقناع.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦: ١٢٧، الباب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ٢.

ومن الطبيعيّ أنّنا لا نتحدّث عن المأمور أو المنهيّ الذي يعيش حالة عناد ومكابرة، بحيث لا يكون مستقبلاً الأمر أو النهي، وإنّما نتحدّث عن الفرد الطبيعيّ العادي الذي يمكن أن يوجّه فيأمر أو ينهى، ويملك القدرة على الاقتناع بما يلقى إليه، أو يكون مقتنعاً بما هو فيه، جرّاء شبهة، أو فهم خاطئ، أو بعض المقدّمات الخاطئة.

ويمكن تقسيم التأثير من حيث النتيجة إلى قسمين:

الأوّل: التأثير التدريجيّ: وهو الذي لا يكون تفاعل المأمور أو المنهيّ معه بصورة دفعيّة مرّة واحدة، وإنّما يقع تفاعله معه على دفعات تدريجيّاً، بحيث يكون محتاجاً إلى وقت ومضيّ فترات، فإنّ إقناع شخص بالمداومة على صلاة الجماعة في المسجد، قد يحتاج إلى عدّة جلسات معه يتمّ فيها تزيين فضل صلاة الجماعة، وثوابها إليه، حتّى يتأثّر للحضور فيها. ومثل ذلك دعوة شخص للقيام بإخراج الحقّ الشرعيّ من أمواله، لأنّه يحتاج جلسات متعدّدة حتّى يقتنع بأهمّيّة هذا الأمر، وأنّه من السبل التي تفتح للإنسان باب الرزق وتنمّيه، وهكذا.

الثاني: أن يكون التأثير دفعيّاً: فيتحقّق من خلال مرّة واحدة فقط، فالشابّ الذي ينغمس في المحرّمات، قد يتأثّر بمجرّد أن يذكر له الموت، ويتحدّث إليه عن القبر وما فيه، فضلاً عن هول المطّلع، فيقلع عمّا هو فيه بمجرّد أن يسمع ذلك، ومن جلسة واحدة. والفتاة التي تسمع كيف يكون حال المرأة التي لا تعتني بحجابها يوم القيامة، وكيف أنّها تعلّق من شعرها، فإنّ ذلك يوجب لديها رهبة وخوفاً يجعلها تعتني بحجابها، وتهتمّ به.

وليس لازماً حصر عمليّة التأثير في الأمر والنهي على فرد واحد، بل يمكن أن تكون من خلال أفراد متعدّدين، بمعنى أنّه كما يمكن أن يكون المؤثّر في المكلّف فرداً واحداً، يمكن أن يتعاون مجموعة في عمليّة التأثير عليه، فيقوموا بعمليّة إقناعه لفعل المعروف، وترك المنكر.

ولا تنحصر عمليّة التأثير في الآخر، أو الآخرين في خصوص المباشرة، بمباشرة المكلّف عمليّة التأثير في المأمور بنفسه، بل يمكنه أن يقوم بالتسبيب إلى آخر أو آخرين ليقوموا بذلك، من خلال إرشاده من له القابليّة والقدرة على التأثير إلى من يحتاج إلى ذلك. وتتجلّى هذه الصورة في بعض الموارد التي لا يمكن لعالم الدين ـ مثلاً ـ أن يمارس عمليّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع بعض الأفراد لصعوبة الوصول إليهم، أو لعدم قدرته على التعاطي معهم لعدم قبولهم به، وتخوّفهم منه، ما يدعوه إلى إرسال من يكون ذا مقبوليّة عندهم، ويكون واسطة بين المتصدّي لفريضة الأمر بالمعروف، وبين من يحتاجون ذلك، وهكذا.

ويمكن أن يتمسّك القائلون بعدم شرطيّة احتمال التأثير في ثبوت الوجوب بمانعين غير ما تقدّم:

الأوّل: ما يظهر من قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَاباً شَدِيداً قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ**﴾[1]، حيث ذكر شيخ الطائفة رحمه الله دلالتها على أنّه يجب النهي عن القبيح، وإنّ علم الناهي أنّ المنهيّ لا ينزجر ولا يقبل التوجيه بترك المنكر، وهذا يفيد عدم اعتبار التأثير في المأمور حتّى يلتزم بالوجوب[2].

ويتّضح تقريب ما أفاده رحمه الله من خلال الإحاطة بالموضوع الذي تتحدّث عنه الآية الشريفة، فإنّها تتحدّث عن قصّة أصحاب السبت، وخلاصة القصّة التي ذكرها القرآن الكريم في مواضع متعدّدة، أنّ قوماً من بني اسرائيل كانوا يعيشون في قرية على ساحل البحر، وقد ابتلاهم الله تعالى بتكليف تمثّل في عدم قيامهم بصيد الأسماك يوم السبت، وقد أمنت الأسماك فكانت تتواجد في ذلك اليوم على

---

(١) الأعراف ٧: ١٦٤.

(٢) التبيان في تفسير القرآن: ٥: ١٣.

الشاطئ من دون خوف ، وقد كان هذا سبباً موجباً لرغبتهم في القيام بصيدها لما في ذلك من سهولة ، وعدم الكلفة ، إلّا أنّ المنع الإلٰهيّ كان حاضراً ، لهذا احتالوا بحيلة غير شرعيّة ، فقد ذكر أنّهم نصبوا شباكهم ، فأصبحت الأسماك تدخل فيها يوم السبت ، ولا تتمكّن من الخروج ، فإذا جاء يوم الأحد ركبوا البحر واستخرجوا تلك الشباك ، وقالوا : إنّنا لم نقم بالصيد يوم السبت ، وإنّما نصبنا الشباك ، والله تعالى لم ينهنا عن نصبها ، بل نهانا عن الصيد .

وبصدور هذه المخالفة انقسم مجتمع تلك القرية إلى ثلاثة أقسام ، أحدها العصاة المتمرّدون على الأوامر الإلٰهيّة ، والآخر كانوا أهل الإيمان والتقوى الرافضين لما صدر من هؤلاء العصاة ، والثالث كانوا الذين يعيشون حالة الصمت والسكوت ، وعدم تحمّل المسؤوليّة .

ونتيجة لهذا التقسيم فقد مارس أفراد القسم الثاني فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فما كان من أصحاب القسم الثالث إلّا أن أخذوا بتوجيه اللوم والعتب عليهم بأنّه لماذا تقومون بدعوة هؤلاء ونصيحتهم ، وقد اتّخذ فيهم القرار ، وصاروا مستحقّين لنزول العذاب .

وبكلمة : إنّ ما تمارسونه من دعوة ، لن يلقى آذاناً صاغية ؛ لأنّ هؤلاء من الذين قد قست قلوبهم ، مضافاً إلى أنّهم أصبحوا مستحقّين للعذاب .

وقد برّر أصحاب القسم الثاني ، قيامهم بالأمر بالمعروف ، بأنّهم عملوا ذلك رغبة في وجود عذر لهم يوم القيامة بين يدي الله تعالى .

وقد تحصّل ممّا تقدّم ، أنّه لا يعتبر في الأمر بالمعروف احتمال التأثير ، فإنّ أصحاب القسم الأوّل لم يكونوا مورداً لتصوّر التأثير فيهم ، إلّا أنّ أصحاب القسم الثاني لم يمتنعوا عن إرشادهم ودعوتهم للمعروف ، مع علمهم بأنّهم لن يهتدوا ، فيثبت ما ذكره الشيخ رحمه الله .

ويجاب عن البيان المذكور في نفي شرطيّة احتمال التأثير:

أوّلاً: إنّه ليس واضحاً من الآية المباركة انتفاء احتمال التأثير بالنسبة لهؤلاء والجزم بعدمه فيهم، بل لا زالت إمكانيّته موجودة في المقام، ويشهد لذلك ما جاء في ذيل الآية، من قوله تعالى: ﴿**وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ**﴾، فإنّ هذا التعبير يشير إلى أنّ احتمال التأثير لا زال موجوداً، لبقاء احتمال الهداية مهما بلغت حالة الانحراف عند الأفراد.

ويساعد على مثل هذا ما جاء في قصّة قوم نبيّ الله يونس عليه السلام، فإنّهم قد آمنوا في اللحظات الأخيرة، وكشف الله تعالى ما بهم من العذاب، قال تعالى: ﴿**فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ**﴾[1]، وبسبب وجود هذا الاحتمال قام هؤلاء بعمليّة الدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثانياً: بعد التسليم بانتفاء احتمال التأثير، إلّا أنّنا لا نسلّم بدلالة الآية الشريفة على عدم اعتبار هذا الشرط في الوجوب؛ لأنّ المستفاد من الآية المباركة هو استحقاق هؤلاء للعذاب، وهذا يعني انتفاء موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنسبة إليهم، لأنّهم أصبحوا مستحقّين له.

ثالثاً: إنّه يمكن الالتزام بالتفريق بين موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا يقال بأنّها جميعها على مستوى واحد، بل يفرّق، ففي الموارد التي تكون موارد ترك المعروف وفعل المنكر بمثابة القضيّة الجزئيّة أو الفرديّة، ولا تمثّل ظاهرة عامّة توجب انحلال المجتمع قيميّاً وأخلاقيّاً، أو تؤدّي إلى انهياره دينيّاً وعقائديّاً، فهنا لا بدّ من أخذ شرطيّة احتمال التأثير، وبالتالي ينتفي الوجوب مع عدم توفّره. أمّا لو كانت القضيّة عامّة تمسّ كيان المجتمع بأكمله ـ كما في المقام ـ بحيث أنّ

---

(١) يونس ١٠: ٩٨.

السكوت عن المنكر يوجب ضياع الدين، أو يؤدّي إلى انهياره، أو يوجب ظهور البدع فضلاً عن انتشارها وشيوعها، فإنّه لا بدّ من إظهار الإنكار والدعوة للمعروف إعزازاً للدين، وإن لم يحتمل التأثير في المنهيّين عن المنكر، وذلك حذراً من جعل السكوت كاشفاً عن الرضا والموافقة.

الثاني: إنّه كيف يمكن التوفيق بين أخذ الفقهاء شرطيّة احتمال التأثير في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بحيث يتوقّف الوجوب على توفّر هذا الاحتمال، وانتفاؤه مانع من تعلّق الوجوب، وبين ما صدر من الإمام الحسين عليه السلام؛ ذلك أنّه لم يكن متوقّعاً من نهضته المباركة أن تؤثّر في النظام اليزيديّ، وتغيّر في الحكومة اليزيديّة، مع أنّه قد صدرت عنه كلمات تؤكّد على خروجه من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

منها: ما ضمّنه وصيّته عليه السلام لأخيه محمّد بن الحنفيّة عندما خرج من أرض المدينة المنوّرة، فقد جاء فيها: «**وَأَنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشِراً وَلَا بَطِراً، وَلَا مُفْسِداً وَلَا ظَالِماً، وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةِ جَدِّي** صلى الله عليه وآله**، أُرِيدُ أَنْ آمُرَ بِالْمَعْرُوفِ، وَأَنْهىٰ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِّي وَأَبِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ** عليه السلام»[1].

ومنها: خطبته عليه السلام التي ألقاها في أصحاب الحرّ عندما التقى به في الطريق، قال عليه السلام: «**أَنَّ رَسُولَ اللهِ** صلى الله عليه وآله **قَدْ قَالَ فِي حَيَاتِهِ: مَنْ رَأىٰ سُلْطَاناً جَائِراً، مُسْتَحِلّاً لِحُرُمِ اللهِ، نَاكِثاً لِعَهْدِ اللهِ، مُخَالِفاً لِسُنَّةِ رَسُولِ اللهِ، يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللهِ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ، ثُمَّ لَمْ يُغَيِّرْ بِقَوْلٍ، وَلَا فِعْلٍ، كَانَ حَقِيقاً عَلَى اللهِ أَنْ يُدْخِلَهُ مَدْخَلَهُ**»[2].

ويعتمد الجواب عن هذا المانع على تحديد ما قام به الإمام الحسين عليه السلام في

---

(١) الفتوح لابن أعثم: ٥: ٢١. بحار الأنوار: ٤٤: ٣٢٩.

(٢) مقتل الحسين عليه السلام لأبي مخنف: ٨٥. تاريخ الطبري: ٤: ٣٠٤. الكامل في التاريخ: ٤: ٤٨. بحار الأنوار: ٤٤: ٣٨٢.

نهضته المباركة، من أنّه تكليف خاصّ يختصّ به عليه السلام، ولا يجري على غيره، أم أنّ ما قام به عليه السلام إنّما هو وظيفة شرعيّة يقوم بها كلّ مكلّف مسلم أداء لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

ومن الواضح جدّاً أنّ الجواب مختلف وفقاً للمختار من المحتملين، فلو اختير الاحتمال الأوّل لم يحتج إلى عمليّة التوفيق بين الأمرين؛ إذ مقتضى كون الأمر من التكاليف الخاصّة لا يعتبر فيه ما يكون معتبراً في بقيّة التكاليف، ويكون هذا مثل التقيّة في شأنه كما قيل، وأنّها ليست عزيمة، بل هي رخصة، فله أن يعمل بها، وله أن يتركها. أمّا لو كان المختار هو الاحتمال الثاني، فإنّ ذلك يستوجب القيام بالتوفيق بين الأمرين، ويكون المانع المذكور متصوّراً.

ولا يخفى أنّه لا تنحصر الثمرة في خصوص ما ذكرنا، فإنّه وفقاً للاحتمال الأوّل، لن يمكن الاقتداء بالصادر من الإمام عليه السلام، ولن تكون أقواله وأفعاله خلال نهضته المباركة مصدراً تشريعيّاً؛ لأنّها تكون من القضايا في واقعة، وهي أُمور خاصّة، بخلاف ما لو كان الاحتمال الثاني هو المتّبع.

وكيفما كان، فقد اختلف الأعلام في تحديد قيام الإمام الحسين عليه السلام، وأنّه تكليف خاصّ أم لا؟ على قولين:

الأوّل: ما يظهر من غير واحد من الأعلام ـ كالشيخ صاحب **الجواهر** قدس سره ـ من البناء على أنّ الصادر من الإمام الحسين عليه السلام عمل استثنائيّ خاصّ به، فيكون التكليف خاصّاً بالإمام عليه السلام، وليس جارياً في شأن غيره من المكلّفين. ومتى كان التكليف خاصّاً واستثنائيّاً، فإنّه يمكن رفع اليد عن بعض الشروط المعتبرة في الموارد التي لعامّة المكلّفين[1].

واختاره أيضاً الشيخ المامقانيّ قدس سره في موسوعته الرجاليّة **تنقيح المقال**، والفقيه

---

(١) جواهر الكلام: ٢١: ٢٩٥ و ٢٩٦.

الكبير الشيخ محمّد الحسين كاشف الغطاء رحمه الله [١].

ويختلف هذا القول عن تفسير النهضة الحسينيّة بالبعد الغيبيّ المحض، ما يعني لزوم التفريق بينهما، وعدم الخلط، فتدبّر.

الثاني: الالتزام بعدم كون الفعل الصادر منه عليه السلام من التكليف الخاصّ به عليه السلام، بل هي وظيفة شرعيّة عامّة موجّهة إلى كافّة المكلّفين، يتعيّن على كلّ واحد منهم القيام بها، وقد قام عليه السلام بأدائها، شأنه في ذلك شأن بقيّة المكلّفين الذين يقومون بأداء وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد اختار هذا الرأي المحقّق الكركيّ قدس سره، وغيره من الأعلام، كبعض الأعيان قدس سرهم، وبعض أساطين العصر من المحقّقين (دامت بركاته) [٢].

ولا يخفى أنّه إنّما يتصوّر التنافي الموجب لمحاولة العلاج إذا بني على اختيار الرأي الثاني، لا ما إذا كان المختار هو الرأي الأوّل.

الجواب عن المنافاة المتصوّرة:

ويمكن عرض عدّة إجابات تعتبر علاجاً للمنافاة المتصوّرة في المقام:

منها: من المعلوم أنّ لكلّ مجتمع وحضارة قاعدة تنطلق منها، وهذه القاعدة في مفهوم الإسلام لا تخلو عن أحد أمرين لا ثالث لهما: إمّا أن تكون هي المعروف، وهي قاعدة المجتمع والحضارة الإسلاميّة. وإمّا أن تكون هي المنكر، وهي القاعدة المشتركة لكلّ المجتمعات والحضارات غير الإسلاميّة. ولذا كان التناقض بين الطرفين تناقضاً مستقطباً باعتبار استنادهما إلى قاعدتين متناقضتين تناقضاً حادّاً.

وعليه فإذا ظهرت مفردة من مفردات حضارة المنكر داخل حضارة المعروف

---

(١) جنّة المأوى: ٢٢٤ و ٢٢٥، ٢٢٧.

(٢) جامع المقاصد: ٣: ٤٦٧. مسالك الأفهام: ٣: ٨٢. استفتاءات للسيّد السيستانيّ: ٤٨٧، السؤال ١٩١٨.

كان ذلك بمثابة الغزو الخارجيّ الذي يهدّد سيادة حضارة المعروف بالخطر. ولا ريب أنّ الردّ الطبيعيّ في مثل هذه الحالة هو حصول حالة الاستنفار عند حضارة المعروف، فتحشّد كلّ قواها، وتجنّد كلّ طاقاتها لردّ المعتدي، وضمان أمنها وسيادتها، وانسجام نسيجها الداخليّ، فتسترخص في هذا الطريق كلّ ضرر محتمل ومتيقّن، ولا تراعي في هذا الموقف الاستراتيجيّ احتمال استجابة المعتدي وعدم استجابته. نعم، بلا ريب هي تسعى لإلحاق أقسى هزيمة بالمعتدي[1].

ولا ريب ولا إشكال في أنّ الإمام الحسين عليه السلام يمثّل حضارة الإسلام ويدافع عنها مقابل يزيد الذي يمثّل قاعدة المنكر ويدعمها، وقد عرفت أنّ حال تعدّي قاعدة المنكر على قاعدة المعروف، فإنّ قاعدة المعروف تستنفر دفاعاً عن حياض حريمها، وتبذل كلّ ما تملك رغبة في الحفاظ على ذلك الحريم، من دون أن تلحظ العواقب المترتّبة على ذلك؛ لأنّها ترى أنّ وجودها رهين دفع ذلك.

وهذا يعني أنّه لا يكون ـ والحال هذه ـ ملاحظة احتمال تحقّق التأثير وحصوله، بقدر ما يكون الأمر منصبّاً في كيفيّة السيطرة والمنع من امتداد المنكر.

ومنها: إنّ التأمّل في أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يفيد تنويع المكلّفين بهذه الفريضة إلى نوعين:

١ ـ عامة المكلّفين دون تمييز لبعضهم على بعض بحيث يشتركون في الوجوب جميعاً.

٢ ـ فئة خاصّة تطالب أن تمارس هذه الفريضة دون بقيّة المكلّفين، بحيث تكون مطالبة بأداء هذه الوظيفة والقيام بها، فلاحظ قوله تعالى: ﴿**وَلِتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾[2]، فإنّ (من) في

---

(١) نظريّة الثورة والمقاومة في الإسلام: ٤٣٨.

(٢) آل عمران ٣: ١٠٤.

الآية تفيد التبعيض ، وهذا يعني أنّ المخاطب ليس عامّة المكلّفين ، بل المخاطب فئة خاصّة منهم .

والظاهر أنّ لهؤلاء الفئة خصوصيّة استدعت تميّزهم على غيرهم ، إمّا لكون المجتمع ينظر إليهم نظرة بارزة ، أو لأنّ كلّ ما يصدر عنهم يعطي صفة الشرعيّة للفعل (١) .

وهذه الطائفة من الأدلّة لم يؤخذ فيها كلّ قيد وشرط اعتبر في وجوب الأمر بالمعروف ، وإنّما هو تكليف إضافيّ خصّ به هؤلاء ، فلا يعتبر في وجوبه احتمال التأثير ، كما لا يعتبر فيه الأمن من الضرر ، ولا ريب أنّ الإمام الحسين عليه السلام هو من أجلى مصاديق هذه الفئة الخاصّة ، ما يعني عدم اعتبار توفّر بعض الشروط المأخوذة في الوجوب بالنسبة إليه .

ولا يذهب عليك أنّ هذا لا يعني الالتزام بوجود تكليف خاصّ له عليه السلام ، وإنّما هو عين التكليف الواجب على عامّة المكلّفين ، عمدة ما كان ، توجد بعض التكليفات تنطوي على بعض الأُمور الإضافيّة والقيود التي لا تكون مأخوذة في تكليف الآخرين ، وإنّما هذا نظير إعطاء الهداية الخاصّة ، التي يتميّز بها صاحبها عن أصحاب الهداية العامّة ، فإنّ الله سبحانه وتعالى قد أعطى كافّة العنصر البشريّ الهداية العامّة ، ولا ريب أنّ هناك أفراداً قد أعطوا الهداية الخاصّة ، فهل يتصوّر أحد أن يكون تكليف المالكين للهداية الخاصّة هو عين تكليف الذين لا يملكون إلّا الهداية العامّة ، أم أنّ هناك تفاوتاً بين التكليفين ؟

لا ريب في الالتزام بوجود التفاوت ، ولا يتصوّر أحد أن يلتزم بأنّ جميع التكاليف الخاصّة الثابتة لأصحاب الهداية الخاصّة من التكليف الخاصّ ، فتأمّل (٢) .

---

(١) فقه الصادق : ١٩ : ٣٦١ ـ ٣٦٤ .

(٢) البناء على كون الجوابين لا يشيران إلى الالتزام بالتكليف الخاصّ غير واضح ، فإنّ »

مقدار احتمال التأثير المعتبر:

قد يتصوّر البعض أنّه لا بدّ وأن يكون احتمال التأثير الذي يعدّ شرطاً في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أعلى درجات الاحتمال، ما يعني عدم الاكتفاء بما لو كان الاحتمال ضئيلاً لكنّه لم يخرج عن الحدّ العقلائيّ، كما لو كان دون الخمسين بالمئة، إلّا أنّ مقتضى التأمّل في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَاباً شَدِيداً قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ**﴾[1]، يفيد خلاف ذلك؛ لأنّ الظاهر منها كفاية مجرّد احتمال الانتهاء عن المنكر حتّى لو كان ذلك الاحتمال ضعيفاً، لكنّه لا يخرج عن الحدّ العقلائيّ.

ولا يكتفى في سقوط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مجرّد الظنّ بعدم التأثير فيهما، من دون فرق بين كونه ظنّاً عادياً أو ظنّاً قويّاً، وإنّما الذي يوجب سقوطه هو انتفاء احتمال التأثير المعتدّ به عند العقلاء، ومع وجود هذا الاحتمال يبقى الوجوب على حاله.

وينبغي الالتفات إلى التفصيل في شرطيّة هذا الشرط؛ إذ أنّه ليس مطلوباً في مراتب الأمر بالمعروف الثلاث، فلا يلزم توفّره في الإنكار القلبيّ؛ لأنّه من لوازم الإيمان، لا معنى لأن يكون مشترطاً بذلك، بل لا يعدّ الردع والإنكار القلبيّ من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

قوله ٧: «**وأمّا اعتبار الإصرار، فلعدم الموضوع لهما بدون ذلك، بل قد يحرّمان آنذاك**... إلخ».

من الشروط التي يلزم توفّرها في الشخص حتّى يجب أمره بالمعروف، أو نهيه

« التبرير الذي ذكرناه لا ينفي ذلك، خصوصاً وأنّ عدم أخذ بعض القيود، هو ما يسمّى بالتكليف الخاصّ، فتدبّر.

(١) الأعراف ٧: ١٦٤.

عن المنكر، أن يكون بصدد الاستمرار في ترك المعروف وفعل المنكر. وقد عبّر عنه في كلمات عدّة من أعلامنا بالإصرار على ترك المعروف وفعل المنكر[١].

وهذا يشير إلى رأيين في بيان هذا الشرط:

الأوّل: اعتبار الإصرار حتّى يتنجّز وجوب الأمر والنهي، ويكون لازماً على المكلّف، ويقصد من الإصرار عادة الدوام، وهذا هو الرأي المعروف بين أعلام الطائفة. فلا يجب أمر تارك الصلاة بالمعروف لمجرّد تركه الصلاة مرّتين فقط، لعدم صدق عنوان الدوام والإصرار حينئذٍ بالنسبة إليه.

الثاني: لا يعتبر حصول الإصرار عند التارك للمعروف، أو الفاعل للمنكر، وإنّما يكفي أن يكون عنده استمرار على الفعل.

ويتحقّق الاستمرار بترك المعروف أو فعل المنكر ولو مرّة ثانية، وإن لم يحصل منه الدوام على ذلك.

ويتّضح الفرق بينهما بملاحظة المثال التالي: لو أنّ مكلّفاً أقدم على ترك الصلاة مرّة، ثمّ قام بتركها للمرّة الثانية، فإنّه لا يجب أمره بالمعروف، ولا نهيه عن المنكر، وفقاً للرأي الأوّل؛ لعدم صدق عنوان الإصرار عليه، لما عرفت من أنّه مأخوذ فيه قيديّة الدوام، بخلافه على القول الثاني، فإنّه يجب أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، لأنّه ينطبق عليه عنوان الاستمرار.

وقد استدلّ المصنّف على الشرطيّة، بأنّه لو لم يكن التارك للمعروف، والفاعل للمنكر مصرّاً على ترك المعروف، وفعل المنكر، فلن يكون موضوع وجوب الأمر ووجوب النهي متحقّقاً، لعدم تحقّق موضوعهما، وهو ترك المعروف وفعل المنكر؛ لأنّه لا يحصل ترك المعروف بمجرّد تركه مرّة واحدة أو مرّتين، كما أنّ

---

(١) فقه الصادق: ١٣: ٢٥٥. منهاج الصالحين للسيّد الخوئي: ١: ٣٥١. مباني منهاج الصالحين: ٧: ١٤٨. الفتاوى الميسّرة: ٢٥٢. منهاج الصالحين للسيّد السيستاني: ١: ٤١٦.

وجود المنكر لا يكون بفعله مرّة أو مرّتين، بل حتّى يحكم بكونه تاركاً للمعروف، وفاعلاً للمنكر، لا بدّ وأن يكون ذلك متكرّراً منهما، وهذا هو معنى الإصرار.

ويمكن الاستدلال له أيضاً بحكم العقل القاضي بأنّ مجرّد عزم تارك المعروف على فعله، أو فاعل المنكر على تركه، يجعل الأمر والنهي لغويّين حينئذٍ، فيسقط الوجوب. فترفع اليد عن إطلاقات أدلّة الأمر والنهي عن شرطيّة هذا الشرط، بحكم العقل.

ومقتضى ما تقدّم، أنّه يعتبر في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حصول العلم عند الآمر أو الناهي بإصرار الفاعل للمنكر، والتارك للمعروف، فما لم يحصل عنده ذلك لم يلزم الأمر ولا النهي، وهل يكفي حصول ظنّ عنده بعدم كون المكلّف مصرّاً على ترك المعروف، وفعل المنكر، أم أنّه لا بد من حصول العلم لديه بعدم الإصرار عليهما؟ احتمالان:

الأوّل: عدم كفاية الظنّ في سقوط التكليف بهما، فلو كان ظانّاً بأنّه ليس مصرّاً، لم يسقط عنه وجوب التكليف بذلك. ويدلّ على ذلك إطلاقات الأدلّة، فإنّها مقيّدة بانتفاء التكليف بالوجوب حال حصول العلم بعدم كونه مصرّاً، وهذا يدلّ على عدم كفاية الظنّ.

الثاني: البناء على كفاية سقوط الوجوب بوجود الاحتمال الذي يعتدّ بمثله العقلاء في شؤونهم، على أنّ التارك للمعروف، أو الفاعل للمنكر، ليس مصرّاً على ما كان عليه، وأنّه عازم على تركه. والوجه في ذلك أنّك قد عرفت أخذ قيديّة الإصرار في الوجوب، وما دام لا يحرز فلن يثبت الوجوب.

وأمّا التمسّك بإطلاقات الأدلّة، فهو من التمسّك بالإطلاق في الشبهة المصداقيّة، والمقرّر في محلّه المنع عنه. وعندها يكون المرجع في الشكّ في كفاية الاحتمال هو أصالة البراءة، لأنّه يكون من الشكّ في التكليف، بعد عدم وجود دليل اجتهاديّ، لعدم صلاحيّة الإطلاقات للاستناد، كما سمعت.

العمل على ظاهر الحال:

ثمّ إنّه وفقاً لما تقدّم من أخذ عدم المعذوريّة شرطاً في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قد يعتقد انتفاء الوجوب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ما لم يحصل للمكلّف علم بعدم معذوريّة فاعل المنكر، وتارك المعروف، وأنّه ما لم يحصل له علم بذلك لم يجب عليه الأمر بالمعروف، و لا النهي عن المنكر. فلو جهل حال تارك المعروف، أو فاعل المنكر ـ من حيث كونه معذوراً في ما يصدر منه ـ لم يجب أمره بالمعروف، ولا نهيه عن المنكر.

وكذا لو كان شاكّاً في أنّه يفعل ما يفعله من اُمور لأنّه معذور في فعله، سواء بسبب جهل قصوريّ، أو نتيجة تقليد أو اجتهاد، لم يجب أمره بالمعروف، ولا نهيه عن المنكر.

إلّا أنّ هذا الاعتقاد خاطئ؛ لأنّه لا يعتبر أخذ العلم بحالة المكلّف قيداً في الوجوب، بل اللازم هو العمل على وفق مقتضى الحال وظاهره، من عدم كونه معذوراً حتّى يتبيّن له أنّه معذور في المخالفة.

ولا يكفى لنفي وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مجرّد الظنّ بأنّ التارك للمعروف أو الفاعل للمنكر معذور في فعله، ومثل ذلك احتمال كونه معذوراً.

نعم، لو كان بإمكان المكلّف أن يستعلم حال التارك للمعروف والفاعل للمنكر، من خلال سؤاله، بأنّ إقدامه على ما فعل لوجود عذر عنده ـ مثلاً ـ لكونه يقلّد من يقول بجواز اللعب بآلات القمار للتسلية، أو أنّه يقلّد من لا يقول بوجوب جلسة الاستراحة في الصلاة، أو أنّ الارتماس في نهار شهر رمضان ليس من المفطّرات، أو لأنّه مجتهد في هذه المسألة، أو لأنّه لا يعلم بحكم هذه المسألة بسبب جهله القصوريّ لا التقصيريّ، كان سؤاله أمراً حسناً.

قوله ٨: «**وأمّا اعتبار التنجّز، فلأنّه بدونه كما لو كان المرتكب معذوراً**

لاشتباهه في الموضوع ... إلخ » .

الشرط الرابع من الشروط التي يلزم توفّرها ليجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، عدم كون التارك للمعروف والفاعل للمنكر معذوراً في ذلك ، فلو كان يعتقد أنّ ما يفعله من المباحات وليس محرّماً ، كما لو كان يلعب بآلات القمار للتسلية ، أو كان يعتقد أنّ بعض أنواع الغناء محلّل وليس محرّماً ، أو أنّ بعض أنواع الموسيقى محلّلة ، أو كان يعتقد جواز ترك هذا الأمر لأنّه ليس واجباً ، كما لو لم يلتزم ببرّ الوالدين ، معتقداً أنّ طاعتهما وصلتهما ليسا محبوبين لله تعالى .

والحاصل : إنّه متى كان المكلّف مشتبهاً في ما صدر منه ، ومعذوراً فيه ، لجهله بالموضوع ، أو كان جهله جهلاً بالحكم ، لم يجب شيء تجاهه .

ولا يذهب عليك أنّ منشأ اشتباه المكلّف في المنكر قد يكون بسبب الاجتهاد ، كما لو أوصله الدليل إلى جواز حلق اللحية ـ مثلاً ـ أو بسبب التقليد ، كما لو قلّد من يقول بدخول الغروب بمجرّد سقوط القرص ، فأفطر في نهار شهر رمضان بذلك . وقد يكون بسبب تشجيع الآخرين له في فعل المعصية ، وفي جميع الموارد لا يلزم أمره بالمعروف ولا نهيه عن المنكر . نعم ، في خصوص المورد الثالث يلزم توجيه النصح والإرشاد له لا من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، بعدم الجلوس إلى هؤلاء والاستماع لما يقولونه في التشجيع على فعل المعصية وارتكابها .

نعم ، هناك موردان يلزم فيهما تقديم النصح للآخر التارك للمعروف أو الفاعل للمنكر ، وإن لم يكن التكليف منجّزاً في حقّه لعدم كونه موضوعاً للأمر والنهي ، وهذان الموردان :

الأوّل : ما إذا كان الأمر موضع اهتمام الشارع المقدّس ، كما لو كان المكلّف يقلّد من يقول بعدم وجوب الفحص عن توفّر الاستطاعة لأداء الحجّ ، ومن المعلوم أنّ الحجّ موضع اهتمام كبير عند الشارع المقدّس ، وعدم قيامه بالفحص موجب لتفويت هذا الواجب الذي يقع موضع اهتمام الشارع ، فهنا يلزم نصحه وإرشاده ، للتأكّد

من توفّر الاستطاعة عنده، لكن ليس من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الثاني: ما إذا كان إقدامه على الفعل الذي يعمله سبباً لتشجيع الآخرين على المعصية، كما لو كان يقلّد من يقول بجواز حلق اللحية، وهو معدود من الوسط المتديّن، والآخرون غير ملتفتين إلى أنّ مرجعه في التقليد يجيز له ذلك، مع كونهم لا يقلّدون من يقلّد، وبحسب مكانته الدينيّة والاجتماعيّة، سوف يتّخذ قدوة ومتّبعاً، وسيعمد الكثيرون لحلق لحاهم، لأنّهم يرونه يفعل ذلك، وهذا يستلزم وقوعهم في المعصية، وهنا يلزم إرشاده ونصحه لترك ذلك، لا من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

قوله ٩: «**أمّا اعتبار عدم الضرر، فلقاعدة نفي الضرر المنصوص عليها في صحيحة زرارة وغيرها**... إلخ».

يعتبر في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عدم ترتّب الضرر على من يقوم بذلك، سواء في نفسه، أم في ماله، أم في عِرضه، أم إلى أحد المسلمين في الحال، أو المآل، فلو كان يترتّب على أحد ممّن ذكر ضرر جرّاء قيامه بالمعروف ونهيه عن المنكر، لم يجب عليه ذلك. وقد ذكر صاحب **الجواهر** رحمه الله أنّه لا خلاف فيه، بل قد ادّعي على ذلك الإجماع[١].

ولا يخفى أنّ مقتضى إطلاقات الأدلّة عدم اعتبار شرطيّة هذا الشرط، فإنّ المستفاد من قوله تعالى: ﴿**وَلِتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾[٢] وجوب الأمر به، حتّى لو كان ذلك يستتبع ضرراً.

كما أنّ مقتضى القواعد ـ مثل قاعدة **لا ضرر**، المستفادة من صحيحة زرارة المشار إليها في المتن، وقاعدة **نفي الحرج** المستفادة من قوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ**

---

(١) جواهر الكلام: ٢١: ٣٧١.

(٢) آل عمران ٣: ١٠٤.

فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[١]، ومقتضى قاعدة **أنّ الله يريد بعباده اليسر وليس العسر**، المستفادة من قوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** ﴾[٢] ـ البناء على اعتبار شرطيّته، فلا يجب الأمر والنهي حال ترتّب الضرر على ذلك.

وقد يشكل على التمسّك بقاعدة لا ضرر ـ مثلاً ـ أو القاعدتين الأُخريين، بأنّ النسبة بينها وبين إطلاقات أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، نسبة العموم من وجه، ما يجعل المعارضة بينهما مستقرّة.

ويدفع بأنّ قاعدة نفي الضرر أو القاعدتين، حاكمة على أدلّة الأمر بالمعروف، فتكون مقدّمة لتقدّم الحاكم على المحكوم.

نعم، قد يقال بعدم جريان القواعد المذكورة؛ ذلك لعدم توفّر موضوعها، فقاعدة **لا ضرر** لا تجري في الأحكام التي كانت بطبيعتها ضرريّة ـ كالجهاد مثلاً ـ وإلّا لزم لغويّة التشريع؛ لأنّ الضرر لا ينفكّ عنه، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كذلك، فإنّه قائم على توفّر الضرر فيه بحسب طبعه، فتقييده بعدم ترتّب الضرر يستدعي لغويّته، فلا مجرى للقاعدة المذكورة، ومثل ذلك بقيّة القواعد الأُخرى.

وأمّا النصوص فإنّها على طائفتين:

الأُولى: ما يدلّ على عدم اعتبار شرطيّة عدم ترتّب الضرر، بل يجب الأمر والنهي ولو ترتّب ذلك عليهما:

منها: ما رواه في **تحف العقول**، عن الإمام الحسين عليه السلام[٣]، فإنّ صدور التوبيخ للعلماء الساكتين مقابل الظلمة خوفاً على أنفسهم من الضرر مانع من اعتبار

---

(١) الحجّ ٢٢: ٧٨.

(٢) البقرة ٢: ١٨٥.

(٣) تحف العقول: ٢٣٧. وسائل الشيعة: ١٦: ١٣٠، الباب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ٩.

هذا الشرط ؛ إذ لو كان معتبراً لم يكن وجه لتوبيخهم لوجود الضرر.

نعم ، الخبر ضعيف السند لإرساله ؛ إذ لم يذكر ابن شعبة الحرانيّ طريقه للخبر ، ولا مجال للبناء على صحّة جميع ما وقع فيه ، لعدم صدور شهادة منه بذلك ، وعلى فرض صدورها ، لا تقبل ، بل إنّ في المؤلّف كلاماً من حيث الوثاقة وعدمه.

ومنها: خبر أبي عصمة قاضي مرو ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « **يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ يَنْبُعُ فِيهِمْ قَوْمٌ مُرَاءُونَ يَنْفِرُونَ وَيَنْسُكُونَ ، حُدَثَاءَ ، سُفَهَاءَ ، لَا يُوجِبُونَ أَمْراً بِمَعْرُوفٍ ، وَلَا نَهْياً عَنْ مُنْكَرٍ ، إِلّا إِذَا أَمِنُوا الضَّرَرَ ، يَطْلُبُونَ لِأَنْفُسِهِمُ الرُّخَصَ وَالْمَعَاذِيرَ** ـ إِلىٰ أَنْ قَالَ : ـ **هُنَالِكَ يَتِمُّ غَضَبُ اللهِ عَلَيْهِمْ ، فَيَعُمُّهُمْ بِعِقَابِهِ** »[1]. وقد تضمّن الخبر ذمّاً لقوم آخر الزمان لتركهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بسبب وجود الضرر ، وهذا يعني أنّه لا يعتبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الأمن من الضرر.

