كتاب الحج / ٢

مستند العروة الوثقى

تقريرًا لأبحاث

الأستاذ الأكبر سماحة آية الله البطحي

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي

بقلم

آية الله الشهيد

الشيخ مرتضى البروجردي

- طاب ثراه -

الجزء الثاني

مستند العروة الوثقى

كتاب الحج / ٢

مستند العروة الوثقى

تقريرًا لأبحاث

الأستاذ الأكبر سماحة آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره

بقلم

آية الله الشهيد

الشيخ مرتضى البروجردي

- طاب ثراه -

الجزء الثاني

سرشناسه	: خوئي، سيدابوالقاسم، ۱۲۷۸ - ۱۳۷۱. Khooi, Seyed Abu l-Qásim
عنوان قراردادی	: عروةالوثقی . شرح
عنوان و نام پدیدآور	: مستند العروةالوثقی/ تقریرا لابحاث السیدابوالقاسم الموسوي‌الخوئي: بقلم مرتضی البروجردي.
مشخصات نشر	: قم: کتاب حکیم، ۱۴۴۳ ق.= ۱۴۰۱ -
مشخصات ظاهری	: ج. وضعیت فهرست نویسی: فیپا
شابک	: ج.۱ : ۷-۶۵-۷۵۷۳-۶۲۲-۹۷۸ : ج.۲: ۴-۶۶-۷۵۷۳-۶۲۲-۹۷۸
یادداشت	: زبان: عربی. یادداشت : چاپ دوم.
یادداشت	: ج.۲ (چاپ دوم: ۱۴۴۳ ق. = ۲۰۲۲ م. = ۱۴۰۱)(فیپا).
یادداشت	: کتابنامه. مندرجات : ج.۱. کتاب‌الحج.- ج.۲ کتاب‌الحج
موضوع	: یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، ۱۲۴۷؟ - ۱۳۳۸؟ ق . العروةالوثقی-- نقد و تفسیر
موضوع	: فقه جعفری -- قرن ۱۳ق. Islamic law, Ja'fari -- 19th century*
شناسه افزوده	: بروجردی، مرتضی، ۱۳۷۷-۱۳۰۸.
شناسه افزوده	: یزدي، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، ۱۲۴۷؟ - ۱۳۳۸؟ ق . العروةالوثقی.شرح
رده بندی کنگره	: BP۱۸۳/۵ رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۴۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۸۸۶۳۸۹۸ اطلاعات رکورد کتابشناسی : فیپا

الطبعة الثانية ـ مصحّحة و مدقّقة

اسم الكتاب	مستند العروة الوثقى/ الجزء٢ (تقريراً لأبحاث آية الله السيد أبوالقاسم الخوئي ره)
بقلم	آية الله الشهيد الشيخ مرتضى البروجردي ره
الناشر	دار الكتاب الحكيم للنشر والتوزيع
تاريخ الطبع	١٤٤٣ هـ.ق ، ٢٠٢٢ م
الطبعة	الأُولى (للناشر)
الكميّة	١٠٠٠ نسخة
ردمك (ISBN) :	٩٧٨-٦٢٢-٧٥٧٣-٦٦-٤

جميع الحقوق محفوظة

مركز التوزيع : قم المقدسة ـ مجمع ناشران ـ الطابق الأرضي ـ رقم ٧

+٩٨ ٩١٢١٥٣٠٣٦٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله

الطاهرين

واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين

إلى قيام يوم الدين

فصل
في النيابة

لا إشكال في صحّة النيابة عن الميت[1] في الحجّ الواجب والمندوب، وعن الحي في المندوب مطلقاً وفي الواجب في بعض الصور.

(مسألة ١): يشترط في النائب أمور:

أحدها: البلوغ ـ على المشهور ـ فلا يصحّ نيابة الصبي عندهم

---

(١) يقع الكلام تارة: في المنوب عنه، وأخرى: في النائب:

أما الأول: فلا إشكال في جواز النيابة في الحجّ المندوب عن الميت والحي، للنصوص الكثيرة جداً الناطقة بذلك كما لا يخفى على المراجع، وكذا في الواجب عن الميت ـ وإن اختلفوا في بعض الموارد في الخروج عن الأصل أو الثلث ـ للأخبار الكثيرة أيضاً كما تقدم.

وأما عن الحي، فقد ثبت في موارد خاصة كمن به هرم أو مرض لا يرجى زواله مما قام عليه النص بالخصوص، وما عدا ذلك يبقى تحت عموم المنع الذي هو مقتضى القاعدة، حيث أنّ سقوط التكليف المتوجّه إلى أحدٍ بفعل شخص آخر مخالف للقاعدة يتوقف ثبوته على قيام دليل بالخصوص.

وأمّا الثاني: فقد ذكروا للنائب شروطاً:

منها: اعتبار البلوغ على المشهور، فلا يتصدى الصبي للنيابة، أما في غير المميز فظاهر، إذ الحجّ عبادة تتوقف على القصد والنية، ولا اعتداد بالقصد الصادر من غير المميز.

وأما في المميز فيستدل على اعتبار البلوغ:

تارة: بأنّ عبادات الصبي تمرينية، فلا تصلح لتفريغ ذمة المنوب عنه.

وفيه: ما مرّ غير مرة من أنّ الأصحّ أنّها شرعية، ولا ميز بينها وبين عبادات البالغين إلاّ في وصف الوجوب والاستحباب.

وأخرى: بعدم الوثوق بعد عدم تعلق التكليف به.

وفيه: إنّ الكلام بعد فرض صدور العمل منه واقعاً، فهذا الوجه أخص من المدعى كما ذكره في المتن.

هذا، والأقرب صحّة نيابته في الحجّ المندوب من غير توقف على إذن الولي، لأنّ الذي يتوقف على الإذن إنما هو خصوص تصرفاته التي هي من قبيل المعاملات من العقود والإيقاعات وليس الحجّ منها، نعم استئجاره على الحجّ متوقف على الإذن لكون الإجارة معاملة، وأما النيابة في الحجّ بمجردها فلا مقتضي لإناطتها بالإذن، والمفروض شرعية عباداته حسبما عرفت.

وأما في الحجّ الواجب فلا تصحّ نيابته، بحيث يحكم بفراغ ذمة المنوب عنه، فإنّ العمل الصادر منه وإن كان صحيحاً بعد فرض شرعية عباداته، إلاّ أنّ سقوط ذمة المنوب عنه بهذا العمل الصادر من الصبي يحتاج إلى الدليل، بعد كونه على خلاف مقتضى الأصل.

ومن ثمّ ذكرنا في بحث صلاة الجنازة أنّ صلاة الصبي عليها ـ وإن صحّت ـ لا تكاد تغني عن البالغين، إذ الخطاب متوجّه إليهم وسقوطه بفعل الغير يحتاج إلى الدليل ولا دليل.

فإنّ الدليل: إمّا خاصّ بالرجل كما في النيابة عن الحي، حيث ورد أنّه يبعث رجلاً صرورة ...الخ، فإنّ الجمود على ظاهرها يقتضي التحفظ على هذه الخصوصية، فلا يتعدى إلى المرأة فضلاً عن الصبي.

ودعوى إلغائها ـ بزعم عدم خصوصيته للرجل المذكور فيها ـ عهدتها على مدّعيها.