وهو ضعيف السند بالإرسال ، وبأبي عصمة قاضي مرو ، فإنّه مجهول ، وأمّا بشر بن عبد الله ، فهو الشيبانيّ ، وهو مهمل.

ومنها: خبر بكر بن محمّد عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « سَمِعْتُهُ يَقُولُ : **أَيُّهَا النَّاسُ ، مُرُوا بِالْمَعْرُوفِ ، وَانْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ، فَإِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ لَمْ يُقَرِّبَا أَجَلاً ، وَلَمْ يُبَاعِدَا رِزْقاً** »[2]. ودلالته على المطلوب من خلال قوله عليه السلام : « **لَمْ يُقَرِّبَا أَجَلاً ، وَلَمْ يُبَاعِدَا رِزْقاً** » ، فإنّه يشير إلى أنّ القيام بهما لن يعجّل في الموت ، ولن يمنع الرزق ، ما يعني أنّه يلزم القيام بهما ولو استتبع ضرراً.

---

(١) وسائل الشيعة : ١٦ : ١٢٨ ، الباب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة : ١٦ : ١٢٥ ، الباب ١ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الحديث ٢٤.

وبكر بن محمّد هو الأزديّ، وهو ثقة، وليس في السند من يتوقّف فيه، إلّا أنّه لا مجال للاستناد للخبر، لعدم الجزم بمصدره، فإنّ صاحب **الوسائل** رحمه الله ينقله من كتاب **تفسير عليّ بن إبراهيم**[1]، إلّا أنّه لم يثبت أنّ ما لديه هو كتاب عليّ بن إبراهيم، كما قرّر في محلّه.

وقد ذكر مؤيّدين للقول بعدم الاشتراط:

أحدهما: إنّ المراجع لسيرة الأنبياء والمرسلين والأئمّة عليهم السلام وأولياء الله المقرّبين، يجد أنّ من الثابت بالضرورة، أنّ دعوتهم إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كانت محفوفة بالمكاره والمخاوف والمخاطر، ما يكشف عن عدم اعتبار هذا الشرط. فكم من نبيّ، أو وصيّ، أو عالم، قُتل في سبيل ذلك، فكانوا أفضل الشهداء، وعلى رأسهم سيّد شباب أهل الجنّة عليه السلام.

ثانيهما: لقد كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقبل أن تصبح الأُمّة صالحة ملتفتة إلى نعمة الله عليها بالتأليف بين قلوبها، ومتّبعة مهتدية بما أنزل الله، ممّا يترتّب عليه الضرر والمشقّة، وكانا من أسباب التخاصم والتدابر، بل كانا من أعسر الأُمور بين الإخوان، فلو كان ذلك سبباً لسقوط التكليف، للزم عدم وجوبهما رأساً.

الثانية: ما يظهر منه اعتبار عدم ترتّب الضرر في الأمر والنهي، وعدم الوجوب حال وجوده:

منها: خبر مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال ـ في حديث ـ: «**وَلَيْسَ عَلَى مَنْ يَعْلَمُ ذَلِكَ فِي هَذِهِ الْهُدْنَةِ مِنْ حَرَجٍ إِذَا كَانَ لَا قُوَّةَ لَهُ، وَلَا عَدَدَ، وَلَا طَاعَةَ**»[2]. وتقريب دلالتها على المدّعى من خلال قوله عليه السلام: «**لَا قُوَّةَ**

---

(١) تفسير القمّي: ٢: ٣٦.

(٢) وسائل الشيعة: ١٦: ١٢٧، الباب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ١.

لَهُ » ، فإنّه يشير إلى ترتّب الضرر عليه ، بل حتّى من قوله عليه السلام : « **وَلَا عَدَدَ** » ؛ إذ يشير إلى عدم قدرته منع نفسه مثلاً عن الضرر .

وقد عرفت أنّ البناء على اتّحاد مسعدة بن صدقة مع مسعدة بن زياد غير بعيد .

ومنها : ما رواه مفضّل بن يزيد ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قَالَ لِي : **يَا مُفَضَّلُ ، مَنْ تَعَرَّضَ لِسُلْطَانٍ جَائِرٍ فَأَصَابَتْهُ بَلِيَّةٌ ، لَمْ يُؤْجَرْ عَلَيْهَا ، وَلَمْ يُرْزَقِ الصَّبْرَ عَلَيْهَا** »[1] . وهو واضح الدلالة ، فإنّه لا بدّ وأن لا يترتّب على قيام المكلّف بفريضة الأمر ضرر ، ولو ترتّب عليه ذلك لم يكتب له أجر القيام بهذا العمل .

وراوي الخبر مجهول الحال ، فإنّه لم يذكر في المصادر الرجاليّة . نعم ، يمكن البناء على وثاقته ، لرواية ابن أبي عمير عنه .

ومنها : خبر يحيى الطويل صاحب المقري ، قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام : **إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيُنْهىٰ عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤْمِنٌ فَيَتَّعِظُ ، أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَعَلَّمُ ، فَأَمَّا صَاحِبُ سَوْطٍ أَوْ سَيْفٍ ، فَلَا** »[2] . ودلالته على المدّعى واضحة ، فإنّ المانع من أمر صاحب السوط ، أو نهي صاحب السيف ، يعود لعدم أمن الضرر منهما .

والراوي مجهول الحال ، إلّا بناء على رواية ابن أبي عمير عنه يمكن القول بوثاقته .

وقد عولجت المعارضة الحاصلة بين الطائفتين بناء على دخول الطائفتين دائرة الحجّيّة ، على أساس أنّ المعارضة غير مستقرّة ، فذكرت وجوه للجمع بينهما :

منها : ما عن صاحب **الوسائل** رحمه الله ، من حمل الطائفة الأُولى على وجوب تحمّل

---

(١) وسائل الشيعة : ١٦ : ١٢٧ ، الباب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الحديث ٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٦ : ١٢٧ ، الباب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الحديث ٢ .

الضرر اليسير، واستحباب تحمّل الضرر العظيم[١].

ومنها: ما حكاه في **الوسائل**، عن بعض الأصحاب، من حمل الطائفة الأُولى على حصول الضرر للمأمور والمنهيّ، كما إذا افتقر إلى الجرح والقتل. وهذا يعني أنّ الموضوع في كلّ واحدة من الطائفتين مختلف عن الأُخرى، ذلك أنّ موضوع الطائفة الأُولى هو المأمور، وموضوع الثانية هو الآمر، فلا معارضة بينهما أساساً[٢].

ومنها: ما جاء في **الجواهر**[٣]، وهو علاجان:

أوّلهما: نفي حصول المعارضة بين الطائفتين، لعدم وجود إطلاق في الطائفة الأُولى؛ لأنّها تتحدّث عن أُناس مخصوصين، موصوفين بأوصاف وصفات خاصّة، وهي ما تضمّنه الخبر المرويّ عن الإمام الباقر عليه السلام[٤].

ثانيهما: أن يلتزم بحصول المعارضة بين الطائفتين، فيكون بين الموردين تزاحم؛ لأنّه يدور الأمر بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع ترتّب الضرر، أو ترك ذلك حذراً من الضرر، فيقدّم الأهمّ ـ وهو الأمر والنهي ـ وإن ترتّب ضرر حذراً من فوات النفع.

ومع البناء على استقرار المعارضة فلا ريب في تقدّم الطائفة الأُولى منهما لموافقتها للكتاب؛ إذ قد عرفت أنّ إطلاق الآيات الشريفة يقضي بعدم اعتبار الشرطيّة. نعم، لو قيل بأنّها ليست في مقام البيان من هذه الجهة، وأنّها في مورد التشريع ليس إلّا، فلن تصلح مرجعاً، وعليه سوف تتساقط الطائفتان، فإن كان

---

(١) و (٢) وسائل الشيعة: ١٦: ١٢٩، الباب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذيل الحديث ٦.

(٣) جواهر الكلام: ٢١: ٣٧٢.

(٤) وسائل الشيعة: ١٦: ١٢٩، الباب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ٦. وهو ما اختاره في مهذّب الأحكام: ١٥: ٢٢١ أيضاً.

في البين عموم أو إطلاق كان مرجعاً، وإلّا عمد لمقتضى الأصل العمليّ، وهو يقتضي جريان البراءة عن اعتبار الشرط المذكور؛ لأنّ المورد من صغريات الشكّ في الشرطيّة بعد ثبوت التكليف بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو يقضي بعدم شرطيّة عدم الضرر في الوجوب.

قوله ١٠: «**وأمّا المراتب الثلاث، فالدالّ عليها من السنّة الشريفة ضعيف، كما لا يوجد دالّ من**... إلخ».

لا ينحصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أُسلوب واحد، بل يمكن للمكلّف القيام بذلك من خلال أساليب ثلاثة:

الأوّل: الإنكار بالقلب.

الثاني: الإنكار باللسان.

الثالث: الإنكار باليد.

والحصر في الأُمور الثلاثة المذكورة مستفاد من أمرين:

أحدهما: النصوص، ففي خبر جابر: «**فَأَنْكِرُوا بِقُلُوبِكُمْ، وَالْفِظُوا بِأَلْسِنَتِكُمْ، وَصُكُّوا بِهَا جِبَاهَهُمْ، وَلَا تَخَافُوا فِي اللهِ لَوْمَةَ لَائِمٍ، فَإِنِ اتَّعَظُوا وَإِلَى الْحَقِّ رَجَعُوا، فَلَا سَبِيلَ عَلَيْهِمْ، ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ، أُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ﴾**[1] **هُنَالِكَ فَجَاهِدُوهُمْ بِأَبْدَانِكُمْ، وَأَبْغِضُوهُمْ بِقُلُوبِكُمْ، غَيْرَ طَالِبِينَ سُلْطَاناً، وَلَا بَاغِينَ مَالاً، وَلَا مُرِيدِينَ بِالظُّلْمِ ظَفَراً، حَتّىٰ يَفِيئُوا إِلىٰ أَمْرِ اللهِ، وَيَمْضُوا عَلىٰ طَاعَتِهِ**»[2]. وهو واضح الدلالة على المدّعى، إلاّ أنّه

---

(١) الشورى ٤٢: ٤٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٦: ١٣١، الباب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ١.

ضعيف سنداً، بالإرسال، وبغيره.

ومنها: ما روي عن الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام في التفسير المنسوب إليه، عن آبائه عليهم السلام، عن النبيّ صلى الله عليه وآله ـ في حديث ـ قال: «**مَنْ رَأىٰ مِنْكُمْ مُنْكَراً فَلْيُنْكِرْهُ بِيَدِهِ إِنِ اسْتَطَاعَ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، فَحَسْبُهُ أَنْ يَعْلَمَ اللهُ مِنْ قَلْبِهِ أَنَّهُ لِذَلِكَ كَارِهٌ**»(١).

ولذا ذكر المصنّف بأنّ الدالّ على المراتب الثلاث من السنّة ضعيف سنداً. كما أنّه ليس في شيء من الآيات القرآنيّة التي تعرّضت للحديث عن الفريضة محلّ البحث ما يشير للمراتب الثلاث فيه.

ثانيهما: اتّفاق الأعلام (رضي الله عنهم)، فإنّهم لا يختلفون في حصر أساليب الأمر والنهي في خصوص هذه الأُمور الثلاثة دون غيرها.

فإن لم يحتمل فيه شبهة المدركيّة ـ كما هو مختار المشهور في حجّيّة الإجماع من كونه كاشفاً عن الحكم الشرعيّ ـ أمكن الاستناد إليه، وإلّا منع احتمال المدركيّة من حجّيّته، والبناء على كونه مدركيّاً ليس بعيداً، ولا أقلّ من وجود احتمال ذلك المانع من الاستناد إليه.

نعم، لو بني في حجّيّة الإجماع على أنّه كاشف عن الدليل الشرعيّ وليس كاشفاً عن الحكم، فهو يكشف عن وجود ارتكاز متشرّعيّ، كما اختاره بعض الأكابر رحمه الله في وجه حجّيّته، وهو الصحيح كما قرّر في محلّه، فإنّ عدم تماميّة النصوص المستند إليها للبناء على التقسيم الثلاثيّ، سوف يجعل الدليل منحصراً في الإجماع، وهو يكشف عن وجود ارتكاز، فيكون حجّة، ويصلح أن يعوّل عليه في مقام الاستناد والاستدلال.

---

(١) التفسير المنسوب للإمام العسكريّ: ٤٨٠، الحديث ٣٠٧. وسائل الشيعة: ١٦: ١٣٥، الباب ٤ من أبواب كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ١٢.

والحاصل: إنّه لا يوجد ما يمنع من البناء على التقسيم الثلاثيّ استناداً للإجماع المذكور.

ثمّ إنّ المصنّف (وفّقه الله) ذكر عدم الحاجة إلى وجود دليل على التقسيم الثلاثيّ؛ لأنّ الإنكار القلبيّ من لوازم الإيمان التي لا تنفكّ عنه، بناء على تفسيرها بالانزعاج القلبيّ. وهذا يجعلها خارجة عن موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنّها لا تكون متضمّنة لفعل.

نعم، لو فسّر الإنكار القلبيّ بالانزعاج والإعراض، فسوف تكون من موارده، كالمرتبتين الأخيرتين؛ لأنّ الإعراض فعل يصدر من الآمر أو الناهي. والسرّ في ذلك أنّ إطلاقات الأدلّة دلّت على لزوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا يعني لزوم إيجاد ذلك خارجاً بأيّ وسيلة كان ذلك.

ومقتضى هذا الإطلاق عدم حصر المراتب في الثلاث، فلو أمكن تصوّر وجود مرتبة رابعة، بل وخامسة، وأكثر لم يكن هناك ما يمنع من ذلك.

الإنكار القلبيّ:

ومع تسالم الأصحاب على أنّه أحد الأساليب المتّبعة في عمليّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلّا أنه قد وقع الخلاف بينهم في تحديد المقصود منه، وتفسيره، فتعدّدت التعريفات له، نشير إلى بعضها:

فمنها: ما جاء في **النهاية** من تفسيره باعتقاد الوجوب والحرمة[1]. ويقصد من ذلك أنّ الإنكار القلبيّ من المكلّف يتحقّق باعتقاد عدم تماميّة ما يصدر من تارك المعروف وفاعل المنكر، وهذا لا يكون إلّا من خلال اعتقاده بوجوب ما تركه تارك المعروف، وحرمة ما فعله فاعل المنكر.

---

(١) النهاية للطوسي: ٣٠٠.

ومنها: تفسيره بعدم الرضا بالفعل، وقد فسّره بهذا المعنى المحقّق السبزواريّ ﷺ في كتابه **الكفاية**[١]. وهو لا يحتاج بياناً. نعم، قد يقع الكلام في البحث حول الكواشف عن عدم الرضا.

ومنها: ما فسّره به العلّامة الحلّيّ ﷺ في كتابه **المنتهى** من أنّه إظهار الكراهيّة[٢].

وهذا قريب من سابقه، وهو مثله أيضاً في عدم حاجته إلى شرح وبيان. نعم، ما يحتاج بحثاً هو الكواشف عن الكراهيّة.

والصحيح في تفسيره أن يقال: أن يأتي المكلّف بعمل يُظهر به انزعاجه وكراهته للمعصية التي صدرت.

وتتحقّق هذه الكراهيّة بأُمور، كالإعراض عن العاصي، وترك الكلام معه، وعدم مصافحته، وترك السلام عليه، ونحو ذلك من الأُمور الكاشفة عن كراهته لما وقع منه والدالّة على ذلك.

الإنكار باللسان:

ويقصد منه ممارسة الفريضة من خلال الكلمة، بما يكون موجباً للتأثير. ولا يعتبر فيه كيفيّة محددة، أو صيغة معيّنة، كأن تكون بصيغة الأمر ـ مثلاً ـ أو بصيغة النهي. نعم، لو ثبت أنّ هذه الكيفيّة والصيغة هي الطريقة المثلى في تحقيق الغرض وحصوله، تعيّن ذلك.

ووفقاً لما تقدّم يمكن أن يكون الخطاب بصيغة البيان، والتوضيح وشرح الأهداف، وبصيغة الموعظة والتخويف من العقاب والترغيب في الثواب.

ويمكن أن تكون لهجة الخطاب أخويّة هادئة، أو أبويّة مستوعبة موجّهة،

---

(١) كفاية الأحكام: ١: ٤٠٥.

(٢) منتهى المطلب ـ الطبعة القديمة ـ: ٢: ٩٩٣.

أو تكون شديدة قويّة حازمة ، وقد تشتمل التهديد طوراً ، وقد تخلو منه طوراً آخر .

ولا ريب أنّ التأثير يختلف شدّة وضعفاً باختلاف الأشخاص والزمان والمكان ، فقد يتأثّر الرجل بكلام المرأة ، ولا يتأثّر بكلام الرجل ، وبالعكس .

ولا ينحصر الإنكار اللسانيّ في مباشرة المنكرِ نفسه ، بل يمكنه الاستفادة من ألسنة أُخرى ، كأن يعمد إلى إسماعه إنكاراً من عالم أو خطيب ، أو من مقطع تلفزيونيّ هادف ، وهكذا .

وبالجملة : على من يودّ الإنكار اللسانيّ الاستفادة من كافّة الوسائل السائغة شرعاً في عمليّة التأثير على الفرد العاصي من فنون الكلام وأساليبه ، وانتخاب الزمان والمكان المناسبين وأشخاصهما .

التدرّج في الإنكار اللسانيّ :

ولمّا كان الإنكار اللسانيّ من الأُمور المشكّكة ، وأنّه ذو مراتب ، فلا يجوز الانتقال لمرحلة متقدّمة منه قبل انتفاء تأثير المرحلة السابقة ، فلو كان يمكن أن يتأثّر العاصي بالكلمة الحسنة والموعظة الليّنة ، لم يجز الانتقال معه إلى الكلمة الخشنة والقاسية في مقام الوعظ .

نعم ، لو علم عدم حصول الغرض وعدم التأثّر بالمرتبة الأُولى ، جاز له الانتقال للمرتبة الثانية ، وهكذا .

ومع عدم نفع ذلك جاز له الانتقال إلى مرتبة أعلى منها وأشدّ ، بأن يغلظ في القول ، ويوغل في الوعد والوعيد والتهديد على المخالفة ، وفي تغليظ الأمر .

نعم ، يلزمه أن يكون حذراً جدّاً ـ والحال هذه ـ من الوقوع في الكذب المحرّم ، وهكذا لو كان بعض مراتب الإنكار اللسانيّ أقلّ إيذاء وإهانة من بعض ، اقتصر عليه ، ولم ينتقل لما هو أعلى منه ، فمثلاً : لو كان الوعظ والإرشاد بقول ليّن ووجه منبسط يؤثّر ، أو يحتمل منه التأثير ، وكان أقلّ إيذاء من الهجر والإعراض ونحوهما ، لم يجز

التعدّي منه إليهما، خصوصاً مع تفاوت إيذاء إعراض بعض الأشخاص عن الآخرين؛ لأنّ الأفراد ليسوا على حدّ سواء من هذه الناحية.

عدم جواز المخالفة الشرعيّة:

ولا يجوز للمكلّف حال إنكاره باللسان فعل ما يحرم وينكر فعله من السباب، أو الإهانة، أو الكذب.

نعم، يجوز مثل ذلك في موارد المزاحمة والدوران بين أمرين، أحدهما أكثر أهمّيّة من الآخر، كما لو كان المنكر ممّا يهتمّ الشارع به ولا يرضى بحصوله مطلقاً مثل قتل النفس المحترمة، وارتكاب القبائح والكبائر الموبقة، فإنّه يجوز عندها استخدام ذلك، بل قد يجب منع تلك المحرّمات ودفعها إذا كان ذلك يتوقّف عليها.

الإنكار باليد:

وذلك بأن يباشر الآمر بالمعروف والنهي عن المنكر بفعل يوقعه خارجاً من خلال يده، بأن يفرك أُذن تارك المعروف أو فاعل المنكر، أو يغمز يديه، أو يضربه، أو يقوم بجرحه، أو يكسر شيء منه، أو ما شابه ذلك. أو يقوم بإخراج فاعل المنكر ـ مثلاً ـ من مجلس المعصية بالقوّة، أو يعمد إلى حبس تارك المعروف، أو فاعل المنكر.

وهذا يوجب طرح سؤال حول جعل مثل هذه المرتبة في عمليّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من قِبل الشارع المقدّس؛ لأنّها تستبطن القوّة والعنف الجسديّ ضد تارك المعروف وفاعل المنكر، على أساس أنّ العنف الجسديّ يمثّل مدلولاً سلبيّاً؟

ولا يخفى أنّ السؤال المذكور في غير محلّه؛ لأنّ القوانين والنظم العقلائيّة

والوضعيّة تقرّ ممارسة العنف في موارد من أجل حفظ النظام، ومراعاة الحقوق بين الأفراد، والحفاظ على الأمن، ولهذا لا يمكن لأيّ نظام أو قانون يرغب في حفظ الحقوق والأمن أن يلغي مبدأ العقوبات أبداً.

وقد تضمّنت تشريعات الإسلام مجموعة من القوانين المتضمّنة للإيذاء والعنف، كالجهاد مثلاً، فإنّه يقوم على أساس استخدام القوّة من أجل تغيير الواقع المنحرف والفاسد، أو لفرض نموذج صالح، وغيره من الأُمور، ومثل ذلك أيضاً في الحدود والتعزيرات.

وعلى أيّ حال، فالمشهور بين الأعلام البناء على ثبوت هذه المرتبة ووجوبها، ما لم تؤثّر المرتبتان السابقتان[١]، بل عن المقدّس الأردبيليّ ﵀ دعوى الإجماع عليه[٢]. ويظهر الخلاف في جواز ذلك إمّا مطلقاً، أو في الجملة من غير واحد، كبعض الأعيان، وبعض الأعاظم ﵀، وبعض أساطين العصر (دامت أيّام بركاته)[٣].

وقد استدلّ للقول بثبوت هذه المرتبة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأمرين:

أحدهما: الإجماع الذي قد سمعت دعواه من المقدّس الأردبيليّ ﵀، كما أنّ صاحب **الجواهر** ﵀ ذكر أنّه لا خلاف بين الأصحاب في ثبوتها[٤].

ومن الواضح أنّه لو لم يكن مدركيّاً نشأ من الاستناد للنصوص الآتية، لا أقلّ

---

(١) هذا بناء على أنّها المرتبة الثالثة بعد المرتبتين السابقتين، كما سمعت ذلك في قول المشهور.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ٧: ٥٤٢.

(٣) اللمعة الدمشقيّة: ٧٥. الروضة البهيّة: ٩: ٣٤٩. كفاية الأحكام: ١: ٤٠٧. منهاج الصالحين للسيّد الخوئي: ١: ٣٥٢، مسألة ١٣٧٢. الفتاوى الميسّرة: ٢٥٤.

(٤) جواهر الكلام: ٢١: ٣٧٨.

من كونه محتمل المدرك.

ثانيهما: الاستناد للنصوص:

منها: ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «**مَنْ رَأىٰ مِنْكُمْ مُنْكَراً فَلْيُنْكِرْهُ بِيَدِهِ إِنِ اسْتَطَاعَ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، فَحَسْبُهُ أَنْ يَعْلَمَ اللهُ مِنْ قَلْبِهِ أَنَّهُ لِذَلِكَ كَارِهٌ**»[1]. ودلالته على المدّعى واضحة، فقد تضمّن أمره صلى الله عليه وآله إنكار المنكر باليد، كالإنكار باللسان والقلب.

وقد أُجيب عنها: بأنّ المستدلّ قد خلط بين مفهومين: بين مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبين مفهوم إنكار المنكر، والذي تضمّنه الحديث النبويّ هو الثاني وليس الأوّل، وهو مغاير للنهي عن المنكر؛ لأنّ إنكار المنكر قد يحصل بالقلب، كما يحصل باللسان.

وبعبارة أُخرى: إنّ الإنكار للمنكر يرتبط بمقام الرفع، بينما يرتبط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمقام الدفع.

ولو قيل: إنّ التفريق المذكور ليس واضحاً؛ لأنّ الظاهر أنّ النسبة بين إنكار المنكر والنهي عن المنكر واحدة؛ لأنّه يمكن تحقّق الإنكار بمراتب النهي الثلاث.

أُجيب عنه: بملاحظة موضوع كلّ واحد منهما، فإنّ الإنكار يرتبط بمقام الرفع، بينما يرتبط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمقام الدفع.

ومنها: خبر جابر عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «**فَأَنْكِرُوا بِقُلُوبِكُمْ، وَالْفِظُوا بِأَلْسِنَتِكُمْ، وَصُكُّوا بِهَا جِبَاهَهُمْ، وَلَا تَخَافُوا فِي اللهِ لَوْمَةَ لَائِمٍ، فَإِنِ اتَّعَظُوا وَإِلَى الْحَقِّ رَجَعُوا، فَلَا سَبِيلَ عَلَيْهِمْ، ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ**

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦: ١٣٥، الباب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ١٢.

وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ، أُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ ﴾[١] **هُنَالِكَ فَجَاهِدُوهُمْ بِأَبْدَانِكُمْ ، وَأَبْغِضُوهُمْ بِقُلُوبِكُمْ ، غَيْرَ طَالِبِينَ سُلْطَاناً ، وَلَا بَاغِينَ مَالاً ، وَلَا مُرِيدِينَ بِالظُّلْمِ ظَفَراً ، حَتّىٰ يَفِيئُوا إِلىٰ أَمْرِ اللهِ ، وَيَمْضُوا عَلىٰ طَاعَتِهِ »**[٢]. وقد تضمّن الخبر عبارتين تصلحان للدلالة على المطلوب :

الأُولى : قوله عليه السلام : « **وَصُكُّوا بِهَا جِبَاهَهُمْ ، وَلَا تَخَافُوا فِي اللهِ لَوْمَةَ لَائِمٍ** » ، فإنّها تضمّنت الاشارة إلى استعمال القوّة والعنف الجسديّ .

الثانية : قوله عليه السلام : « **فَجَاهِدُوهُمْ بِأَبْدَانِكُمْ** » ، فإنّ هذا لا يتصوّر إلّا مع استعمال القوّة والعنف الجسديّ ، فتكون واضحة في مشروعيّة الإنكار باليد .

ويجاب عن العبارة الأُولى ، بأنّ من المحتمل جدّاً أنّ المقصود من قوله عليه السلام : « **وَصُكُّوا بِهَا جِبَاهَهُمْ** » الإشارة إلى الحجّة والبرهان ، والكلام المنطقيّ ، وليس العنف والقوّة الجسديّة ، ويساعد على هذا ما تضمّنه الخبر من أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو سبيل الأنبياء ومنهاج الصلحاء ، ومن المعلوم أنّ سيرتهم في ذلك لم تكن باستعمال القوّة والعنف ، وإنّما كانت بالكلمة الحسنة والحكمة والموعظة التامّة .

ويجاب عن الثانية بعدم ارتباطها بمحلّ البحث ؛ ذلك أنّ موضوعها مختلف عمّا نحن فيه ؛ لأنّ موضوعها ليس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، بل موضوعها هو الجهاد للظالمين ، وأهل الجور المصرّين على المعاصي ، ما يجعل المقطع المذكور أجنبيّ عن المقام .

ومنها : ما رواه محمّد بن الحسن ، قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : « **مَنْ تَرَكَ إِنْكَارَ**

---

(١) الشورى ٤٢ : ٤٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٦ : ١٣١ ، الباب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الحديث ١ .

الْمُنْكَرِ بِقَلْبِهِ وَلِسَانِهِ وَيَدِهِ فَهُوَ مَيِّتٌ بَيْنَ الْأَحْيَاءِ »[١]. وهو نصّ في لزوم إنكار المنكر باليد كإنكاره باللسان واليد على حدّ سواء.

وقد يجاب عنها بوجود اختلاف بين نسخ **الوسائل**، فقد تضمّن بعضها العبارة المذكورة، وقد خلت منها نسخ أُخرى، وليس في البين ما يوجب ترجيح إحداهما على الأُخرى، ما يدعو لعدم إمكانيّة الاستناد للخبر المذكور.

وهو مدفوع، بأنّ مصدر الخبر ـ وهو **التهذيب** ـ قد تضمّن ذكر العبارة محلّ البحث[٢]، وبالتالي لا يكون هناك ما يمنع من الاستناد إليها لو أُحرز صدورها.

ومنها: ما رواه أبي جحيفة، قال: « سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَقُولُ: **إِنَّ أَوَّلَ مَا تُغْلَبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْجِهَادِ: الْجِهَادُ بِأَيْدِيكُمْ، ثُمَّ بِأَلْسِنَتِكُمْ، ثُمَّ بِقُلُوبِكُمْ، فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ بِقَلْبِهِ مَعْرُوفاً، وَلَمْ يُنْكِرْ مُنْكَراً، قُلِبَ فَجُعِلَ أَعْلَاهُ أَسْفَلَهُ** »[٣].

وأُجيب عنها بكون موضوعها الجهاد وليس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فتكون أجنبيّة عن المقام.

وما تضمّنه ذيلها من الحديث عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يصلح للدلالة على المطلوب؛ لأنّ أقصى ما يستفاد منه بيان عاقبة من ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس فيه ما يدلّ على لزوم كون ذلك من خلال المراتب الثلاث.

وقد أوجب عدم صلاحيّة شيء من النصوص للبناء على مشروعيّة المرتبة الثالثة،

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦: ١٣٢، الباب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ٤.

(٢) تهذيب الأحكام: ٦: ١٨١، الحديث ٢٣.

(٣) وسائل الشيعة: ١٦: ١٣٤، الباب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ١٠.

قول المقدّس الأردبيليّ ﵀ أنّ الدليل على ذلك منحصر في خصوص الإجماع[١].

ويساعد على عدم مشروعيّة استعمال العنف الجسديّ، والقوّة في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، فلا ترع المرتبة الثالثة المذكورة في كلمات الأعلام، مراجعة سيرة الأئمّة الأطهار ﵈ في اجتذاب الناس ودعوتهم إلى الدين، ففي خبر عمّار بن أبي الأحوص، عن أبي عبد الله الصادق ﵇، أنّه قال: «**أَنَّ إِمَارَةَ بَنِي أُمَيَّةَ كَانَتْ بِالسَّيْفِ وَالْعَسْفِ وَالْجَوْرِ، وَأَنَّ إِمَامَتَنَا بِالرِّفْقِ وَالتَّأَلُّفِ، وَالْوَقَارِ وَالتَّقِيَّةِ، وَحُسْنِ الْخِلْطَةِ، وَالْوَرَعِ وَالِاجْتِهَادِ**»[٢].

ولا يذهب عليك أنّ إعمال القوّة، واستخدام الضرب في مقام الإنكار، على نحوين:

الأوّل: أن لا يستتبعه إدماء، ولا جرح، أو كسر مثلاً.

الثاني: أن يستتبعه إدماء وجرح، أو كسر مثلاً.

والمعروف بين الأعلام هو التفصيل بين النحوين، فلا يتوقّف القيام بالنحو الأوّل على حصول الإذن من الإمام ﵇، أو نائبه الخاصّ، بل يمكن للمكلّف القيام بذلك مباشرة. أمّا النحو الثاني، فلابدّ من وجود الإذن من أحدهما.

ووفقاً لتوقّف بعض الأعلام في ثبوت مشروعيّة الاستناد لليد في الأمر بالمعروف النهي عن المنكر، فقد استشكلوا في كلا الموردين، وعلّقوا الجواز فيهما على مراجعة الإمام ﵇، أو نائبه الخاصّ؛ لما عرفت من التوقّف في تماميّة الدليل على ثبوت هذه المرتبة.

ثمّ إنّه بناء على جواز الإنكار باليد، فإنّه يأتي في هذه المرتبة ما تقدّم في سابقتيها

---

(١) تقدّم في الصفحة ٤٨٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٦: ١٦٤، الباب ١٤ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ٩.

من كونها ذات مراتب، فلا ينتقل من المرتبة الأدنى إلى المرتبة الأعلى إلّا بعد إحراز عدم جدواها، وهكذا.

قوله ١١: «**وأمّا الانتقال إلى اللّاحقة بتعذّر السابقة، فلا دليل معتبر من الروايات عليه إلّا**... إلخ».

وقع الخلاف بين الأعلام في الترتيب بين المراتب، لتقدّم أيّ واحد منها، وما هو الذي بعده، وهكذا على أقوال:

الأوّل: وهو المعروف بين الأعلام (رضي الله عنهم) من اعتبار الترتيب بين هذه المراتب الثلاث، فيبدأ أوّلاً بالإنكار القلبيّ، ولا ينتقل إلى الإنكار باللسان إلّا بعد أن لا يجدي ذلك، وبعد عدم جدوى الإنكار باللسان تصل النوبة عندها للإنكار باليد، بناء على ثبوت ذلك.

ولا يخفى أنّ الانتقال للمرتبة الثانية بعد استكمال جميع مراتب المرتبة الأُولى، بحيث لم يعد بالإمكان الاستفادة من شيء من تلك المراتب، وهكذا أيضاً بين المرتبة الثانية والمرتبة الثالثة، على فرض ثبوتها.

الثاني: ما اختاره الشيخ وابن حمزة رحمهما الله من عدم اعتبار الترتيب بالطريقة المذكورة في كلام المشهور بين الأعلام، فجعلا أوّل المراتب البدء باللسان، ثمّ اليد، وآخرها الإنكار بالقلب[١].

الثالث: ما اختاره الحلبيّ رحمه الله، من عدم وجود ترتيب بين المراتب الثلاث، بل جعلها في مرتبة واحدة، فإذا فقدت القدرة أو تعذّر الجمع فيه بين ذلك اقتصر على اللسان، والقلب خاصّة، ومع عدم إمكانيّة الجمع بينهما اقتصر على اللسان فقط؛ لأنّه لا يسقط الإنكار به[٢].

---

(١) مصباح المتهجّد: ٨٥٥. الوسيلة: ٢٠٧.

(٢) إشارة السبق: ١٤٦.

الرابع: ما عليه بعض الأعاظم ﷺ، وبعض أساطين العصر (دامت أيّام بركاته)، من عدم الترتيب بين المرتبتين الأُولى والثانية، بل هما في مرتبة واحدة، فيختار الآمر أو الناهي ما يحقّق التأثير، وقد يلزمه الجمع بينهما [١].

وعلى أيّ حال، فإنّ كلّ واحد من الأعلام في اتّخاذه الترتيب بكيفيّة معيّنة، قد لحظ جانباً مّا، مع أنّ الأدلّة الشرعيّة الدالّة على أصل الموضوع لا تشتمل على ما يشير لهذا الترتيب، كما أشار لذلك المصنّف (وفّقه الله)، حيث قال أنّه لا دليل معتبر على ذلك من الروايات.

وقد قرّب المصنّف اعتبار الترتيب بين المراتب الثلاث، فلا ينتقل من المرتبة الأُولى وهي الإنكار القلبيّ، للمرتبة الثانية وهي الإنكار باللسان، للمرتبة الثالثة وهي الإنكار باليد، بتقريبين:

الأوّل: إنّ مراجعة النصوص المتضمّنة للدلالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تفيد أنّ الغرض من الأمر والنهي هو تحقّق المعروف، والإقلاع عن المنكر، وهذا يعني أنّه متى أمكن تحقّق ذلك بواسطة الرتبة الأخفّ، فإنّ العقلاء يقرّرون عدم الحاجة للانتقال للرتبة الأشدّ، بل لا يجيزون ذلك.

الثاني: إنّ المستفاد من قانون الدعوة إلى الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة، المستفاد من قوله تعالى: ﴿**ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ**﴾[٢] أن يكون ذلك بنحو التدريج، وهذا يعني الاستفادة من المرتبة الخفيفة، فإن لم تنفع انتقل إلى المرتبة الأعلى منها والأشدّ، وهكذا.

وهذان الأمران يصلحان لتقييد إطلاق أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتي لم تتضمّن تحديد عمليّة الأمر بالأخفّ، ثمّ الأشدّ، وهكذا.

---

(١) منهاج الصالحين للسيّد الخوئي: ١: ٣٥٢، مسألة ١٢٧٢. الفتاوى الميسّرة: ٢٥٤.

(٢) النحل ١٦: ١٢٥.

كما أنّ مقتضى ما تقدّم، من لزوم التدرّج بين المراتب الثلاث، يستدعي أنّ المرتبة الواحدة لو كانت ذات مراتب، فلا ينتقل لما أشدّ ما دام يمكن تحقّق الغرض بما هو أخفّ، وهكذا.

قوله ١٢: «**وفي جواز الجرح والقتل كلام ينبغي تسرية ذلك إلى الضرب أيضاً، وذلك لأمرين**... إلخ».

وقع الخلاف بين الأعلام في أنّه إذا مارس المكلّف أداء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم تجد مراتبها التي قد عرفت في التأثير في تارك المعروف، أو فاعل المنكر، فهل يجوز له الانتقال إلى ما هو أبعد منها، بأن يقوم بجرحه، أو قتله، أو كسر عضو من أعضائه، سواء كانت يداً أم رجلاً، أم غير ذلك؟

وهل يجوز له إيذاؤه بإعابة أحد أعضائه وتعطيله فيصاب بالشلل أو الاعوجاج، أو نحوهما؟

ولا يخفى أنّ الحديث ليس عن الإمام المعصوم عليه السلام، ولا عن نائبه الخاصّ، فإنّه يجوز لهما ذلك في بعض الموارد، كما لو كان يترتّب على معصية الفاعل مفسدة أهمّ من جرحه أو قتله، ولا يجب عليهما الضمان.

فاختار جماعة ـ منهم السيّد المرتضى، والشيخ في كتابه **التبيان**، والحلبيّ، ويحيى بن سعيد، والعلّامة في جملة من كتبه، والشهيد في **النكت** ـ تعيّن ذلك، ووجوبه عليه[1].

---

(١) نقله عن السيّد المرتضى في الاقتصاد للطوسي: ١٥٠. تحرير الأحكام: ٢: ٢٤١، مسألة ٢٩٢٧. مختلف الشيعة: ٤: ٤٦٠. منتهى المطلب: ١٥: ٢٣٨. موسوعة الشهيد الأوّل (غاية المراد في شرح نكت الإرشاد): ١: ٣٥٥. وانظر: جواهر الكلام: ٢: ٣٨٣. تفسير التبيان: ٢: ٥٥٠، ٥٥٦. الكافي في الفقه: ٢٦٧. الجامع للشرائع: ٢٤٣.

وقال الشيخ في بقيّة كتبه ، وسلّار ، وابن البرّاج ، وفخر المحقّقين ، والشهيد في **الدروس** ، والفاضل المقداد السيوريّ ، والمحقّق الكركيّ ، بعدم جواز ذلك إلّا إذا أذن الإمام عليه السلام ، أو نائبه الخاصّ[١] ، وعدّ الشهيد الثاني رحمه الله في **المسالك** أنّ هذا هو الأشهر[٢] . وقال المقدّس الأردبيليّ رحمه الله أنّه المشهور[٣] ، ويظهر من الشيخ رحمه الله في **الاقتصاد** دعوى الاتّفاق عليه ، لقوله : انّ الظاهر من شيوخنا الإماميّة ، أنّ هذا الجنس من الإنكار لا يكون إلّا للأئمّة عليهم السلام ، أو لمن يأذن له الإمام عليه السلام فيه خاصّة[٤] .

واختار الشهيد الثاني رحمه الله التفصيل بين الجرح والقتل ، فقال بجواز الجرح مطلقاً ، وقيّد جواز القتل بإذن الإمام عليه السلام ، أو نائبه الخاصّ[٥] .

وقد ذكر المصنّف (وفّقه الله) للقول بعدم الجواز دليلين :

الأوّل : المنع من صدق مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على عمليّة الضرب ، أو الجرح ، أو القتل ؛ لأنّ الأمر والنهي يصدقان على ما كان أمراً ونهيّاً بالقول واللسان ، ومع انتفاء صدق مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على هذه الأُمور ، تكون مشمولة لما دلّ على حرمة إيذاء الإنسان المؤمن ، والتعدّي عليه . وقد أقرّ بهذا صاحب **الجواهر** رحمه الله[٦] فإنّه أشار إلى أنّ الأمر والنهي لا يقتضيان

---

(١) النهاية للطوسي : ٣٠٠ . الاقتصاد : ١٥٠ . المراسم : ٢٦٣ . المهذّب لابن البرّاج : ١ : ٣٤١ . إيضاح الفوائد : ١ : ٣٩٨ . الدروس الشرعيّة : ٢ : ٤٧ . التنقيح الرائع : ١ : ٥٩٥ . جامع المقاصد : ٣ : ٤٨٨ .

(٢) مسالك الأفهام : ٣ : ١٠٥ .

(٣) مجمع الفائدة والبرهان : ٧ : ٥٤٢ .

(٤) الاقتصاد : ١٥٠ .

(٥) مسالك الأفهام : ٣ : ١٠٥ .

(٦) جواهر الكلام : ٢١ : ٣٨٢ .

أكثر من الطلب القوليّ ، وأمّا المرتبة الثالثة ، فإنّها مستفادة من كلمات الأصحاب وفتواهم ، لا من مادّة الأمر والنهي ودلالتهما اللفظيّة .

وما ذكره ﷺ ينسجم كثيراً مع المتفاهم العرفيّ ، فإنّ العرف لا يفهم من الضرب أنّه مصداق للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . كما أنّ المستفاد من كلمات أهل اللغة هو ذلك أيضاً .

وجوابه : بأنّ المفهوم من النصوص التي دلّت على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، هو إقلاع تارك المعروف عنه ، بفعل المعروف ، وترك فاعل المنكر له ، بأيّ وسيلة كان ذلك ، وليس في ما دلّ على وجوب ذلك ما يشير إلى خصوصيّة القول واللسان ، بحيث يفيد مطلوبيّة الألفاظ دون غيرها .

ولا يخفى ما فيه ، فإنّ المستفاد من النصوص وإن كان ما ذكر ، لكن دعوى أنّه يتحقّق بأيّ وسيلة كانت خلاف ما سمعت من مادّة الأمر والنهي لغة وعرفاً ، ومن إنكار صدق هذين المفهومين على الضرب والجرح والإيذاء .

الثاني : بعد التسليم بكون ما دلّ على لزوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شاملاً للإنكار باليد ، فإنّه يكون معارضاً بما دلّ على حرمة إيذاء المؤمن ، وضربه وجرحه ، وقتله ، وهي معارضة مستقرّة ، فيتساقط الدليلان ، عندها يرجع للأصل العمليّ ، وقد يتصوّر أنّه البراءة ؛ لأنّه يشكّ في شرطيّة عدم الإيذاء ، ولا الضرب ، والجرح ، فتجري البراءة عن اعتبار الشرطيّة في التكليف ، ليحكم بعدم وجود ما يمنع من ضربه ، أو جرحه ، فضلاً عن إيذائه .

وهو في غير محلّه ؛ لأنّ أصالة البراءة محكومة بجريان الاستصحاب المانع من التمسّك بها ، لوجود يقين سابق بعدم جواز التعدّي على المؤمن بإيذائه ، وضربه ، وجرحه ، فضلاً عن قتله ، ويشكّ في بقاء هذه الحرمة حال إرادة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إذا كان ذلك يستلزم هذا الأمر ، فيستصحب بقاؤها .

وفيه : إنّ ما دلّ على حرمة الإيذاء ، ناظر للعنوان الأوّليّ ، ودليل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ناظر للعنوان الثانويّ ، ومقتضى القاعدة التي لا خلاف فيها بين الأعلام ، عند حصول المعارضة بين العنوانين ، تقديم الدليل الدالّ على العنوان الثانويّ على الدليل الدالّ على العنوان الأوّليّ ، وعليه سوف يكون التقديم لما دلّ على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولو كان مستلزماً للإيذاء ، والضرب ، والجرح ، والقتل .

ويجاب عنه : بصحّة القاعدة المذكورة ، إلّا أنّ ذلك كلّه بالتسليم بوجود معارضة في المقام بين ما دلّ على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، بناء على حجّيّة الإطلاق الظاهر من نصوص الأمر والنهي ، أمّا بناء على أنّها منصرفة عن شموله لما يكون محرّماً ، فلا تشمل الإيذاء والضرب والجرح والقتل ، لما قرّر في محلّه من أنّ أدلّة الواجبات تكون منصرفة عن المحرّمات ؛ لأنّ شمول الدليل الإلزاميّ لما هو ممنوع منه ومحرّم ، يخالف الحكمة ، بل يراه العقلاء قبيحاً ، لما فيه من إشاعة للمعصية والحرام ، ولتضمّنه الشرّ .

ثمّ إنّ المصنّف (وفّقه الله) ، لم يقبل بالمرتبة الثالثة مطلقاً ، وإنّما عمد للقول بالتفصيل بين القتل والضرب والجرح ، فيقال : إنّ حقيقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متقوّمة بوجود مأمور ومنهيّ ، وهذا يستلزم أن يكون المأمور والمنهيّ موجوداً على قيد الحياة ، وهذا لا ينسجم مع القول بجواز قتله من خلال القيام بفريضة الأمر بالمعروف .

وبالجملة : إنّ أدلّة الأمر والنهي تفيد الحفاظ على بقاء المأمور والمنهيّ ، ليتحقّق الغرض المطلوب من الأمر والنهي .

أمّا بالنسبة للضرب والجرح ، فإنّ وجودهما لا يمنع من وجود المأمور والمنهيّ ، وبالتالي يكون ذلك مشمولاً لإطلاقات الأدلّة التي دلّت على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . نعم ، لا يترك الاحتياط بالاستئذان من الحاكم الشرعيّ

حفاظاً على النظام من الاختلال والهرج والمرج لو جاز ذلك.

ويلاحظ عليه: إنّ القائل بجواز القتل في عمليّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ناظر إلى ما إذا لم يبق مجال لنهيه عمّا هو عليه من منكر، بحيث انحصر طريق العلاج في اقتلاع وجوده من المجتمع، فيسوغ قتله، وأين هذا ممّا ذكره المصنّف (وفّقه الله).

قوله ١٣: «**وأمّا التأكّد بلحاظ الأهل، فلثبوت مسؤوليّة خاصّة على ربّ الأُسرة تجاه أفراد**... إلخ».

تزداد مسؤوليّة المكلّف داخل محيطه الأُسريّ تجاه فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ذلك لأنّ الوجوب المتوجّه إليه يكون أكثر شدّة وآكد مسؤوليّة من الوجوب المتوجّه إليه داخل محيطه الاجتماعيّ، ولا نعني بالمكلّف هنا الأب، فإنّ له تكليفه الخاصّ تجاه أبنائه من حيث التربية الدينيّة، وإنّما نقصد بذلك الإخوة والأخوات ومسؤوليّة كلّ واحد منهما تجاه الآخر، فيلزم عليهما أن يقوما بدور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخل المحيط الأُسريّ، من خلال إرشادهما لإخوانهما وأخواتهما، متى وجدا منهما تهاوناً أو تركاً للواجبات، أو تهاوناً وفعلاً للمحرّمات.

وبالجملة: إنّ مسؤولية الأخ مع إخوانه وأخواته في المنزل مسؤوليّة أساسيّة، تتطلّب منه أن يقوم من خلالها بتفعيل فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما أنّ الأُخت لا تقلّ دوراً في هذا المجال ومسؤوليّة عن أخيها، في لزوم قيامها بمسؤوليّاتها الشرعيّة. فيلزم على الأخ أن يراعي حجاب أخواته وبناتهنّ، كما يلزمه أن يكون مطّلعاً على من تصحب أخواته وبناتهنّ، ومن يصحب إخوانه وأبناء إخوانه، وهكذا.

ويلزم أن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على مراتب ثلاث، وتكون

الأُولى والثانية منهما في مرتبة واحدة، وينتقل إلى الثالثة بعد عدم فعاليّتها:

الأُولى: أن يظهر الأخ أو الأُخت الإنكار القلبيّ بإبداء التذمّر لترك المعروف وفعل المنكر، فيرى عليه الانزعاج من الفعل الصادر، أو يقوم بالإعراض عن الفاعل، أو يترك الكلام معه، ممّا يكون كاشفاً عن رفضه وعدم رضاه لما صدر.

الثانية: أن يمارس التوجيه والإرشاد باللسان بتقديم النصيحة والموعظة للمذنب فيذكّره عقاب القيامة، وعذاب جهنّم وجحيمها، ويرغّبه في ثواب الجنّة ونعيمها.

الثالثة: ممارسة القوّة بشيء من الضرب من خلال فرك الأُذن أو الضرب أو الحبس، ونحو ذلك ممّا لا يوجب الكسر ولا الجرح والإيذاء.

ولا يذهب عليك أنّ ما ذكر من تأكّد المسؤوليّة الدينيّة لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للأخ والأُخت تجاه إخوانهما وأخواتهما، لا يشمل مسؤوليّة الولد تجاه والديه، فإنّه وإن كان يتأكّد عليه أمرهما بالمعروف ونهيهما عن المنكر، وإرشادهما للطريق الصحيح، لكنّه ينحصر دوره في خصوص القول اللّيّن، ولا يتعدّى ذلك حذراً من العقوق.

ويدلّ على تأكّد مسؤوليّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ربّ الأُسرة، قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ**﴾[1]، فقد تضمّنت عدّة نصوص أنّ وقايتهم تكون بأمرهم ونهيهم، ففي رواية عبد الأعلى مولى آل سام، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ ناراً﴾ جَلَسَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَبْكِي وَقَالَ: أَنَا عَجَزْتُ عَنْ نَفْسِي كُلِّفْتُ أَهْلِي، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله: حَسْبُكَ أَنْ**

(١) التحريم ٦٦: ٦.

تَأْمُرَهُمْ بِمَا تَأْمُرُ بِهِ نَفْسَكَ ، وَتَنْهَاهُمْ عَمَّا تَنْهىٰ عَنْهُ نَفْسَكَ »[١] .

ويتأكّد وجوب فعل المعروف وترك المنكر على بعض الأفراد ؛ لأنّهم في موقع المسؤوليّة والتربية للآخرين ، مثل : المعلّم بالنظر إلى تلاميذه ، فإنّه قدوة لهم ، والملك بالنسبة إلى الرعيّة ، ورجل الدين بلحاظ أفراد المجتمع المؤمن ؛ لأنّ التزيّي بلباس المعروف ، وخلع رداء المنكر ، يحقّق بنفسه أُسلوباً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد استشهد المصنّف (زيد في توفيقه) لما ذكره بكلام الفقيه الماهر صاحب **الجواهر** رحمه الله ، حيث يقول : « من أعظم أفراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ خصوصاً بالنسبة إلى رجل الدين ـ أن يلبس رداء المعروف ، واجبه ومندوبه ، وينزع رداء المنكر ، محرّمه ومكروهه ، ويستكمل نفسه بالأخلاق الكريمة وينزّهها عن الأخلاق الذميمة ، فإنّ ذلك منه سبب تامّ لفعل الناس المعروف ، ونزعهم المنكر »[٢] .

بل يمكن أن يقال : إنّ سموّ المنزلة بنفسه سبب لتضاعف العقوبة وازديادها ، كما يستفاد ذلك بوضوح من قوله تعالى : ﴿ **يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذٰلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيراً * وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحاً نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً** ﴾[٣] .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٦ : ١٤٧ ، الباب ٩ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الحديث ١ .

(٢) جواهر الكلام : ٢١ : ٣٨٢ .

(٣) الأحزاب ٣٣ : ٣٠ و ٣١ .

فهرس المصادر

١ ـ **الاحتجاج**: أبو منصور، أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسيّ (ق ٦هـ): دار النعمان ـ النجف الأشرف / ١٣٨٦هـ.

٢ ـ **أحكام القرآن**: أبو بكر أحمد بن عليّ الرازيّ الجصّاص (٣٧٠هـ): دار الكتب العلميّة ـ بيروت، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

٣ ـ **أحكام النساء**: الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان التلعكبريّ (٤١٣هـ): دار المفيد للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الثانية /١٤١٤هـ.

٤ ـ **الأحكام الواضحة**: آية الله العظمى الشيخ فاضل اللنكراني (١٤٢٨هـ): مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام ـ قم المقدّسة ١٤٢٤هـ.

٥ ـ **اختيار معرفة الرجال**: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ): مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة / ١٤٠٤هـ.

٦ ـ **إرشاد الأذهان**: العلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ): مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٠هـ.

٧ ـ **الاستبصار**: الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ): دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران، الطبعة الرابعة / ١٣٦٣هـ.

٨ ـ **إستفتاءات**: آية الله العظمى السيّد عليّ الحسينيّ السيستانيّ: مكتب آية الله العظمى السيّد عليّ الحسينيّ السيستانيّ ـ قم المقدّسة (ضمن القرص المدمج لمكتبة أهل البيت عليهم السلام ـ الإصدار الأوّل).

٩ ـ **إشارة السبق :** أبو الحسن ، عليّ بن الحسن بن أبـي المـجد الحـلبيّ (ق ٦هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٤هـ.

١٠ ـ **أُصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق** (تقريراً لبحث الشـيخ مسـلم الداوريّ) (محمّد عليّ صالح المعلّم) : قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٦هـ.

١١ ـ **أعمال الحرمين :** الشيخ عليّ بـن الشـيخ مـنصور المـرهون : دار الهـدى ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٢٢هـ.

١٢ ـ **الاقتصاد :** الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بـن الحسـن (٤٦٠هـ) : مكـتبة جامع چهل ستون ـ أصفهان / ١٤٠٠هـ.

١٣ ـ **إكليل المنهج في تحقيق المطلب:** محمّد جعفر بن محمّد طاهر الخراسانيّ (١١٧٥هـ) : دار الحديث ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٥هـ.

١٤ ـ **الأمالي :** الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّيّ (٣٨١هـ) : مؤسّسة البعثة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

١٥ ـ **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل :** آية الله العظمى الشيخ مكارم الشيرازيّ : مؤسّسة البعثة ـ بيروت ، الطبعة الأُولى .

١٦ ـ **الانتصار :** الشريف المرتضى ، السيّد عليّ بن الحسين المـوسوي (٤٣٦هـ) مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة / ١٤١٥هـ.

١٧ ـ **إيضاح الفوائد :** فخر المحقّقين محمّد بن الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ (٧٧١هـ) : المطبعة العلميّة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٣٨٧هـ.

١٨ ـ **بحار الأنوار :** العلّامة المجلسيّ ، محمّد باقر (١١١١هـ) : مؤسّسة الوفـاء ـ بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤٠٣هـ.

١٩ ـ **بحوث فقهيّة مهمّة :** آية الله العظمى الشـيخ مكـارم الشـيرازي : كـتابخانه مدرسة فقاهت ـ قم المقدّسة .

٢٠ ـ **بحوث في شرح مـناسك الحـجّ** (تـقرير أبـحاث السـيّد مـحمّد رضـا

السيستانيّ) : أمجد رياض ونزار يوسف : دار المؤرّخ العربيّ ـ بيروت / ١٤٣٧هـ.

٢١ ـ **بدائع الصنائع** : علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاشاني (٥٨٧هـ) : المكتبة الحبيبيّة ـ پاكستان ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٩هـ.

٢٢ ـ **بصائر الدرجات** : أبو جعفر محمّد بن الحسن بن فروخ الصفّار (٢٩٠هـ) : مؤسّسة الأعلميّ ـ طهران / ١٤٠٤هـ.

٢٣ ـ **تاريخ الطبري** : أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري (٣١٠هـ) : مؤسّسة الأعلميّ ـ بيروت ، الطبعة الرابعة / ١٤٠٣هـ.

٢٤ ـ **تحرير الأحكام** : العلّامة الحلّيّ ، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ) : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٠هـ.

٢٥ ـ **التحرير الطاووسي** : الشيخ حسن بن زين الدين (١٠١١هـ) : مكتبة آية الله العظمى السيّد المرعشي النجفي ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١١هـ.

٢٦ ـ **تحف العقول** : الحسن بن عليّ بن الحسين بن شعبة الحرّاني (ق ٤هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٤هـ.

٢٧ ـ **تذكرة الفقهاء** : العلّامة الحلّيّ ، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٤هـ.

٢٨ ـ **تفسير التبيان** : الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : دار إحياء التراث العربيّ ـ بيروت ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٩هـ.

٢٩ ـ **تفسير القمّيّ** : أبو الحسن ، عليّ بن إبراهيم بن هاشم القمّي (ق ٤هـ) : دار الكتاب للطباعة والنشر ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة / ١٤٠٤هـ.

٣٠ ـ **التفسير الكبير** : الفخر الرازيّ ، محمّد بن عمر بن الحسين (٦٠٦هـ) : دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، الطبعة الثالثة .

٣١ ـ **تفسير الكشّاف** : أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشريّ (٥٣٨هـ): مكتبة مصطفى البابيّ الحلبيّ ـ مصر / ١٣٨٥هـ.

٣٢ ـ التفسير المنسوب للإمام العسكريّ عليه السلام: الإمام الحسن بن عليّ العسكريّ عليه السلام (٢٦٠هـ) : مؤسّسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٩هـ.

٣٣ ـ تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة : آية الله العظمى الشيخ فاضل اللنكرانيّ (١٤٢٨هـ) : مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٣هـ.

٣٤ ـ التمهيد : ابن عبدالبرّ ، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمّد النمري (٤٦٣هـ) : وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلاميّة ـ المغرب / ١٣٨٧هـ.

٣٥ ـ التنقيح الرائع : جمال الدين المقداد بن عبدالله السيوري (٨٢٦هـ) : مكتبة آية الله العظمى السيّد المرعشي النجفي ـ قم المقدّسة / ١٤٠٤هـ.

٣٦ ـ تنقيح المقال : الشيخ عبدالله المامقانيّ (١٣٥١هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٤هـ.

٣٧ ـ تهذيب الأحكام : الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران ، الطبعة الثالثة / ١٣٩٠هـ.

٣٨ ـ التهذيب في مناسك العمرة والحجّ : آية الله العظمى الميرزا جواد التبريزيّ (٢٠٠٦هـ) : انتشارات دار التفسير ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى /١٤٢٣هـ

٣٩ ـ جامع البيان : أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري (٣١٠هـ) : دار الفكر ـ بيروت / ١٤١٥هـ.

٤٠ ـ جامع الخلاف والوفاق : الشيخ عليّ بن محرّر بن محمّد القمّي السبزواريّ (ق٧هـ): انتشارات زمينه سازان ظهور ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٣٧٩ هـ.

٤١ ـ جامع الرواة : محمّد بن عليّ الأردبيليّ الغروي (١١٠١هـ) مكتبة المحمّدي ـ قم المقدّسة .

٤٢ ـ الجامع للشرائع : يحيى بن سعيد الحلّيّ (٦٩٠هـ) : مؤسّسة سيّد الشهداء عليه السلام ـ قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ.

٤٣ ـ **جامع المدارك**: السيّد أحمد الخوانساريّ (١٤٠٥هـ) مكتبة الصدوق ـ طهران ، الطبعة الثانية / ١٤٠٥هـ.

٤٤ ـ **جامع المقاصد**: المحقّق الثاني ، عليّ بن الحسين الكركيّ (٩٤٠هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٨هـ.

٤٥ ـ **جنّة المأوى**: محمّد الحسين آل كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ) : دار الأضواء ـ بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤٠٨هـ.

٤٦ ـ **جواهر الكلام**: الشيخ محمّد حسن بن الشيخ باقر بن عبدالرحيم (١٢٦٦هـ) : دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران ، الطبعة الثانية / ١٣٦٥هـ. ش .

٤٧ ـ **الحدائق الناضرة**: الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم الدرازيّ البحرانيّ (١١٨٦هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة .

٤٨ ـ **حواريّات فقهيّة**: آية الله العظمى السيّد محمّد سعيد الحكيم : مكتب السيّد محمّد سعيد الحكيم ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٦هـ.

٤٩ ـ **الخصال**: الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّيّ (٣٨١هـ) : جماعة المدرّسين ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٣هـ.

٥٠ ـ **خلاصة الأقوال**: أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر ، العلّامة الحلّيّ (٧٢٦هـ) : مؤسّسة نشر الفقاهة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

٥١ ـ **الخلاف**: الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة / ١٤٠٧هـ.

٥٢ ـ **الدروس الشرعيّة**: الشهيد الأوّل محمّد بن مكّي العامليّ (٧٨٦هـ) : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة ـ الطبعة الأُولى / ١٤١٢هـ.

٥٣ ـ **دعائم الإسلام**: القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمّد (٣٦٣هـ): دار المعارف ـ القاهرة / ١٣٨٣هـ.

٥٤ ـ **دليل الناسك للنائينيّ**: تعليق : آية الله العظمى السيّد محسن الحكيم

(١٣٩٠هـ): مؤسّسة المنار ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة /١٤١٦هـ.

٥٥ ـ **ذخيرة المعاد** (الطبعة الحجريّة): ملّا محمّد باقر السبزواريّ (١٠٩٠هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة .

٥٦ ـ **رجال ابن داود** : تقي الدين الحسن بن عليّ بن داود الحلّيّ (٧٠٧هـ) : المطبعة الحيدريّة ـ النجف الأشرف / ١٣٩٢هـ.

٥٧ ـ **رجال الطوسيّ** : الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

٥٨ ـ **رجال ابن الغضائريّ** : أحمد بن الحسين بن عبيدالله الواسطيّ (ق ٥هـ) : دار الحديث ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٢هـ.

٥٩ ـ **رجال النجاشيّ** : أبو العبّاس ، أحمد بن عليّ بن أحمد النجاشيّ (٤٥٠هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الخامسة / ١٤١٦هـ.

٦٠ ـ **رسائل الشريف المرتضى** : أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسويّ (٤٢٦هـ) : دار القرآن الكريم ـ قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ.

٦١ ـ **الرسائل العشر** : الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ.

٦٢ ـ **رسائل فقهيّة (رسالة في قاعدة لا ضرر)**: الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاريّ (١٢٨١هـ) : المؤتمر العالميّ لميلاد الشيخ الأنصاري ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٤هـ.

٦٣ ـ **رسائل المحقّق الكركيّ** : الشيخ عليّ بن الحسين الكركيّ (٩٤٠هـ) : مكتبة آية الله العظمى السيّد المرعشي ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٩هـ.

٦٤ ـ **الروضة البهيّة** : الشهيد الثاني ، زين الدين بن عليّ بن أحمد الجبعيّ العامليّ (٩٦٥هـ) : مكتبة الداوريّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٠هـ.

٦٥ ـ **رياض المسائل** : السيّد عليّ الطباطبائيّ (١٢٣١هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٢هـ.

٦٦ ـ **زبدة البيان**: المقدّس الأردبيليّ، المولى أحمد بن محمّد (٩٩٣هـ): المكتبة المرتضويّة ـ طهران.

٦٧ ـ **الزواجر عن اقتراف الكبائر**: أحمد بن محمّد، ابن حجر الهيثمي (٩٧٤هـ): المكتبة العصريّة ـ بيروت / ١٤٢٠هـ.

٦٨ ـ **السرائر**: أبو جعفر، محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّيّ (٥٩٨هـ): مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الثانية / ١٤١٠هـ.

٦٩ ـ **سماء المقال**: أبو الهدى الكلباسي (١٣٥٦هـ): مؤسّسة وليّ العصر عجّل الله فرجه الشريف ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٩هـ.

٧٠ ـ **سنن الترمذي**: محمّد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٧٩هـ): دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الثانية / ١٤٠٣هـ.

٧١ ـ **سنن النسائي**: أحمد بن شعيب بن عليّ النسائيّ (٣٠٣هـ): دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الأُولى / ١٣٤٨هـ.

٧٢ ـ **شرائع الإسلام**: المحقّق الحلّيّ، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (٦٧٦هـ): انتشارات استقلال ـ طهران، الطبعة الثانية / ١٤٠٩هـ.

٧٣ ـ **شرح تبصرة المتعلّمين**: ضياء الدين العراقيّ (١٣٦١هـ): مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٤هـ.

٧٤ ـ **شرح العروة الوثقى**: السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر (١٤٠٢هـ): مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف، الطبعة الأُولى / ١٣٩١هـ.

٧٥ ـ **الصحاح**: إسماعيل بن حمّاد الجوهري (٣٩٣هـ): دار العلم للملايين ـ بيروت، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧هـ.

٧٦ ـ **صحيح مسلم**: مسلم بن الحجّاج النيسابوريّ (٢٦١هـ): دار الفكر ـ بيروت.

٧٧ ـ **الصحيفة السجّاديّة**: الإمام عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام (٩٤هـ): مؤسّسة الإمام المهديّ عجّل الله فرجه الشريف ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١١هـ.

٧٨ ـ **طرائف المقال**: السيّد علي أصغر بن السيّد محمّد شفيع البروجردي (١٣١٣هـ) : مكتبة آية الله العظمى السيّد المرعشي النجفي ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٠هـ.

٧٩ ـ **عدّة الأُصول**: الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : تحقيق الشيخ محمّد رضا الأنصاريّ القمّيّ ، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

٨٠ ـ **العروة الوثقى**: السيّد محمّد كاظم الطباطبائيّ اليزديّ (١٣٣٧هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

٨١ ـ **علل الشرائع**: الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّيّ (٣٨١هـ) : المكتبة الحيدريّة ـ النجف الأشرف / ١٣٨٥هـ.

٨٢ ـ **عوالي اللآلي**: ابن أبي جمهور ، محمّد بن عليّ بن إبراهيم الأحسائيّ (٨٨٠هـ) : مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٣هـ.

٨٣ ـ **غنية النزوع**: السيّد حمزة بن عليّ بن زهرة الحلبيّ (٥٨٥هـ) : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

٨٤ ـ **الفتاوى الميسّرة**: وفق فتاوى آية الله العظمى السيّد عليّ الحسينيّ السيستانيّ للسيّد عبدالهادي محمّد تقي الحكيم : مكتبة فدك ـ قم المقدّسة ، الطبعة الرابعة / ١٤٣٤هـ.

٨٥ ـ **فتح العزيز**: أبو القاسم عبدالكريم بن محمّد الرافعي (٦٢٣هـ) : دار الفكر ـ بيروت .

٨٦ ـ **الفتوح**: أبو محمّد أحمد بن أعثم الكوفي (٣١٤هـ) : دار الأضواء ـ بيروت ، الطبعة الأُولى / ١٤١١هـ.

٨٧ ـ **الفروق اللغويّة**: أبو هلال العسكري (٣٩٥هـ) : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٢هـ.

٨٨ ـ **فقه الصادق**: السيّد محمّد صادق الروحاني ـ مدرسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٢هـ.

٨٩ ـ **فقه العقيدة**: آية الله السيّد كمال الحيدريّ ـ مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام ـ بغداد / ١٤٣٦هـ.

٩٠ ـ **الفقه المنسوب للإمام الرضا** عليه السلام: عليّ بن بابويه (٣٢٩هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٦هـ.

٩١ ـ **الفهرست**: الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : مؤسّسة نشر الفقاهة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

٩٢ ـ **قاعدة لا ضرر**: شيخ الشريعة فتح الله بن محمّد جواد النمازي الشيرازي الأصفهاني (١٣٣٩هـ): مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة .

٩٣ ـ **قرب الإسناد**: أبو العبّاس ، عبدالله بن جعفر الحميريّ (ق ٣هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٣هـ.

٩٤ ـ **القضاء في الفقه الإسلامي**: آية الله العظمى السيّد كاظم الحسينيّ الحائريّ : مجمع الفكر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

٩٥ ـ **قواعد الأحكام**: العلّامة الحلّيّ ، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٣هـ.

٩٦ ـ **القواعد والفوائد**: الشهيد الأوّل محمّد بن مكّي العامليّ (٧٨٦هـ) : مكتبة المفيد ـ قم المقدّسة .

٩٧ ـ **الكافي**: محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكلينيّ الرازيّ (٣٢٩هـ): دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران ، الطبعة الثالثة /١٣٨٨هـ

٩٨ ـ **الكافي في الفقه**: أبو الصلاح الحلبيّ (٤٤٧هـ) : مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامّة ـ أصفهان / ١٤٠٣هـ.

٩٩ ـ **كامل الزيارات**: أبو القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه القمّي (٣٦٨هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

١٠٠ ـ **الكامل في التاريخ**: عزّ الدين أبو الحسن عليّ بن محمّد بن محمّد الشيباني ،

المعروف بابن الأثير (٦٣٠هـ): دار صادر ـ بيروت / ١٣٨٦هـ.

١٠١ ـ **كتاب الحجّ**: السيّد محمّد رضا الگلپايگانيّ (١٤١٤هـ) : مطبعة الخيّام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٠هـ

١٠٢ ـ **كتاب العين**: أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ) : مؤسّسة دار الهجرة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٩هـ.

١٠٣ ـ **كتاب المكاسب**: الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاريّ (١٢٨١هـ) : مجمع الفكر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

١٠٤ ـ **كشف الرموز**: زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب ، الفاضل الآبي (٦٩٠هـ) : مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم المقدّسة / ١٤٠٨هـ.

١٠٥ ـ **كشف الغطاء**: الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) : مكتب الإعلام الإسلاميّ فرع خراسان ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٢هـ.

١٠٦ ـ **كشف اللثام**: الفاضل الهنديّ ، بهاء الدين محمّد بن الحسن الأصفهانيّ (١١٣٧هـ): مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٦هـ.

١٠٧ ـ **كلمات توضيحيّة في شرح دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلاليّ**: الشيخ محمّد آل عبيدان القطيفيّ ـ مكتبة فدك ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى /١٤٣٧هـ.

١٠٨ ـ **كلمة التقوى**: الشيخ محمّد أمين زين الدين (١٤١٩هـ) : مطبعة مهر ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٣هـ.

١٠٩ ـ **كمال الدين وتمام النعمة**: الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي (٣٨١هـ): مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ.

١١٠ ـ **كنز العرفان في فقه القرآن**: المقداد بن عبدالله السيوري (٨٢٦هـ) : المجمع العلميّ للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٩هـ.

١١١ ـ **لسان العرب**: أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم بن منظور الأفريقي

المصري (٧١١هـ) : نشر أدب الحوزة ـ قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ.

١١٢ ـ **اللمعة الدمشقيّة** : الشهيد الأوّل محمّد بن مكّي العامليّ (٧٨٦هـ) : دار الفكر ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٧هـ.

١١٣ ـ **كفاية الأحكام** : المولى محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواريّ (١٠٩٠هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٣هـ.

١١٤ ـ **مباني منهاج الصالحين** : آية الله العظمى السيّد تقي الطباطبائيّ القمّيّ (١٤٣٧هـ) : منشورات قلم الشرق ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٦هـ.

١١٥ ـ **المبسوط** : الشيخ الطوسي ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : المكتبة المرتضويّة ـ طهران / ١٣٨٧هـ.

١١٦ ـ **مجمع البيان** : أمين الإسلام ، أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسيّ (٥٤٨هـ) : مؤسّسة الأعلميّ ـ بيروت ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

١١٧ ـ **مجمع الفائدة والبرهان** : المقدّس الأردبيليّ ، المولى أحمد بن محمّد (٩٩٣هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٩هـ.

١١٨ ـ **المجموع (شرح المهذّب)** : الإمام أبو زكريّا محيي الدين بن شرف النووي (٦٧٦هـ) : دار الفكر ـ بيروت .

١١٩ ـ **المحصول في علم أُصول الفقه** : الفخر الرازي ، محمّد بن عمر بن الحسين (١٠٦هـ) : مؤسّسة الرسالة ـ بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤١٢هـ.

١٢٠ ـ **المختصر النافع** : المحقّق الحلّيّ ، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلّيّ (٦٧٦هـ) : مؤسّسة البعثة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٠هـ.

١٢١ ـ **مختلف الشيعة** : العلّامة الحلّيّ الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٣هـ.

١٢٢ ـ **مدارك الأحكام** : السيّد محمّد بن عليّ الموسويّ العامليّ (١٠٠٩هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٠هـ.

١٢٣ ـ **المراسم العلويّة**: أبو يعلى، حمزة بن عبدالعزيز الديلميّ (٤٤٨هـ): المجمع العالميّ لأهل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة / ١٤١٤هـ.

١٢٤ ـ **مسائل عليّ بن جعفر**: عليّ بن الإمام جعفر الصادق عليه السلام (ق ٢هـ): مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤٠٩هـ.

١٢٥ ـ **مسالك الأفهام**: الشهيد الثاني، زين الدين بن عليّ بن أحمد الجبعيّ العامليّ (٩٦٥هـ): مؤسّسة المعارف الإسلاميّة ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٣هـ.

١٢٦ ـ **مستدرك الوسائل**: الميرزا حسين النوريّ الطبرسيّ (١٣٢٠هـ): مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤٠٨هـ.

١٢٧ ـ **مستدركات علم رجال الحديث**: الشيخ علي النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ): نشر ابن المؤلّف، مطبعة شفق ـ طهران، الطبعة الأُولى / ١٤١٢هـ.

١٢٨ ـ **مستطرفات السرائر**: أبو جعفر، محمّد بن منصور بن أحمد بن ادريس الحلّيّ (٥٩٨هـ): مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الثانية / ١٤١١هـ.

١٢٩ ـ **مستمسك العروة الوثقى**: السيّد محسن الطباطبائيّ الحكيم (١٣٩٠هـ): مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف / ١٣٩١هـ.

١٣٠ ـ **مستند الشيعة**: المولى أحمد بن محمّد مهدي النراقيّ (١٢٤٥هـ): مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

١٣١ ـ **مسند أحمد**: أحمد بن حنبل (٢٤١هـ): دار صادر ـ بيروت.

١٣٢ ـ **مسند الشهاب**: القاضي أبو عبدالله محمّد بن سلامة القضاعي (٤٥٤هـ): مؤسّسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الأُولى / ١٤٠٥هـ.

١٣٣ ـ **مصباح المتهجّد**: الشيخ الطوسيّ، محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ): مؤسّسة فقه الشيعة ـ بيروت، الطبعة الأُولى / ١٤٠٥هـ.

١٣٤ ـ **المصباح المنير**: أبو العبّاس، أحمد بن محمّد بن عليّ الفيّوميّ (٧٧٠هـ): دار الفكر ـ بيروت.

١٣٥ ـ **معالم العلماء**: أبو عبدالله محمّد عليّ بن شهرآشوب السروي المازندراني (٥٨٨هـ) : المطبعة الحيدريّة ـ النجف الأشرف ، الطبعة الثانية / ١٣٨٠هـ.

١٣٦ ـ **المعتبر**: المحقّق الحلّي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن (٦٧٦هـ) : مؤسّسة سيّد الشهداء عليه السلام ـ قم المقدّسة / ١٣٦٤هـ. ش .

١٣٧ ـ **معجم رجال الحديث**: السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ (١٤١١هـ) : الطبعة الخامسة / ١٤١٣هـ.

١٣٨ ـ **مفاتيح الشرائع**: المولى محمد محسن الفيض الكاشانيّ (١٠٩١هـ) : مجمع الذخائر الإسلاميّة ـ قم المقدّسة .

١٣٩ ـ **مفردات غريب القرآن**: أبو القاسم الحسين بن محمّد ، المعروف بالراغب الاصفهاني (٥٠٢هـ) : دفتر نشر الكتاب ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٤هـ.

١٤٠ ـ **مقتل الحسين** عليه السلام : لوط بن يحيى بن سعيد بن مخنف الأزدي الغامدي (١٥٧هـ) : المطبعة العلميّة ـ قم المقدّسة / ١٣٩٨هـ.

١٤١ ـ **المقنع**: الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّيّ (٣٨١هـ) : مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام ـ قم المقدّسة / ١٤١٥هـ.

١٤٢ ـ **المقنعة**: الشيخ المفيد ، أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان التلعكبريّ (٤١٣هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٠هـ.

١٤٣ ـ **من لا يحضره الفقيه**: الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين ابن موسى بن بابويه القمّيّ (٣٨١هـ) : جماعة المدرّسين ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية .

١٤٤ ـ **منتقى الجمان**: جمال الدين أبو منصور الحسن بن زين الدين العامليّ (١٠١١هـ) : جماعة المدرّسين ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٣٦٢هـ . ش .

١٤٥ ـ **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**: السيّد محمّد جعفر المروّج الجزائريّ (١٤١٩هـ) : مؤسّسة دار الكتاب ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٤هـ.

١٤٦ ـ **منتهى المطلب**: العلّامة الحلّيّ ، الحسن بن يوسف بن المطهّر (٧٢٦هـ) :

مجمع البحوث الإسلاميّة ـ مشهد المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٢هـ، والطبعة الحجريّة .