أو يعمّ المرأة أيضاً، كما في صحيح حكم بن حكيم عن أبي عبد الله عليه السلام

وإن كان مميّزاً، وهو الأحوط، لا لما قيل من عدم صحّة عباداته لكونها تمرينيّة، لأنّ الأقوى كونها شرعيّة، ولا لعدم الوثوق به لعدم الرّادع له من جهة عدم تكليفه، لأنّه أخص من المدعى بل لأصالة عدم فراغ ذمّة المنوب عنه بعد دعوى انصراف الأدلّة، خصوصاً مع اشتمال جملة من الأخبار على لفظ الرّجل ولا فرق بين أن يكون حجّه بالإجارة أو بالتبرّع بإذن الولي أو عدمه وإن كان لا يبعد دعوى صحّة نيابته في الحجّ المندوب بإذن الوليّ.

الثاني: العقل،فلا تصحّ نيابة المجنون الذي لا يتحقق منه القصد، مطبقاً كان جنونه أو أدوارياً في دور جنونه، ولا بأس بنيابة السفيه.

الثالث: الإيمان[1]، لعدم صحّة عمل غير المؤمن وإن كان معتقداً

قال: ((يحجّ الرجل عن المرأة، والمرأة عن الرجل، والمرأة عن المرأة))[1]، فإنّ القدر المتيقن من النيابة إنما هي نيابة الرجل عن الرجل، ومن ثمّ أعرض عنه وتعرض للأفراد الخفية، وهي المذكورة في الصحيحة.

وكيف ما كان فمشروعية النيابة على نحو تستوجب فراغ ذمة المنوب عنه الذي هو على خلاف الأصل إنما ثبتت في خصوص الرجل والمرأة، و لم يرد نص في الصبي، فيبقى تحت مقتضى القواعد من عدم الاجتزاء به حسبما عرفت، بعد عدم ثبوت مطلق يعول عليه، اللهم إلاّ في الحجّ المندوب بضميمة التسامح في أدلة السنن.

(١) فإنّ الحجّ الصادر من المخالف فاقد لشرائط الصحّة المعتبرة لدينا

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب النيابة في الحجّ، ح٦.

معتقداً بوجوبه وحصل منه نيّة القربة، ودعوى أنّ ذلك في العمل

غالباً ولا أقل من أجل بطلان وضوئه وصلاته الواقعتين على مذهبه، وعلى فرض الصدور مطابقاً لمذهبنا على وجه يتمشى منه قصد القربة فهو فاسد أيضاً، نظراً إلى النصوص الناطقة باشتراط الإيمان في صحّة العمل العبادي، ودعوى اختصاصها بعمل المخالف نفسه، دون الذي ينوب فيه عن غيره ساقطة كما أشير إليه في المتن.

وذلك من أجل ما ذكرناه في بحث النيابة من كتاب الصلاة من أنّ النائب إنّما يقصد ـ في مقام النيابة ـ الأمر الاستحبابي المتوجّه إليه بالذات، والمتعلق بقصد نيابته عن الغير، حيث يستحب لكل أحد أن ينوب عن غيره من الأموات في كافة العبادات، والنائب إنّما يقصد هذا الأمر دون الأمر المتوجّه إلى الميت الساقط بموته، حيث أنّ ذاك الأمر لا يدعو إلاّ من خوطب به دون غيره الأجنبي عنه، فلا معنى لأن يقصده النائب، بل هو إنما يقصد ـ كما عرفت ـ الأمر الاستحبابي المتوجّه إليه نفسه حتى ما وقع في عقد الإجارة، فإنّ الأمر الإجاري وإن كان وجوبياً لكنه توصلي وفي طول هذا الأمر الاستحبابي كما لا يخفى.

إذاً فالعمل الصادر من المخالف وإن كان بعنوان النيابة عمل لنفسه لكونه بداعي الأمر الاستحبابي المتعلق به بنفسه كما عرفت، فيشمله ما دلّ على بطلان أعماله الفاقدة لشرط الإيمان حسبما عرفت.

وتؤيده رواية عمار التي رواها ابن طاووس بإسناده عن عمار بن موسى من كتاب أصله المروي عن الصادق عليه السلام في الرجل يكون عليه صلاة أو صوم هل يجوز له أن يقضيه غير عارف قال عليه السلام: «لا يقضيه إلاّ مسلم عارف»[1]،

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات، ح٥.

لنفسه دون غيره كما ترى.

الرابع: العدالة أو الوثوق بصحّة عمله(*)، وهذا الشرط إنّما يعتبر في جواز الاستنابة لا في صحّة عمله(١).

بناءً على التعدي من موردها إلى ما نحن فيه.

غير أنّ السند ضعيف لأنّ ابن طاووس يروي هذه الرواية عن الشيخ عن كتاب عمار وطريق الشيخ إلى كتاب عمار وإن كان صحيحاً كما أنّ طريق ابن طاووس إلى كتب الشيخ صحيح أيضاً لكن ابن طاووس يروي هذه الرواية عن الشيخ نفسه لا عن كتبه وطريقه إليه مجهول، فلأجل هذه العلة يحكم بضعف الرواية فلا تصلح إلاّ للتأييد حسبما عرفت.

(١) الظاهر عدم اعتبار هذا الشرط حتى في جواز الاستنابة، فضلاً عن صحّة العمل، فيجوز استنابة من لم يوثق بصحّة عمله استناداً إلى أصالة الصحّة الجارية في فعل النائب كغيره من موارد أصالة الصحّة الجارية في أفعال الغير، نعم لابدّ من إحراز أصل العمل منه بعلم وجداني أو بينة، أو لا أقل من الوثوق بالصدور، فالوثوق إنّما يفتقر إليه بالإضافة إلى أصل الصدور لا بالنسبة إلى صحّة الصادر كما لا يخفى.

وهل يكتفي بإخباره بالإتيان بالعمل من غير اقترانه بالوثوق؟

قد يقال بذلك نظراً إلى جريان السيرة وقاعدة (من ملك شيئاً ملك الإقرار به) الثابتة بالسيرة العقلائية.

ولكنه غير واضح لمنع السيرة، واختصاص القاعدة بالأمور الاعتبارية كإخبار الزوج بوقوع الطلاق مع تمكّنه فعلاً من إيقاعه، فإنّه يصدّق ولا يطالب

(*) تكفي في إحراز الصحّة أصالة الصحّة بعد إحراز عمل الأجير.

الخامس: معرفته بأفعال الحجّ وأحكامه[١] وإن كان بإرشاد معلم حال كلّ عمل.

السادس: عدم اشتغال ذمّته بحجّ واجب عليه في ذلك العام[٢]

بالبينة، فالطلاق الذي يملكه الزوج وهو أمر اعتباري يملك الإقرار به أيضاً.

وأما الأمر التكويني كالحجّ فيما نحن فيه فتلك القاعدة غير ثابتة فيه، لاختصاص السيرة العقلائية التي هي المدرك في هذه القاعدة بالأول، وعدم جريانها في الثاني كما لا يخفى.

(١) يقع الكلام تارة في اعتبار هذا الشرط في صحّة العمل، وأخرى في جواز الاستنابة.

أما الأول: فلا ينبغي التأمل في عدم اعتبار سبق المعرفة لا تفصيلاً ولا إجمالاً، بل تكفي متابعة المرشد حال كل عمل بعد صدور المجموع عن نية القربة رعاية للعبادية كما هو ظاهر.