١٤٧ ـ **منهاج الصالحين** : آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الموسويّ الخوئيّ (١٤١٣هـ) : مدينة العلم ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثامنة والعشرون / ١٤١٠هـ.

١٤٨ ـ **منهاج الصالحين** : آية الله العظمى السيّد عليّ الحسينيّ السيستاني : مكتب السيّد السيستانيّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٤هـ.

١٤٩ ـ **منهاج الصالحين** : آية الله العظمى السيّد محمّد سعيد الحكيم : دار الصفوة ـ بيروت ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

١٥٠ ـ **مهذب الأحكام** : آية الله العظمى السيّد عبدالأعلى السبزواريّ (١٤١٤هـ) : مكتب السيّد السبزواريّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الرابعة / ١٤١٣هـ.

١٥١ ـ **المهذّب** : القاضي عبدالعزيز بن البرّاج الطرابلسيّ (٤٨١هـ) : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة / ١٤٠٦هـ.

١٥٢ ـ **مواهب الرحمن** : آية الله العظمى السيّد عبدالأعلى السبزواري (١٤١٤هـ) : دار التفسير ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٢٨هـ.

١٥٣ ـ **موسوعة الإمام الخوئيّ** : آية الله العظمى السيّد أبوالقاسم الموسويّ الخوئيّ (١٤١١هـ) : مؤسّسة إحياء تراث الإمام الخوئيّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٢٦هـ.

١٥٤ ـ **موسوعة الشهيد الأوّل** : الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكّي العامليّ (٧٨٦هـ) : مركز إحياء التراث الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٣٠هـ.

١٥٥ ـ **نظريّة الثورة والمقاومة في الإسلام** : الشيخ عبدالكريم آل نجف : مؤسّسة صادق آل محمّد عليهم السلام ، طهران / ١٤٢٥هـ.

١٥٦ ـ **نقد الرجال** : السيّد مصطفى بن الحسين الحسيني التفرشي (١٠١٥هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٨هـ.

١٥٧ ـ **النهاية** : الشيخ الطوسيّ ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (٤٦٠هـ) : انتشارات

قدس محمّدي ـ قم المقدّسة .

١٥٨ ـ **النهاية في غريب الحديث** : أبو السعادات المبارك بن محمّد بن محمّد بن عبدالكريم ، المعروف بابن الأثير (٦٠٦هـ): مؤسّسة إسماعيليان ـ قم المقدّسة ، الطبعة الرابعة /١٣٦٤هـ. ش .

١٥٩ ـ **نهج البلاغة** : الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام (٤٠هـ) : دار الذخائر ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٢هـ.

١٦٠ ـ **الهداية** : الشيخ الصدوق ، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّيّ (٣٨١هـ) : مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٨هـ.

١٦١ ـ **الوافي** : المولىٰ محمد محسن الفيض الكاشانيّ ، (١٠٩١هـ): مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام العامّة ـ أصفهان ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٦ هـ.

١٦٢ ـ **وسائل الشيعة** : محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ (١١٠٤هـ) : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ.

١٦٣ ـ **الوسيلة** : عماد الدين أبو جعفر محمّد بن عليّ ، المعروف بابن حمزة الطوسيّ (٥٦٠هـ) : مكتبة آية الله العظمى المرعشيّ النجفيّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤٠٨هـ.

١٦٤ ـ **ولاية الأمر في عصر الغيبة** : السيّد كاظم الحائريّ : مجمع الفكر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الخامسة / ١٤٣٣هـ.

الفهرست التفصيليّ للكتاب

ذكر المعنى اللغويّ للحجّ ٩

بيان المراد من الحجّ في مصطلح المتشرّعة ٩

دعوى إجماع المسلمين على وجوب الحجّ ٩

الاستدلال بقوله تعالى : ﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ على وجوب الحجّ ٩

ذكر الوجوه في معنى قوله تعالى : ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ ٩

دعوى تواتر الروايات الدالّة على وجوب الحجّ ١٠

الحكم بكفر منكر وجوب الحجّ ، ووجه ذلك ١٠

دعوى المصنّف كون فوريّة وجوب الحجّ من ضروريّات الإسلام ١٠

ذكر الأُمور المستدلّ بها لكون وجوب الحجّ فوريّاً ١٠

دعوى شيخ الخلاف وعلّامة التذكرة والمنتهى الإجماع على الحكم المذكور ، والمناقشة فيه ١٠

دعوى حكم العقل بفوريّة الحجّ متى استجمع المكلّف الشرائط المعتبرة لوجوب الحجّ ، والإشكال فيه ١٠

الاستدلال من النصوص الدالّة على حرمة التسويف في أداء الحجّ مع الإشارة إلى بعضها ١١

ذكر صحيح ذريح المحاربيّ الدالّ على فوريّة وجوب الحجّ ١١

الحكم بوجوب الحجّ على المكلّف مرّة واحدة في العمر ١٢

ذكر الأُمور المستدلّ بها للحكم المذكور ١٢

دعوى تسالم المسلمين على الحكم المشار إليه ١٢
الاستدلال بالسيرة القطعيّة على الحكم المذكور ١٢
التمسّك بالنصوص الدالّة على وجوب الحجّ في العمر مرّة واحدة ١٢
الاستدلال بكون المسألة المشار إليها عامّة البلوى في المقام ١٢
الإشارة إلى النصوص الدالّة على وجوب الحجّ في كلّ عام على المستطيع ١٢
فتوى الصدوق في العلل بمفاد النصوص المشار إليها ١٢
المناقشة في إنكار صاحب العروة وبعض الأساطين نسبة الفتوى المذكورة إلى الصدوق ١٢
ذكر النصوص الدالّة على وجوب الحجّ في كلّ عام على المستطيع ١٣
بيان وجوه الجمع بين الروايات المتعارضة في الفرع المذكور ١٣
حمل صاحب الوسائل النصوص الدالّة على وجوب الحجّ في كلّ عام، على الوجوب الكفائي..... ١٣
استيجاه صاحبي الحدائق والعروة الوجه المذكور ١٤
جواب بعض الأعاظم عن الوجه المشار إليه، والمناقشة فيه ١٤
تصحيح جواب صاحب الجواهر عن الحمل المشار إليه ١٤
حمل بعض الأعاظم النصوص الدالّة على وجوب الحجّ في كلّ عام، على الردّ على الجاهليّة ١٤
تأييد بعض الأعاظم رأيه المشار إليه، بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ .. ١٥
المناقشة في الرأي المشار إليه ١٥
ذكر مقتضى الأصل العمليّ في الفرع المذكور ١٥
دعوى سقوط النصوص الدالّة على وجوب الحجّ في كلّ عام عن الحجّيّة، والمناقشة فيها ١٥
الحكم باشتراط وجوب الحجّ بالبلوغ والعقل ١٦
ذكر الأُمور المستدلّ بها للحكم المذكور ١٦

دعوى الإجماع على الحكم المشار إليه ، والجواب عنه ١٦
الاستدلال بخبر يونس بن ظبيان للحكم المذكور ، والمناقشة فيه ١٦
التمسّك بالنصوص الدالّة على عدم وجوب الحجّ على الصبيّ في المقام ١٦
ذكر خبر شهاب الدالّ على عدم وجوب الحجّ على الصبيّ ١٦
الإشكال في سند الخبر المذكور ، والجواب عنه ١٦
بيان الدليل العقليّ على عدم وجوب الحجّ على الصبيّ والمجنون ١٧
دعوى المصنّف عدم خلاف المسلمين في اشتراط الحرّيّة في وجوب الحجّ ١٧
الاستدلال بعدّة روايات على الحكم المذكور مع الإشارة إلى بعضها ١٧
الحكم باعتبار الاستطاعة في وجوب الحجّ ١٨
معنى الزاد والراحلة المعتبرين في تحقّق الاستطاعة ١٨
دعوى دلالة النصوص على اعتبار الاستطاعة في وجوب الحجّ ١٨
الكلام في اختصاص شرطيّة الراحلة في تحقّق الاستطاعة بصورة الحاجة إليها ١٨
المشهور شرطيّة الراحلة في تحقّق الاستطاعة مطلقاً ١٨
الإشارة إلى منشأ الخلاف المذكور ١٨
ذكر النصوص الدالّة على شرطيّة الراحلة في تحقّق الاستطاعة مطلقاً ١٨
الإشارة إلى كثرة النصوص الدالّة على اعتبار الراحلة في حال الحاجة إليها ١٨
ذكر صحيح محمّد بن مسلم الدالّ على المطلب المشار إليه ١٨
الإيماء إلى صحيحة معاوية بن عمّار الدالّة على المعنى المذكور ١٩
جواب المصنّف عن النصوص الدالّة على اعتبار الراحلة في صورة الحاجة إليها ١٩
دعوى المصنّف إعراض الأصحاب عن النصوص المشار إليها ، والنقاش فيها ١٩
جعل المصنّف الحكم باعتبار الراحلة مطلقاً حكماً حرجيّاً ، والجواب عنه ١٩
استدلال المصنّف بكون المسألة المذكورة عامّة البلوى لعدم اعتبار الراحلة مطلقاً ، والإيراد عليه ١٩

حمل المصنّف إطلاق النصوص المشار إليها على المقيّد، وتوضيح ذلك ٢٠
تقييد المصنّف النفقات المعتبرة في تحقّق الاستطاعة بقيد الملازمة، ووجه ذلك ٢١
ذهاب المصنّف إلى عدم اعتبار نفقة العود لمن لا يريد ذلك، ودليل ذلك ٢١
اختيار المصنّف اعتبار سعة الوقت في تحقّق الاستطاعة، ووجه ذلك ٢١
الحكم بوجوب التحفّظ على المال لو استطاع في سنة ولم يسعه الوقت لأداء المناسك، ودليل ذلك ٢١
فتوى المصنّف باعتبار السلامة في تحقّق الاستطاعة ٢١
تعبير كثير من الأصحاب الشرط المذكور، بتخلية السرب ٢٢
ذكر الأُمور المستدلّ بها للشرط المذكور ٢٢
الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ للاشتراط المذكور ٢١
دعوى دلالة مجموعة من النصوص على الحكم المشار إليه ٢٢
ذكر صحيحة هشام بن الحكم الدالّة على الحكم المذكور ٢٢
التمسّك بقاعدة (لا ضرر) في المقام ٢٢
الإشكال في جريان القاعدة المذكورة في الحجّ، ودفع ذلك ٢٢
تحديد الاشتراط المذكور من حيث العلم أو الخوف ٢٣
اختيار المصنّف اعتبار التمكّن من المواصلة عند الإياب، ووجه ذلك ٢٣
الإشارة إلى وقوع الخلاف في الفرع المذكور ٢٣
اختيار الأكثر عدم اشتراط المواصلة عند الإياب ٢٣
ذهاب البعض إلى اعتبار التمكّن في المقام ٢٣
ذكر مقتضى الأصل العمليّ في المقام ٢٣
الإشارة إلى كثرة الأدلّة المستدلّ بها في المقام ٢٣
ذكر الدليل المعتبر في المقام ٢٤

ذهاب المصنّف إلى اعتبار عدم المزاحم الأهمّ ، ووجه ذلك ٢٣
الكلام في حكم الحجّ إذا استلزم ترك واجب أهمّ أو فعل محرّم أهمّ ٢٤
اختيار المصنّف صحّة الحجّ في الفرع المذكور ، ووجه ذلك ٢٤
اشتراط وجوب الحجّ بوجود الزاد والراحلة إلى إتمام أعمال الحجّ والعود إلى الوطن .. ٢٥
اختيار صاحب الجواهر عدم تحقّق الاستطاعة في الفرع المذكور ٢٥
فتوى بعض الأصحاب والمصنّف بصحّة الحجّ في الفرع المذكور ، ووجه ذلك ٢٥
الحكم بعدم اعتبار الاستطاعة من البلد ، ودليل ذلك ٢٥
الحكم بعدم لزوم تحصيل الاستطاعة ، ووجه ذلك ٢٦
اختيار المشهور والمصنّف عدم لزوم قبول الهبة غير المقيّدة بالحجّ ، ووجه ذلك ٢٧
الحكم بوجوب الحجّ إذا أُعطي مالاً هبةً على أن يحجّ ، ودليل ذلك ٢٧
فتوى المصنّف بكفاية الإباحة لتحقّق الاستطاعة ٢٧
ذهاب علّامة التذكرة إلى اشتراط كون البذل تمليكيّاً في المقام ٢٧
الإشكال في الحكم بالاكتفاء بالإباحة في تحقّق الاستطاعة ، والجواب عنه ٢٧
الإيراد في كفاية الإباحة المالكيّة لتحقّق الاستطاعة ، والإجابة عنه ٢٨
فتوى المصنّف بوجوب الحجّ على من كان بحاجة إلى دار أو زواج وغير ذلك ممّا يحتاج إليه ، ووجه ذلك ٢٨
الحكم بعدم وجوب الحجّ لو كان عدم الزواج أو عدم شراء الدار يوقعه في الحرج الشديد ٢٩
وجوب تحصيل الدين لمن كان له في ذمّة الناس وقد حلّ أوان دفعه ٢٩
الحكم بوجوب الحجّ على من اقترض مقداراً من المال يفي بمصارف الحجّ وكان قادراً على الوفاء بعد ذلك ، ووجه ذلك ٣٠
الكلام في الوقت اللازم لتحقّق الاستطاعة فيه بحيث لا يجوز تفويتها بعد ذلك ٣٠
المشهور كون مبدأ الوقت المذكور خروج القافلة الأُولى ٣٠

اختيار سيّد العروة كون مبدأ الوقت المذكور هو التمكّن من المسير ٣٠
ذهاب المحقّق الثاني إلى كون العبرة بأشهر الحجّ في الفرع المذكور ٣٠
الإشارة إلى عدم وجود دليل في المقام ٣٠
ذكر مقتضى أدلّة اشتراط وجوب الحجّ بالاستطاعة ٣٠
بيان ثمرة الخلاف المشار إليه في المقام ٣١
الخلاف في وظيفة من استقرّ الحجّ عليه ولم يقم به حتّى عجز عنه لمرض أو هرم ٣١
المشهور وجوب الاستنابة في الفرع المذكور ٣١
تمسّك المشهور بالنصوص الدالّة على وجوب الاستنابة لكلّ من لم يتمكّن من مباشرة الحجّ ٣١
الإشارة إلى صحيحة الحلبيّ الدالّة على المعنى المشار إليه ٣١
الكلام في كفاية العذر في البداية للاستنابة في الفرع المذكور ٣٢
الكلام في اشتراط كون النائب صرورة في المقام ٣٢
اختيار المشهور عدم اشتراط كون النائب صرورة في المقام ٣٢
ذهاب المصنّف وبعض الأعاظم إلى اعتبار كون النائب صرورة في الفرع المشار إليه .. ٣٢
ذكر صحيح الحلبيّ المستدلّ به للرأي المذكور، والإشكال فيه ٣٢
الإشارة إلى رواية سلمة بن أبي حفص المستدلّ بها لعدم وجوب الاستنابة في المقام، وجواب بعض الأعاظم عنه ٣٤
ذهاب المصنّف إلى وجوب تهيئة مقدّمات الحجّ، ووجه ذلك ٣٤
وقوع الخلاف في تحديد زمان خروج الحاجّ قاصداً مكّة المكرّمة ٣٤
اختيار بعض الأصحاب وجوب الخروج مع القافلة الأُولى في صورة عدم الوثوق بإدراك المناسك لو تأخّر ٣٥
ذهاب المصنّف إلى كون المدار على الاطمئنان بإدراك المناسك في المقام، ووجه ذلك ٣٤
ذكر قسمي العمرة، ووجوه الفرق بينهما ٣٥

ذهاب المصنّف إلى وجوب العمرة بقسميها ، ودليل ذلك ٣٦
المشهور وجوب العمرة مرّة في الشريعة ٣٦
ذكر الأُمور المستدلّ بها لوجوب العمرة ٣٦
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ﴾ لوجوب العمرة ٣٦
ذكر الوجهين لتقريب الاستدلال المذكور مع الإشكال فيهما ٣٧
التمسّك بقوله تعالى : ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ لوجوب العمرة ٣٨
ذكر الوجوه لتقريب دلالة الآية المشار إليها على وجوب العمرة ٣٨
جعل بعض الأعاظم الحجّ بمعنى القصد شاملاً للحّ والعمرة ، والمناقشة فيه ٣٨
الاستدلال بصحيح معاوية بن عمّار الدالّ على كون العمرة حجّاً أصغر ، والإشكال فيه . ٣٨
الاستناد لصحيحة عمر بن أُذينة الدالّة على شمول قوله تعالى : ﴿حِجُّ الْبَيْتِ﴾ للحجّ والعمرة ، والجواب عنه ٣٩
التمسّك بقوله تعالى : ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ ...﴾ لوجوب العمرة ٣٩
مناقشة المصنّف في دلالة الآية المذكورة في المقام ٣٩
جعل المصنّف وجوب العمرة من المسلّمات ، ووجه ذلك ٣٩
الحكم بسقوط وجوب العمرة المفردة لمن أتى بعمرة التمتّع ، ودليل ذلك ٣٩
وجوب العمرة المفردة لمن كان قريباً من مكّة ، ووجه ذلك ٤١
الكلام في وجوب العمرة المفردة لمن يسكن بعيداً عن مكّة ٤١
عدم الخلاف في وجوب الإحرام على كلّ من دخل مكّة ، ودليل ذلك ٤٢
دعوى الإجماع على الحكم المذكور ٤٢
الإشارة إلى صحيح محمّد بن مسلم الدالّ على الحكم المذكور ٤٢
ذكر النصوص الدالّة على عدم جواز دخول الحرم إلّا محرماً ٤٣
الالتزام بعدم وجود ما يمنع من العمل بالنصوص المشار إليها في المقام ٤٣

ذكر بعض الأعاظم وجه الجمع بين النصوص المشار إليها ٤٤
الحكم بوجوب الإحرام بعمرة مفردة لو دخل الحرم في غير أشهر الحجّ ٤٤
ذكر الموارد المستثناة من وجوب الإحرام لدخول مكّة ٤٥
منها: من يتكرّر منه الدخول والخروج إلى مكّة جلباً لحوائج الناس ٤٥
ذكر صحيحة رفاعة بن موسى الدالّة على الحكم المشار إليه ٤٥
تحديد المراد من المجتلبة في المقام ٤٥
الكلام في التعدّي عن عنوان المجتلبة إلى غيره في الفرع المذكور ٤٥
منها: من دخل الحرم أو مكّة وخرج منهما وعاد إليهما ولم يمض من وقت إحرامه شهر ٤٥
الإشارة إلى موثّقة إسحاق بن عمّار الدالّة على الاستثناء المذكور ٤٦
الكلام في تحديد المقصود من الشهر في المقام ٤٦
اختيار المشهور والمصنّف كون المقصود من الشهر قمريّاً في المقام، ووجه ذلك ٤٦
وجوب الحجّ ولزوم التسكّع على من استطاع وسوّف حتّى زالت الاستطاعة ٤٧
ذكر مقتضى القاعدة الأوّليّة في المقام ٤٧
بيان الدليل الخاصّ الموجب للحكم المشار إليه ٤٧
الاستدلال بقوله تعالى: ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ في المقام ٤٧
التمسّك بالنصوص الدالّة على عدم انتفاء وجوب الحجّ عمّن استقرّ الحجّ في ذمّته وأهمل في أدائه ٤٧
الإشارة إلى صحيح ذريح المحاربيّ الدالّ على الحكم المذكور ٤٨
عدم وجوب الحجّ على من كان التسكّع عليه حرجيّاً، ووجه ذلك ٤٨
دعوى المصنّف عدم الخلاف بين المسلمين في كون الحجّ على ثلاثة أقسام ٥١
دعوى صاحب الجواهر قيام النصوص المتواترة على المطلب المذكور ٥١
حكاية صاحب الجواهر عن عمر تحريمه للمتعة في الحجّ ٥١

حكاية صاحب الجواهر النصوص المتضمّنة لمخالفة الرجل للرسول ﷺ ٥١
ذكر صحيحة معاوية بن عمّار الدالّة على تقسيم الحجّ إلى ثلاثة أقسام ٥١
اشتمال حجّ التمتّع على عبادتين :العمرة والحجّ بعدها ، ودليل ذلك ٥١
استظهار المصنّف من النصوص كون تشريع الحجّ في البداية بنحو الإفراد والقِران ٥٢
الإشارة إلى صحيحة الحلبيّ الدالّة على كيفيّة عمرة التمتّع ٥٢
دعوى عدم وجود نصّ متضمّن لبيان كيفيّة الحجّ ٥٢
اتّفاق المسلمين على اُصول الحجّ الأساسيّة ما عدا طواف النساء ٥٢
الكلام في وجوب طواف النساء في عمرة التمتّع ٥٢
المشهور عدم وجوب طواف النساء في المقام ..... ٥٢ و ٥٣
نقل شهيد الدروس عن بعض الأصحاب وجوب طواف النساء في عمرة التمتّع ٥٣
دعوى الاستدلال بالنصوص العديدة لمقالة المشهور مع الإشارة إلى بعضها ٥٣
ذكر خبر سليمان بن حفص المروزيّ الدالّ على وجوب طواف النساء في عمرة التمتّع ٥٣
دعوى توقّف الاستدلال بالخبر المذكور في المقام على وجود لفظ « وقصر » فيه ٥٣
الإشارة إلى مشكلة عدم وجود اللفظ المذكور في الاستبصار ٥٤
الإشكال في دعوى كون لفظ «وقصر» زيادة سهويّة من قلم الشيخ ٥٤
تقوية احتمال كون الزيادة المذكورة من النسّاخ ٥٥
الكلام فيما لو بني على تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة في المقام .. ٥٥
بيان مقتضى الأصل العمليّ في المقام ٥٦
ذكر وجوه الإشكال في حجّيّة خبر سليمان بن حفص المشار إليه ٥٦
عدم وجود توثيق خاصّ لسليمان بن حفص المذكور ٥٦
دعوى إعراض الأصحاب عن خبر سليمان المذكور ، والمناقشة فيه ٥٧
دعوى المصنّف وضوح الفرق بين حجّ التمتّع والإفراد ٥٧
اشتراط صحّة حجّ التمتّع بوقوع العمرة قبله ، ووجه ذلك ٥٧

الكلام في حكم ما لو ترك المفرد أو القارن الإتيان بالعمرة المفردة بعد الحجّ ٥٨
الكلام في حكم من استطاع العمرة المفردة وحجّ الإفراد أو القِران في وقت واحد ٥٨
المشهور وجوب تقديم الإتيان بالحجّ على الإتيان بالعمرة المفردة في المقام ٥٨
دعوى الإجماع على الحكم المذكور ٥٨
بيان خلوّ النصوص عن التعرّض بالفرع المذكور ٥٨
الحكم بعدم اعتبار الاتّصال بين حجّ الإفراد والعمرة المفردة ٥٨
دعوى المصنّف كون لزوم الهدي على المتمتّع من الضروريّات ٥٩
دعوى صاحب الجواهر وعلّامة المنتهى الإجماع على الحكم المذكور ٥٩
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾ على الحكم المذكور ٥٩
دعوى استفاضة النصوص الدالّة على الحكم المشار إليه ٥٩
ذكر خبر سعيد الأعرج الدالّ على المطلب المذكور ٦٠
الإشكال في سند الخبر المشار إليه لوجود محمّد بن سنان فيه ٦٠
الإيماء إلى وقوع الخلاف في وثاقة ابن سنان المذكور ٦٠
الحكم بعدم وجوب الهدي على المفرد ، والاستدلال عليه بصحيحة معاوية بن عمّار .. ٦٠
الإشكال في سند الخبر المذكور ، والجواب عنه ٦٠
المشهور جواز تقديم طواف الحجّ وسعيه على الوقوفين في حجّ الإفراد ٦١
الإشارة إلى موثّقة زرارة الدالّة على الحكم المذكور ٦٠
المناقشة في تعبير المصنّف الخبر المذكور بالصحيحة ٦١
المشهور عدم جواز تقديم طواف الحجّ وسعيه على الوقوفين في التمتّع ٦١
دعوى صاحب الجواهر الإجماع بقسميه على الحكم المشار إليه ٦١
ذهاب سيّد المدارك إلى جواز تقديم الطواف والسعي على الوقوفين في التمتّع ٦١
توقّف صاحب الحدائق في الحكم المذكور ٦١
الإشارة إلى منشأ الخلاف في الحكم المذكور ٦٢

ذكر النصوص الدالّة على عدم جواز تقديم الطواف والسعي للحجّ اختياراً ٦٢
سرد النصوص الدالّة على عدم جواز تقديم الطواف والسعي إلّا لخصوص المفرد ٦٢
ذكر خبر أبي بصير الدالّ على المطلب المذكور ٦٢
الإشكال في سند الخبر المشار إليه لوجود إسماعيل بن مرار فيه ٦٣
ذكر الطريقين المستدلّ بهما لتوثيق إسماعيل المذكور مع الإشارة إلى الإشكال فيهما .. ٦٣
الإشكال في سند الخبر المذكور لوجود عليّ بن أبي حمزة البطائنيّ فيه ٦٣
ذكر صحيحة الحلبيّ الدالّة على جواز تقديم الطواف على الوقوفين للشيخ الكبير والمرأة التي تخاف الحيض في المقام ٦٣
قصر المصنّف المعارض لما دلّ على مشروعيّة التقديم للطواف والسعي على الوقوفين على خصوص خبر أبي بصير ، ووجه ذلك ٦٣
المناقشة في رأي المصنّف في المقام ٦٤
ذهاب المصنّف إلى الاحتياط الوجوبيّ بعدم جواز تقديم الطواف والسعي على الوقوفين اختياراً ، ودليل ذلك ٦٤
احتمال حجّيّة خبر أبي بصير المذكور بسبب عمل المشهور به ، والجواب عنه ٦٤
الحكم بكون الإحرام لحجّ الإفراد من أحد المواقيت ، ووجه ذلك ٦٤
ذكر الموارد المستثناة من الحكم المذكور ٦٥
الحكم بكون إحرام حجّ التمتّع من مكّة المشرّفة ٦٥
دعوى عدم الخلاف بين الأصحاب في الحكم المذكور ٦٦
الإشارة إلى صحيحة عمرو بن حريث الصيرفيّ الكوفيّ الدالّة على الحكم المشار إليه . ٦٦
الكلام في تحديد المقصود من مكّة في المقام ٦٦
التزام بعض الأعاظم الاحتياط الوجوبيّ في تحديد مكّة بالقديمة ٦٦
المشهور عدم جواز الإتيان بالطواف المندوب بعد الإحرام لحجّ التمتّع ٦٦
الاستدلال بصحيحة الحلبيّ للرأي المشار إليه ٦٧

ذكر موثّقة إسحاق بن عمّار الدالّة على جواز الطواف المندوب في المقام ٦٧
التعجّب من المصنّف لعدم تعرّضه بالنصوص المتعارضة في المقام ٦٧
وجه الاعتذار من المصنّف لعدم التعرّض بالنصوص المتعارضة في المقام ٦٧
الكلام في حكم من خالف وطاف حول البيت بعد الإحرام لحجّ التمتّع ٦٧
اختيار جمع من الفقهاء لزوم تجديد التلبية بعد الإتيان بالطواف في المقام ٦٨
الإشكال في الفتوى المذكورة لعدم ورود نصّ فيها ٦٨
ذكر المصنّف موثّقة إسحاق الدالّة على خلاف الفتوى المشار إليها ٦٨
الاستدلال بصحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج لوجوب التلبية بعد الطواف في المقام .. ٦٨
الحكم بلزوم التنزّل إلى الاحتياط الوجوبيّ ، ووجه ذلك ٦٨
فتوى المصنّف بجواز الطواف المندوب بعد الإحرام لحجّ الإفراد ٦٨
ذكر مقتضى الأصل في الفرع المشار إليه ٦٨
التمسّك بصحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج في المسألة المذكورة ٦٨
جعل المصنّف الحاجّ القارن كالمفرد إلّا في اصطحاب الهدي ٦٨
ذكر الأمرين المستدلّ بهما في المقام ٦٩
دعوى كون وجوب الهدي على القارن من المسلّمات الواضحة ٦٩
الحكم بانعقاد إحرام القارن بالتلبية أو الإشعار أو التقليد ٦٩
اختيار أكثر الأصحاب التخيير بين الأُمور المشار إليها في المقام ٦٩
ذكر صحيحة معاوية بن عمّار الدالّة على التخيير المذكور ٦٩
الحكم بكون وظيفة من كان حاضراً في مكّة حجّ القِران أو الإفراد ٦٩
دعوى قيام الإجماع على الحكم المذكور ٧٠
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾
على الحكم المذكور ٧٠
ذكر احتمالات ثلاثة في معنى الحاضر في الآية المشار إليها ٧٠

الأوّل :كون المقصود من الحاضر المقيم في المقام ٧٠
الثاني :كون المقصود من الحاضر ما يكون مقابلاً للغائب ٧٠
الثالث :كون المقصود من الحاضر ما يكون مقابلاً للشخص البعيد عن المكان ... ٧٠
استظهار تعيين الاحتمال الثالث المشار إليه ، ووجه ذلك ٧٠
اختيار المشهور كون المقصود من الحاضر القريب من مكّة ٧١
تمسّك المشهور للرأي المشار إليه بصحيحة زرارة ٧١
استفادة بعض الأساطين من الآية المذكورة عدم وظيفة النائي في التمتّع ٧١
جواب بعض الأعاظم عن الاستفادة المذكورة في المقام ٧١
وقوع الخلاف بين الأصحاب في حدّ البعد الموجب لحجّ التمتّع ٧٢
اختيار القمّيّ والصدوق وشيخ النهاية والمحقّق في غير الشرائع وعلّامة التذكرة وشهيد الدروس تحديد المسافة للتمتّع بثمانية وأربعين ميلاً ٧٢
نسبة صاحب المدارك القول المذكور إلى أكثر الأصحاب ٧٢
ذهاب الشيخ في غير النهاية وصاحبي الغنية والوسيلة والكافي والسرائر والشرائع إلى كون تحديد المسافة للمتمتّع باثني عشر ميلاً ٧٢
الإشارة إلى عدم ورود نصّ دالّ على كون التحديد المذكور اثني عشر ميلاً ٧٣
استدلال صاحب الجواهر كون التحديد اثني عشر ميلاً بالآية المشار إليها ٧٣
المناقشة في الاستدلال المذكور ٧٣
ذكر المصنّف صحيحة زرارة الدالّة على مختار المشهور ٧٣
الإشارة إلى نصوص دالّة على تحديد المسافة بثمانية عشر ميلاً ٧٣
الإشكال في حجّيّة النصوص المذكورة لإعراض المشهور عنها ، والجواب عنه ٧٤
الجواب عن الاستدلال بالنصوص الدالّة على تحديد المسافة بثمانية عشر ميلاً ٧٤
إشارة المصنّف إلى كون المستفاد من صحيحة زرارة كون مبدأ المسافة المذكورة هو المسجد الحرام ٧٤

وقوع الخلاف في مبدأ المسافة المذكورة ٧٤
ذهاب البعض إلى اعتبار الحدّ من المسجد الحرام ٧٥
قول البعض بكون مبدأ المسافة المذكورة مكّة ٧٥
ذكر مقتضى آية الحجّ في المقام ٧٥
الإشارة إلى صحيحة الفضلاء المستفاد منها عدم جواز التمتّع لمن كان أهله حاضري المسجد الحرام ٧٥
ذهاب المصنّف إلى كون المكلّف بالخيار في غير حجّ الإسلام مع أفضليّة التمتّع ٧٥
استدلال المصنّف بصحيحة البزنطيّ للحكم المذكور ٧٥
الإشارة إلى صحيحة الفضلاء المتضمّنة لنفي التمتّع عن أهل مكّة ٧٥
الجواب عن دلالة الصحيحة المذكورة ٧٦
تعريف الميقات شرعاً ٧٩
اتّفاق الأصحاب على كون المواقيت خمسة ٧٩
ذكر أسماء المواقيت الخمسة ٧٩
الإشارة إلى صحيحة معاوية بن عمّار الدالّة على كون المواقيت خمسة ٧٩
الإشكال في سند الصحيحة المذكورة لوجود محمّد بن إسماعيل فيها ٧٩
الجواب عن الإشكال المذكور بتعدّد طرق الكلينيّ إلى روايات الفضل بن شاذان ٨٠
ذكر الطريقين للكلينيّ إلى الفضل بن شاذان المذكور ٨٠
بيان المحتملين في أسانيد الكلينيّ المزدوجة في المقام ٨٠
الأوّل :كون المقصود رواية الكلينيّ عن ابن أبي عمير بطريقين ٨٠
احتمال بعض الأعلام للاحتمال المذكور في المقام ٨١
الإشارة إلى وقوع الكلام في تحديد المقصود بمحمّد بن إسماعيل المذكور في وثاقته ٨١
الثاني :كون التعدّد بعليّ بن إبراهيم وليس للكلينيّ ٨١

ذكر الموانع من القبول بالاحتمال الثاني ..... ٨١ و ٨٢
الإشكال في حجّيّة روايات الكلينيّ عن الفضل بن شاذان بواسطة محمّد بن إسماعيل المذكور ٨٢
تصحيح الرواية المذكورة بطريق الصدوق في العلل ٨٢
وقوع الخلاف في كون الميقات نفس المسجد من ذي الحليفة ٨٢
ذهاب المصنّف إلى كون مقتضى الاحتياط هو الإحرام من المسجد، ووجه ذلك ٨٣
إشارة المصنّف إلى واحد من دلائل النبوّة ٨٣
فتوى المصنّف بعدم اختصاص المواقيت الخمسة بأهلها، بل لكلّ من يمرّ عليها، ودليل ذلك ٨٣
كون مكّة ميقات إحرام حجّ التمتّع، ودليل ذلك ٨٤
الاختلاف في تحديد ميقات أهل مكّة ٨٤
المشهور كون مكّة ميقاتاً لأهلها ٨٤
جعل المصنّف ميقات أهل مكّة في حجّي الإفراد والقِران الجعرانة ٨٤
تمسّك المشهور بإطلاق صحيحة معاوية بن عمّار في المقام ٨٤
إشكال صاحبي الحدائق والجواهر في الاستدلال المذكور ٨٤
استدلال المصنّف بصحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج، والإشكال فيه ..... ٨٤ و ٨٥
المشهور البناء على كون محاذاة أي واحد من المواقيت الخمسة ميقاتاً يحرم منه ٨٥
ذكر سيّد العروة تعريفين للمحاذاة ٨٥
الأوّل: وصول الإنسان في طريقه إلى مكّة إلى موضع يكون بينه وبين مكّة باب ... ٨٥
الإشكال في التعريف المذكور ٨٥
الثاني: كون الخطّ من موقف الإنسان إلى ميقات أقصر من الخطوط في ذلك ٨٦
الإشارة إلى ورود الإشكال على التعريف المذكور ٨٦
أولويّة تعريف المصنّف للمحاذاة، ووجه ذلك ٨٦

ذكر الموارد التي يكون أدنى الحلّ ميقاتاً لها ٨٦
استظهار عدم الخلاف على الحكم المذكور ٨٦
الإشارة إلى صحيحة جميل بن درّاج المستدلّ بها لكون أدنى الحلّ ميقاتاً للعمرة المفردة ٨٦
الإشكال في دلالة الخبر المذكور في المقام، وجواب المصنّف عنه ..... ٨٦ و ٨٧
المناقشة في جواب المصنّف في المقام ٨٧
الإشارة إلى إشكال آخر في دلالة الخبر المذكور ٨٧
الاستدلال بصحيحة عمر بن يزيد في الفرع المذكور ٨٧
ذكر طرق الصدوق إلى عمر بن يزيد المذكور مع تصحيحها ٨٧
الحكم بعدم جواز الإحرام بعد المواقيت ٨٨
دعوى إجماع الأصحاب على الحكم المذكور ٨٨
بيان كون النصوص الدالّة على الحكم المشار إليه عديدة ٨٨
ذكر صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على جواز الإحرام قبل بلوغ الميقات ٨٨
دعوى صاحب الجواهر عدم الخلاف على الحكم المذكور ٨٨
إشارة المصنّف إلى تشبيه موثّقة ابن بكير من يحرم قبل الميقات بمن يصلّي ستّ ركعات بدل أربع ٨٨
الإيماء إلى خبر ميسّر الدالّ على المطلب المذكور ٨٨
الإشكال في سند الخبر المذكور لاشتراك ميسّر بين الثقة وغيره ٨٩
ترجيح بعض الأعاظم كون ميسّر المذكور ابن عبدالعزيز بيّاع الزّطيّ، ووجه ذلك ٨٩
الإشكال في الرأي المشار إليه ٨٩
المشهور جواز الإحرام قبل الميقات بالنذر ٨٩
ذهاب ابن إدريس وعلّامة المختلف ومحقّق المعتبر وكاشف اللثام إلى عدم جواز الإحرام قبل الميقات بالنذر ٨٩

استدلال المصنّف بخبر الحلبيّ لمختارالمشهور وتعبيره له بالصحيحة ٨٩
مناقشة صاحب منتقى الجمان في صحّة الخبر المذكور ، ووجه ذلك ..... ٨٩ و ٩٠
الإشارة إلى جواب بعض الأعاظم عن المناقشة المذكورة ٩٠
استدلال ابن إدريس لعدم جواز الإحرام بالنذر قبل الميقات باستلزامه لغويّة المواقيت ، وجواب المصنّف عنه ٩٠
الإشكال في رأي المشهور من خلال القاعدة المعروفة بلزوم الرجحان في متعلّق النذر ، والجواب عنه ٩١
فتوى المصنّف بجواز الإحرام قبل الميقات للخائف من عدم إدراك رجب ، ودليل ذلك . ٩١
الحكم بعدم جواز الإحرام للشاكّ في الوصول إلى الميقات ، ووجه ذلك ٩١
الحكم باعتبار القصد في الإحرام ٩٥
الاستدلال من كون الحجّ من العناوين القصديّة للحكم المذكور ٩٥
ذكر المعنى اللغويّ للإحرام ٩٥
ذكر المعنى الاصطلاحيّ للإحرام ٩٦
المشهور بطلان الإحرام لو بني على ارتكاب شيء من محرّماته ٩٦
إشكال بعض الأعاظم على مقالة المشهور ، والجواب عنه ٩٦
الكلام في اعتبار قصد الخصوصيّة وتعيين نوع الإحرام في النيّة ٩٦
ذكر الأُمور المستدلّ بها لعدم وجوب تعيين نوع الإحرام في النيّة ٩٧
الاستدلال من كون الحجّ والعمرة غير داخلين في حقيقة الإحرام ، والجواب عنه ٩٧
التمسّك بأصل البراءة من الوجوب المذكور ، والجواب عنه ٩٧
الحكم باعتبار الداعي للإحرام امتثال أمر الله تعالى ، ووجه ذلك ٩٨
دعوى عدم الدليل على لزوم التلفّظ بالنيّة وإخطارها ونيّة الوجه ٩٨
استظهار عدم الخلاف في استحباب التلفّظ بالنيّة في الإحرام للحجّ ٩٨
الإشارة إلى صحيحة حمّاد بن عثمان الدالّة على الحكم المذكور ٩٨

عدم الخلاف في وجوب التلبيات الأربع في الإحرام ٩٨
دعوى صاحب الجواهر الإجماع بقسميه على الحكم المذكور ٩٨
دعوى كثرة النصوص الدالّة على الحكم المشار إليه مع الإشارة إلى بعضها ٩٩
عدم الخلاف بين الأصحاب في عدم الاجتزاء بأقلّ من أربع تلبيات ٩٩
الإجماع على عدم وجوب الزيادة على أربع تلبيات في الإحرام ٩٩
الإشكال في صحّة نسبة القول بوجوب الزائد على أربع تلبيات ٩٩
وقوع الخلاف بين الأصحاب في صورة التلبية ٩٩
قول علّامة التحرير والمنتهى والكركي وصاحب المدارك بأن يقول: «لبّيك اللّهمّ لبّيك، لبّيك لا شريك له لبّيك» ٩٩
ذكر القول الثاني في صيغة التلبية ٩٩
نقل رأي المرتضى وشيخ المبسوط وأبي الصلاح وسيّد الغنية وابن إدريس في صيغة التلبية ٩٩
ذكر مختار القاضي ابن البرّاج في المقام ١٠٠
بيان قول آخر فى صورة الصيغة للتلبية ١٠٠
الإشارة إلى صحيحة معاوية بن عمّار الدالّة على الرأي المشهور ١٠٠
الحكم بلزوم أداء صيغة التلبية بشكل صحيح مطابق للقواعد العرفيّة، ودليل ذلك ... ١٠٠
الإشكال في الحكم المذكور، والجواب عنه ١٠٠
الكلام في حكم العجز عن الإتيان بالتلبية بصورة صحيحة ١٠١
ذكر موارد عدم انعقاد الإحرام إلّا بالتلبية ١٠١
الإشارة إلى انعقاد إحرام حجّ القِران بالتلبية أو الإشعار أو بالتقليد ١٠١
اختيار المصنّف عدم انعقاد الإحرام بمجرّد لبس الثوبين من دون التلبية، ووجه ذلك ١٠١
دعوى كثرة النصوص الدالّة على الحكم المذكور ١٠١
دعوى المصنّف عدم الخلاف بين المسلمين في اعتبار لبس الثوبين في الإحرام ١٠١

ذكر صاحب الجواهر وعلّامة التحرير دعوى الإجماع على الحكم المذكور ١٠٢
الإشارة إلى الاستدلال بعدّة روايات للحكم المذكور ١٠٢
ذكر المصنّف صحيح معاوية بن وهب الدالّ على الحكم المشار إليه ١٠٢
الكلام في عدم وجوب لبس ثوبي الإحرام على المرأة ١٠٢
دعوى صاحب الجواهر عدم وجود قائل بوجوب لبس ثوبي الإحرام على المرأة ١٠٢
إشكال بعض الأساطين على الدعوى المذكورة ١٠٢
ذكر الأُمور المستدلّ بها لوجوب لبس ثوبي الإحرام على المرأة ١٠٢
التمسّك بقاعدة اشتراك الأحكام في المقام ، وجواب المصنّف عنه ١٠٣
المناقشة في جواب المصنّف المشار إليه في المقام ١٠٣
الاستدلال بموثّقة يونس بن يعقوب لوجوب لبس ثوبي الإحرام على المرأة ١٠٤
جواب المصنّف عن الاستدلال المذكور ، والإيراد فيه ١٠٤
تمسّك المصنّف بالأصل العمليّ في المسألة المذكورة ، ووجه ذلك ١٠٤
استيجاه الاحتياط بلبس النساء ثوبي الإحرام ١٠٥
الحكم بلزوم التجرّد ممّا يحرم لبسه على الرجال ، ووجه ذلك ١٠٥
الكلام في حكم ما يترتّب على من لم يتجرّد من المخيط في إحرامه ١٠٥
إحالة البحث في الحكم المذكور إلى مبحث كفّارات الإحرام ١٠٥
الإشارة إلى منشأ الخلاف في الحكم المذكور ١٠٥
الكلام في كيفيّة لبس ثوبي الإحرام ١٠٦
الحكم بلزوم لبس ثوبي الإحرام بنحو الاتّزار والارتداء ١٠٦
ذكر الأمرين المستدلّ بهما للحكم المشار إليه ١٠٦
الاستظهار من كلمات الأصحاب الاتّفاق ووجود السيرة المتشرّعة على الكيفيّة المذكورة..... ١٠٦
التمسّك بصحيحة عبدالله بن سنان في المقام ١٠٦

الحكم بعدم لزوم مقدار خاصّ من المساحة طولاً وعرضاً في ثوبي الإحرام ، ووجه ذلك ١٠٦
الكلام في كون وجوب لبس ثوبي الإحرام واجباً تعبّديّاً أو شرطيّاً ١٠٧
الإشارة إلى وجود قولين في المسألة المذكورة ١٠٧
تقوية صاحب الجواهر عدم وجود خلاف في كون وجوب لبس ثوبي الإحرام شرطيّاً . ١٠٧
ذكر الأُمور المستدلّ بها لكون وجوب لبس ثوبي الإحرام تعبّديّاً ١٠٧
الاستدلال بصحيحة معاوية بن عمّار على الرأي المذكور ، والمناقشة فيه ١٠٧
التمسّك بصحيحة معاوية بن عمّار الأُخرى للرأي المذكور ١٠٨
الحكم بوجوب تجرّد المحرم من المخيط إحداثاً وإبقاء واستدامة حتّى يتحلّل من إحرامه ١٠٨
ذهاب المصنّف إلى عدم وجوب استدامة لبس ثوبي الإحرام ، ودليل ذلك..... ١٠٨
عدم الخلاف بين الأعلام في جواز الزيادة على ثوبي الإحرام ١٠٩
ذكر الأمرين المستدلّ بهما للحكم المذكور ١٠٩
فتوى المصنّف بلزوم كون ثوبي الإحرام ممّا تصحّ الصلاة فيهما ، ودليل ذلك ١٠٩
الكلام في حكم الإحرام في الحرير للنساء ١١٠
اختيار المفيد وابن إدريس وعلّامة القواعد وأكثر المتأخّرين جواز الإحرام في الحرير للنساء ١١٠
فتوى الصدوق والمرتضى ومحقّق الشرائع بعدم الجواز في المقام ١١٠
الإشارة إلى منشأ الخلاف في الحكم المذكور ١١٠
ذكر المصنّف صحيحة عيص بن القاسم الدالّة على عدم الجواز في المقام ١١٠
ذكر صحيحة يعقوب بن شعيب الدالّة على الجواز في الحكم المذكور ١١٠
الحكم بعدم اشتراط الطهارة من الحدث في الإحرام ١١٠
تمسّك المصنّف بأصالة البراءة في المقام ، ووجه ذلك ١١١

الاستدلال بالنصوص الواردة في إحرام الحائض لعدم كون الحيض مانعاً عن الإحرام . ١١١
الحكم باعتبار الطهارة من الخبث في ثوبي الإحرام ، ووجه ذلك ١١١
الإشارة إلى اعتبار طهارة البدن من الخبث في حال الطواف وصلاته ١١١
اعتبار المصنّف النيّة في الطواف ١١١
ذكر الأمرين المستدلّ بهما للزوم القصد في الطواف ١١١
تسالم الأصحاب على اعتبار الطهارة من الحدثين في الطواف الواجب ١١٢
تحقّق الشهرة على عدم اعتبار ذلك في الطواف المندوب خلافاً لأبي الصلاح ١١٢
ثلاث طوائف من الأخبار في اعتبار الطهارة في الطواف ١١٢
ذهاب أكثر الأصحاب إلى اعتبار الطهارة من الخبث في الطواف ١١٢
دعوى السيّد ابن زهرة الإجماع على الحكم المذكور ١١٣
فتوى ابن الجنيد وصاحب المدارك بكراهة الطواف في ثوب أصابه ما لا يعفى عنه في الصلاة ١١٣
ذكر الأُمور المستدلّ بها للقول المشهور ١١٣
الإيماء إلى خبر يونس بن يعقوب الدالّ على القول المشهور ١١٣
ذكر الطريقين للخبر المذكور مع بيان حكمهما ١١٣
إيراد النبويّ المشهور المستدلّ به للرأي المشهور ، وجواب المصنّف عنه..... ١١٣
المناقشة في دلالة النبويّ المذكور ١١٣
الإشارة إلى مرسل البزنطيّ الدالّ على عدم اعتبار الطهارة من الخبث في الطواف ١١٤
جواب المصنّف عن دلالة المرسل المشار إليه ١١٤
إشكال المصنّف في سند الرواية المذكورة ١١٤
احتياط المصنّف باعتبار الطهارة من الخبث في الطواف ، ووجه ذلك ١١٥
عدم ورود الرواية الدالّة على اعتبار الطهارة في البدن في الطواف ١١٥
الإشارة إلى بعض الوجوه المستفاد منها اعتبار الطهارة في المقام ١١٥

الحكم باعتبار الختان في صحّة طواف الرجل ١١٥
دعوى الحلبيّ إجماع آل محمّد ﷺ على الحكم المذكور ١١٥
نقل صاحب المدارك توقّف ابن إدريس في الحكم المذكور وإيراد صاحب الجواهر فيه ١١٥
دعوى دلالة جملة من النصوص على اعتبار الختان في المقام ١١٥
الإشارة إلى صحيح معاوية بن عمّار الدالّ في المقام مع تقريب دلالته ١١٥
الاختلاف في اعتبار الختان في طواف الصبيّ غير البالغ ١١٦
ذكر الأقوال في الفرع المذكور ١١٦
ذهاب محقّق الشرائع إلى عدم اعتبار الختان في طواف الصبيّ ١١٦
القول باعتبار الختان في طواف الصبيّ ١١٦
اختيار المصنّف التفصيل في المقام والحكم باعتبار الختان في الصبيّ المميّز ١١٦
استدلال القائلين باعتبار الختان في طواف الصبيّ بصحيحة معاوية بن عمّار ١١٦
الإشارة إلى ثمرة القول المذكور في المقام ١١٦
استدلال المصنّف لرأيه في المقام ، والجواب عنه ١١٦
المشهور اعتبار ستر العورة في الطواف ١١٧
مناقشة شيخ الخلاف وسيّد الغنية وعلّامة المختلف في الحكم المذكور ١١٦
ذكر الأُمور المستدلّ بها للقول المشهور ١١٧
الاستدلال بالنبويّ المشهور في المقام ، والجواب عنه ١١٧
التمسّك بقول النبيّ ﷺ : «وَلَا يَطُوفَنَّ بِالْبَيْتِ عُرْيانٌ» في المقام ١١٧
إيراد المصنّف في سند الرواية المذكورة ، والجواب عنه ١١٨
مناقشة المصنّف في دلالة الحديث المذكور ، والإجابة عليه ١١٨
تقوية فتوى المشهور في المقام ، ووجه ذلك ١١٨
فتوى المصنّف بلزوم تحصيل الطهارة من الحدث للطائف الشاكّ فيها ١١٨

ذكر صور شكّ الطائف في الطهارة من الحدث ١١٨
الحكم بالبناء على الحالة السابقة إذا كانت محرزة ، سواء كان الشكّ قبل الشروع في الطواف أو أثنائه ١١٩
الحكم بلزوم الإتيان بالطهارة مطلقاً في المقام إذا لم تحرز الحالة السابقة ، ووجه ذلك ١١٩
الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ في الطهارة بعد الفراغ من الطواف ، ودليل ذلك..... ١١٩
لزوم التطهّر لصلاة الطواف في صورة الشكّ في الطهارة بعد الفراغ من الطواف ، ووجه ذلك ١١٩
الحكم بصحّة الطواف وصلاته إذا شكّ فيها بعد الفراغ منهما للشكّ في الطهارة ، ودليل ذلك ١٢٠
فتوى المصنّف بالبناء على الطهارة من الحدث لو شكّ فيها ١٢٠
ذكر مقتضى قاعدة الطهارة في المقام إذا لم تحرز الحال السابقة ١٢٠
الحكم بتقديم الاستصحاب على قاعدة الطهارة إذا كانت الحالة السابقة محرزة في الفرع المذكور ، ووجه ذلك ١٢٠
اتّفاق المسلمين على كون عدد أشواط الطواف سبعة ١٢١
دعوى استمرار السيرة القطعيّة في المقام مع بيان منشأ ذلك ١٢١
ذكر متمسّك المصنّف لكون عدد أشواط الطواف سبعة ١٢١
الإشارة إلى صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على كون عدد أشواط الطواف سبعة ١٢١
ذكر صحيح محمّد بن مسلم الدالّ على الحكم المذكور ١٢٢
ذهاب المصنّف إلى اعتبار التوالي في أشواط الطواف ، ودليل ذلك ١٢٢
الإشارة إلى بعض المستثنيات في الحكم المذكور ١٢٢
الحكم بوجوب كون ابتداء الطواف وختمه بالحجر الأسود في كلّ شوط ١٢٢
الاستدلال بسيرة المسلمين للحكم المذكور ١٢٢
الإيماء إلى صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على الحكم المشار إليه ١٢٣

ذكر السندين للصحيح المذكور ١٢٣
الإشارة إلى وجود الكلام في أمرين في المقام ١٢٣
عدم التعويل على تدقيقات زائدة على الظهور العرفيّ للنصوص في المقام ١٢٣
إشارة صاحب الجواهر إلى عدم معروفيّة التدقيقات قبل زمان العلّامة في المقام ١٢٤
لزوم جعل الطائف الكعبة على يساره في جميع أحواله ١٢٤
الاستدلال من سيرة المسلمين في المقام ١٢٤
الإشارة إلى عدم تعرّض النصوص للحكم المذكور ١٢٤
ذكر صحيح عبدالله بن سنان المستفاد منه الحكم المذكور بالاستلزام ١٢٥
الحكم بلزوم كون حركة الطائف حول الكعبة بصورة دائريّة ، ووجه ذلك ١٢٥
عدم لزوم الطائف حال طوافه عند مروره بالأركان الأربعة للكعبة أن يعمد إلى
حرف كتفه اليسرى ، ووجه ذلك ١٢٥
ذهاب المصنّف إلى لزوم إدخال الحجر في الطواف ١٢٥
الكلام في جزئيّة حجر إسماعيل للكعبة ١٢٦
الإشارة إلى وجود القولين في المسألة المذكورة ١٢٦
اختيار علّامة التذكرة والمنتهى وشهيد الدروس جزئيّة حجر إسماعيل من الكعبة ١٢٦
ذكر استدلال العلّامة للرأي المذكور ١٢٦
القول بعدم جزئيّة حجر إسماعيل للكعبة ١٢٦
ذكر صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على الرأي المذكور ١٢٦
الإشارة إلى دلالة نصوص عديدة على لزوم إدخال الحجر في الطواف ١٢٧
تقريب دلالة صحيحة معاوية بن عمّار على الحكم المذكور ١٢٦
الكلام فيما لو اختصر المكلّف في طوافه فطاف شوطاً واحداً داخل حجر إسماعيل .. ١٢٧
ذكر مقتضى صحيحة معاوية بن عمّار في المقام ١٢٧
الإيماء إلى صحيحة الحلبيّ الدالّة على بطلان خصوص الشوط الذي اختصر فيه ١٢٧

وجه الجمع بين الصحيحين المشار إليهما في المقام ١٢٧
قول المصنّف بلزوم خروج الطائف عن الكعبة ١٢٧
نفي صاحب الجواهر الخلاف عن الحكم المشار إليه ١٢٨
عدّ الشاذروان بحكم جدار الكعبة ١٢٨
الحكم باعتبار الاختيار في خطوات الطواف ، ووجه ذلك ١٢٨
لزوم حفظ عدد أشواط الطواف ١٢٨
الإشارة إلى صحيح حنّان بن سدير الدالّ على الحكم المذكور ١٢٩
الحكم بلزوم البناء على صحّة الطواف إذا شكّ في كون الأشواط السبعة أو الثـمانية ، ودليل ذلك ١٢٩
الحكم ببطلان الطواف إذا شكّ في كون الأشواط الستّة أو السبعة أو الثمانية ١٢٩
جواز البناء على الأقلّ إذا شكّ في عدد أشواط طواف النافلة ، ودليل ذلك ١٣٠
عدم لزوم الاعتناء بالشكّ في الطواف بعد الفراغ منه ، ووجه ذلك ١٣٠
ذكر خبر محمّد بن مسلم الدالّ على الحكم المذكور ١٣٠
مناقشة صاحب المدارك في سند الخبر المذكور لوجود عبدالرحمن بن سيابة فيه ١٣١
استظهار صاحب الوسائل والحدائق كون عبدالرحمن المذكور في الخبر المشار إليه هو ابن أبي نجران ١٣١
الكلام في وثاقة عبدالرحمن بن سيابة ١٣١
التمسّك بوقوع ابن سيابة المذكور في أسناد كامل الزيارات لإثبات وثاقته ، والإشكال فيه ١٣١
الاستدلال برواية الأجلّاء عن ابن سيابة المذكور لوثاقته ، والجواب عنه ١٣٢
جعل رواية غير واحد من أصحاب الإجماع عن ابن سيابة أمارة لوثاقته ، والإيراد فيه . ١٣٢
التمسّك بتعبير الشيخ عن ابن سيابة المذكور بـ (أُسند عنه) لإثبات وثاقته ، والمناقشة فيه ١٣٣

استدلال بعض الأعاظم لتوثيق ابن سيابة المذكور من إيكال الصادق عليه السلام إليه أمر تقسيم المال في عيالات من أُصيب مع زيد بن عليّ ١٣٣
ذكر الخبرين الدالّين على المطلب المذكور ١٣٣
المناقشة في استدلال بعض الأعاظم المشار إليه ١٣٣
ذكر التفصيل في استدلال بعض الأعاظم المشار إليه ..... ١٣٣ و ١٣٤
ذكر التفصيل في وثاقة مَن روى المدح لنفسه ١٣٤
الاستدلال برواية ابن أبي عمير عن ابن سيابة المذكور لوثاقته ، والمناقشة فيه..... ١٣٤
الإشكال في ما يدلّ على ذمّ ابن سيابة المذكور ١٣٥
الكلام في تعيين عبدالرحمن الواقع في سند الخبر المشار إليه ١٣٥
استظهار صاحبي الوسائل والحدائق كون عبدالرحمن المذكور هو ابن أبي نجران ، ووجه ذلك ١٣٥
تصحيح كون الراوي المذكور هو ابن سيابة ١٣٥
الحكم باعتبار الفصل بين اسبوعين في صحّة الطواف ١٣٦
الإشارة إلى ثلاث طوائف للنصوص في المسألة المشار إليها ١٣٦
ذكر النصوص الدالّة على عدم جواز القِران بين اسبوعي الطواف مطلقاً في الفريضة والمندوبة ١٣٦
الإيراد في سند خبر البزنطيّ المذكور في المقام بوجود ابن أشيم فيه ١٣٦
ذكر الأُمور لإثبات وثاقة ابن أشيم المذكور ١٣٦
تصحيح التفصيل في شيخوخة الإجازة بملاحظة دور الشيخ في السند ١٣٧
تصريح الشيخ بكون ابن أشيم مجهولاً مع ذكر الاحتمالين في معناه ١٣٧
ذكر النصوص الدالّة على جواز القِران في اسبوعي الطواف مطلقاً ١٣٧
سرد صحيحة زرارة الدالّة على تكرّر القِران بين الطوافين من الإمام ١٣٧
نقل سند الصدوق للصحيحة المذكورة مع بيان حكمه ١٣٨

ذكر النصوص الدالّة على عدم جواز القِران بين الطوافين فقط ١٣٨
بيان المراد من الكراهة في صحيحة زرارة في المقام ١٣٨
نقل سند الكلينيّ والصدوق للصحيحة المذكورة ١٣٨
بيان وجه الجمع بين النصوص المتعارضة في الفرع المذكور ١٣٩
ذكر صور الخروج عن المطاف ١٣٩
المشهور البناء على صحّة الطواف إذا دخل في الكعبة بعد إكماله نصف أشواط الطواف ١٣٩
اختيار المصنّف بطلان الطواف بدخول الكعبة أثناءه مطلقاً ..... ١٣٩ و ١٤٠
استدلال المصنّف بصحيحة حفص بن البختريّ للرأي المذكور ١٤٠
ذكر سند الصدوق للصحيحة المشار إليها ١٤٠
الإيماء إلى صحيحة الحلبيّ المستدلّ بها للقول المشهور في المقام ١٤١
الإيراد في دلالة الصحيحة المذكورة على القول المذكور ١٤١
الكلام في حكم المرور على الشاذروان في الطواف ١٤١
بيان المراد من الشاذروان ١٤٢
اختيار المصنّف بطلان خصوص السقوط الذي أتى به على الشاذروان ، ووجه ذلك .. ١٤٢
الكلام في حكم المرور بالحجر أثناء الطواف ١٤٢
الإشارة إلى اختصاص البطلان بخصوص الشوط الذي مرّ على الحجر ١٤٢
المشهور اختصاص بطلان الطواف لطروّ الحدث قبل بلوغ نصفه ١٤٣
الإشارة إلى مرسل جميل الدالّ على الرأي المذكور ١٤٣
ذكر الطرق للتغلّب على مشكلة الضعف السنديّ في المرسل المذكور ١٤٤
كون مقتضى القاعدة الحكم ببطلان الطواف بمجرّد حصول الحدث فيه مطلقاً ١٤٤
المعروف بطلان الطواف إذا كان طروّ الخبث قبل تجاوز نصفه ١٤٤
ذكر الأُمور المستدلّ بها للرأي المذكور ١٤٤
اختيار المصنّف بطلان الطواف إذا زاد فيه عمداً ١٤٥

ذكر صور الزيادة في الطواف ١٤٥
الحكم ببطلان الطواف في صورة الزيادة العمديّة ، ووجه ذلك ١٤٥
الإشارة إلى صحيحة أبي‌بصير الدالّة على بطلان الطواف مطلقاً ولو كانت الزيادة سهويّة ١٤٥
استفادة اختصاص بطلان الطواف بالزيادة العمديّة من صحيح محمّد بن مسلم ١٤٦
اختيار المصنّف التخيير بين إعادة الطواف وبين إتمام ما يكمل طوافه ثانياً في الزيادة السهويّة ١٤٦
ذهاب المصنّف إلى اختصاص الحكم بما إذا كانت الزيادة السهويّة شوطاً كاملاً ، ووجه ذلك ١٤٦
الإشارة إلى عدم إمكان التمسّك بصحيحة عبدالله بن محمّد في الزيادة السهويّة ١٤٦
اعتبار المشهور كون الطواف بين الكعبة ومقام إبراهيم ١٤٧
الكلام في حكم الطواف الواقع بين البيت والمقام ١٤٧
الإيماء إلى ثلاثة أقوال في المسألة المذكورة ١٤٧
المشهور ضرورة كون الطواف بين البيت ومقام إبراهيم ١٤٧
اختيار ابن الجنيد جواز الطواف خارج المقام عند الضرورة ١٤٧
نسبة القول المذكور إلى الصدوق ، ووجه ذلك ١٤٨
ميل علّامة المنتهى والتذكرة وصاحب الوسائل إلى القول المذكور ١٤٨
الإشارة إلى مستند القول المذكور ١٤٨
ذكر الثمرة بين رأي المشهور واختيار ابن الجنيد في المقام ١٤٨
القول بكون العبرة بصدق الطواف بالكعبة عرفاً على الطائف ١٤٨
ميل صاحبي الكفاية والمستند إلى القول المذكور ١٤٩
الإيماء إلى عدم تعرّض جملة من الفقهاء إلى الفرع المذكور ١٤٩
ذكر الأُمور المستدلّ بها للرأي المشهور ١٤٩
دعوى سيّد الغنية الإجماع على الرأي المذكور ، والجواب عنه ١٤٩

تمسّك سيّد الغنية بالاحتياط في المقام ، والإيراد عليه ١٥٠
ذكر خبر محمّد بن مسلم المستدلّ به للقول المشهور ١٥٠
إشكال بعض الأعاظم في سند الرواية المذكورة لوجود ياسين الضرير فيه ١٥١
المناقشة في سند الخبر المشار إليه بسبب الإضمار ، والجواب عنه ١٥١
الجواب عن الإشكال في سند الخبر المذكور لوجود ياسين الضرير ١٥١
ذكر الأُمور المستدلّ بها لوثاقة ياسين الضرير المذكور ١٥٢
الاستناد إلى رواية الأجلّاء عن الضرير المذكور لوثاقته ، والمناقشة فيه ١٥٢
الاستفادة من مسلك المعاريف لإثبات وثاقة الضرير المذكور ، والإيراد فيه ١٥٢
التمسّك بنقل صدوق الفقيه الرواية عن ياسين الضرير لإثبات وثاقته ، والجواب عنه . ١٥٣
الإشارة إلى كون العبائر في ديباجة الكتب الأربعة وغيرها ناظرة إلى المنهج الفهرستيّ ١٥٤
عدّ خبر ياسين الضرير المذكور من الحسن ، ووجه ذلك ١٥٤
المناقشة في دليل الرأي المشار إليه ١٥٤
عدّ البعض خبر ياسين الضرير المذكور من القويّ ، ووجه ذلك ١٥٥
الإيراد في مستمسك الرأي المذكور ١٥٥
المناقشة في احتمال الاعتماد على مجموع الوجوه المشار إليها لإثبات وثاقة ياسين الضرير المذكور ١٥٥
الكلام في إمكان علاج الخلل السنديّ في الخبر المذكور بعد البناء على عدم إثبات وثاقة ياسين الضرير المذكور ١٥٥
تأييد الإمكان المذكور والتمسّك بنظريّة التعويض في الأسناد ١٥٥
الإيماء إلى الفارق السنديّ في الكافي والتهذيب في الخبر المذكور ١٥٦
دعوى جبران السند المذكور بعمل المشهور ، وإشكال بعض الأعاظم فيه ..... ١٥٦ و ١٥٧
المناقشة في صغرى عمل المشهور بالخبر المشار إليه في المقام ١٥٧
ذكر ثلاثة أقوال في الفرع المذكور ١٥٧

الإشكال في حجّيّة الخبر المذكور بعد تسليم صغرى عمل المشهور، والجواب عنه .. ١٥٨
احتمال استناد المشهور لخبر ياسين الضرير المذكور من باب الترجيح، والإجابة عليه ١٥٩
ذكر صحيح محمّد بن عليّ الحلبيّ المعارض بصحيح ابن مسلم، ووجه الجمع بينهما في المقام ١٥٩
رأي بعض الأعاظم والمحقّق العراقيّ في المقام ١٦٠
كون الجمع بين الروايتين المشار إليهما بالضرورة أو الإيجاز والتفصيل تبرعيّة ١٦١
حمل المصنّف خبر محمّد بن مسلم على الأفضليّة، والمناقشة فيه ١٦١
الكلام في ترجيح صحيح الحلبيّ في المقام ١٦١
الإشارة إلى مقتضى الأصل العمليّ في الفرع المذكور ١٦٢
جعل المصنّف وجوب صلاة الطواف من الضروريّات بين المسلمين ١٦٢
نسبة صاحب الجواهر الحكم المذكور إلى المشهور ١٦٢
ذكر الأُمور المستدلّ بها للحكم المذكور ١٦٣
الاستدلال من قوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ لوجوب صلاة الطواف ١٦٣
احتمال كون المراد في الآية المذكورة الدعاء، والجواب عنه ١٦٣
الإشارة إلى النصوص الدالّة على وجوب الصلاة في الطواف ١٦٣
التمسّك بالسيرة المستمرّة لإثبات وجوب صلاة الطواف ١٦٤
ذهاب المصنّف إلى وجوب المبادرة إلى الإتيان بصلاة الطواف بعد الفراغ منه، ووجه ذلك ١٦٤
المشهور وجوب الإتيان بركعتي الطواف عند المقام أو أحد جانبيه ١٦٤
الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ للحكم المذكور ١٦٤
الإشارة إلى صحيح معاوية بن عمّار المستدلّ به للحكم المذكور ١٦٤
جواب المصنّف عن الاستدلال المذكور، والمناقشة فيه ١٦٤

الإشارة إلى حكم صلاة الطواف فيما لو اشتدّ الزحام ١٦٥
فتوى المصنّف بالتخيير في كيفيّة قراءة صلاة الطواف ، ووجه ذلك ١٦٥
دعوى المصنّف التسالم على وجوب السعي في العمرة والحجّ ١٦٥
الإشارة إلى ركنيّة السعي في الحجّ والعمرة ١٦٦
عدم الخلاف بين المسلمين في كون السعي جزءً من أجزاء الحجّ والعمرة..... ١٦٦
الاستدلال بالسيرة القطعيّة لوجوب السعي في الحجّ والعمرة ١٦٦
الإشارة إلى عدم تعرّض النصوص إلى أصل وجوب السعي ، ووجه ذلك..... ١٦٦
التمسّك بقوله تعالى : ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللهِ... ﴾لوجوب السعي في الحجّ والعمرة ١٦٦
الإيماء إلى صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم المستدلّ به في المقام ١٦٦
المناقشة في سند الرواية المذكورة ، وجواب المصنّف عنه ..... ١٦٦ و ١٦٧
الإشكال في الجواب المشار إليه ١٦٧
فتوى المصنّف بكون بداية السعي من الصفا والختم به بالمروة ١٦٧
ذكر صحيح معاوية بن عمّار المستدلّ به للحكم المذكور ١٦٨
الإشكال في دلالة الصحيحة المذكورة ، وجواب المصنّف عنه ١٦٨
استدلال المصنّف بصحيح الحلبيّ للحكم المذكور ١٦٨
دعوى كون السعي بسبعة أشواط من الضروريّات بين المسلمين ١٦٨
بيان كيفيّة أشواط السعي ، والاستدلال عليه بصحيحة هشام بن سالم ١٦٩
الحكم باعتبار النيّة في السعي ، ووجه ذلك ١٦٩
ذهاب المصنّف إلى عدم اعتبار ستر العورة في السعي ، ودليل ذلك ١٦٩
عدم اشتراط صحّة السعي بالطهارة من الحدث والخبث ، ووجه ذلك ١٧٠
ذكر صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على عدم اعتبار الطهارة في السعي ١٧٠
الإشكال في دلالة الصحيح المذكور ، والجواب عنه ١٧٠

ذكر رواية عليّ بن جعفر الدالّة على اعتبار الطهارة في السعي ١٧٠
الإيراد في اعتبار الرواية المشار إليها ١٧١
تعبير المصنّف عن الرواية المذكورة بالصحيحة ، والمناقشة فيه ١٧١
حمل المصنّف الرواية المذكورة على الأفضليّة ١٧١
الإشارة إلى موثّقة ابن فضّال الدالّة على شرطيّة الطهارة في السعي ، وجواب المصنّف عنها ١٧٢
ترجيح صحيح معاوية بن عمّار على الروايات الدالّة على شرطيّة الطهارة في السعي .. ١٧٢
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللهِ...﴾ للترجيح المذكور..... ١٧٢
المناقشة في الاستدلال المذكور ١٧٢
الإشارة إلى ترجيح الصحيح المذكور بالشهرة ١٧٣
المشهور عدم اعتبار الموالاة بين أشواط السعي ١٧٣
ذكر المصنّف الأُمور المستدلّ بها للحكم المذكور ١٧٣
الاستناد لإطلاق الدليل لحكم المذكور ، ومناقشة المصنّف فيه ١٧٣
التمسّك بالنصوص المتضمّنة لجواز الجلوس أثناء السعي ، وجواب المصنّف عنه ... ١٧٤
فتوى المصنّف باعتبار الموالاة في السعي ١٧٥
ذهاب المصنّف إلى عدم اعتبار المشي راجلاً في السعي ١٧٥
استدلال المصنّف بإطلاق النصوص للحكم المزبور ١٧٥
الإشارة إلى النصوص المتضمّنة لجواز السعي راكباً ١٧٥
حكم المصنّف باعتبار السعي من الطريق المتعارف ١٧٦
الاستدلال بانصراف وجوب السعي للحكم المزبور ١٧٦
الحكم بعدم جواز السعي بنحو القهقرى ، ودليل ذلك ١٧٦
عدم جواز تأخير السعي من يوم الطواف وصلاته ١٧٧
الإيماء إلى صحيحة العلاء بن رزين الدالّة على الحكم المزبور ١٧٧

الحكم بجواز تأخير السعي من النهار إلى الليل وكونه مقتضى الأصل العمليّ ١٧٧
الاستدلال بصحيحة ابن مسلم للحكم المذكور ١٧٧
الإشكال في الاستدلال المذكور لاختصاصه بالتعب ، والجواب عنه ١٧٨
فتوى المصنّف بمبطليّة الزيادة عن عمد في أشواط السعي ، ووجه ذلك ١٧٩
الحكم بصحّة السعي لو كانت الزيادة في الأشواط عن جهل ، ودليل ذلك ١٧٩
دعوى المصنّف عدم معروفيّة الخلاف في مبطليّة الشكّ في عدد أشواط السعي ١٨٠
ذكر صور الشكّ في أشواط السعي ١٨٠
عدم الخلاف في بطلان السعي إذا شكّ فيه أثناء الأداء ١٨٠
ذكر صحيح سعيد بن يسار الدالّ على الحكم المزبور ١٨٠
الحكم بصحّة السعي إذا شكّ فيه بعد الفراغ منه ، ووجه ذلك ١٨٠
الكلام في تحديد مورد تحقّق الفراغ من السعي ١٨٠
ذكر صور المسألة المذكورة ١٨١
جعل المصنّف المعيار على فوات الموالاة في الفرع المذكور ١٨١
أولويّة توكيل صدق الفراغ على الانطباق العرفيّ ، ووجه ذلك ١٨١
عدّ المصنّف وجوب التقصير وكونه بعد السعي في عمرة التمتّع من ضروريّات الدين . ١٨١
ذكر صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على الحكم المذكور ١٨١
الإيماء إلى تضمّن الصحيحة المذكورة على كون التقصير من الشعر واللحية والشارب والأظفار ١٨٢
ذكر النصوص الدالّة على تحقّق التقصير بالأخذ من بعض الموارد المذكورة ١٨٢
بيان وجه الجمع بين النصوص المتعارضة في المقام ١٨٢
ذهاب المصنّف إلى الاجتزاء بالتقصير من أي أقسام الشعر ، ووجه ذلك ١٨٢
الحكم بعدم اعتبار كون التقصير من شعر محدّد ، ودليل ذلك ١٨٢
المشهور عدم إجزاء الحلق في عمرة التمتّع ١٨٣

ذهاب شيخ الخلاف وعلّامة التحرير إلى التخيير بين الحلق والتقصير في المقام ١٨٣
الإشارة إلى رأي صاحب الحدائق في الفرع المذكور ١٨٣
ذكر المصنّف مانعين من كفاية الحلق مكان التقصير في المقام ١٨٣
احتمال كون أوّل الحلق تقصيراً ، والجواب عنه ١٨٤
اختيار المصنّف عدم وجوب المبادرة والمحلّ الخاصّ للتقصير ، ودليل ذلك ١٨٤
اتّفاق الأصحاب على حلّيّة جميع محرّمات الإحرام بالتقصير في عمرة التمتّع ١٨٥
استثناء الصيد من الحكم المذكور ، ووجه ذلك ١٨٥
وقوع الخلاف في حكم حلق تمام الرأس بعد الإحلال من إحرام عمرة التمتّع ١٨٥
توقّف المحقّق الثاني في حلّيّة الحلق المذكور ١٨٥
حكاية بعض الأساطين القول بمنع الحلق المشار إليه ١٨٥
الاستدلال بصحيحة جميل للقول المشار إليه ١٨٥
إشارة المصنّف إلى وجود طريقين للرواية المذكورة ١٨٦
الإشكال في دلالة الرواية المذكورة ١٨٦
المناقشة في تصحيح المصنّف طريق الصدوق للرواية المذكورة ١٨٧
الكلام في وثاقة عليّ بن حديد الواقع في سند الكلينيّ للرواية المذكورة ١٨٨
ذكر الأقوال الثلاثة في وثاقة عليّ بن حديد المذكور ١٨٨
المعروف جواز الحلق بعد التقصير لعمرة التمتّع ١٨٨
إعراض المشهور عن رواية جميل المشار إليه ١٨٨
الحكم بلزوم قصد القربة في التقصير ، ووجه ذلك ١٨٨
وجوب لبس ثوبي الإحرام من مكّة لحجّ التمتّع ١٨٩
الاختلاف في الوجوب المذكور من مكّة القديمة وغير ذلك ، ووجه ذلك ١٨٩
ذكر أفضل مواضع الإحرام المذكور ١٨٩
دعوى المصنّف قيام السيرة القطعيّة على أصل وجوب الحضور في عرفات ١٨٩

الإشارة إلى ركنيّة الوقوف بعرفات في الحجّ ١٨٩
دعوى بلوغ النصوص الدالّة على وجوب الوقوف بعرفات إلى حدّ التواتر الإجماليّ ... ١٨٩
بيان دلالة صحيح معاوية بن عمّار على الحكم المذكور ١٩٠
جواز تأخير إحرام حجّ التمتّع إلى وقت يمكن فيه إدراك الوقت الاختياري للوقوف بعرفات يوم التاسع قبل الزوال ، ودليل ذلك ١٩٠
دعوى المصنّف قيام السيرة القطعيّة على عدم تعيين كيفيّة خاصّة في الوقوف بعرفات ١٩٠
اختيار المشهور الحكم المذكور في المقام ١٩٠
فتوى الفاضل الهنديّ باعتبار الوقوف على القدمين بعرفات ١٩٠
ذكر الأُمور المستدلّ بها لرأي المشهور ١٩١
الإشارة إلى وجود المناقشة في الأُمور المذكورة ١٩٢
ذكر مقتضى الأصل في المقام ١٩٢
استناد الفاضل الهنديّ بعدم صدق معنى الوقوف على غير القيام على القدمين ١٩٢
جواب المصنّف عن الاستدلال المذكور ، والمناقشة فيه ١٩٢
عدم قبول رأي الفاضل الهنديّ في المقام ، ووجه ذلك ١٩٣
الحكم باعتبار قصد القربة في الوقوف بعرفات ، ووجه ذلك ١٩٣
عدم كفاية الوقوف بعرفات لو نام أو أُغمي عليه طيلة الفترة ١٩٣
صحّة الوقوف بعرفات لو نام أو أُغمي عليه بعد القصد بعد زوال الشمس ، ووجه ذلك . ١٩٣
عدم الخلاف في انتهاء وقت الوقوف عند غروب الشمس ١٩٤
وقوع الهدف في تحديد وقت الابتداء للوقوف بعرفات ١٩٤
المشهور عدم جواز تأخير الوقوف عن الزوال في المقام ١٩٤
اختيار بعض الأعاظم جواز تأخير الوقوف شيئاً ما عن الزوال ١٩٤
الإشارة إلى صحيح مسمع الدالّ على كون انتهاء وقت الوقوف بعرفات عند الغروب .. ١٩٤
دعوى خلوّ النصوص عن تحديد وقت الوقوف بالزوال بنحو الدقّة ١٩٥