وأمّا الثاني: فلا بدّ من سبق المعرفة بمقدار ترتفع معه الجهالة والغرور، وإلاّ لبطلت الإجارة من أجل بطلان المعاملة الغررية، ولا يكفي عندئذٍ إرشاد المعلم حال كل عمل، لعدم اقتضائه ارتفاع الجهالة حال العقد كما لا يخفى.

فلا بدّ من سبق المعرفة ولو إجمالاً بحيث يكون مأموناً عن الخطر والغرر، ولو كانت الخصوصيات التفصيلية موكولة إلى إرشاد المعلّم حال كل عمل حسبما ذكره ﷺ فلاحظ.

(٢) كما سبق التعرض له فيما مرّ، وقلنا أنّ اشتغال الذمة بالحجّ الواجب عليه باستطاعة أو نذر ونحوهما وهو متمكن منه فعلاً سالب للقدرة شرعاً على الحجّ عن غيره، لما بينهما من المضادة والمزاحمة، ولأجله يجب

فلا تصحّ نيابة من وجب عليه حجّة الإسلام أو النذر المضيّق مع تمكّنه من إتيانه، وأمّا مع عدم تمكّنه لعدم المال فلا بأس.

فلو حجّ عن غيره مع تمكّنه من الحجّ لنفسه بطل على المشهور، لكن الأقوى أنّ هذا الشرط إنّما هو لصحّة الاستنابة والإجارة، وإلاّ فالحجّ صحيح وإن لم يستحقّ الأُجرة(*)، وتبرأ ذمّة المنوب عنه على ما هو الأقوى من عدم كون الأمر بالشيء نهياً عن ضدّه، مع أنّ ذلك على القول به وإيجابه للبطلان إنّما يتمّ مع العلم والعمد وأمّا مع الجهل(**) والغفلة فلا، بل الظاهر صحّة الإجارة أيضاً على هذا التقدير، لأنّ البطلان إنما هو من جهة عدم القدرة الشرعيّة على العمل المستأجر عليه حيث إنّ المانع الشرعي كالمانع العقلي، ومع

صرف قدرته في الأول، نعم لو خالف وعصى فنوى الحجّ عن الغير صحّ وبرأت ذمته بناءً على ما هو الصحيح من إمكان الخطاب الترتبي، وعدم كون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضدّه كما هو محرر في الأصول، ولكنه لا يستحق الأجرة المسماة لبطلان الإجارة مع هذه الحالة، إذ لو آجره في هذه السنة معلقاً على عصيان الأمر الأول كان ذلك من التعليق المبطل للعقد، وإن آجره مطلقاً لم يكن الأجير متمكناً من الوفاء به على صفة الإطلاق، فما أنشأه لا يمكن الوفاء به وما يمكن ـ وهو المقيد ـ لم يتعلق به الإنشاء حسب الفرض، وإلا لبطل كما عرفت، نعم يستحق أجرة المثل لقاعدة (ما يُضمن بصحيحه يضمن بفاسده).

(*) أي الأجرة المسماة، وإلاّ فهو يستحق أجرة المثل على الآمر إن لم يكن متبرعاً بعمله.

(**) إذا لم يكن عن تقصير كما تقدّم.

الجهل أو الغفلة لا مانع لأنّه قادر شرعاً.

(مسألة ٢): لا يشترط في النائب الحرية، فتصحّ نيابة المملوك بإذن مولاه[١] ولا تصحّ استنابته بدونه، ولو حجّ بدون إذنه بطل.

(مسألة ٣): يشترط في المنوب عنه الإسلام، فلا تصحّ النيابة

هذا كله في فرض العلم والعمد، وأما في فرض الجهل فإن كان عن تقصير فهو ملحق بالعمد، وأما إن كان عن قصور بحيث كان معذوراً فيه لشبهة حكمية أو موضوعية فالظاهر صحّة الإجارة حينئذ، إذ مجرد التكليف الواقعي لا يكون سالباً للقدرة الشرعية ما لم يبلغ حدّ التنجيز، لعدم المضادة بين الحكم الواقعي والظاهري.

وأوضح حالاً صورة الغفلة، لارتفاع الحكم حينئذ حتى في صقع الواقع، فيكون النائب قادراً على النيابة في هذه السنة ظاهراً وواقعاً، فلا مانع من صحّة الإجارة حينئذ بوجه، كما هو ظاهر جداً.

(١) لإطلاق الأدلة بعد أن كان العبد مصداقاً للمؤمن كالحرّ، ولا تصحّ النيابة ولا الاستنابة بدون الإذن لكونه تصرفاً في ملك الغير بدون إذنه، بعد أن كان العبد كلاً على مولاه لا يقدر على شيء، نعم لو أذن المولى بعد الاستئجار والاستنابة صحّ، لعدم خروجه عن المعاملة الفضولية المحكومة بالصحّة بعد التعقب بالإجازة ممن بيده الإجازة كما هو الحال في البيع الذي ورد فيه «أنّه لم يعصِ الله وإنّما عصى سيدَه فإذا أجازه فهو له جائز»[١]، فإنّ الإجارة والبيع من هذه الجهة من باب واحد.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ح١ ومورد الرواية هو النكاح لا البيع. المصحح.

عن الكافر(*)[1] لا لعدم انتفاعه بالعمل عنه، لمنعه وإمكان دعوى

---

(١) بعد الفراغ عن شرائط النائب أخذ ﷺ في بيان شرائط المنوب عنه فذكر ﷺ أنَ منها الإسلام.

أقول: يقع الكلام تارة: في المشرك أو من هو أسوء منه كالملحد، وأخرى: في الكتابي الذي يعتقد بالمبدأ والمعاد وبالنبوة العامة، ويفارقنا في النبوة الخاصة كاليهود والنصارى، والمجوس لو كان لهم كتاب كما هو الظاهر.

أما الأولَ: فلا ينبغي التأمل في عدم صحَة النيابة عنه لعدم أهليته للتقرب عنه بوجه، فإنَهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً، وقد نطق التنزيل بقوله جلَ من قائل ﴿**مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى**﴾[1]، ولا شك أنَ عملية الحجَ بمناسكه يحتوي على نوع من المغفرة وطلب الرحمة الممنوع عنهم، إذ يفهم عرفاً من المنع عن الاستغفار المنع عن التقرب وطلب الرحمة لهم وأنَ ذلك غير مطلوب منهم مباشرة وتسبيباً، فإنَ المبغوض للملك يعدَ التوسط له مبغوضاً أيضاً، والنيابة بمثابة الوساطة كما لا يخفى.

وأمَا الثاني: فبناءً على ما هو المختار من عدم تكليف الكفار بالفروع، فالأمر كذلك، إذ عليه لم يوضع عليهم قلم التكليف بتاتاً لا وجوباً ولا استحباباً، فلا مقتضي للنيابة عنهم في الحجَ بوجه.

وأمَا بناءً على ما هو المشهور من تكليفهم بالفروع كالأصول ففي الحجَ الواجب لا تجب النيابة، فلو مات الكافر مستطيعاً وكان الوارث مسلماً لا يجب عليه استئجاره عنه لانصراف الأدلة عنه كما ذكره في المتن، ضرورة أنَ

(*) إلا في الناصب إذا كان أباً للنائب.