ذكر صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على الحكم المذكور ١٩٥
بيان ركنيّة الوقوف بعرفات وكفاية المسمّى منه ١٩٥
ذكر الأمرين الدالّين على الحكم المذكور ١٩٦
الاستدلال بتسالم الأصحاب على ركنيّة مسمّى الوقوف بعرفات للحجّ ١٩٦
التمسّك بصحيحة مسمع للحكم المذكور ١٩٦
جواب المصنّف عن الاستدلال المذكور، والمناقشة فيه ١٩٧
المناقشة في الاستدلال بتسالم الأصحاب في المقام ١٩٧
تقسيم الوقوف بعرفات إلى الاختياريّ والاضطراريّ ١٩٧
الحكم بكفاية مسمّى الوقوف بعرفات ليلة العيد اضطراراً ١٩٧
تسالم الأصحاب على كفاية الوقوف الاضطراريّ بعرفات عن الاختياريّ ١٩٧
دعوى استفادة الحكم المذكور من عدّة نصوص مع الإشارة إلى صحيحة الحلبيّ منها . ١٩٧
ذكر طريق الشيخ الطوسيّ إلى موسى بن القاسم الواقع في طريق الصحيحة المذكورة . ١٩٨
فتوى المصنّف بحرمة الإفاضة من عرفات قبل الغروب، ووجوب البدنة على من تعمّد ذلك ١٩٨
دعوى صاحب الجواهر عدم وجدان الخلاف على الحكم المذكور ١٩٨
دعوى العلّامة كون الحكم المذكور قول أهل العلم إلّا مالك ١٩٨
ذهاب مالك إلى بطلان الحجّ بتعمّد الإفاضة من عرفات قبل الغروب، والردّ عليه ١٩٨
الإشارة إلى صحيح مسمع بن عبدالملك الدالّ على الحكم المذكور ١٩٨
الكلام في وجوب الكفّارة لو خرج من عرفات متعمّداً وعاد إليها قبل الغروب نادماً ... ١٩٩
القول بثبوت الكفّارة في المقام، ووجه ذلك ١٩٩
رأي المصنّف في المسألة المذكورة ودليله ١٩٩
فتوى المصنّف بلزوم متابعة قاضي العامّة إذا حكم بالهلال تكليفاً ولو مع العلم بمخالفته للواقع ١٩٩

ذكر صورتين للمسألة المذكورة ١٩٩
الأُولى :احتمال مطابقة حكم قاضي أهل العامّة للواقع ١٩٩
الحكم بوجوب متابعة حكم القاضي المذكور في الصورة المشار إليها ٢٠٠
التمسّك بنصوص التقيّة المتواترة لأجزاء الحجّ في المقام ٢٠٠
الكلام في أجزاء الحجّ المأتيّ به عن الواجب الواقعي في الصورة المذكورة ٢٠٠
رأي بعض الأعاظم في المقام ٢٠٠
استناد الرأي المذكور بالسيرة المشترّعيّة القطعيّة ، والإشكال فيه ٢٠١
الثانية :فرض العلم بمخالفة القاضي المذكور للواقع ٢٠٢
الكلام في حكم إجزاء الحجّ مع العامّة في الصورة المشار إليها ٢٠٢
الإشارة إلى وقوع الخلاف في المقام ٢٠٣
ذكر مقتضى القاعدة الأوّليّة في المقام ٢٠٣
التمسّك بصحيحة معمر بن خلّاد لإجزاء الحجّ في الصورة المذكورة ، وإشكال المصنّف فيه ٢٠٣
ذكر الوجهين اللذين تمسّك بهما المصنّف للحكم بالصحّة في الصورة المذكورة ٢٠٣
استدلال المصنّف بخبر أبي الجارود في المقام ٢٠٣
الإيراد في سند الخبر المذكور لوجود أبي الجارود فيه ٢٠٤
استدلال بعض الأعاظم لتوثيق أبي الجارود المذكور ٢٠٤
تمسّك المصنّف بالسيرة المتشرّعيّة للحكم بصحّة الحجّ في الصورة المشار إليها ٢٠٤
المناقشة في الاستدلال المذكور ، وجواب ذلك ٢٠٥
عدم الخلاف بين المسلمين في أصل وجوب الوقوف بمزدلفة ٢٠٥
الاستدلال على الحكم المذكور بقوله تعالى : ﴿فَاذْكُرُوا اللهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾..... ٢٠٥
وجه التعبير عن الحكم المذكور بالفريضة في النصوص ٢٠٥
دعوى المصنّف عدم نقل الخلاف في وجوب البقاء في المزدلفة حتّى طلوع الشمس .. ٢٠٦

استدلال المصنّف بصحيحة هشام بن الحكم للرأي المذكور، والإشكال فيه..... ٢٠٦
الإشارة إلى موثّقة إسحاق بن عمّار المعارضة بصحيحة هشام المشار إليها..... ٢٠٧
إشكال المصنّف وبعض الأعاظم في دلالة الموثّقة المذكورة، والجواب عنه..... ٢٠٧
تقديم موثّقة إسحاق في المقام، ووجه ذلك ٢٠٧
المشهور وجوب الوقوف بمزدلفة من طلوع الفجر يوم العيد ٢٠٨
ذكر المصنّف الأمرين المستدلّ بهما لمقالة المشهور ٢٠٨
الاستدلال بصحيحة معاوية بن عمّار في المقام ٢٠٨
إشكال المصنّف في الاستدلال المذكور، والجواب عنه ٢٠٨
التمسّك بالنصوص المتضمّنة لجواز الإفاضة ليلاً للنساء والصبيان في الفرع المذكور . ٢٠٨
إشكال المصنّف في الاستدلال المذكور ٢٠٩
تنزّل المصنّف إلى الاحتياط في المقام، ووجه ذلك ٢٠٩
المناقشة في رأي المصنّف في المقام ٢٠٩
الاستدلال بالسيرة القطعيّة لرأي المشهور في الفرع المذكور ٢٠٩
وقوع الخلاف بين أصحابنا في وجوب المبيت في مزدلفة ٢١٠
المشهور عدم وجوب المبيت في مزدلفة ٢١٠
ذهاب صاحب الجواهر إلى وجوب المبيت في مزدلفة ٢١٠
ذكر الأُمور المستدلّ بها لوجوب المبيت في مزدلفة ٢١٠
الاستدلال بسيرة النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام في المقام، والجواب عنه ٢١٠
التمسّك بصحيحة الحلبيّ في المسألة المذكورة ٢١٠
جواب المصنّف عن الاستدلال بالصحيحة المشار إليها، والمناقشة فيه ٢١٠
الاستدلال بصحيح معاوية بن عمّار في المقام ٢١١
إشكال المصنّف في الاستدلال المذكور، والجواب عنه ٢١١
ذكر المصنّف مقتضى الأصل العمليّ في الفرع المذكور، والإيراد فيه ٢١٢

عدم الخلاف في كون الركن من الوقوف بمزدلفة هو المسمّى ٢١٢
الاختلاف في مفهوم المسمّى في المقام ٢١٢
اختيار المصنّف وجماعة ، اختصاص مسمّى الوقوف بمزدلفة بما بين الطلوعين ٢١٢
المشهور بين الأصحاب جواز إيقاع الوقوف بمزدلفة من الليل إلى طلوع الشمس ٢١٢
استدلال المصنّف بصحيحة الحلبيّ للرأي المذكور ٢١٢
ذهاب المصنّف إلى امتداد الركن في الوقوف بمزدلفة إلى المسمّى ليلاً في حقّ الجاهل ٢١٣
استدلال المصنّف بصحيح مسمع في المقام ، والمناقشة فيه ٢١٣
ذكر طريق الصدوق والكلينيّ للخبر المذكور مع بيان حكمهما ٢١٣
ذكر من يجوز لهم الإفاضة من المشعر الحرام ليلة العيد بعد الوقوف بمزدلفة بمقدار منها ٢١٤
بيان صاحب المدارك كون الحكم المذكور مجمعاً عليه بين الأصحاب ٢١٤
دعوى دلالة النصوص المتعدّدة على الحكم المذكور ٢١٤
الإشارة إلى صحيح أبي بصير الدالّ على جواز التعجيل بالنساء والضعفاء والإفاضة
بهم من المشعر في الليل وقبل طلوع الشمس ٢١٤
بيان طريق الصدوق إلى ابن مسكان الوارد في سند الخبر المذكور مع بيان حكمه ٢١٤
ذكر الموقف الاضطراريّ بمزدلفة ٢١٤
الإشارة إلى صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على الحكم المشار إليه ٢١٥
الإشكال في الصحيح المذكور ، والجواب عنه ٢١٥
الحكم بوجوب رمي جمرة العقبة يوم العاشر بمنى ٢١٥
ذكر التعابير عن جمرة العقبة الواردة في النصوص مع الإشارة إلى منشأ تلك التعابير . ٢١٥
الاختلاف في تحديد المراد من الجمرة المذكورة ٢١٦
ذكر ثمرة الخلاف المذكور في المقام ٢١٦
دعوى علّامة المنتهى عدم العلم بالخلاف بين الأصحاب في وجوب رمي جمرة العقبة ٢١٦
ذكر الأُمور المستدلّ بها للحكم المذكور ٢١٦

الاستدلال بالسيرة القطعيّة في المقام ٢١٦
الإشارة إلى صحيح أبي بصير المستدلّ به للحكم المذكور ٢١٦
الإيماء إلى صحيحة معاوية بن عمّار المستدلّ بها للمدّعى المذكور ٢١٧
إشكال المصنّف في دلالة الصحيحة المذكورة ، والجواب عنه ٢١٧
الإشارة إلى النصوص الدالّة على الحكم المذكور بالدلالة الالتزاميّة ٢١٧
المشهور بين الأصحاب كون وقت رمي الجمرة المذكورة يوم العيد من طلوع الشمس
إلى غروبها ٢١٨
دعوى دلالة عدّة روايات على الحكم المذكور مع الإشارة إلى بعضها ٢١٨
دعوى المصنّف التسالم بين المسلمين على كون رمي الجمار بسبع حصيّات ٢١٨
ذكر علّامة المنتهى قيام إجماع المسلمين على الحكم المذكور ٢١٨
الإشارة إلى صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على الحكم المذكور ٢١٨
الإشكال في دلالة الصحيح المذكور ، والإجابة عليه ٢١٩
الحكم باعتبار قصد القربة في رمي الجمار ٢١٩
ذكر الأمرين المستدلّ بهما للحكم المذكور ٢١٩
ذهاب المصنّف إلى اعتبار التوالي في رمي الجمار ٢١٩
دعوى شيخ الخلاف وصاحب الجواهر قيام الإجماع على الحكم المذكور ٢١٩
ذكر الأمرين المستدلّ بهما للحكم المذكور ٢١٩
تأييد المصنّف الحكم المذكور بطائفتين من النصوص ٢٢٠
الأُولى : الروايات الدالّة على استحباب التكبير عند رمي كلّ واحدة من الحصيّات ٢٢٠
ذكر صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على المطلب المذكور ٢٢٠
الثانية : الروايات المتضمّنة للرمي خذفاً ٢٢٠
ذكر معتبر البزنطيّ الدالّ على المعنى المذكور ٢٢٠
جعل بعض الأعاظم الطائفتين المذكورتين دليلاً على المدّعى المشار إليه ٢٢٠

المناقشة في الرأي المذكور ٢٢١
فتوى المصنّف باعتبار إحراز إصابة الحصيّات للشاخص المرميّ ٢٢١
استدلال المصنّف بقاعدة الاشتغال للحكم المذكور ٢٢٢
ذكر صحيح معاوية بن عمّار المستدلّ به للحكم المذكور ٢٢٢
اختيار المصنّف اعتبار كون إصابة الحصيّات للشاخص بالرمي دون الوضع ، ودليل ذلك ٢٢٢
المشهور اشتراط كون الحصيّات المستخدمة للرمي مأخوذة من الحرم ٢٢٢
دعوى دلالة النصوص على الحكم المذكور مع الإشارة إلى بعضها ٢٢٢
دعوى صاحبي الخلاف والغنية والجواهر الإجماع على اشتراط كون الحصيّات المستخدمة للرمي بكراً ٢٢٣
ذكر الأُمور المستدلّ بها للحكم المذكور ٢٢٣
الاستدلال بالإجماع في المقام ، والمناقشة فيه ٢٢٣
التمسّك بالنصوص لإثبات الحكم المذكور ٢٢٣
ذكر المصنّف اثنين من النصوص المشار إليها ٢٢٣
الإشارة إلى خبر عبدالأعلى المستدلّ به للحكم المذكور ، والإشكال فيه ٢٢٣
ذكر مرسل حريز الدالّ على الحكم المذكور مع الإشارة إلى الإشكال السنديّ فيه ٢٢٤
ذكر مرسل الصدوق الدالّ على الحكم المشار إليه مع الإيماء إلى المناقشة في سنده .. ٢٢٤
احتمال جبران الخبر المذكور بعمل المشهور ، والجواب عنه ٢٢٤
احتياط المصنّف في المقام ، ووجه ذلك ٢٢٤
ذهاب المصنّف إلى البناء على عدم إصابة حصيّات الرمي إذا شكّ فيها ٢٢٥
استدلال المصنّف بقاعدة الاشتغال والاستصحاب في المقام ٢٢٥
الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ لو تجاوز المحلّ ودخل في واجب آخر في الفرع المذكور ٢٢٥
ذكر صحيح زرارة الدالّ على قاعدة التجاوز ٢٢٥

وجه تطبيق قاعدة التجاوز دون قاعدة الفراغ في المقام ٢٢٥
الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ لو شكّ في تحقّق الإصابة بعد خروج الوقت ، ووجه ذلك ٢٢٥
ذكر صحيح زرارة والفضيل الدالّ على الحكم المذكور ٢٢٥
دعوى المصنّف عدم الخلاف في وجوب الذبح أو النحر في حجّ التمتّع ٢٢٦
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ على الحكم المذكور ٢٢٦
دعوى دلالة النصوص على الحكم المذكور مع الإشارة إلى صحيح زرارة منها ٢٢٦
وقوع الخلاف في وجوب الهدي على المكّيّ إذا حجّ تمتّعاً ٢٢٦
المشهور وجوب الهدي في الفرع المذكور ٢٢٦
ذهاب شيخ المبسوط والخلاف إلى عدم وجوب الهدي في المسألة المذكورة ٢٢٦
تمسّك الشيخ بقوله تعالى : ﴿ذٰلِكَ لِمَن لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ على الرأي المذكور ٢٢٦
الإجابة عن الاستدلال المذكور ٢٢٦
الحكم بوجوب ذبح الهدي يوم العيد بعد رمي جمرة العقبة ٢٢٧
استدلال المصنّف بصحيح معاوية بن عمّار للحكم المذكور ، والمناقشة فيه ٢٢٧
الإشارة إلى صحيح أبي بصير المستفاد منه تأخّر الذبح عن رمي الجمرة ٢٢٧
الحكم بإجزاء الذبح لو قدّمه على الرمي جهلاً بالحكم ، ووجه ذلك ٢٢٨
الحكم بالتخيير بين الأنعام الثلاثة : الإبل والبقر والغنم ، ودليل ذلك ٢٢٨
دعوى المصنّف عدم معروفيّة الخلاف في كون ذبح الهدي في منى ٢٢٨
دعوى علّامة المنتهى والتذكرة كون الحكم المذكور عند علمائنا ٢٢٨
ادّعاء صاحب المدارك كون الحكم المذكور مقطوعاً به في كلام أصحابنا ٢٢٨
ذهاب العامّة إلى جواز الذبح في أيّ مكان من الحرم بل في الحلّ إذا فرّق لحمه في الحرم ٢٢٨

ذكر الأُمور المستدلّ بها لوجوب الذبح في منى ٢٢٩
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ﴾ في المقام ... ٢٢٩
التمسّك بعدّة من النصوص الدالّة على الحكم المذكور مع الإشارة إلى صحيح منصور ابن حازم منها ٢٢٩
الاستناد بالسيرة القطعيّة في المقام ٢٢٩
الإشارة إلى تعارض معتبرتين بالأدلّة المذكورة ٢٢٩
ذكر صحيحة معاوية بن عمّار الدالّة على عدم لزوم كون الذبح في منى ٢٢٩
حمل الشيخ الطوسيّ الصحيحة المذكورة على الذبح المستحبّ ، والمناقشة فيه ٢٢٩
الحكم بجواز النيابة في ذبح الهدي اختياراً ٢٣٠
ذكر الأُمور المستدلّ بها للحكم المذكور ٢٣٠
الكلام في إجزاء الذبح في المذابح الجديدة الواقعة خارج منى ..... ٢٣٠ و ٢٣١
اختيار المصنّف وبعض الأعاظم كون الوظيفة في الحالة المذكورة الذبح في أيّام التشريق ، ودليل ذلك ٢٣١
الاستشهاد بصحيحة حريز للحكم المذكور ، والمناقشة فيه ٢٣١
ذهاب المصنّف إلى كون وظيفة من لم يتمكّن من الذبح في منى حتّى مع التأخير هو الذبح في المذابح الجديدة ٢٣٣
الإشارة إلى الأُمور المستدلّ بها للحكم المذكور ٢٣٣
ذكر وظيفة من كان عاجزاً عن الذبح بمنى ٢٣٣
الحكم باشتراط الذبح بقصد القربة ، ودليل ذلك ٢٣٤
المعروف بين الفقهاء وجوب الهدي يوم النحر ٢٣٤
دعوى صاحب المدارك كون الحكم المذكور قول علمائنا أجمع وأكثر العامّة ٢٣٤
الاستظهار انعقاد الإجماع المشار إليه على عدم جواز تقديم الذبح على يوم النحر ٢٣٤
ذهاب شيخ النهاية وسيّد الغنية وابن إدريس إلى جواز تأخير الذبح عن يوم النحر ... ٢٣٤

ذكر الأُمور المستدلّ بها على وجوب الذبح يوم النحر ٢٣٤
الاستدلال بالتأسّي بالنبيّ ﷺ في المقام ، والمناقشة فيه ٢٣٥
التمسّك بقوله تعالى : ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ في المقام ، والجواب عنه ٢٣٥
استدلال الشيخ التبريزيّ بحسنة حمران في المقام ، والجواب عنه ٢٣٥
المناقشة في سند الخبر المشار إليه ٢٣٦
التمسّك بروايات التوكيل لمن أفاض ليلاً من المشعر ليذبح يوم النحر قبل الإتيان بأعمال مكّة..... ٢٣٦
ذكر صحيح أبي بصير الدالّ على المطلب المذكور ٢٣٦
المناقشة في الاستدلال المشار إليه ٢٣٦
الاستدلال بما دلّ على تعيّن الحلق يوم النحر في المقام ٢٣٧
الإشارة إلى مقتضى الأصل العمليّ في الفرع المذكور ٢٣٧
الإيماء إلى صحيح كليب الدالّ على عدم تعيّن الذبح يوم العيد ٢٣٧
التزام المصنّف بالاختيار الوجوبيّ بلزوم كون الذبح في يوم العيد ، ووجه ذلك..... ٢٣٧
دعوى المصنّف اختيار المشهور اعتبار كون الذبح في النهار ٢٣٧
ذكر الأُمور المستدلّ بها للحكم المشهور ٢٣٧
الاستدلال بالسيرة القطعيّة في المقام ، والجواب عنه ٢٣٧
التمسّك بالنصوص المتضمّنة للتعبير عن يوم العاشر بيوم النحر ، وجواب المصنّف عنه ٢٣٨
الاستدلال بصحيحة معاوية بن عمّار في المقام ، والمناقشة فيه ٢٣٨
الاستناد بما دلّ على الترخيص في الذبح ليلاً للخائف مع الإشارة إلى صحيح محمّد ابن مسلم منها ..... ٢٣٨ و ٢٣٩
جواب المصنّف عن الاستدلال المذكور ٢٣٩

الإشارة إلى مقتضى الأصل العمليّ والاحتياط في المقام ٢٣٩
اختلاف الفقهاء في مصرف الهدي ٢٣٩
اختيار شهيد الدروس والشهيد والمحقّق الثانيين وجوب تقسيم الهدي إلى ثلاثة أثلاث ٢٣٩
ذهاب محقّق الشرائع إلى استحباب تقسيم الذبح إلى التثليث ٢٣٩
ذكر الأمرين المستدلّ بهما لوجوب التثليث في تقسيم الهدي ٢٤٠
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ﴾ في المقام ٢٤٠
الاستناد بصحيحة شعيب العقرقوفي في المقام ٢٤٠
المناقشة في دلالة الآية المشار إليها في المقام ٢٤١
الجواب عن الاستناد بصحيحة شعيب المشار إليها في المسألة المذكورة..... ٢٤١
التزام المصنّف بالاحتياط الوجوبيّ بالتقسيم الثلاثي في الهدي ، ووجه ذلك ٢٤٢
الحكم بوجوب الحلق أو التقصير في الحجّ ٢٤٢
ذهاب شيخ التبيان إلى الاستحباب في الفرع المذكور ٢٤٢
ذكر الأُمور المستدلّ بها لوجوب الحلق أو التقصير في الحجّ ٢٤٢
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ ﴾ في المقام ٢٤٢
دعوى التواتر الإجماليّ في النصوص الدالّة على الحكم المذكور ٢٤٣
الإشارة إلى صحيح جميل بن درّاج من النصوص المشار إليها ٢٤٣
الاستناد إلى السيرة المتشرّعيّة القطعيّة في المقام ٢٤٣
دعوى المصنّف شهرة كون وجوب الحلق أو التقصير بعد الرمي والذبح ٢٤٣
عدم وجود الخلاف بين الفقهاء على الحكم المذكور ٢٤٣
ذكر الأُمور المستدلّ بها للحكم المذكور ..... ٢٤٣ و ٢٤٤
ذكر صحيح جميل بن درّاج الدالّ على الحكم المشار إليه ٢٤٤
الإشارة إلى النصوص المستفاد منها جواز تقديم الحلق على الذبح بعد شراء الهدي

وقبل ذبحه ٢٤٤
ذهاب غير واحد من الأصحاب وصاحب الجواهر إلى جواز تقديم الحلق على الذابح ٢٤٥
الإشارة إلى رأي المصنّف في دلالة صحيحة أبي بصير المستدلّ بها للحكم المذكور .. ٢٤٥
الإشكال في سند الخبر المذكور لوجود البطائنيّ فيه ٢٤٥
وقوع الخلاف في وثاقة البطائنيّ المذكور ٢٤٥
المشهور كون البطائنيّ المذكور ضعيفاً لا يركن إلى أخباره ٢٤٥
القول بوثاقة البطائنيّ المذكور ٢٤٥
تفصيل البعض في أخبار البطائنيّ بقبول ما حدّث به قبل الوقف وبعدمه بعده ٢٤٥
ذكر الأُمور المستدلّ بها لقول المشهور لضعف البطائنيّ المذكور ٢٤٥
الاستناد بقول ابن الغضائريّ كون البطائنيّ المذكور أشدّ الخلق عداوة للوليّ بعد أبي إبراهيم عليه السلام ..... ٢٤٥ و ٢٤٦
تضعيف ابن فضّال البطائنيّ المذكور وعدّه كذّاباً ملعوناً ٢٤٧
ذكر الأُمور المستدلّ بها للقول بوثاقة البطائنيّ المذكور ٢٤٧
المناقشة في سند الخبر المذكور لوجود وهيب بن حفص فيه ٢٤٨
دعوى كاشفيّة نقل الخبر المذكور في الكتب الأربعة عن تلقّي الأصحاب له بالقبول ... ٢٤٩
القول بعدم دلالة الخبر المذكور على خلاف الترتيب بين أعمال منى ٢٤٩
الحكم باعتبار قصد القربة في الحلق أو التقصير ، ودليل ذلك ٢٥٠
المعروف بين الأصحاب اعتبار كون الحلق في منى ، ووجه ذلك ٢٥٠
المشهور بين الأصحاب كون الحلق يوم العيد نهاراً بعد الفراغ من أداء الرمي والذبح .. ٢٥١
ذكر الأُمور المستدلّ بها للحكم المذكور ٢٥١
الاستدلال بالتأسّيّ بالنبيّ صلى الله عليه وآله والسيرة المتوارثة في المقام ، وجواب المصنّف عنهما . ٢٥١
تمسّك التبريزيّ بحسنة محمّد بن حمران في المقام ، والجواب عنه ٢٥١
ذكر مقتضى الأصل العمليّ في الفرع المذكور ٢٥٢

المعروف بين الأصحاب تعيّن التقصير على النساء ٢٥٢
دعوى قيام الإجماع على الحكم المذكور وكونه من المسلّمات ٢٥٢
عدم الخلاف بين الأصحاب في كون الرجل مخيّراً بين الحلق والتقصير في غير حجّة الإسلام ، ودليل ذلك ٢٥٣
الكلام في وظيفة الرجل في حجّة الإسلام بنسبة الحلق أو التقصير ٢٥٣
المشهور بين الأصحاب تخيير الرجل بين الحلق والتقصير ٢٥٣
ذهاب شيخ النهاية والمبسوط وصاحبي الوسيلة والمختلف إلى تعيّن الحلق على الرجل في حجّة الإسلام ٢٥٣
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ للتخيير في المقام ٢٥٣
جواب المصنّف عن الاستدلال المذكور ٢٥٤
المناقشة في جواب المصنّف المشار إليه ٢٥٤
الإجابة عن الاستدلال المذكور في المقام ٢٥٥
استدلال القائلين بتعيّن الحلق على الصرورة بالنصوص ٢٥٦
إشارة المصنّف إلى صحيحة معاوية بن عمّار الدالّة على تعيّن الحلق على الصرورة .. ٢٥٦
ذكر خبر معاوية بن عمّار الدالّة على عدم تعيّن الحلق على الصرورة بإطلاقه ، والجواب عنه ٢٥٦
ذهاب المصنّف إلى الاحتياط الوجوبيّ في المقام ، والمناقشة فيه ٢٥٧
الحكم بوجوب الطواف وصلاته والسعي في الحجّ ٢٥٧
ذكر الأُمور الدالّة على الحكم المذكور ٢٥٧
الحكم بوجوب تأخير الطواف وصلاته والسعي عن الحلق أو التقصير في حجّ التمتّع . ٢٥٨
دعوى المصنّف كون الحكم المذكور من مسلّمات الفقه ٢٥٨
ذكر صحيح جميل بن درّاج الدالّ على الحكم المذكور ٢٥٨
الحكم بوحدة كيفيّة الطواف وصلاته والسعي في الحجّ وعمرة الحجّ ٢٥٨

ذكر الأُمور الدالّة على الحكم المذكور ٢٥٩
وقوع الخلاف في جواز تأخير الطواف وصلاته والسعي في الحجّ من اليوم الحادي عشر ٢٥٩
المشهور بين أصحابنا عدم جواز التأخير في الفرع المذكور ٢٥٩
ذهاب جماعة إلى عدم جواز التأخير في المقام إلى أيّام التشريق ٢٥٩
اختيار ابن إدريس وعلّامة المختلف وصاحب المدارك وبعض الأعاظم جواز التأخير في المقام إلى طول ذي الحجّة ٢٦٠
الإشارة إلى منشأ الخلاف في المسألة المذكورة ٢٦٠
ذكر دلالة صحيحة معاوية بن عمّار على عدم جواز التأخير في المقام ٢٦٠
الإيماء إلى موثّقة إسحاق بن عمّار الدالّة على جواز التأخير اختياراً في المسألة المذكورة ٢٦٠
الجمع بين النصوص المشار إليها بحمل ما دلّ على التعجيل على الأفضليّة ٢٦٠
الإشارة إلى صحيحة الحلبيّ الدالّة على جواز التأخير إلى ما بعد أيّام التشريق اختياراً في المقام ٢٦٠
الكلام في جواز التأخير إلى آخر شهر ذي الحجّة في المقام ٢٦١
ذكر المصنّف مقتضى الأصل العمليّ في المسألة المشار إليها ٢٦١
التزام المصنّف بالاحتياط الوجوبيّ بلزوم المبادرة إلى التعجيل بالإتيان بأعمال الحجّ ٢٦١
ذكر المصنّف عدم جزئيّة طواف النساء وصلاته في الحجّ ٢٦١
ذكر صحيحة معاوية بن عمّار الدالّة على الحكم المذكور ٢٦٢
ذهاب المصنّف إلى عدم اختصاص طواف النساء بالرجال ٢٦٢
ذكر الأُمور الدالّة على الحكم المذكور ٢٦٢
الحكم بوجوب المبيت في منى ليلتي الحادي عشر والثاني عشر من ذي الحجّة ٢٦٣
الحكم بعدم كون الوجوب المذكور من أجزاء الحجّ ٢٦٣
ذكر الأُمور الدالّة على الحكم المذكور ٢٦٣

بيان الأُمور الدالّة على وجوب المبيت المذكور ٢٦٤
التمسّك بقوله تعالى : ﴿وَاذْكُرُوا اللهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ ﴾ في المقام ٢٦٤
الاستدلال بسيرة المسلمين في المقام ٢٦٥
الإشارة إلى صحيحة معاوية بن عمّار الدالّة على الحكم المشار إليه ٢٦٥
الحكم بلزوم المبيت ليلة الثالث عشر من ذي الحجّة على من لم يتّق الصيد ٢٦٥
الإشارة إلى صحيحة حمّاد الدالّة على الحكم المذكور ٢٦٥
المناقشة في سند الخبر المذكور لوجود محمّد بن يحيى المشترك بين الثقة وغيره ٢٦٦
جواب المصنّف عن المناقشة المذكورة ٢٦٦
وقوع الخلاف في اختصاص الاتّقاء بالصيد في المقام ٢٦٦
ذكر الاحتمالات في المسألة المذكورة ٢٦٧
تقوية اختصاص الاتّقاء المذكور بالصيد، ووجه ذلك ٢٦٧
الحكم بلزوم كون خروج من اتّقى من الصيد من منى بعد الزوال وقبل الغروب في المقام ٢٦٧
ذكر صحيحة الحلبيّ الدالّة على الحكم المذكور ٢٦٨
الإشارة إلى صحيح زرارة الدالّ على جواز النفر قبل الزوال ٢٦٨
الإشكال في سند الخبر المذكور في المقام ٢٦٨
حمل شيخ التهذيبين خبر زرارة المذكور على حال الاضطرار ٢٦٩
الحكم بوجوب المبيت ليلة الثالث عشر لمن دخل عليه الليل في اليوم الثاني عشر ... ٢٦٩
ذكر صحيح الحلبيّ الدالّ على الحكم المذكور ٢٦٩
دعوى المصنّف عدم وقوع الخلاف في عدم وجوب المبيت تمام الليلة في الفرع المذكور ٢٦٩
المشهور وجوب البيتوتة من أوّل الليل إلى نصفه في الفرع المشار إليه ٢٦٩
اختيار الحلبيّ تخيير الحاج في البيتوتة بين النصف الأوّل والثاني ٢٦٩

الإشارة إلى دليل قول المشهور في المقام ٢٧٠
الإيماء إلى صحيح معاوية بن عمّار المستفاد منه التخيير في المقام ٢٧٠
ذكر الموارد المستثناة من الحكم بوجوب المبيت في منى ليلتي الحادي عشر والثاني عشر ٢٧٠
استثناء المعذورين كالمريض والخائف على نفسه أو ماله من المبيت بمنى ، ووجه ذلك ٢٧٠
استدلال المصنّف على الاستثناء المذكور بقاعدة ما غلب الله عليه من العذر ٢٧١
استثناء من بقي في مكّة بقصد الاشتغال بالعبادة من الحكم بوجوب المبيت في منى .. ٢٧١
ذكر دلالة نصوص عديدة على الحكم المذكور ٢٧٢
الإشارة إلى صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على الحكم المذكور ٢٧٢
الحكم بجواز المضيّ من منى إلى مكّة للعبادة بعد الغروب ٢٧٢
ذكر صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على الحكم المذكور ٢٧٢
الحكم بجواز المبيت في الطريق دون منى لمن طاف بالبيت وظلّ في عبادته ثمّ خرج من مكّة وتجاوز بيوتها ٢٧٣
الإشارة إلى صحيح جميل بن درّاج الدالّ على الحكم المذكور ٢٧٣
الإشكال في سند الخبر المشار إليه ٢٧٣
دعوى دلالة النصوص المعتبرة على الحكم المذكور ٢٧٤
المناقشة بتقييد صحيح محمّد بن إسماعيل الحكم المذكور بتجاوز عقبة المدنيّين ، والجواب عنه ٢٧٤
الحكم بوجوب رمي الجمار في اليوم الحادي عشر والثاني عشر من ذي الحجّة ٢٧٥
دعوى كون الوجوب المذكور استقلاليّاً ، ودليل ذلك ٢٧٥
ذكر الأُمور الدالّة على وجوب رمي الجمار في المقام ٢٧٥
الإشارة إلى صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على الحكم المذكور ٢٧٦
جواب المصنّف عن دلالة الخبر المذكور على الحكم المشار إليه ، والردّ عليه ٢٧٦

الإيماء إلى صحيح عبدالله بن سنان الدالّ على الحكم المذكور ٢٧٦
إيراد المصنّف على دلالة الصحيح المذكور ٢٧٦
الحكم بوجوب الترتيب في رمي الجمار الثلاث في الفرع المذكور، ودليل ذلك ٢٧٧
ذهاب المصنّف إلى وحدة كيفيّة رمي الجمار في المقام برمي جمرة العقبة، ووجه ذلك ٢٧٧
المشهور وجوب الرمي في اليوم الثالث عشر لمن بات بمنى ٢٧٧
ذكر الأُمور المستدلّ بها للرأي المذكور ٢٧٧
الاستدلال بخبر دعائم الإسلام للقول المذكور ٢٧٨
مناقشة المصنّف في الاستدلال المذكور سنداً ودلالة ٢٧٨
التمسّك بخبر الفقه الرضويّ في المقام، وجواب المصنّف عنه ٢٧٨
الاستناد بصحيح معاوية بن عمّار للحكم المذكور، وإشكال المصنّف فيه ٢٧٩
ذكر رأي المصنّف في المقام، والمناقشة فيه ٢٧٩
الاستدلال بالسيرة القطعيّة للقول المذكور المشهور في الفرع المشار إليه ٢٨٠
عدم الخلاف بين المسلمين في حرمة أُمور على من أحرم للعمرة أو الحجّ ٢٨٣
استظهار كون الخلاف في تعداد محرّمات الإحرام لفظيّاً ٢٨٣
تقسيم محرّمات الإحرام إلى ثلاث أصناف ٢٨٣
الأوّل: ما يكون مشتركاً بين الرجل والمرأة ٢٨٣
الثاني: ما يكون مختصّاً بالرجال ٢٨٣
الثالث: ما يكون مختصّاً بالنساء ٢٨٣
الحكم بعدم جواز الصيد البرّيّ للمحرم ٢٨٣
دعوى قيام الإجماع على الحكم المذكور ٢٨٣
ذكر الأُمور المستدلّ بها للحكم المشار إليه ٢٨٤
الحكم بجواز الصيد البحريّ للمحرم ٢٨٤

الاستدلال بقوله تعالى : ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ ﴾للحكم المذكور ٢٨٤
التمسّك بقوله تعالى : ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً ﴾ ، والمناقشة فيه..... ٢٨٤
تأكيد الحكم المذكور بمقتضى الأصل العمليّ ٢٨٥
الحكم بحرمة الجماع في حال الإحرام ، ودليل ذلك ٢٨٥
دعوى اختصاص الحكم المذكور بحجّ التمتّع وعمرته ، وعدم شموله للعمرة المفردة . ٢٨٥
الإشارة إلى صحيح حريز الدالّ على تعميم الحكم المذكور للعمرة المفردة ٢٨٦
الإشكال في رواية حريز المذكورة لوجود الإرسال فيها ٢٨٦
الحكم بعدم جواز تقبيل النساء حال الإحرام ٢٨٦
الكلام في اختصاص الحكم المذكور بحال الشهوة ٢٨٧
ذهاب السبزواريّ وصاحب الرياض إلى اختصاص الحكم المذكور بالحالة المشار إليها ٢٨٧
دعوى صاحب الجواهر تصريح جماعة بعدم اختصاص الحكم المذكور في المقام ... ٢٨٧
الإشارة إلى صحيح مسمع الدالّ على عدم اختصاص الحكم في المقام ٢٨٧
الحكم بحرمة مسّ النساء عن شهوة ، ودليل ذلك ٢٨٧
فتوى المصنّف بحرمة النظر المؤدّي إلى الإمناء في حال الإحرام ٢٨٨
ذهاب البعض إلى حرمة النظر حال الإحرام مطلقاً ، سواء أدّى إلى الإمناء أم لا ٢٨٨
اختيار البعض عدم حرمة النظر حال الإحرام مطلقاً ٢٨٨
ذكر صحيح مسمع الدالّ على رأي المصنّف في المقام ٢٨٨
الحكم بعدم حرمة النظر بدون الشهوة ، ودليل ذلك ٢٨٨
المناقشة في الاستدلال بصحيح مسمع في المقام ، والجواب عنها ٢٨٨
ذهاب المصنّف إلى عدم تحريم النظر إلى المرأة مع الشهوة من دون إمناء ٢٨٩
الإشارة إلى وجه وجوب الكفّارة في المقام ٢٨٩
الاستدلال بنصوص الدعاء عند التهيّؤ للإحرام لتحريم مطلق الاستمتاع ، والجواب عنه ٢٨٩

فتوى المصنّف بعدم حرمة النساء حال الإحرام غير الموارد المشار إليها ، ووجه ذلك ٢٩٠
الحكم بحرمة الاستمتاع بالرجل على النساء في الإحرام ، ودليل ذلك ٢٩٠
توهّم البعض اختصاص الحرمة بمن كان متلبّساً بإحرام الحجّ ، والجواب عنه ٢٩٠
الحكم بحرمة الاستمناء حال الإحرام ، ودليل ذلك ٢٩٠
المناقشة في دلالة قوله تعالى : ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ﴾ على حصر الاستمتاعات في المستثنين ٢٩١
الاستدلال بالنصوص الدالّة على تحريم الاستمناء في نفسه في المقام مع الإشارة إلى موثّقة عمّار منها ٢٩١
إشارة المصنّف إلى وجود النصوص الدالّة على تحريم الاستمناء في الإحرام ٢٩١
الإيماء إلى صحيح عبدالرحمن بن الحجّاج الدالّ على وجوب الكفّارة بالإمناء في حال الإحرام ٢٩٢
المناقشة في الاستدلال بالصحيح المشار إليه في المقام ٢٩٢
دعوى عدم الخلاف في حرمة إجراء العقد حال الإحرام وبطلانه فيه ٢٩٢
الإيماء إلى صحيح عبدالله بن سنان الدالّ على الحكم المذكور ٢٩٣
التعجّب من تعبير المصنّف عن الصحيح المذكور بصحيحة عبدالله بن المغيرة ٢٩٣
المعروف بين الأصحاب عدم جواز الشهادة على العقد والتعريض للخطبة للمحرم ... ٢٩٣
الإيماء إلى مرسل الكلينيّ الدالّ على الحكم المذكور ، والمناقشة في حجّيّته ٢٩٣
الحكم بالعمل بالاحتياط في المقام ، ووجه ذلك ٢٩٣
قيام إجماع المسلمين على حرمة الطيب على المحرم ٢٩٤
دعوى تواتر النصوص الدالّة على الحكم المذكور ٢٩٤
اختلاف الأصحاب في كون المحرّم هو مطلق الطيب أو بعض أفراده ٢٩٤
الإشارة إلى وجود طائفتين من النصوص في المقام ٢٩٤
الأُولى : ما تدلّ على حرمة مطلق الطيب مع الإشارة إلى صحيح الحلبيّ وابن مسلم

منها ٢٩٤
الإيماء إلى طرق أربعة للصحيح المذكور مع بيان حكمه الرجاليّ ٢٩٤
الثانية : ما دلّت على حرمة أفراد خاصّة من الطيب مع الإشارة إلى صحيح معاوية بن عمّار منها ٢٩٤
الجمع بين النصوص المشار إليها بتقييد الإطلاق ، وجواب المصنّف عنه ٢٩٥
المناقشة في إنكار المصنّف دلالة النصوص المذكورة على الحصر في المقام ٢٩٥
الكلام في تحديد العناوين المحرّمة للطيب في النصوص ٢٩٦
الإشارة إلى اختلاف النصوص في الفرد الرابع للطيب المحرّم ٢٩٦
تصوّر البعض تعارض النصوص في الفرد الرابع للطيب المحرّم في الإحرام ٢٩٦
رأي المصنّف البناء على حرمة كلّ العناوين المذكورة في النصوص ٢٩٦
الحكم بحرمة جميع أنحاء استعمال الطيب ، ووجه ذلك ٢٩٧
الحكم بتحريم الإمساك عن الرائحة الكريهة ووجوبه عن الرائحة الطيّبة في الإحرام .. ٢٩٧
ذكر صحيح الحلبيّ وابن مسلم الدالّ على الحكم المذكور ٢٩٨
الحكم بحرمة شمّ الرياحين حال الإحرام ٢٩٨
استدلال المصنّف بصحيح عبدالله بن سنان في المقام ٢٩٨
الحكم باستثناء الأفراد البريّة من الحكم المشار إليه ، ووجه ذلك ٢٩٨
الحكم بحرمة التزيّن مطلقاً حال الإحرام ، ودليل ذلك ٢٩٩
المشهور بين أصحابنا كون حرمة التزيّن مطلقاً ، سواء قصد أم لا ٢٩٩
الإشارة إلى صحيح حريز المستدلّ به للرأي المشهور ٢٩٩
احتمال اختصاص حرمة التزيّن بخصوص ما إذا قصد الزينة ، ووجه ذلك ٢٩٩
التمسّك برواية مسمع في المقام ، والمناقشة في سندها ودلالتها ٣٠٠
الجواب عن المناقشة المذكورة في المقام ٣٠٠
الحكم بالعمل بالاحتياط الوجوبيّ في المقام ، ووجه ذلك ٣٠٠

ذهاب المصنّف إلى جواز لبس الخاتم بدون قصد الزينة في الإحرام ، ودليل ذلك ... ٣٠١
الحكم بجواز لبس المرأة حليّها المعتادة بدون قصد الزينة ، ووجه ذلك ٣٠١
القول بجواز لبس المرأة حليّها المعتادة مطلقاً في الإحرام ٣٠١
الاستشهاد بصحيح محمّد بن مسلم للرأي المذكور ٣٠١
ذهاب أكثر الأصحاب إلى حرمة النظر في المرآة حال الإحرام ٣٠٢
قول بعض الأصحاب بكراهة النظر في المرآة في المقام ٣٠٢
اختيار صاحب الذخيرة حرمة النظر في المرآة إذا كانت للزينة ٣٠٢
الإشارة إلى صحيح حمّاد الدالّ على عدّ النظر في المرآة حال الإحرام من الزينة ٣٠٣
الكلام في تحديد دائرة حرمة النظر في المرآة في المقام ٣٠٣
تقريب قول الأكثر من عدّ العرف كلّ نظر للمرآة زينة ، وجواب المصنّف عنه ٣٠٣
استدلال المصنّف لتقييد إطلاق صحيح حمّاد المذكور بصحيح معاوية ، والمناقشة فيه ٣٠٤
الحكم باستحباب تجديد التلبية إذا نظر المُحرم في المرآة ، ودليل ذلك ٣٠٤
دعوى عدم وجود الإشكال في حرمة الاكتحال حال الإحرام في الجملة ٣٠٥
اختلاف الأصحاب في تحديد دائرة الحرمة في المقام ٣٠٥
ذهاب المفيد وسلّار وابن حمزة وابن إدريس وابن سعيد إلى اختصاص الحرمة بالاكتحال بالكحل الأسود ٣٠٥
قول البعض بكون المحرّم استعمال مطلق الكحل في الإحرام ٣٠٥
اختيار بعض الأصحاب كون المحرّم من الكحل ما كان مشتملاً على الطيب ٣٠٥
حكاية صاحب الجواهر عن الطوسيّ والغنية والنافع الحكم بكراهة الاكتحال في الإحرام ٣٠٥
دعوى الشيخ الإجماع على الحكم بالكراهة في المقام ٣٠٥
ذكر مقتضى الأصل العمليّ في الفرع المذكور ٣٠٥
الإشارة إلى منشأ الخلاف في المقام ٣٠٦

ذكر طوائف من النصوص الواردة في المسألة المذكورة ٣٠٦
الأُولى : ما دلّ على حرمة الاكتحال مطلقاً مع الإشارة إلى صحيح الحلبيّ منها ... ٣٠٦
الثانية : ما دلّ على اختصاص حرمة الاكتحال بالكحل الأسود مع الإشارة إلى صحيح حريز منها ٣٠٦
الثالثة : ما دلّ على جواز الاكتحال إذا لم يكن بقصد الزينة مع الإشارة إلى خبر معاوية بن عمّار ٣٠٦
الرابعة : ما دلّ على الحرمة إذا كان بالكحل الأسود وبقصد الزينة ٣٠٦
الإشارة إلى صحيح أبي بصير الدالّ على المطلب المذكور ٣٠٦
ذهاب المصنّف إلى كون المناسب العمل بالطائفة الرابعة من النصوص المشار إليها ، ووجه ذلك ٣٠٧
الإيماء إلى مقتضى الاحتياط في المقام ، ووجه ذلك ٣٠٧
الحكم بحرمة الاكتحال بغير الأسود إذا كان بقصد الزينة ، ودليل ذلك ٣٠٧
المناقشة في الحكم المذكور ، والجواب عنها ٣٠٧
الحكم بجواز الاكتحال في حال الضرورة ٣٠٨
ذكر الأُمور المستدلّ بها للحكم المذكور ٣٠٨
التمسّك بقاعدة (كلّ ما غلب الله عليه فهو أوْلى بالعذر) ٣٠٨
الاستدلال بالنصوص الخاصّة المتضمّنة للتصريح بجواز الاكتحال في الضرورة ٣٠٨
ذكر رواية عبدالله الكاهليّ وصحيحة الحلبيّ الدالّتين على المعنى المذكور ٣٠٨
اختلاف الأصحاب في حكم إخراج الدم من البدن في الإحرام ٣٠٩
اختيار جماعة الحرمة في الفرع المذكور ٣٠٩
ذهاب بعض إلى الكراهة في المقام ٣٠٩
الإشارة إلى العناوين الموجودة في كلمات القدماء في المقام ٣٠٩
ذكر مقتضى الأصل العمليّ في المقام ٣٠٩

ذكر الأُمور المستدلّ بها للقول بالحرمة في المسألة المذكورة ٣٠٩
التمسّك بصحيح معاوية بن عمّار وصحيح الحلبيّ للحكم المذكور ..... ٣٠٩ و ٣١٠
الإشارة إلى النصوص المساعدة لحمل النهي المذكور على الكراهة ٣١٠
ذكر خبر كتاب عليّ بن جعفر المتضمّن لكلمة «لا ينبغي» في المقام ٣١٠
دعوى صاحب المدارك صراحة دلالة «لا ينبغي» على الكراهة ٣١٠
إيراد صاحب الحدائق على الرأي المذكور ٣١٠
اختيار بعض الأعاظم ظهور كلمة «لا ينبغي» على الحرمة في لسان الشارع ، ووجه ذلك ٣١٠
تأييد بعض الأعاظم رأيه المذكور من الاستعمال القرآنيّ للكلمة المشار إليها ٣١١
ذهاب بعض الأعاظم إلى إجمال اللفظة المشار إليها في العصر الحاضر ٣١١
المناقشة في الرأي المشار إليه ٣١١
الإشكال في سند الخبر المذكور ٣١٢
الاستدلال بما دلّ على جواز الاحتجام للمحرم على الحكم بكراهة إخراج الدم في المقام ٣١٢
ذكر رواية حريز الدالّة على الحكم المذكور ٣١٢
دعوى ظهور الرواية المذكورة في جواز إخراج الغير للدم من المحرم ، والمناقشة فيه . ٣١٢
ذكر خبر يونس بن يعقوب الدالّ على كراهة الاحتجام حال الإحرام ٣١٣
ذكر صحيح الحلبيّ الدالّ على المنع من الحجامة في الإحرام إلّا للضرورة ٣١٣
الإشارة إلى ضعف روايتي حريز ويونس المذكورتين ٣١٣
الجمع بين النصوص المشار إليها بحمل ما دلّ على الجواز على مورد الضرورة ٣١٣
التمسّك بالنصوص الدالّة على احتجام المعصومين عليهم السلام حال الضرورة للجواز في المقام ٣١٣
المناقشة في الاستدلال المذكور ، والجواب عنها ٣١٤
الالتزام بالاحتياط الوجوبيّ في المقام ، ووجه ذلك ٣١٤

الحكم بجواز إخراج المحرم الدم من بدنه للضرورة ، ودليل ذلك ٣١٤
الحكم بجواز استخدام السواك فى الإحرام وإن استلزم الإدماء ، ووجه ذلك ٣١٥
إجماع كافّة العلماء على حرمة الفسوق حال الإحرام ٣١٥
الاختلاف في تفسير الفسوق المذكور ٣١٥
الإشارة إلى منشأ الخلاف في المقام ٣١٥
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿فَلاَ رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ ﴾ لحرمة الفسوق ٣١٥
الإشارة إلى طوائف النصوص الواردة في المقام ٣١٥
الأُولى : ما تضمّن تفسير الفسوق بكونه الكذب والسباب مع الإشارة إلى صحيح معاوية منها ٣١٥
الثانية : ما تضمّن تفسير الفسوق بكونه الكذب فقط مع الإشارة إلى خبر زيد الشحّام ٣١٦
الإشكال في سند خبر زيد الشحّام المذكور ٣١٦
الثالثة : ما دلّ على تفسير الفسوق بالكذب والمفاخرة مع الإشارة إلى صحيح عليّ ابن جعفر ٣١٦
الرابعة : ما دلّ على تفسير الفسوق لكلّ كلام قبيح مع الإشارة إلى صحيح معاوية بن عمّار ٣١٦
ذكر وجه جمع صاحب المدارك الطوائف المذكورة من النصوص في المقام ٣١٦
الإشارة إلى قبول صاحب الحدائق الوجه المذكور ٣١٦
إشكال صاحب الجواهر والمصنّف على الوجه المشار إليه ٣١٦
المناقشة في الإشكال المذكور ٣١٧
تخصيص ابن البرّاج الفسوق المفسّر بالكذب بكونه على الله أو رسوله أو أحد الأئمّة ، والردّ عليه ٣١٧
تفسير المصنّف المفاخرة بما تستلزم إثبات الفضيلة لنفسه ونفيها عن الآخرين ، ووجه ذلك ٣١٨

الإشارة إلى صحيح عليّ بن جعفر الدالّ على حرمة المفاخرة مطلقاً ٣١٨
الحكم بتحريم الجدال باللفظين المعيّنين على المحرم ٣١٨
ذكر المعنى اللغويّ للجدال ٣١٩
الإشارة إلى الاختلاف في المعنى الاصطلاحي للجدال في المقام ٣١٩
القول باختصاص مفهوم الجدال في اللفظين المعيّنين ٣١٩
القول بكون الجدال مطلق اليمين ٣١٩
ذكر المعنى العرفيّ للجدال ٣١٩
الكلام في تحديد موضوع الجدال الشرعيّ في المقام ٣١٩
ترجيح كون المراد من الجدال ما يكون مسبوقاً بجدال ومخاصمة ٣٢٠
الاستدلال بحرمة الجدال باللفظين المذكورين بقوله تعالى : ﴿وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ . ٣٢٠
دعوى دلالة نصوص كثيرة على الحكم المذكور مع الإشارة إلى صحيح معاوية بن عمّار ٣٢٠
الكلام في تحديد تحريم الجدال في حال الإحرام ٣٢٠
اختيار بعض الأعاظم عدم اختصاص الجدال بالمخاصمة ، ووجه ذلك ٣٢٠
ذكر الأمرين المستدلّ بهما للرأي المذكور ٣٢١
التمسّك بالنصوص المفسّرة للجدال ٣٢١
الاستدلال بترتّب عدّة نصوص الجدال على المعنى المشار إليه ٣٢١
المناقشة في الاستدلال بالأمرين المذكورين ..... ٣٢١ و ٣٢٢
الكلام في اختصاص حرمة الجدال باللفظين المعيّنين ٣٢٢
المشهور بين الأصحاب اختصاص حرمة الجدال باللفظين المشار إليهما..... ٣٢٢
الإشارة إلى تمسّك المشهور بصحيح معاوية بن عمّار ٣٢٢
ذهاب محقّق النافع وشهيد الدروس إلى تعميم حرمة الجدال بكلّ ما يعتبر يميناً ٣٢٢
الاستشهاد بموثّقة أبي بصير للرأي المذكور ٣٢٣

احتمال كون المراد من ثلاثة أيمان في الموثّقة المذكورة حصوله باللفظين المعيّنين ، والردّ عليه ٣٢٣
اختيار بعض الأعاظم ضمّ اختصاص حرمة الجدال باللفظين المذكورين ، ووجه ذلك ٣٢٣
المناقشة في الرأي المذكور ٣٢٣
ترجيح كون حرمة الجدال لمطلق الحلف ، ووجه ذلك ٣٢٣
ذهاب المصنّف إلى اشتراط حرمة الجدال بعدم كون الغرض التكريم ، ووجه ذلك ... ٣٢٤
المناقشة في رأي المصنّف في المقام ٣٢٤
الإشارة إلى صحيح أبي بصير الدالّ على تحريم الجدال في صورة التكريم ٣٢٤
ذكر طرق أربعة للصحيح المذكور مع بيان حكمها ٣٢٤
الحكم بجواز الجدال عند الاضطرار ، ووجه ذلك ٣٢٥
المشهور بين الأصحاب عدم جواز قتل القمّل للمُحرم ٣٢٥
دعوى دلالة عدّة نصوص على الحكم المذكور مع الإشارة إلى موثّقة زرارة ٣٢٥
ذكر صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على جواز قتل القمّل للمحرم ٣٢٥
الجمع بين النصوص بحمل موثّقة زرارة المذكورة على الكراهة ، ووجه ذلك ٣٢٦
وقوع الخلاف بين الأصحاب في حكم قتل البقّ والبرغوث للمحرم ٣٢٦
اختيار بعض الأعلام الجواز في الفرع المذكور ٣٢٦
القول بعدم الجواز في المقام ٣٢٦
استدلال القائلين بالحرمة في المقام بموثّقة زرارة ، وجواب المصنّف عنه ٣٢٦
تقريب دلالة الموثّقة المذكورة على الحرمة في المقام ، والجواب عنه ٣٢٦
التمسّك برواية معاوية بن عمّار للقول بحرمة قتل البقّ والبرغوث ، والإشكال في سندها ٣٢٧
ذهاب المصنّف إلى الاحتياط في المقام ، ووجه ذلك ٣٢٧
وجه عدم ذكر المصنّف أدلّة القول بالجواز في المقام ٣٢٧

ذكر رواية جميل الدالّة على جواز قتل البقّ والبرغوث في حال الإحرام ٣٢٧
إشكال بعض الأعاظم في سند الرواية المذكورة ٣٢٧
احتمال علاج المناقشة المذكورة من خلال نظريّة تعويض السند، والردّ عليه ٣٢٧
الحكم بجواز قتل هوامّ الجسد في حال الاضطرار في الإحرام ٣٢٨
ذكر الأمرين الدالّين على الحكم المذكور ٣٢٨
ذهاب المصنّف إلى جواز إلقاء القمّل وغيره عن جسد المُحرم، ووجه ذلك..... ٣٢٨
الإشارة إلى صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على جواز إلقاء غير القمّل للمُحرم ٣٢٨
الإيماء إلى استثناء الصحيح المذكور القمّل من حكم جواز الإلقاء، ووجه ذلك ٣٢٩
الإشارة إلى طريقين للصحيح المذكور مع ذكر حكمهما ٣٢٩
ذكر مقتضى الأصل العمليّ في المقام ٣٢٩
الإيماء إلى صحيح مرّة مولى خالد الدالّ على جواز الإلقاء للقمل للمحرم ٣٢٩
ذكر وجه الجمع بين الصحيح المذكور وصحيح معاوية الدالّ على حرمة إلقاء القمّل .. ٣٢٩
الإشكال في وثاقة مرّة المذكور، والجواب عنه ٣٢٩
الإشارة إلى وجود نصوص معتبرة دالّة على جواز إلقاء القمّل ٣٢٩
ترجيح ما دلّ على جواز إلقاء القمّل، ووجه ذلك ٣٢٩
دعوى المصنّف كون المشهور حرمة الادّهان للمحرم ٣٣٠
ذكر القسمين للادّهان في المقام ٣٣٠
دعوى عدم الخلاف بين الأصحاب في عدم جواز استعمال المحرم الأدهان المطيّبة .. ٣٣٠
ذكر علّامة المنتهى كون الحكم المذكور مجمعاً عليه ٣٣٠
ذهاب الشيخ في الجمل إلى الكراهة في المسألة المذكورة ٣٣٠
الاختلاف في حكم استعمال الأدهان غير المطيّبة ٣٣٠
اختيار المفيد وسلّار وأبي الصلاح جواز استعمال الأدهان المذكورة ٣٣٠
نسبة القول المذكور إلى الإسكافيّ والعمانيّ ٣٣٠

المشهور حرمة استعمال الأدهان مطلقاً في حال الإحرام ٣٣٠
وجه تقديم البحث عن حكم الأدهان غير المطيّبة ٣٣٠
دعوى استدلال المشهور بعدّة النصوص في المقام ٣٣٠
الإشارة إلى صحيح الحلبيّ الدالّ على الحرمة في المقام ٣٣١
دعوى دلالة عدّة نصوص على كراهة الادّهان ٣٣١
الإشارة إلى صحيح هشام بن سالم الدالّ على المعنى المذكور ٣٣١
جعل الصحيح المذكور قرينة لحمل النصوص المانعة على الكراهة ٣٣١
رأي المصنّف في دلالة الصحيح المذكور ٣٣١
ذكر صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على القول بجواز الادّهان ٣٣٢
الحكم بجواز الادّهان مع الحاجة إليه في الإحرام ، ودليل ذلك ٣٣٢
عدم الخلاف بين الفقهاء في حرمة إزالة الشعر من البدن للمحرم ٣٣٣
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ للحكم
المذكور بالنسبة إلى رأس المُحرم ٣٣٣
الإشارة إلى صحيح حريز الدالّ على حرمة إزالة الشعر من غير الرأس للمُحرم ٣٣٣
ذكر طرق الصدوق والشيخ للرواية المذكورة مع بيان حكمها ٣٣٣
الحكم بعدم جواز إزالة المُحرم الشعر عن بدن غيره ، سواءً كان هو محرماً أو محلّاً ... ٣٣٤
الإيماء إلى صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على الحكم المذكور ٣٣٤
الإشارة إلى ثلاثة طرق للرواية المذكورة مع بيان حكمها ..... ٣٣٤ و ٣٣٥
الاستظهار لعدم جواز التقصير أو الحلق للغير بعد إنهاء المحرم مناسكه وقبل تقصيره
وإحلاله من إحرام ، ووجه ذلك ٣٣٥
ذهاب المصنّف إلى الحكم بعدم الجواز للمُحرم جعله المحلّ يقوم بإزالة شعره
عن بدنه ، ودليل ذلك ٣٣٥
الحكم بجواز إزالة المحرم شعر بدنه عند الضرورة ٣٣٥

ذكر الأُمور الثلاثة الدالّة على الحكم المذكور ٣٣٦
الحكم بالجواز إذا انفصل الشعر عن جسد المُحرم من غير قصد منه حين الوضوء ... ٣٣٦
الإشارة إلى صحيح الهيثم بن عروة الدالّ على الحكم المذكور ٣٣٦
الكلام في تعدّي الحكم المذكور إلى الغسل والتيمّم ٣٣٦
ذهاب المصنّف إلى الحكم بجواز الحكّ عند احتمال تساقط الشعر ٣٣٦
استدلال المصنّف باستصحاب الاستقباليّ للحكم المذكور ٣٣٧
ذكر معنى الاستصحاب الاستقباليّ في المقام ٣٣٧
الحكم بحرمة قصّ الأظفار للمُحرم ٣٣٧
دعوى قيام الإجماع على الحكم المذكور ٣٣٨
الإشارة إلى صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على الحكم المشار إليه ٣٣٨
الحكم بحرمة تقليم الأظفار للمُحرم ، ووجه ذلك ٣٣٨
الحكم بجواز قصّ الأظفار للمُحرم إذا تأذّى أو تضرّر ، ودليل ذلك ٣٣٨
فتوى المصنّف بحرمة الارتماس للمُحرم ، ودليل ذلك ٣٣٩
الكلام في الارتماس موضوعاً مستقلّاً للحكم المذكور ٣٣٩
الاستظهار من الروايات كون الارتماس موضوعاً بنفسه للحكم المشار إليه ٣٣٩
الحكم باعتبار رمس كامل الرأس في المقام ، ودليل ذلك ٣٤٠
ذهاب المصنّف إلى جواز رمس الرأس بغير الماء ، ووجه ذلك ٣٤٠
المشهور بين أصحابنا إلى عصر المحقّق الحلّيّ عدم جواز لبس السلاح للمُحرم ٣٤٠
ذهاب المحقّق الحلّيّ والعلّامة إلى كراهة لبس السلاح للمُحرم ٣٤٠
الإشارة إلى صحيح الحلبيّ الدالّ على الحكم المشار إليه ٣٤٠
الإشكال في دلالة الخبر المذكور ، والجواب عنه ٣٤١
الحكم بحرمة حمل السلاح في الإحرام ، ودليل ذلك ٣٤١
دعوى المصنّف شهرة الحكم بحرمة لبس المخيط للرجل المُحرم ٣٤١

الاستظهار من كلمات غير واحد من الأصحاب كون موضوع الحكم المذكور لبس المخيط ٣٤٢
الإشارة إلى خلوّ النصوص من العنوان المذكور ٣٤٢
الإيماء إلى ذكر المحدّث النوريّ الخبرين المشتملين على حرمة المخيط ٣٤٢
ذكر العناوين الخمسة الواردة في النصوص المعتبرة في المقام ٣٤٢
الإشارة إلى صحيح عبدالصمد بن بشير الدالّ على حرمة لبس القميص للرجل المُحرم ٣٤٢
الإيماء إلى صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على حرمة الثوب المزرور والدرع والسراويل للرجل المُحرم ٣٤٣
الإشارة إلى صحيح الحلبيّ الدالّ على حرمة لبس القباء للرجل المُحرم ٣٤٣
ذكر الأمرين المستدلّ بهما للحكم بحرمة لبس مطلق المخيط ، والجواب عنهما ٣٤٣
الحكم بحرمة العناوين الخمسة المشار إليها ولو لم تكن مخيطة ، ودليل ذلك ٣٤٤
ذهاب المصنّف إلى عدم حرمة العناوين المذكورة في غير حالة اللبس ، ووجه ذلك .. ٣٤٤
ذكر وجه اختصاص حرمة لبس العناوين المذكورة للرجال ٣٤٤
عدم الخلاف بين الأعلام في عدم جواز لبس الخفّ والجورب للرجل المُحرم ٣٤٥
دعوى استفاضة النصوص الدالّة على الحكم المذكور ٣٤٥
الإشارة إلى ذكر المصنّف صحيح رفاعة بن موسى من النصوص المذكورة ٣٤٥
الإيماء إلى طريقين للخبر المذكور ٣٤٥
الكلام في كون المحرّم مطلق ما يستر ظهر القدم ٣٤٦
ذكر الأمر المستدلّ به للحكم بحرمة مطلق ما يستر ظهر القدم ، والجواب عنه..... ٣٤٦
ذهاب المصنّف إلى عدم الحرمة في ستر ظهر القدم من دون لبس ، ودليل ذلك..... ٣٤٦
الكلام في اختصاص حرمة لبس الجورب والخفّ بالرجل المُحرم ٣٤٦
تمسّك صاحب الحدائق وشهيد الدروس بورود النصوص الدالّة على الحكم المذكور في خصوص الرجل ، والمناقشة فيه ..... ٣٤٦ و ٣٤٧

الاستدلال بكون المسألة المذكورة عامّة البلوى للحكم المذكور ٣٤٧
ذكر صحيح عيص بن القاسم المستفاد منه اختصاص حرمة اللبس المذكور بالرجل المُحرم ٣٤٧
عدم الخلاف بين أصحابنا في عدم جواز ستر الرجل المُحرم رأسه ، ودليل ذلك ٣٤٧
الحكم بحرمة ستر الرأس للرجل المُحرم مطلقاً بأيّ ساتر كان ، ودليل ذلك ٣٤٧
الكلام في الحكم بحرمة ستر بعض الرأس للرجل المُحرم في المقام ٣٤٧
ذهاب المصنّف إلى جواز ستر الرجل المُحرم رأسه باليد ، ودليل ذلك ٣٤٨
المناقشة في التمسّك بصحيح معاوية بن عمّار للحكم المذكور ٣٤٨
الحكم بجواز تغطية الرأس للمرأة المحرمة ، ودليل ذلك ٣٤٩
المشهور بين أصحابنا حرمة التظليل للرجل المُحرم ٣٥٠
ذهاب ابن الجنيد والسبزواريّ إلى استحباب ترك التظليل للمُحرم ٣٥٠
تأويل كلام الإسكافيّ في المقام ، والجواب عنه ٣٥٠
دعوى الاستدلال بعدّة نصوص للقول المشهور مع الإشارة إلى بعضها ٣٥٠
الإشارة إلى طائفة من النصوص الدالّة على عدم الحرمة في المقام ٣٥١
تمسّك السبزواريّ بصحيح الحلبيّ المتضمّن للتعبير «ما يعجبني ذلك» للرأي المشار إليه ٣٥١
مناقشة بعض الأعيان في الاستدلال المذكور ، والجواب عنها ٣٥١
الاستشهاد من موارد الاستعمال القرآنيّ للكلمة المذكورة على الحرمة ، والإشكال فيه . ٣٥٢
ذكر خبر عليّ بن جعفر المستدلّ به لاستحباب ترك التظليل للمُحرم ٣٥٢
جواب بعض الأعاظم عن الاستدلال المذكور ، والمناقشة فيه ٣٥٢
ذكر صحيح جميل بن درّاج المستدلّ به لاستحباب ترك التظليل للرجل في الإحرام . ٣٥٣
جواب بعض الأعاظم عن الاستدلال المذكور ، والإيراد فيه ٣٥٣
إحالة الكلام إلى مستوى أعلى في وجوه الجمع بين النصوص المتعارضة في المقام .. ٣٥٤

الحكم باختصاص حرمة التظليل بالظلّ المتحرّك ٣٥٤
ذهاب النائينيّ إلى عدم حرمة الاستظلال في القطار الحديديّ ٣٥٤
ذكر الاستدلال على حصر الحرمة في خصوص الظلّ المتحرّك ٣٥٥
الإشارة إلى النصوص المتضمّنة للاستظلال بالخباء ٣٥٥
الحكم بجواز الاستظلال في الخيمة والمنزل ، ووجه ذلك ٣٥٦
المعروف بين أصحابنا حصر حرمة التظليل بما يكون فوق رأس الرجل المُحرم ٣٥٦
دعوى شيخ الخلاف عدم الخلاف ، ونسبة علّامة المنتهى القول المذكور إلى جميع أهل العلم ٣٥٦
اختيار بعض الأعاظم عدم اختصاص الحكم المذكور بما يكون فوق رأس المُحرم ... ٣٥٦
الاستدلال بإطلاق النصوص في المقام ، وجواب المصنّف عنه ٣٥٧
ذكر الأُمور المستدلّ بها للرأي المشهور ٣٥٧
التمسّك بقصور الدليل عن الشمول للمقام ، والمناقشة فيه ٣٥٧
الاستدلال بمعتبر عبدالله بن سنان في المقام ، والإيراد فيه ٣٥٨
الاستناد بمكاتبة الحميريّ في المقام ، والملاحظة عليه ٣٥٨
ذكر خبر القاسم الصيقل المستدلّ به في المقام ، والجواب عنه ٣٥٩
الكلام في حكم التظليل في الليل للرجل المُحرم ٣٥٩
توجيه القول بحرمة التظليل في الليل ٣٦٠
جواب المصنّف عن التوجيه المشار إليه ٣٦٠
الاستدلال بالنصوص للقول بعدم حرمة التظليل في الليل ٣٦١
ذكر مكاتبتي الحميريّ وعلي بن محمّد ومعتبر محمّد بن إسماعيل المستدلّ بها للقول بعدم اختصاص الإضحاء بالنهار ، والجواب عنه ٣٦١
التمسّك بالنهي عن ركوب القبّة والكنيسة لعدم حرمة التظليل في الليل ٣٦٢
الاستشهاد بكون المقام عامّ البلوى لإثبات عدم حرمة التظليل في الليل ٣٦٢

الحكم بجواز التظليل للمرأة المحرمة ٣٦٢
الإشارة إلى صحيح محمّد بن مسلم الدالّ على الحكم المذكور ٣٦٢
ذكر استدلال صاحب الجواهر في المقام ، والجواب عنه ٣٦٢
الحكم بجواز التظليل للرجال حالة الخوف ٣٦٣
ذكر الأُمور الدالّة على الحكم المشار إليه ٣٦٣
الحكم بعدم جواز ستر الوجه للمرأة المحرمة ٣٦٤
دعوى اتّفاق الأصحاب على الحكم المذكور ٣٦٤
الإشارة إلى صحيح عبدالله بن ميمون الدالّ على الحكم المشار إليه ٣٦٤
الحكم بجواز إسدال المرأة الثوب على وجهها ، ودليل ذلك ٣٦٤
الحكم بحرمة لبس القفّازين والحرير للمرأة المحرمة ، ودليل ذلك ٣٦٥
المشهور بين أصحابنا حلّيّة جميع ما حرّم على المُحرم حال الإحرام ما عدا النساء والطيب والصيد إذا حلق أو قصّر ٣٦٥
الإشارة إلى صحيح معاوية بن عمّار الدالّ على الحكم المذكور ٣٦٥
الحكم بحلّيّة النساء إذا أدّى طواف النساء وصلّى صلاته ، ودليل ذلك ٣٦٦
الكلام في تحديد وقت حلّيّة الطيب ٣٦٦
ذكر طائفتين من النصوص في المقام ٣٦٦
رأي المصنّف حول النصوص المشار إليها في المقام ، والإيراد عليه ٣٦٧
الإشارة إلى صحيح سعيد بن يسار الدالّ على حلّيّة الطيب بالحلق ، ووجه جمعه بالنصوص المشار إليها ٣٦٨
الكلام في تحديد وقت حلّيّة الصيد للمُحرم ٣٦٨
ذكر طائفتين من النصوص في المقام ٣٦٨
رأي المصنّف حول النصوص المشار إليها ، المناقشة فيه ٣٦٩

كتاب الجهاد

الإشارة إلى أفضليّة الجهاد على الأعمال الأُخرى ٣٧٥
ذكر تعريف الشهيد الأوّل والثاني للجهاد ٣٧٥
الإيماء إلى المعنى اللغويّ والعرفيّ للجهاد ٣٧٥
ذكر مصاديق للعدوّ الظاهر ٣٧٦
ذكر تقسيم كاشف الغطاء الجهاد بحسب متعلّقاته ٣٧٦
إرجاع الأقسام المشار إليها إلى قسمين : الجهاد الدفاعيّ والابتدائيّ مع ذكر الفوارق بينهما ٣٧٧
ذكر الموارد المعدودة في الآخرة شهادة مع عدم ترتّب أحكام الشهيد عليها في الدنيا . ٣٧٧
عدم الخلاف بين المسلمين في كون وجوب الجهاد من ضروريّات الدين..... ٣٧٨
إشارة المصنّف إلى تعدّد الآيات الدالّة على وجوب الجهاد مع ذكر بعضها ٣٧٨
الإيماء إلى وجود مفهومين في الآيات النازلة حول الجهاد مع ذكر بعضها ٣٧٨
الكلام في وجود الفرق بين المفهومين المذكورين في المقام ٣٧٩
ذكر القرائن المساعدة على وجود الفرق بين المفهومين المشار إليهما ٣٨٠
ذكر الآثار العمليّة المترتّبة على التفريق بين المفهومين في المقام ..... ٣٨٠ و ٣٨١
الإشارة إلى تواتر النصوص الدالّة على وجوب الجهاد مع ذكر بعضها ٣٨١
استدلال بعض الأعلام بحكم العقل لوجوب الجهاد ، والمناقشة فيه ٣٨١
عدم الخلاف بين الأعلام في وجوب الجهاد الابتدائيّ حال وجود الإمام المعصوم أو نائبه الخاصّ ٣٨٢
ذكر النصوص الدالّة على الحكم المشار إليه ٣٨٢
ذكر الآيات الدالّة على تعليق القتال على الدفاع ..... ٣٨٣ و ٣٨٤
دعوى عدم استفادة انحصار القتال في الدفاع في الآيات ، والجواب عنه ٣٨٤

عدم الخلاف بين الأعلام في التخيير بين القتال بأهل الكتاب حتّى يُسلموا أو يلتزموا شرائط الذمّة بعد دعوتهم إلى الإسلام ٣٨٥
ذكر شرائط الذمّة في المقام ٣٨٥
دعوى علّامة المنتهى وصاحب الرياض الإجماع على الحكم المذكور ٣٨٥
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ...﴾ على الحكم المشار إليه ... ٣٨٥
دعوى عدم استفادة التخيير من الآية المشار إليها ، والجواب عنه ٣٨٦
الحكم بتعيّن القتال بغير أهل الكتاب حتّى يُسلموا ٣٨٦
دعوى سيّد الغنية الإجماع على الحكم المذكور ٣٨٦
وجه عدم جريان التخيير بين الإسلام والجزية في الفرع المذكور ٣٨٧
ذكر النصوص الدالّة على تعيّن القتال بغير أهل الكتاب حتّى يُسلموا ٣٨٧
ذكر الأعلام كيفيّة القتال بغير أهل الكتاب ٣٨٩
المشهور عدم مشروعيّة الجهاد الابتدائيّ في عصر الغيبة ٣٨٩
دعوى علّامة المنتهى وسيّد الغنية الإجماع على الحكم المذكور ٣٨٩
رأي صاحب الجواهر في الفرع المذكور ٣٨٩
ذكر الأُمور المستدلّ بها لمشروعيّة الجهاد الابتدائيّ مع الفقيه في عصر الغيبة ٣٩٠
الاستدلال بإطلاق الآيات المتضمّنة وجوب قتال الكفّار للحكم المذكور ٣٩٠
الإشارة إلى النصوص الدالّة على الحكم المذكور مع المناقشة في دلالتها ..... ٣٩٠ و ٣٩١
التمسّك بالغاية لتشريع الجهاد في الإسلام في المقام ، والجواب عنه ٣٩١
ذكر النصوص المستدلّ بها لعدم مشروعيّة الجهاد الابتدائيّ في عصر الغيبة مع الفقيه . ٣٩٢
جواب المصنّف عن الاستدلال بالنصوص المذكورة في المقام ٣٩٣
ذكر روايتي بشير والسمندريّ الدالّتين على عدم مشروعيّة الخروج مع غير المعصوم . ٣٩٤
مناقشة المصنّف في رواية بشير المذكورة سنداً ودلالة ٣٩٤
التمسّك بالإجماع المدّعى على شرطيّة وجود المعصوم في الجهاد الابتدائيّ ،