(١) التوبة: ١١٣.

مثل قوله عليه السلام «رجل مات ولم يحجّ ولم يوص ... الخ» ونحو ذلك الوارد في غير واحد من نصوص النيابة ظاهر أو منصرف[١] على الأقل إلى من كان مذعناً بالحجّ ومعرَضاً لأن يحجّ فلم يفعل إلى أن عرضه الموت، دون المنكر الذي لم يخضع لأصل الشريعة التي أتت بفريضة الحجّ ولم يعترف بلواء الإسلام من أصله كما لعله ظاهر جداً.

مضافاً إلى قيام السيرة على عدم إخراج الحجّ من مال الكافر.

وأما في الحجّ المندوب فلا بأس بالنيابة عنه بمقتضى القاعدة، فإنّه إحسان في حقه بمقتضى الاطلاقات سواء انتفع به فعلاً ولو بالتخفيف في عقابه أم لا.

غير أنّ صحيحة وهب بن عبد ربه تمنعنا عن هذا أيضاً، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيحجّ الرجل عن الناصب فقال: «لا»، قلت: فإن كان أبي قال: «فإن كان أباك فنعم»[٢].

دلّت على المنع عن النيابة عن الناصب ما خلا صورة واحدة، وهي ما لو كان أباً للنائب، فإذا لم تصحّ النيابة عن الناصب وهو ـ على ما هو عليه ـ بالأخرة مسلم يعترف بنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله ففي الكافر المنكر للولاية وللنبوة معاً بطريق أولى فتأمل[٣].

ولكن هذا إنّما يتجه بالإضافة إلى الكافر الذي نصب العداوة للنبي صلى الله عليه وآله

---

(١) انصراف مثل هذا الدليل لا يمنع عن إطلاق دليل إخراج الديون من التركة مثل قوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ بعد الإذعان بتكليفه بالفروع ويكون الحجّ مصداقاً للدين كما نطق به النص فتدبر جيداً. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أبواب النيابة في الحجّ، ح١.

(٣) الأولوية ممنوعة وإنما تصحّ بالإضافة إلى المخالف دون الناصب الذي نصب العداوة لآل الرسول صلى الله عليه وآله، ضرورة أنّ الكفر لا يستوجب النصب بهذا المعنى بوجه، ومن ثمّ وَرَدَ فيه أنّ الناصب أشدّ من الكلب، ولم يرد مثل هذا التعبير في الكافر، ولأجله اعترف بنجاسته حتى من ذهب إلى طهارة أهل الكتاب، وقد استدركه (دام ظله) ـ بعد ما عرضناه عليه ـ في الدرس اللاحق فقال ما أثبتناه في أعلاه بقولنا: (ولكن هذا ...). (المقرر).

انتفاعه بالتخفيف في عقابه، بل لانصراف الأدلّة، فلو مات مستطيعاً وكان الوارث مسلماً لا يجب عليه استئجاره عنه، ويشترط فيه أيضاً كونه ميتاً أو حياً عاجزاً في الحجّ الواجب فلا تصحّ النيابة عن الحيّ في الحجّ الواجب إلاّ إذا كان عاجزاً، وأمّا في الحجّ الندبي فيجوز عن الحيّ والميّت تبرّعاً أو بالإجارة.

(مسألة ٤): تجوز النيابة عن الصبي المميز والمجنون(*)(١) بل يجب الاستئجار عن المجنون إذا استقر عليه حال إفاقته ثمّ مات مجنوناً.

(مسألة ٥): لا تشترط المماثلة بين النائب والمنوب عنه في

ممن أشير إليه في قوله تعالى ﴿أشدّ عداوة ... الخ﴾، وأمّا من لم يكن ناصباً للبغضاء والعداوة كما يتفق كثيراً، ولا سيما في المستضعفين منهم بل ربما يكون موالياً وإن لم يعتنق الإسلام فالنص المزبور غير شامل له، وحينئذ فإن تمّ الانصراف الذي ادعّاه الماتن في أدلة النيابة، وأنّها لا تشمل الكفار كما لا يبعد فهو، وتكفي حينئذ أصالة عدم المشروعية بعد توقيفية العبادة، وإلاّ كان مقتضى القاعدة جواز الحجّ الندبي عنهم فينتفعون به، إمّا بتخفيف العقاب أو ترتب الثواب كما فيمن لم يعاقب كالمستضعفين منهم.

(١) للإطلاق في أدلة النيابة، فإنّها تعمّ الصغير والكبير والعاقل والمجنون، بل قد يجب عن الأخير، كما في الفرض المذكور في المتن، لوضوح عدم التنافي بين عروض الجنون وبين الاستقرار في الذمة كسائر ديونه، إذ لا يعتبر الموت حال تعلق التكليف مباشرة بعد إطلاق الأدلة كما هو ظاهر.

(*) صحة النيابة عن المجنون لا تخلو عن إشكال في غير فرض استقرار الحجّ عليه.

الذكورة والأُنوثة[١]، فتصحّ نيابة المرأة عن الرّجل كالعكس، نعم الأولى المماثلة.

---

(١) بلا خلاف في المسألة في الجملة، وإن كان في نيابة الصرورة إمّا مطلقاً أو عن خصوص الرجل كلام كما ستعرف، وقد دلت عدة روايات معتبرة على جواز نيابة الرجل عن المرأة والمرأة عن الرجل والمرأة عن المرأة.

منها: صحيحة حكم بن حكيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يحجّ الرجل عن المرأة، والمرأة عن الرجل، والمرأة عن المرأة»[١]، ولأجل وضوح نيابة الرجل عن الرجل، أعرض عنه واقتصر على الأقسام الثلاثة.

وصحيحة معاوية بن عمار: الرجل يحجّ عن المرأة والمرأة تحجّ عن الرجل؟ قال: «لا بأس»[٢]، ونحوها غيرها.

وبإزائها موثقة عبيد بن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل الصرورة يوصي أن يحجّ عنه هل تجزي عنه امرأة؟ قال: «لا، كيف تجزي امرأة وشهادته شهادتان؟ قال: إنما ينبغي أن تحجّ المرأة عن المرأة والرجل عن الرجل وقال: لا بأس أن يحجّ الرجل عن المرأة»[٣].

واشتمال طريق الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال على علي بن محمد بن الزبير لا ضير فيه، بعد صحّة طريق النجاشي كما مرّ غير مرة.

وموردها وإن كان هو الصرورة إلاّ أنّ ظاهرها اعتبار المماثلة مطلقاً، وأنّ من شهادته شهادتان لا يجزي عنه إلاّ مثله.

هذا، ولكن التعبير في الذيل بقوله (ينبغي) كاشف عن ابتناء الحكم على

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب النيابة في الحجّ، ح٦.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب النيابة في الحجّ، ح٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب النيابة في الحجّ، ح٢.

(مسألة ٦): لا بأس باستنابة الصرورة(*) رجلاً كان أو امرأة عن رجل أو امرأة(١)، والقول بعدم جواز استنابة المرأة الصرورة مطلقاً أو مع كون المنوب عنه رجلاً ضعيف، نعم يكره ذلك

الاستحباب، وأنّ المراد بالإجزاء في الصدر الإجزاء في الأفضلية، لظهور هذه الكلمة ـ في غير حيز النفي ـ في الاستحباب.

ولولا ذلك لم يكن بدّ من طرحها، لمعارضتها لروايات أخرى مشهورة عملاً ورواية، دلتَ على أنّ المرأة تحجّ عن الرجل كما عرفت، فغايته أنّها تدل على استحباب المماثلة كما ذكره في المتن.

(١) لإطلاق النصوص المشار إليها آنفاً الواردة في عدم اعتبار المماثلة، فأنّها تشمل الصرورة كغيره.

نعم في خصوص المرأة الصرورة وردت عدة أخبار يستفاد من بعضها عدم جواز نيابتها إمّا مطلقاً كما ذهب إليه الشيخ في التهذيب وغيره، أو عن خصوص الرجل.

منها: رواية سليمان بن جعفر قال: سألت الرضا عليه السلام عن امرأة صرورة حجّت عن امرأة صرورة فقال: «لا ينبغي»(١).

وهي تدل على المنع عن نيابتها عن الرجل بالطريق الأولى كما لا يخفى، لكنها ضعيفة السند بابن أشيم فإنّه لم يوثق.

وأما بقية الأخبار فكلها واردة في نيابة المرأة الصرورة عن الرجل لا عن المرأة، وكلها ضعيفة السند.

منها: رواية مصادف عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة تحجّ عن الرجل

(*) بل الأحوط في الاستنابة عن الرجل الحي أن يكون النائب رجلاً وصرورة.

(١) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب النيابة في الحجّ، ح٣.

خصوصاً مع كون المنوب عنه رجلاً بل لا يبعد كراهة استئجار

الصرورة فقال: «إن كانت قد حجّت وكانت مسلمة فقيهة، فربّ امرأة أفقه من رجل»[١].

دلت بمقتضى مفهوم الشرط على عدم الجواز إن كانت صرورة، لكن السند ضعيف بمصادف وبسهل بن زياد.

ومنها: روايته الأخرى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام أتحجّ المرأة عن الرجل؟ قال: «نعم، إذا كانت فقيهة مسلمة، وكانت قد حجّت، ربّ امرأة خير من رجل»[٢].

وما في الوسائل عند نقل السند من قوله: (وعنه وعن الحسين) خطأ من وجهين:

أولا: أنّ الشيخ رواها عن موسى بن القاسم عن الحسين لا (وعن الحسين)، فزيادة كلمة (و) في قوله (وعن الحسين) في غير محلها.

وثانياً: أنّ كلمة (الحسين) المطابقة لنسخة التهذيب القديمة خطأ والصواب (الحسن) كما في طبعة الاستبصار الحديثة، وهو الحسن اللؤلؤي الذي وثقه النجاشي، ولكنه معارض بتضعيف ابن الوليد والصدوق وابن نوح شيخ النجاشي، وقد استثناه ابن الوليد من رجال نوادر الحكمة فلا يعوّل عليه، مضافاً إلى عدم وثاقة مصادف كما عرفت.

ومنها: رواية زيد الشحام قال: سمعته يقول «يحجّ الرجل الصرورة عن الرجل الصرورة ولا تحجّ المرأة الصرورة عن الرجل الصرورة»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب النيابة في الحجّ، ح٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب النيابة في الحجّ، ح٧.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب النيابة في الحجّ، ح١.

وهي ضعيفة السند بالمفضل أبي جميلة المعروف بالكذب.

إذاً ليس لدينا ما يدل على عدم جواز نيابة المرأة الصرورة عن الرجل أو المرأة، فمقتضى القاعدة الجواز مطلقاً لإطلاق الأخبار المعتبرة الناطقة بأنَ المرأة تحجَ عن الرجل وبالعكس ـ كما سبق ـ بعد سلامتها عما يصلح للتقييد.

نعم تبقى صورة واحدة، وهي النيابة عن الرجل الحي العاجز عن الحجَ لهرم أو مرض لا يرجى زواله، فإنَه يعتبر أن يكون النائب عنه رجلاً صرورة، ولا يجزي الرجل غير الصرورة فضلاً عن المرأة للنص الصحيح الدالَ على ذلك السليم عن المعارض، الذي نسبته إلى ما تقدمه من النصوص نسبة الخاص إلى العام، المقتضية للزوم التخصيص عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد حسبما مرَ التعرض له سابقاً فلاحظ.

والمتحصل من جميع ما تقدم أنَه ليس هناك دليل يعول عليه في المنع عن نيابة الصرورة مطلقاً، لضعف الروايات المستند إليها بأجمعها على اختلاف ألسنتها مما أخذ فيه قيد الصرورة في النائب والمنوب عنه معاً، وما أخذ في النائب فقط وأنَ المرأة الصرورة لا تنوب، من غير فرق بين كون المنوب عنه صرورة أم غير صرورة.

نعم قد أفتى جماعة من الأصحاب بالكراهة، فإن بنينا على التسامح في أدلة السنن ولو بفتوى جماعة لا مانع حينئذ من الالتزام بالكراهة وإلاَ فإثباتها بحسب الأدلة مشكل جداً.

بل قد عرفت لزوم استنابة الصرورة عن الحي وأنَ عليه أن يجهَز رجلاً صرورة لا مال له كما نطق به النص الذي ظاهره تعيَن ذلك في خصوص هذه الصورة، المقتضي للزوم الخروج به عن اطلاقات النيابة وتقييدها بهذا الفرض، والمشهور حملوا النص المزبور على الاستحباب ولا نعرف له وجهاً، فإن تمَ إجماع فهو وإلا لم يكن بدَ من ارتكاب التقييد حسبما عرفت.

بل قد يظهر من بعض النصوص لزوم استنابة الصرورة عن الميت أيضاً كصحيحة معاوية بن عمار، وقد وردت بطريقين أحدهما طريق الكليني عنه عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل صرورة مات ولم يحجّ حجّة الإسلام وله مال، قال: «يحجّ عنه صرورة لا مال له»[1]، وظاهرها وجوب كون النائب صرورة.

والآخر طريق الشيخ عنه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يموت ولم يحجّ حجّة الإسلام ويترك مالاً؟ قال: «عليه أن يحجّ من ماله رجلاً صرورة لا مال له»[2].

ولكن هذه لا تخلو عن التشويش، إذ كيف يكلف الميت باحجاج الصرورة، كما هو ظاهر قوله (عليه) أي على الميت، نعم كان عليه ذلك حال حياته لا بعد الموت، ولعل فيها حذفاً أو تحريفاً.

وكيفما كان فيكفينا الطريق الأول، وقد عرفت أنّها صريحة في لزوم كون النائب صرورة، فلو كنا نحن وهذه الصحيحة لحكمنا بلزوم ذلك كما في الحي على ما سبق، ولكن نرفع اليد عن الوجوب بالنص الصحيح الناطق بجواز نيابة غير الصرورة أيضاً، كصحيح أبي أيوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: امرأة من أهلنا مات أخوها فأوصى بحجّة وقد حجّت المرأة، فقالت: إن كان يصلح حججت أنا عن أخي وكنت أنا أحق بها من غيري، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «لا بأس بأن تحجّ عن أخيها، وإن كان لها مال فلتحجّ من مالها فإنّه أعظم لأجرها»[3].

وبذلك يخرج عن ظهور تلك الصحيحة في الوجوب ولا أقل من أن تحمل على الاستحباب، ومع هذا فكيف يحكم بكراهة استنابة الصرورة؟!