وجواب المصنّف عنه ٣٩٥
رأي المصنّف في مشروعيّة الجهاد الابتدائيّ في عصر الغيبة ٣٩٦
التمسّك بالنصوص المتضمّنة باستمرار التقيّة والأمر بالسكون والذمّ لتعرّض السلطان الجائر لمنع مشروعيّة الجهاد الابتدائيّ في عصر الغيبة ٣٩٦
الإشارة إلى جواب بعض الأساتذة عن الاستدلال المشار إليه ٣٩٧
المناقشة في الإطلاق المستدلّ به لرأي المصنّف في المقام ٣٩٧
دعوى عدم الخلاف على كون وجوب الجهاد كفائيّاً ٣٩٧
دعوى عدم ترتّب ثمرة عمليّة على الخلاف في كون وجوب الجهاد عينيّاً أو كفائيّاً، والجواب عنه ٣٩٨
استدلال المصنّف لكون وجوب الجهاد كفائيّاً ٣٩٨
الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ للحكم المذكور ٣٩٨
اشتراط وجوب الجهاد بالتكليف والقدرة، ودليل ذلك ٣٩٨
الحكم باشتراط كون المجاهد في الجهاد الابتدائيّ ذكراً ٣٩٩
دعوى علّامة المنتهى الإجماع على الحكم المشار إليه ٣٩٩
ذكر الأمرين الدالّين على الحكم المذكور ٣٩٩
عدم الخلاف بين العلماء في وجوب الدفاع إذا هجم الكفّار على المسلمين ٣٩٩
الاستدلال على وجوب الجهاد الدفاعيّ بالضرورة على وجوب الحفاظ على بيضة الإسلام ٤٠٠
الحكم بوجوب الدفاع على المسلم إذا هجم أحد المسلمين عليه في أرض الكفّار، ودليل ذلك ٤٠٠
الإشارة إلى رواية طلحة بن زيد المستدلّ بها للحكم المذكور ٤٠١
عدم الخلاف بين الأعلام في وجوب قتال الباغي ٤٠١
الاستشهاد للحكم المذكور بقوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا...﴾ ... ٤٠١

ذكر الخبر الدالّ على كون الآية المذكورة نازلة في البغاة ٤٠١
إجماع المسلمين على كون حرمة القتال في الأشهر الحرم ٤٠٢
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ... ﴾للحكم المذكور . ٤٠٢
التمسّك بقوله تعالى : ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا ﴾للحكم المشار إليه..... ٤٠٢
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿الشَّهْرُ الْحَرامُ بِالشَّهْرِ الْحَرامِ وَالْحُرُماتُ قِصاصٌ ﴾ على الحكم المذكور ٤٠٣
ذكر خبر العلاء الدالّ على الحكم المذكور ٤٠٣
الإشارة إلى القول بكون نسخ حرمة القتال في الأشهر الحرم بقوله تعالى : ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ ٤٠٤
الحكم بعدم اتّخاذ الحرم موضعاً لقتال من يجب قتاله إلّا إذا بدأوا القتال فيه ٤٠٤
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾على الحكم المذكور .. ٤٠٤
التمسّك بقوله تعالى : ﴿فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ ﴾لجواز قتال من بدأ قتال المسلمين في الحرم ٤٠٤
الإيماء إلى القول بكون نسخ حرمة القتال في الحرم ٤٠٥
ذهاب صاحب الكنز إلى نسخ قوله تعالى : ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُم ﴾لكلّ آية متضمّنة إلى أمر بالكفّ عن قتال المشركين ٤٠٥
الحكم بوجوب الجهاد بالمال ٤٠٩
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ... ﴾على الحكم المذكور ٤٠٩
التمسّك بجملة من النصوص للحكم المذكور مع الإشارة إلى بعض منها ٤٠٩
الاستناد لوجوب الجهاد بالمال من كونه من مقدّمات الدعوة إلى الإسلام ٤١٠
الإشارة إلى كون وجوب الجهاد بالمال كفائيّاً ، ووجه ذلك ٤١٠
اشتراط القدرة في وجوب الجهاد بالمال ، ودليل ذلك ٤١٠
عدم الخلاف بين الأعلام في حرمة الفرار من الزحف ٤١٠

ذكر الموردين المستثنيين من الحكم المشار إليه ٤١٠
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفاً فَلاَ تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ للحكم بحرمة الفرار من الزحف ٤١١
ذكر صحيح ابن محبوب الدالّ على الحكم المذكور ٤١١
اتّفاق الأعلام على وجوب الهجرة من بلاد الكفر على كلّ من لم يتمكّن من إظهار شعائر الإسلام فيها ٤١١
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ...﴾ للحكم المذكور ٤١١
الحكم باستثناء المستضعفين من الحكم المذكور، ودليل ذلك ٤١٢
تحديد المراد من المستضعف في المقام ٤١٢
ذكر الفرق بين الضعيف والمستضعف في الحكم المذكور ٤١٢
ذكر أقسام الاستضعاف في المقام ٤١٣
أحدها :الاستضعاف الدينيّ ٤١٣
تحديد المراد من المستضعف الدينيّ ٤١٣
ذكر قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلاَئِكَةُ...﴾ المشير إلى الاستضعاف الدينيّ ٤١٣
ذكر قسمي من يموت على الكفر المذكورين في الآية المشار إليها ٤١٣
بيان الأقسام الأربعة للاستضعاف الدينيّ ٤١٤
ثانيها :الاستضعاف السياسيّ ٤١٤
تحديد المراد من المستضعف السياسيّ ٤١٤
ذكر قوله تعالى : ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ﴾ المستدلّ به في المقام ٤١٤
ثالثها :الاستضعاف الاقتصاديّ ٤١٥

تحديد المراد من المستضعف الاقتصاديّ ٤١٥
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ﴾ في المقام ٤١٥
ذكر خبر حمّاد السمندريّ الدالّ على استثناء المستضعف في الحكم بوجوب الهجرة من بلاد الكفر ٤١٥
المعروف بين الأعلام استحباب المرابطة ٤١٥
ذهاب الفاضل المقداد إلى وجوب المرابطة كفاية على المسلمين ٤١٦
جعل المصنّف الحكم باستحباب المرابطة من الأُمور المسلّمة ، ووجه ذلك ٤١٦
وقوع الخلاف في تحديد المراد من المرابطة ٤١٦
ذكر تعريفي السيوريّ ومحقّق الشرائع للمرابطة ٤١٦
ذكر تعريف صاحب جامع المقاصد للمرابطة ٤١٦
الإشارة إلى دلالة النصوص على مطلوبيّة المرابطة ٤١٦
الكلام في ظهور النصوص المذكورة في الوجوب أو الاستحباب ٤١٦
ذكر الخبر النبويّ الدالّ على استحباب المرابطة ٤١٧
الإشكال في حجّيّة خبر ابن مسلم وزرارة المستدلّ به في المقام ٤١٧
ذكر صحيح يونس المستدلّ به لمطلوبيّة المرابطة ٤١٧
ذكر خبر عبدالله بن سنان المستدلّ به لعدم جواز المرابطة إلّا مع المعصوم أو نائبه الخاصّ ٤١٨
المناقشة في دلالة وحجّيّة الخبر المذكور ٤١٨
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾ لمطلوبيّة المرابطة..... ٤١٨
مناقشة بعض الأعلام في الاستدلال المذكور ، والردّ عليه ٤١٩
المشهور كون أقلّ المرابطة ثلاثة أيّام ، وأكثرها أربعين ٤١٩
دعوى علّامة المنتهى والتذكرة الاتّفاق على الحكم المذكور ٤١٩

اختيار ابن الجنيد كون أقلّ المرابطة يوماً واحداً ٤١٩
ذكر خبر ابن مسلم وزرارة الدالّ على الرأي المشهور ٤١٩
ذكر النبويّ الدالّ على مختار الإسكافي المشار إليه ٤١٩
الإشكال في الاستدلال بالنبويّ في المقام ، والجواب عنه ٤١٩
تقوية قول ابن الجنيد في المقام ٤٢٠
تقسيم الأراضي المفتوحة عنوة ٤٢٣
عدم الخلاف بين الأعلام في كون ملكيّة الأرض المفتوحة عنوة لجميع المسلمين ما كان منها حيّاً عند الفتح ٤٢٣
دعوى غير واحد من الأصحاب الإجماع على الحكم المذكور ٤٢٣
دعوى دلالة نصوص عديدة على الحكم المذكور مع الإشارة إلى صحيح الحلبيّ منها . ٤٢٣
تحديد المراد من أرض السواد المذكورة في النصوص المشار إليها ٤٢٣
ذكر خبر أبي الربيع الشاميّ الدالّ على الحكم المذكور ٤٢٤
الكلام في كون ملكيّة المسلمين للأرض المفتوحة عنوة ملكيّة منفعة أو ملكيّة عين ... ٤٢٤
ذكر رأي بعض الأعيان في المقام ٤٢٤
المشهور بين الاعلام كون ملكيّة الأرض المذكورة للمسلمين بنحو ملكيّة الرقبة ٤٢٥
ذهاب شهيد الروضة والمسالك والمحقّق الأردبيليّ إلى عدم كون الملكيّة المذكورة بنحو الملكيّة ٤٢٥
الحكم بكون أمر الأرض المفتوحة عنوة بيد الإمام أو نائبه الخاصّ في عصر الحضور . ٤٢٥
ذكر صحيح محمّد الحلبيّ الدالّ على الحكم المذكور ٤٢٥
اختلاف الأعلام في أمر الأرض المذكورة في عصر الغيبة ٤٢٥
اختيار جملة من الأعلام كون أمر الأرض المذكورة بيد السلطان المتصدّي للحكومة .. ٤٢٥
دعوى السبزواريّ في الكفاية الاتّفاق على الحكم المشار إليه ٤٢٥
القول بكون الأرض المذكورة بيد الحاكم الشرعيّ ٤٢٦

اختلاف القائلين بالقول المذكور فيما إذا لم يكن الحاكم الشرعيّ موجوداً أو لم يتمكّن من التصرّف ٤٢٦
ذهاب شهيد المسالك إلى كون الأمر المذكور بيد الحاكم الجائر في الفرع المشار إليه . ٤٢٦
اختيار شيخ المبسوط والفاضل النراقيّ بجواز التصرّف لآحاد الشيعة في الأرض المذكورة من دون حاجة إلى الاستئذان من أحد ٤٢٦
ذهاب البعض إلى كون التخيير بين الحاكم الشرعيّ والجائر في أمر الأرض المذكورة . ٤٢٦
قول البعض بكون وليّ الأرض المذكورة هو الحاكم الشرعيّ مطلقاً وإن تصرّف فيها الجائر ٤٢٦
اختيار البعض كون أمر الأرض المذكورة بيد الحاكم الشرعيّ فإن لم يكن فبيد آحاد الشيعة ٤٢٦
إحالة البحث عن أدلّة الأقوال المشار إليها إلى مستوى أعلى ٤٢٦
عدم الخلاف بين الأعلام في كون مصرف الأرض المفتوحة عنوة هو مصالح المسلمين عامّة ٤٢٧
الإشارة إلى وجه الحكم المذكور ٤٢٧
ذكر مرسلة حمّاد بن عيسى المؤيّدة للحكم المشار إليه ٤٢٧
دعم الخلاف بين الأعلام في كون الأرض الموات حين الفتح ملكاً للإمام ٤٢٧
دعوى صاحب الجواهر الإجماع بقسميه على الحكم المذكور ٤٢٧
دعوى الشيخ الأعظم وصاحب الجواهر استفاضة النصوص الدالّة على الحكم المشار إليه ٤٢٧
ذكر خبر حفص البختريّ الدالّ على الحكم في المقام ٤٢٨
الإشارة إلى صحيح الفضلاء الدالّ على كون الأرض الموات حين الفتح لمن أحياها .. ٤٢٨
جواب المصنّف عن الاستدلال بالصحيح المذكور، والمناقشة فيه ٤٢٨
ذكر وجه جمع ابن إدريس بين النصوص المذكورة، والجواب فيه ٤٢٩
الإشارة إلى وجه جمع صاحب الرياض والجواهر في المقام ٤٢٩

كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الإشارة إلى اهتمام الشارع بفريضة الأمر والنهي وفقاً لموضوعاتها ٤٣٣
ذكر الآية المشيرة إلى وجوب الأمر والنهي ٤٣٣
ذكر الآية المشيرة إلى مدى أهمّيّة الفريضة المذكورة ٤٣٣
الإشارة إلى بعض الآيات المتضمّنة تقديم الفريضة المذكورة على فرائض أُخرى ٤٣٤
ذكر الآية الدالّة على جعل الفريضة المذكورة ميزاناً يميّز من خلاله المؤمن من المنافق ٤٣٤
الإشارة إلى كثرة الاهتمام بالفريضة في النصوص ٤٣٤
ذكر النبويّ الدالّ على المطلب المشار إليه ٤٣٤
ذكر السمات الأربع للمجتمع الإسلاميّ في المستقبل المذكورة في النبويّ المشار إليه . ٤٣٤
ذكر الخبر المرويّ عن المعصومين عليهم السلام المتضمّن لبيان الآثار المترتّبة على أداء الفريضة المذكورة ٤٣٥
عدم الخلاف بين الأعلام في وجوب الأمر والنهي متى توفّرت الشروط اللازمة لذلك .. ٤٣٧
الاستدلال بقوله تعالى : ﴿وَلِتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلى الْخَيْرِ﴾ على الحكم المذكور .. ٤٣٧
التمسّك بقوله تعالى : ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلاَةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ على الحكم المذكور ٤٣٧
الاستناد بقوله تعالى : ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ للحكم المشار إليه ٤٣٧
احتمال كون اختصاص الخطاب المذكور بالنبيّ صلى الله عليه وآله ، والجواب عنه ٤٣٨
دعوى تواتر النصوص الدالّة على الحكم المذكور ٤٣٨
الإشارة إلى خبري محمّد بن عرفة الدالّين على الحكم المشار إليه ٤٣٨
التمسّك بالإجماع المنقول لإثبات الحكم المذكور ٤٣٨
استدلال بعض الأعيان بحكم العقل للحكم المذكور ٤٣٨
منع المصنّف من الاستدلال المذكور ٤٣٩

ذكر قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ المستدلّ به لعدم وجوب الأمر والنهي ٤٣٩
ذكر القسمين للهداية ..... ٤٣٩ و ٤٤٠
تحديد المراد من الهداية التكوينيّة ٤٤٠
تحديد المقصود من الهداية التشريعيّة ٤٤٠
ذكر القسمين للهداية التشريعيّة ٤٤٠
المناقشة في الاستدلال بالآية المشار إليها لعدم وجوب الأمر والنهي ٤٤٠
ذكر قوله تعالى : ﴿وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ﴾ المستدلّ به لعدم وجوب الأمر والنهي ٤٤٠
المناقشة في الاستدلال بالآية المذكورة في المقام ٤٤١
الكلام في كون ترك الأمر والنهي كبيرة أو صغيرة ٤٤٢
اختلاف العلماء في تحديد المراد من الذنوب الكبيرة ٤٤٢
ذكر بعض الأعلام كون الميزان في صدق عنوان الكبيرة كونها ممّا توعّد الله تعالى عليه بالنار ٤٤٢
ذهاب بعض العلماء إلى كون الميزان في المقام هو ما وقع في سورة النساء ٤٤٢
الكلام في تحديد كون انقسام الذنوب إلى صغائر وكبائر حقيقيّاً أو إضافيّاً ٤٤٢
ذكر ثمرة البحث المذكور ٤٤٢
الإشارة إلى كون المقصود من البحث في المقام المعروف والمنكر الشرعيّين ٤٤٣
إحالة البحث عن كون ترك الأمر والنهي كبيرة إلى مستوى أعلى ٤٤٣
الكلام في كون وجوب الأمر والنهي عينيّاً أو كفائيّاً ٤٤٣
تحديد المراد من الوجوب الكفائيّ ٤٤٣
تعريف الوجوب العينيّ ٤٤٣
ذكر محتملات ثلاثة في كون الوجوب المذكور عينيّاً أو كفائيّاً ٤٤٤

المعروف بين الأعلام كون الوجوب المذكور كفائيّاً ٤٤٤
اختيار بعض العلماء وجود وجوبين في الأمر والنهي ٤٤٤
ذكر الخبر المرويّ عن أمير المؤمنين عليه السلام المستشهد به للوجوب العينيّ في الإنكار القلبيّ ٤٤٥
عدّ بعض الأعلام الإنكار القلبي روح الإيمان ٤٤٥
ذكر الأمرين المستدلّ بهما للوجوب العيني في المقام ٤٤٥
الاستدلال بكون الأصل في الوجوب عينيّاً، وجواب المصنّف عنه ٤٤٥
الاستناد لظاهر الخطابات في المقام، وجواب المصنّف عنه ٤٤٥
الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلِتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلى الْخَيْرِ﴾ لكون الوجوب المذكور كفائيّاً ٤٤٦
ذكر خبر مسعدة بن صدقة الدالّ على كون الوجوب المذكور كفائيّاً في المقام ٤٤٦
الإشارة إلى كون مقتضى الأصل العمليّ البراءة في المقام ٤٤٦
احتمال جريان أصالتي الاشتغال والاستصحاب في المقام، والجواب عنه ٤٤٧
ذكر ثمرة كون الوجوب المذكور كفائيّاً أو عينيّاً في المقام ٤٤٧
تقسيم حكم الأمر بالمعروف حسب الشيء المأمور به ٤٤٧
عدم جريان التقسيم في حكم النهي عن المنكر، ووجه ذلك ٤٤٨
الحكم برعاية الأمرين في الأمر بالمعروف في مورد كون الأمر بالمعروف مستحبّاً، ووجه ذلك ٤٤٨
ذكر الخبر المرويّ عن الصادق عليه السلام المؤيّد للحكم المذكور ٤٤٩
ذهاب المصنّف إلى عدم اختصاص وجوب الأمر والنهي بصنف خاصّ ٤٥٠
الإشارة إلى عدم اشتراط الوجوب المذكور بالعدالة ٤٥٠
ذكر الآيات والروايات المستدلّ بها لتقييد الوجوب المذكور بخصوص فئة معيّنة ٤٥٠
الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ...﴾ في المقام . ٤٥٠

جواب المصنّف عن الاستدلال بقوله تعالى : ﴿وَلْتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾، والمناقشة فيه ٤٥٠
الإشكال في الاستدلال بقوله تعالى : ﴿الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ في المقام ٤٥٠
المناقشة في الاستدلال بالنبويّ : «إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدَعُ فِي أُمَّتِي» في المسألة المذكورة ٤٥١
الجواب عن الاستناد بالخبر العلويّ : «إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ...» في الفرع المذكور . ٤٥١
الإيراد في التمسّك بالعلويّ : «وَما أَخَذَ اللهُ عَلَى العُلَماءِ أَلَّا يُقارُّوا عَلَىٰ كِظَّةِ ظالِمٍ» في المقام ٤٥١
نفي البعد عن الالتزام بوجود الأولويّة في تقدّم العلماء على غيرهم في القيام بالأمر والنهي ٤٥٣
اتّفاق الأعلام على اشتراط وجوب الأمر والنهي بشروط خاصّة ٤٥٣
الاختلاف في الأمرين في المسألة المذكورة ٤٥٣
الأوّل : الخلاف في عدد الشروط المذكورة في المقام ٤٥٣
الثاني : الخلاف في كون الشروط المشار إليها من شروط الوجوب أو شروط الواجب ٤٥٣
المعروف بين الأعلام كون الشروط المذكورة شروط الوجوب ٤٥٣
ذهاب المحقّق والشهيد الثانيين إلى كون الشروط المذكورة شروط الواجب ٤٥٤
ذكر مقتضى الأصل اللفظيّ والعمليّ لو حصل الاختلاف في كون شرط من الشروط المذكورة شرط وجوب أو شرط واجب ٤٥٤
ذهاب جملة من الأعلام إلى كون وجوب التعلّم في المقام شرط وجوب ٤٥٥
الاستدلال برواية مسعدة بن صدقة للرأي المذكور، وجواب المصنّف عنه ٤٥٥
اشتراط كون مَن تصدّى للأمر والنهي عالماً بالأحكام ٤٥٦
ذهاب بعض الأعلام وبعض الأعيان إلى كون الشرط المذكور شرط واجب ٤٥٦
رأي بعض أساطين العصر في المقام ٤٥٦

ذكر الموردين المتعلّقين بالرأي المذكور ٤٥٦
تحديد المراد من العلم المتوقّف عليه وجوب الأمر والنهي ٤٥٧
الاستدلال لإثبات شرطيّة العلم لأصل التكليف في المقام ٤٥٧
ذهاب المصنّف إلى اشتراط احتمال التأثير في وجوب الأمر والنهي، ودليل ذلك ٤٥٨
الإشارة إلى وقوع الخلاف في الشرط المذكور ٤٥٩
ذهاب جملة من الأعلام إلى عدم توقّف وجوب الأمر والنهي على احتمال التأثير ٤٥٩
اختيار غالب أعلامنا اشتراط الوجوب المذكور باحتمال التأثير ٤٥٩
الاستدلال بقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلْنَّاسِ﴾ لعدم الاشتراط المذكور ... ٤٥٩
التمسّك بالنصوص للقول بلزوم احتمال التأثير في المقام ٤٥٩
ذكر خبر مسعدة بن صدقة المستدلّ به للزوم احتمال التأثير في المسألة المذكورة ٤٥٩
ذكر خبر يحيى الطويل المتمسّك به للمعنى المذكور ٤٦٠
الإشكال في حجّيّة الخبرين المذكورين ٤٦٠
بيان كون شرطيّة احتمال التأثير شرط الوجوب ونفس التأثير من شروط الواجب ٤٦٠
ذكر القسمين للتأثير من حيث النتيجة ٤٦١
تحديد المراد من التأثير التدريجيّ ٤٦١
تعريف التأثير الدفعيّ في المقام ٤٦١
الإشارة إلى عدم لزوم حصر عمليّة التأثير على فرد واحد ٤٦١
الحكم بشمول عمليّة التأثير للمباشر والسبب ٤٦٢
ذكر الأمرين المتمسّك بهما لعدم شرطيّة احتمال التأثير في الأمر والنهي ٤٦٢
الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً...﴾ للمعنى المذكور .. ٤٦٢
الجواب عن الاستدلال المشار إليه ٤٦٤
الاستدلال بما صدر من الإمام الحسين عليه السلام لعدم شرطيّة احتمال التأثير في الأمر والنهي ٤٦٥
ذكر وصيّة الإمام الحسين عليه السلام ووصيّته لأصحاب الحرّ المستدلّ بهما للقول المذكور .. ٤٦٥

الكلام في كون قيام الإمام الحسين عليه السلام تكليفاً خاصّاً أو وظيفة شرعيّة ٤٦٦
الإشارة إلى ثمرة البحث المذكور ٤٦٦
ذهاب صاحب الجواهر والمامقانيّ وكاشف الغطاء إلى كون القيام المذكور عملاً خاصّاً ٤٦٦
الإشارة إلى اختلاف القول المذكور عن تفسير النهضة الحسينيّة بالبعد الغيبيّ المحض ٤٦٧
اختيار المحقّق والشهيد الثانيين كون القيام المذكور وظيفة شرعيّة عامّة لجميع المكلّفين ٤٦٧
الإشارة إلى كون القيام المذكور وظيفة عامّة منافياً لاشتراط وجوب الأمر والنهي باحتمال التأثير ٤٦٧
ذكر الأجوبة لعدم المنافاة المتصوّرة في المقام ٤٦٧
الأوّل :كون القيام المذكور دفاعاً عن قاعدة المعروف في المجتمع الإسلاميّ ٤٦٧
الثاني : تنويع أدلّة الأمر والنهي إلى عامّة وخاصّة ، وعدم اشتراط احتمال التأثير في الفئة الخاصّة ٤٦٨
تصوّر البعض كون اختصاص احتمال التأثير بأعلى درجات الأمر والنهي ، والردّ عليه ٤٧٠
ذهاب المصنّف إلى اعتبار الإصرار في وجوب الأمر والنهي ٤٧٠
دعوى شهرة الرأي المذكور بين الأعلام ٤٧١
ذهاب البعض إلى كفاية الاستمرار على الفعل من دون حصول عنوان الإصرار ٤٧١
توضيح الفرق بين الرأيين المشار إليهما ٤٧١
ذكر استدلال المصنّف لرأي المشهور ٤٧١
الاستدلال بحكم العقل في المقام ٤٧٢
الكلام في كفاية الظنّ بالإصرار على ترك المعروف وفعل المنكر ٤٧٢
ذكر الاحتمالين في وجوب الأمر والنهي في المقام ٤٧٢
وجه عدم جواز التمسّك بإطلاقات أدلّة الأمر والنهي في المقام ٤٧٢
ذكر مقتضى الأصل العمليّ في المقام ٤٧٢

احتمال انتفاء وجوب الأمر والنهي لو لم يحصل علم بحال فاعل المنكر وتارك المعروف ، والردّ عليه ٤٧٣
اشتراط وجوب الأمر والنهي بعدم كون التارك للمعروف والفاعل للمنكر معذوراً في ذلك ٤٧٤
الإشارة إلى منشأ اشتباه المنكر على المكلّف ٤٧٤
ذكر الموردين اللذين يلزم فيهما تقديم النصح للتارك للمعروف والفاعل للمنكر ٤٧٤
الأوّل : ما إذا كان الأمر موضع اهتمام الشارع ٤٧٤
الثاني : ما إذا كان الإقدام على الفعل سبباً لتشجيع الآخرين على المعصية ٤٧٥
اشتراط عدم ترتّب الضرر على من يقوم بالأمر والنهي ٤٧٥
دعوى صاحب الجواهر عدم الخلاف في الاشتراط المشار إليه ٤٧٥
ذكر مقتضى إطلاقات أدلّة الأمر والنهي ٤٧٥
بيان مقتضى قاعدتي لا ضرر ولا حرج في المقام ٤٧٥
الإشكال في التمسّك بقاعدة لا ضرر في المقام ، والجواب عنه ٤٧٦
القول بعدم جريان القواعد المذكورة في المقام لعدم توفّر موضوعاتها ٤٧٦
الإشارة إلى طائفتين من النصوص الواردة في المقام ٤٧٦
الطائفة الأُولى : ما يدلّ على عدم اعتبار شرطيّة عدم ترتّب الضرر في المقام ٤٧٦
الإشارة إلى خبر تحف العقول الدالّ على المطلب المذكور ٤٧٦
الإيراد في حجّيّة الخبر المشار إليه ٤٧٧
ذكر خبر أبي عصمة قاضي مرو المتضمّن ذمّ قوم آخر الزمان لتركهم الأمر والنهي لخوف الضرر ٤٧٧
الإشكال في سند الخبر المذكور ٤٧٧
ذكر خبر بكر بن محمّد الدالّ على المطلب المذكور ٤٧٧
المناقشة في حجّيّة الخبر المذكور ٤٧٨
ذكر المؤيّدين للقول بعدم اشتراط عدم الضرر في الأمر والنهي ٤٧٨

الطائفة الثانية :ما يظهر منه اعتبار عدم ترتّب الضرر في الأمر والنهي ٤٧٨
ذكر خبر مسعدة بن صدقة الدالّ على المعنى المذكور ٤٧٨
إيراد خبر مفضّل بن يزيد الدالّ على المطلب المشار إليه ، والإشكال في سنده..... ٤٧٩
ذكر خبر يحيى الطويل الدالّ على المعنى المذكور ، والمناقشة في اعتباره..... ٤٧٩
بيان وجوه الجمع بين الطائفتين من النصوص في المقام ٤٧٩
حمل صاحب الوسائل الطائفة الأُولى على وجوب تحمّل الضرر اليسير واستحباب تحمّل الضرر العظيم ٤٧٩
نقل صاحب الوسائل عن بعض الأصحاب حمل الطائفة الأُولى على حصول الضرر للمأمور والمنهي ٤٨٠
ذهاب صاحب الجواهر إلى عدم المعارضة في المقام لعدم وجود إطلاق في الطائفة الأُولى من النصوص المذكورة ٤٨٠
التزام صاحب الجواهر بكون المورد من التزاحم فيقدّم الأهمّ ٤٨٠
ترجيح الطائفة الأُولى لموافقة الكتاب ٤٨٠
ذكر مقتضى الأصل العمليّ في المقام ٤٨١
بيان أساليب ثلاثة للأمر والنهي ٤٨١
الإشارة إلى النصوص الدالّة على حصر الأمر والنهي في المراتب الثلاث المذكورة ... ٤٨١
ذكر خبر جابر الدالّ على المطلب المشار إليه ، والإشكال في سنده ٤٨١
ذكر الخبر المرويّ عن تفسير الإمام العسكريّ عليه السلام الدالّ على المطلب المذكور ، والإيراد في اعتباره ٤٨٢
الإشارة إلى عدم تعرّض الآيات للمراتب الثلاث للأمر والنهي ٤٨٢
المناقشة في الاستدلال المذكور ٤٨٣
وقوع الخلاف في تحديد المقصود من الإنكار القلبيّ في الأمر والنهي ٤٨٣
تفسير شيخ النهاية كون الإنكار القلبي باعتقاد الوجوب والحرمة ٤٨٣

تفسير صاحب الكفاية الإنكار القلبيّ بعدم الرضا بالفعل ٤٨٤
تفسير علّامة المنتهى الإنكار القلبيّ بإظهار الكراهية ٤٨٤
تصحيح تفسير الإنكار القلبيّ بإتيان المكلّف بعمل يظهر به انزعاجه للمعصية ٤٨٤
ذكر الأُمور الكاشفة عن الكراهية عن المعصية ٤٨٤
تحديد المراد من الإنكار باللسان في الأمر والنهي ٤٨٤
الإشارة إلى أساليب الخطاب في الأمر والنهي ٤٨٤
الإيماء إلى اختلاف التأثير باختلاف الأشخاص والزمان والمكان ٤٨٥
الحكم بشمول الإنكار اللسانيّ بالمباشرة والتسبيب ٤٨٥
الحكم بعدم جواز الانتقال إلى مرحلة أشدّ قبل انتفاء المرحلة السابقة للإنكار اللسانيّ . ٤٨٥
الحكم بعدم جواز الوقوع في الكذب المحرّم في الأمر والنهي ٤٨٥
الحكم بعدم جواز ارتكاب حرام في الأمر والنهي ٤٨٦
الحكم بجوازارتكاب محرّم في موارد التزاحم ، ووجه ذلك ٤٨٦
تحديد المراد من الإنكار باليد في المقام ٤٨٦
الكلام في هدف جعل الشارع العنف الجسديّ في الأمر والنهي ٤٨٦
المشهور بين الأعلام وجوب الإنكار باليد ما لم يؤثّر الإنكار القلبيّ واللسانيّ في الأمر والنهي ٤٨٧
دعوى المقدّس الأردبيليّ الإجماع إلى الحكم المذكور ٤٨٧
ظهور الخلاف من بعض الأعيان وبعض الأعاظم وبعض أساطين العصر في المقام ... ٤٨٧
ذكر الأمرين المستدلّ بهما لوجوب الإنكار باليد في الأمر والنهي ٤٨٧
استدلال الأردبيليّ وصاحب الجواهر بالإجماع ، والمناقشة فيه ٤٨٧
الاستناد للنصوص في المقام ..... ٤٨٧ و ٤٨٨
ذكر النبويّ الدالّ على وجوب الإنكار باليد في الأمر والنهي ، والجواب عنه..... ٤٨٨
ذكر خبر جابر المستدلّ به في المقام ٤٨٨

الجواب عن الاستدلال المذكور ٤٨٩
ذكر خبر محمّد بن الحسن المتمسّك به في المقام ، والمناقشة فيه ٤٨٩
إيراد خبر أبي جحيفة المستند له في وجوب الإنكار باليد في الأمر والنهي ، والجواب عنه ٤٩٠
الإشارة إلى وجه دعوى الأردبيليّ انحصار الدليل في المقام في الإجماع ٤٩١
الإيماء إلى سيرة الأئمّة الأطهار عليهم السلام لنصرة عدم مشروعيّة استعمال العنف الجسديّ للأمر والنهي ٤٩١
ذكر خبر عمّار بن أبي الأحوص الدالّ على المطلب المذكور ٤٩١
بيان القسمين للعنف الجسديّ ٤٩١
المعروف بين الأعلام عدم توقّف العنف الجسديّ بدون جرح وإدماء على الإذن من الإمام عليه السلام أو نائبه ٤٩١
إشكال بعض الأعلام في الرأي المذكور ، ووجه ذلك ٤٩١
وقوع الخلاف في اعتبار الترتيب بين المراتب الثلاث للأمر والنهي ٤٩٢
المعروف بين الأعلام اعتبار الترتيب المذكور ٤٩٢
اختيار الشيخ وابن حمزة عدم اعتبار الترتيب في المقام ٤٩٢
ذهاب الحلبيّ إلى جعل المراتب الثلاث المذكورة مرتبة واحدة ٤٩٢
فتوى بعض الأعاظم وبعض أساطين العصر بعدم الترتيب بين المرتبتين الأُوليين ٤٩٣
الإشارة إلى خلوّ النصوص من الترتيب بين المراتب المذكورة في الأمر والنهي ٤٩٣
تقريب المصنّف اعتبار المراتب الثلاث في الأمر واللنهي ٤٩٣
استدلال المصنّف بالنصوص الدالّة على وجوب الأمر والنهي في المقام ٤٩٣
استفادة المصنّف من قانون الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة في المقام ٤٩٣
وقوع الخلاف في جواز الجرح والقتل في الأمر والنهي ٤٩٤
الحكم بجواز الأمر المذكور للإمام أو نائبه في الأمر والنهي ٤٩٤

اختيار المرتضى وشيخ التبيان والحلبيّ وابن سعيد والعلّامة والشهيد وجوب الأمر والنهي في المقام ٤٩٤
ذهاب جماعة إلى عدم الجواز في المسألة المذكورة ٤٩٥
دعوى شهيد المسالك والأردبيليّ الشهرة على الرأي المذكور ٤٩٥
الاستظهار من اقتصاد الشيخ دعوى الاتّفاق على الرأي المشار إليه ٤٩٥
تفصيل الشهيد الثاني بجواز الجرح وتقييد جواز القتل بإذن الإمام أو نائبه الخاصّ في المقام ٤٩٥
ذكر المصنّف الدليلين للقول بعدم جواز الجرح والقتل في الأمر والنهي ٤٩٥
الاستدلال بمنع صدق مفهوم الأمر والنهي على الجرح أو القتل ٤٩٥
الإشكال في الاستدلال المذكور، والجواب عنه ٤٩٦
استناد المصنّف بأصل البراءة في المقام ٤٩٦
الإشكال في الاستدلال المذكور، والمناقشة فيه ٤٩٦
تفصيل المصنّف بعدم جواز القتل وجواز الضرب والجرح للأمر والنهي، ووجه ذلك . ٤٩٧
الإيراد في الرأي المذكور ٤٩٨
الحكم بتأكّد الأمر والنهي بلحاظ الأهل لغير الأب ٤٩٨
الإشارة إلى تكليف الأب الخاصّ تجاه أبنائه من حيث التربية الدينيّة ٤٩٨
الحكم بلزوم رعاية مراتب ثلاث للأمر والنهي للأهل ٤٩٨
انحصار مسؤولية الولد تجاه والديه في خصوص القول الليّن، ووجه ذلك..... ٤٩٩
ذكر قوله تعالى: ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً... ﴾ الدالّ على تأكّد مسؤوليّة الأمر والنهي على ربّ الأُسرة ٤٩٩
إيراد خبر عبدالأعلى الدالّ على المعنى المذكور ٤٩٩
تأكّد وجوب فعل المعروف وترك المنكر على بعض الأفراد ٥٠٠
استشهاد المصنّف بكلام صاحب الجواهر في المقام ٥٠٠
استفادة المعنى المذكور من قوله تعالى: ﴿يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ... ﴾..... ٥٠٠

مُحتَوَياتُ الكِتابِ

كتاب الحجّ

١ ـ الحجّ أحكامه ووجوبه صلى الله عليه وآله

٥ ـ ٤٨

٢ ـ الصورة الإجماليّة للحجّ

٤٩ ـ ٧٦

٣ ـ مواقيت الإحرام

٧٧ ـ ٩٢

٤ ـ تفاصيل أفعال الحجّ والعمرة

٩٣ ـ ٢٨٠

الطواف ١١١

أدلّة المشهور ١٤٩

أدلّة وثاقة ياسين الضرير ١٥٢

ركعتا الطواف ١٦٢

السعي ١٦٥

التقصير ١٨١

الوقوف بعرفات ١٨٨
الوقوف في المزدلفة ٢٠٥
رمي جمرة العقبة ٢١٥
الذبح أو النحر ٢٢٥
الحلق أو التقصير ٢٤٢
طواف الحجّ وصلاته، والسعي، وطواف النساء ٢٥٧
المبيت بمنى، والنفر ٢٦٣
رمي الجمار ٢٧٥

٥ ـ محرّمات الإحرام

٢٨١ ـ ٣٧٠

القسم الأوّل (من محرّمات الإحرام) ٢٨٣
صيد البرّ ٢٨٣
الاستمتاع ٢٨٥
الطيب ٢٩٤
التزيّن ٢٩٩
النظر في المرآة ٣٠٢
الاكتحال ٣٠٥
إخراج الدم ٣٠٩
الفسوق ٣١٥
الجدال ٣١٨
قتل هوامّ الجسد ٣٢٥
الإدّهان ٣٣٠

إزالة شعر البدن ٣٣٣
تقليم الأظفار ٣٣٧
الارتماس ٣٣٩
حمل السلاح ٣٤٠
القسم الثاني (من محرّمات الإحرام) ٣٤١
لبس المخيط ٣٤١
الخفّ والجورب ٣٤٥
ستر الرأس ٣٤٧
التظليل ٣٥٠
القسم الثالث (من محرّمات الإحرام) ٣٦٤
ستر الوجه ٣٦٤
متى الإحلال ؟ ٣٦٥

كتاب الجهاد

٣٧١ ـ ٤٢٩
١ ـ وجوب الجهاد
٣٧٣ ـ ٤٠٥

٢ ـ أحكام الجهاد
٤٠٧ ـ ٤٢٠

٣ ـ أحكام مرتبطة بالأراضي
٤٢١ ـ ٤٢٩

كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

٤٣١ ـ ٥٠٠

وجوب الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ٤٣٧
ظهور بعض الآيات في عدم الوجوب ٤٣٩
ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كبيرة أم لا ؟ ٤٤٢
الإنكار القلبيّ ٤٨٣
الإنكار باللسان ٤٨٤
التدرّج في الإنكار اللسانيّ ٤٨٥
عدم جواز المخالفة الشرعيّة ٤٨٦
الإنكار باليد ٤٨٦

فهرس المصادر ٥٠١
الفهرست التفصيليّ للكتاب ٥١٧
مُحتويات الكتاب ٦٠٣