هذا وقد استدل في الجواهر على الكراهة بروايتين لا دلالة لشيء منهما

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٥ من أبواب النيابة في الحجّ، ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٨ من أبواب وجوب الحجّ، ح١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب النيابة في الحجّ، ح١.

عليها:

إحداهما: ما رواه الشيخ بإسناده عن إبراهيم بن عقبة قال: كتبت إليه أسأله عن رجل صرورة لم يحجَ قط حجَ عن صرورة لم يحجَ قط أيجزي كل واحد منهما تلك الحجَة عن حجَة الإسلام أو لا؟ بيّن لي ذلك يا سيدي إن شاء الله، فكتب عليه السلام: «لا يجزي ذلك»[1].

وفيه: أنَ السؤال والجواب ناظران إلى العمل المفروض وقوعه خارجاً، لا عن الاستنابة ابتداءً، لعدم فرض ذلك في الرواية، بل قد ناب الصرورة من تلقاء نفسه، ومعه كيف تحمل على الكراهة؟

وأما وجه عدم الإجزاء فبالنسبة إلى النائب واضح، لأنَ المفروض أنَه قصد الحجَ عن غيره فكيف يجزي عن نفسه؟ سواء أكان مستطيعاً فعلاً أم سيستطيع لاحقاً، فعلى التقديرين لا مقتضي للإجزاء.

وأما عدم الإجزاء بالنسبة إلى المنوب عنه فلا يبعد حمل الرواية على صورة ما إذا كان المنوب عنه حياً، بل لعل ذلك هو الظاهر من قوله (عن صرورة) أي من هو بالفعل رجل صرورة، لا أنَه كان كذلك فمات، وعليه فالوجه في عدم الإجزاء أنَ اللازم في النيابة عن الحي أنَ الحي بنفسه يستنيب ويجهز رجلاً صرورة ويبعثه إلى الحجَ ولا يجزي التبرع عنه بوجه.

ومع الغضَ وتسليم إطلاق الرواية من حيث الحياة والممات فلتحمل على الحي، نظراً إلى الروايات الكثيرة الدالة على جواز النيابة عن الميت مطلقاً من غير فرق بين الصرورة وغيرها، فبمقتضى تلك الأخبار يخرج عن إطلاق هذه الرواية ـ على فرض إطلاقها ـ وتحمل على الحي كما عرفت.

الثانية: رواية بكر بن صالح قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام إنَ ابني معي وقد أمرته أن يحجَ عن أمي أيجزي عنها حجَة الإسلام؟ فكتب: «لا»، وكان

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب النيابة في الحجَ، ح٣.

ابنه صرورة وكانت أمه صرورة[1].

وهي أيضاً معتبرة، فإنّ بكر بن صالح وإن لم يوثق صريحاً في كتب الرجال، ولكنه مذكور في اسناد كامل الزيارات وفي تفسير علي بن إبراهيم، فلا نناقش في السند، ولكنها أيضاً محمولة على الحي كالرواية السابقة، ويكون الوجه في عدم الإجزاء عدم كفاية التبرع عن الحي ولزوم الاستنابة والبعث من قبله كما عرفت.

وعلى أي حال فلا نعرف وجهاً لاستفادة الكراهة من شيء من هاتين الروايتين، بعد أن كان السؤال والجواب عن العمل المفروض وجوده خارجاً لا عن الاستنابة ابتداءً، وهو ﷺ أعرف بما قال.

إذا لا دليل على الكراهة، بل لا بدّ من استنابة الصرورة إذا كان المنوب عنه رجلاً حيا، بل هذا هو المستحب في الميت أيضاً، للأمر به في صحيحة معاوية بن عمار المحمولة على الاستحباب لصحيحة أبي أيوب الناطقة بجواز نيابة غير الصرورة كما تقدم.

فإن قلت: لم يفرض في هذه الصحيحة الوصية بحجّة الإسلام التي هي محل الكلام، بل ظاهرها الوصية بالحجّ الندبي، فلا تدل على جواز استنابة غير الصرورة فيما نحن فيه.

قلت: نعم، ولكن ذيلها يشهد بإرادة حجّة الإسلام، حيث قال عليه السلام: «وإن كان لها مال فلتحجّ من مالها فإنّه أعظم لأجرها» ضرورة أنّ التبرع من مال الغير إنّما ينفع في تفريغ الذمة عن حجّة الإسلام فحسب، وأما الوصية بالحجّ الندبي فلا بدّ من تنفيذها بالإخراج من ثلث المال، ولا يكاد يرتفع موضوعها بالتبرع من الغير وإن تكرر التبرع من أشخاص كثيرين، لوجوب العمل بالوصية على ما هي عليه، فهي بهذه القرينة صريحة في حجّة الإسلام

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب النيابة في الحجّ، ح٤.

الصرورة ولو كان رجلاً عن رجل.

(مسألة ٧): يشترط في صحّة النيابة قصد النيابة وتعيين المنوب عنه في النية ولو بالإجمال[١]، ولا يشترط ذكر اسمه وإن كان

لعدم سقوط غيرها بالتبرع، وقد نطقت بالسقوط بل صرحت بأنَ ذلك أعظم لأجرها، هذا.

ومما يدل أيضاً على جواز كون النائب غير صرورة في حجَة الإسلام صحيحة حكم بن حكيم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنسان هلك ولم يحجَ ولم يوصِ بالحجَ فأحجَ عنه بعض أهله رجلاً أو امرأة ـ إلى أن قال ـ فقال: «إن كان الحاج غير صرورة أجزأ عنهما جميعاً وأجزأ الذي أحجَه»[١].

والمراد بالإجزاء عن النائب الإجزاء عن ثواب النيابة، كما أنَ عدم إجزاء الصرورة المستفاد من المفهوم محمول على ما إذا كان له مال للزوم الحجَ حينئذٍ عن نفسه، وكيفما كان فهي صريحة في جواز كون الحاج غير صرورة.

ومما يدلَ عليه أيضاً: ما ورد في غير واحد من الأخبار من جواز التبرع بالحجَ عن الميت الذي مات ولم يحجَ، فإنَ هذه الأخبار لا يمكن حملها على الصرورة، ضرورة أنَه لو كان له مال وجب عليه الحجَ عن نفسه ولا يسوغ له التبرع، فتدل بطبيعة الحال على أنَه لا يلزم في النائب عن الميت أن يكون صرورة.

فتحصل أنَ ما هو المعروف من كراهة استنابة الصرورة مما لا أصل له، بل كون النائب صرورة إما واجب أو مستحب حسبما عرفت.

(١) وإلاَ لم يكن العمل عملاً مضافاً إلى الغير ومسقطاً لذمته كما هو

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب النيابة في الحجَ، ح٣.

يستحب ذلك في جميع المواطن والمواقف.

(مسألة ٨): كما تصحّ النيابة بالتبرّع وبالإجارة كذا تصحّ بالجعالة[١]،

الشأن في جميع العبادات النيابية من الصلاة والصيام ونحوهما، فإنّه لابدّ من قصد عنوان النيابة عن الغير وتفريغ ذمته، لا باعتبار أنّ النائب يقصد في مقام النيابة الأمر المتعلق بالغير ويمتثل الأمر المتوجه إليه لفساد هذا المبنى وبطلانه، بعد وضوح أنّ الأمر لا يدعو إلاّ من خوطب به ولا داعوية له بالإضافة إلى غيره كما مرّ تفصيله في مبحث النيابة من كتاب الصلاة، بل لأجل أنّ النائب يمتثل الأمر المتوجه إلى نفسه شخصياً، غايته أنّ متعلقه النيابة عن الغير وتفريغ ذمته، وهذا أمر عبادي استحبابي قد ثبت بأدلة النيابة لكل أحدٍ، ولا بدّ للنائب من قصده متبرعاً كان أم أجيراً، فإن قصده فقد تحققت النيابة وفرغت ذمة المنوب عنه وإلا فلا، كما هو الحال في أداء دين الغير، فإنّه يحتاج إلى قصد الوفاء عنه وهذا واضح لا غبار عليه.

نعم لا تعتبر النية التفصيلية، بل تكفي ولو بنحو الإشارة الإجمالية بحيث يمتاز المنوي في علم الله عمن عداه، كمن قصده المستأجر أو من كتب اسمه في الدفتر ونحو ذلك.

وهل يشترط ذكر الاسم؟ يظهر من بعض الأخبار اعتباره ومن البعض الآخر عدم الاعتبار، معللاً بأنّه تعالى لا تخفى عليه خافية، ومقتضى الجمع الحمل على الاستحباب، كما أنّه في جميع أعمال الحجّ يستحب التلفظ بالنية بخلاف سائر العبادات، ولأجله يستحب التلفظ باسم المنوب عنه.

(١) لإطلاق أدلة الجعالة بعد عدم خصوصية للحجّ فيقول: مثلاً (من حجّ عن أبي فله علي كذا) كما يقول: (من خاط ثوبي أو ردّ ضالتي فله علي

ولا تفرغ ذمّة المنوب عنه إلاّ بإتيان النائب صحيحاً[١] ولا تفرغ بمجرّد الإجارة وما دلّ من الأخبار على كون الأجير ضامناً وكفاية الإجارة في فراغها[*] منزّلة على أنّ الله تعالى يعطيه ثواب الحجّ إذا قصّر النائب في الإتيان، أو مطروحة لعدم عمل العلماء بها بظاهرها.

كذا) فيستحق العامل الجعل المعين له بعد انتهاء العمل.

ولم يذكر مخالف في المسألة إلاّ أنّه نسب إلى الشافعي أنّه قال: لا يستحق الجعل بل يستحق أجرة المسمى، ولم يظهر له وجه، بل ولا معنى محصّل، إذ لا إجارة حسب الفرض كي يستحق المسمى، ولعله يريد أجرة المثل نظراً إلى أنّ الجعالة إذا كانت باطلة فبما أنّ العمل كان بأمر الغير فهو موجب للضمان، ولأجله يستحق أجرة المثل.

وكيفما كان فلا ينبغي الشك في صحّة الجعالة بمقتضى إطلاق الأدلة واستحقاق الجعل حسبما عرفت.

(١) هل تبرأ ذمة المنوب عنه بمجرد الاستئجار أم أنّه منوط بإتيان النائب صحيحاً، فلو لم يأتِ به كذلك كانت الذمة باقية على اشتغالها ووجب الإخراج من التركة كسائر الديون ولم تنتقل إلى الورثة، لعدم تحقق ما يوجب السقوط، كما أنّ ذمة الأجير مشغولة أيضاً؟

ادعى في الجواهر أنّ هذه المسألة واضحة بل ضرورية، فإنّ عدم السقوط مطابق لمقتضى القاعدة بعد كون الحجّ ديناً لم يوف خارجاً، ومجرد الاستئجار غير المقرون بالعمل الخارجي لا أثر له في براءة الذمة.

(*) لا دلالة لتلك الأخبار على كفاية الإجارة في فراغ ذمّة المنوب عنه في الفرض.

والأمر كما ذكره ﷺ، ولكن صاحب الحدائق قد خالف في ذلك، واختار أنّ ذمة الميت تنتقل بالوصاية إلى الوصي، كما أنّ ذمته تنتقل بالإجارة إلى الأجير، ومع عجز الأجير يسقط التكليف عنه، وحينئذٍ فمع تفريطه إن كان قد حجّ سابقاً يجعلها الله للمنوب عنه وإلاّ فلا شيء عليه وكان له ثواب الحجّ، واستدل له بعدة من الأخبار، وذكر الماتن أنّ هذه الأخبار على كثرتها معرض عنها بين الأصحاب، وصاحب الحدائق يقول: إنّ مقتضى القاعدة وإن كان عدم السقوط إلا أنّ القاعدة لا قيمة لها تجاه النص، سيما مع كثرة النصوص وصراحتها في المطلوب.

أقول: الروايات الواردة في المقام ما عدا واحدة منها غير نقية السند، وهي بأجمعها قاصرة الدلالة، فلأجل هذه العلة لا تصلح للاستدلال ولا تصل النوبة إلى الإعراض.

وإليك الأخبار:

فمنها: مرسلة ابن أبي عمير عن بعض رجاله عن أبي عبد الله ﷺ في رجل أخذ من رجل مالاً ولم يحجّ عنه ومات ولم يخلف شيئاً فقال: «إن كان حجّ الأجير أخذت حجّته ودفعت إلى صاحب المال، وإن لم يكن حجّ كتب لصاحب المال ثواب الحجّ»[1]، وقد تكرر في مطاوي هذا الشرح أنّ ما اشتهر من أنّ مراسيل ابن أبي عمير في حكم المسانيد مما لا أساس له، فإنّه اجتهاد من الشيخ قد عدل بنفسه عنه في كتاب التهذيب حيث ضعّف فيه ما رواه مرسلاً عن ابن أبي عمير بالإرسال، هذا بحسب السند وستعرف الكلام في الدلالة.

ونحوها مرسلة الصدوق قال: قيل لأبي عبد الله ﷺ: الرجل يأخذ الحجّة من الرجل فيموت فلا يترك شيئاً، فقال: «أجزأت عن الميت، وإن كان

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٣ من أبواب النيابة في الحجّ، ح١.

له عند الله حجَة أثبتت لصاحبه))[١].

والعمدة موثقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام: عن رجل أخذ دراهم رجل فأنفقها، فلما حضر أوان الحجَ لم يقدر الرجل على شيء، قال: ((يحتال ويحجَ عن صاحبه كما ضمن)) سئل إن لم يقدر؟ قال: ((إن كانت له عند الله حجَة أخذها منه فجعلها للذي أخذ منه الحجَة))[٢].

وفي عبارة الوسائل هنا سقط والصحيح ـ كما في التهذيب ـ : (أخذ دراهم رجل ليحجَ عنه).

وكيفما كان فهذه الرواية وإن كانت معتبرة السند، ولكنها كالمرسلتين قاصرة الدلالة، إذ لم يفرض فيها النيابة في حجَة الإسلام التي هي محل الكلام، بل لعل ظاهرها النيابة في الحجَ الندبي لظهور الرجل في قوله (أخذ دراهم رجل) في أنَ المنوب عنه رجل حي، وبما أنَ الحي لا يستنيب لحجَة الإسلام إلاَ لدى العجز عن المباشرة لمرض أو هرم ولم يفرض ذلك في الموثقة فظاهرها أنَ استنابته لحجَة أخرى غير حجَة الإسلام، أعني الحجَ الندبي فتخرج عن محل الكلام.

وإن أبيت فغايتها الإطلاق فلتحمل على الندبي بعد إن لم يكن لها ظهور في حجَة الإسلام بمثابة يخرج بها عما دل على أنَ الحجَ دين في ذمة صاحبه لا تفرغ إلاَ بأن يجهز رجلاً إلى الحجَ، أو أن يوكل أحداً في أداء هذا الدين، فإنَ هذه الإطلاقات لا مقيد لها فلا موجب لسقوط الدين بمجرد عجز النائب.

على أنَ الروايات الواردة في موت النائب وأنَه إن مات في الطريق قبل أن يقضي مناسكه أجزأ عن المنوب عنه وإلاَ فلا واضحة الدلالة على أنَ مجرد

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٣ من أبواب النيابة في الحجَ ، ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٣ من أبواب النيابة في الحجَ ، ح٣.

الاستئجار قبل الشروع في الطريق لا يجزي ولا يوجب فراغ الذمة، فتحمل هذه على الحجّ الاستحبابي كما ذكرناه.

ومما ذكرنا يظهر الحال في مرسلة ابن أبي عمير لظهورها في أنّ المنوب عنه رجل حي لا ميت، ولم يفرض فيه العذر من مرض أو هرم ومثله لا يكون إلا حجّاً ندبياً، ويكشف عنه ما ذكره عليه السلام في الجواب من فرض كون النائب صرورة مرة وغير صرورة أخرى، مع أنّه لا يجوز حجّ غير الصرورة عن الحي ـ في حجّة الإسلام ـ على ما اخترناه كما سبق، فلا يكون موردها إلاّ الحجّ الندبي.

ونحوها مرسلة الصدوق لظهور قوله (عن الرجل) في حياة المنوب عنه وأنّه بالفعل رجل لا أنّه كان رجلاً، ولم يفرض موت هذا الرجل، والمراد بالميت في قوله عليه السلام «أجزأت عن الميت» هو النائب لا المنوب عنه، وأنّ الأجير الذي مات ولم يترك شيئاً بما أنّه معذور فلا شيء عليه.

وعلى الجملة: فهذه الروايات بأجمعها قاصرة الدلالة، كما أنّها قاصرة السند ما عدا الموثقة فلا مجال للأخذ بها من غير أن تصل النوبة إلى الإعراض حسبما عرفت. هذا.

وربما يستدل لمقالة صاحب الحدائق بموثقة إسحاق بن عمار، قال: سألته عن الرجل يموت فيوصي بحجّة فيعطي رجل دراهم يحجّ بها عنه فيموت قبل أن يحجّ ثمّ أعطى الدراهم غيره، فقال: «إن مات في الطريق أو بمكّة قبل أن يقضي مناسكه فإنّه يجزي عن الأوّل» قلت: فإن أبتلي بشيء يفسد عليه حجّه حتى يصير عليه الحجّ من قابل أيجزئ عن الأول؟ قال: «نعم» قلت: لأنّ الأجير ضامن للحجّ؟ قال: «نعم»[1]، بدعوى دلالتها على ضمان الأجير، أي انتقال التكليف بالحجّ من ذمة المنوب عنه إلى ذمة الأجير بسبب الإجارة.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب النيابة في الحجّ، ح١.

(مسألة ٩): لا يجوز استئجار المعذور[١] في ترك بعض الأعمال، بل لو تبرّع المعذور يشكل الاكتفاء به.

(مسألة ١٠): إذا مات النائب قبل الإتيان بالمناسك[٢] فإن كان

وفيه: أنّها على خلاف المطلوب أدلّ، لإناطة الإجزاء بالشروع في العمل وتحقق الموت في الطريق أو بمكّة فلا يجزي مجرد الإيجار ما لم يتلبس ولو بمقدمات الحجّ، وأما ضمان الأجير فهو من أجل إفساده الحجّ المستوجب لإعادته من قابل، ومعلوم أنّ هذا في عهدة الأجير، لأنّه السبب في الإفساد كالإتيان بموجبات الكفارات وأجنبي عن المنوب عنه بالكلية، وهذه مسألة أخرى لا ربط لها بمحل الكلام، ومن ثمّ لم يستدل بها صاحب الحدائق لما اختاره تدثر.

(١) كما هو الحال في الاستئجار للصلاة والصيام وغيرهما من سائر العبادات، والوجه فيه أنّ البدل الاضطراري إنّما ينتقل إليه بعد العجز عن الوظيفة الاختيارية كما هو مقتضى فرض البدلية، ولا فرق في هذا الضابط بين الأصيل والنائب لوحدة المناط، فكما أنّ المتصدي لنفسه لا يسوغ له اختيار البدل إلا لدى العجز عن المبدل منه بجميع أفراده فكذا في النائب، بداهة أنّ اللازم في باب النيابة اختيار طبيعي النائب لا النائب الخاص، فعجز نائب بخصوصه عن القيام ببعض الأعمال لا يحقق العجز عن الطبيعي بعد إمكان اختيار الفرد الآخر القادر على تمام الأعمال.

نعم لو تعذر استنابة القادر مطلقاً اتجه الانتقال حينئذ إلى استنابة المعذور، إلا أنّ هذا مجرد فرض لا وقوع له في باب الحجّ كما هو ظاهر، ومنه يظهر الإشكال في الاكتفاء بتبرع المعذور فلاحظ.

(٢) للمسألة فروض ثلاثة: إذ تارة يموت بعد الإحرام ودخول الحرم،

قبل الإحرام لم يجزئ عن المنوب عنه، لما مرّ من كون الأصل عدم فراغ ذمّته إلاّ بالإتيان بعد حمل الأخبار الدالّة على ضمان الأجير

وأخرى بعده وقبل الدخول، وثالثة يموت في الطريق قبل الإحرام، وأمّا الموت قبل الخروج من بيته فلا إشكال في عدم الإجزاء معه كما تقدم.

أما في الصورة الأولى: فلا ينبغي الإشكال في الإجزاء كما هو الحال في الحجّ عن نفسه مباشرة، فإنّه لو مات بعد الإحرام ودخول الحرم يجزي يقيناً فكذلك النائب، لا لأنّ النائب يأتي بعمل المنوب عنه فحكمه حكمه، لأنّ هذا ليس من أجزاء عمل الحجّ أو شرائطه وإنّما هو من الأحكام المتعلقة به، ولا دليل على مشاركة النائب مع المنوب عنه في كافة الأحكام، فمن الجائز أنّ الله سبحانه اكتفى بذلك في المباشر دون النائب لإمكان اختيار نائب آخر.

بل الدليل عليه الروايات الخاصة التي عمدتها موثقة إسحاق بن عمار المتقدمة[1]، فإنّ القدر المتيقن منها ما إذا كان الموت بعد دخول الحرم. هذا.

والسيد الماتن قدّس سرّه قيّد إطلاق هذه الموثقة بمرسلة المفيد في المقنعة[2] حيث قال: «من خرج حاجّاً فمات في الطريق فإنّه إن كان مات في الحرم فقد سقطت عنه الحجّة، وإن مات قبل دخول الحرم لم يسقط عنه الحجّ وليقضِ عنه وليه».

وفيه: أنّها قاصرة السند بالإرسال، والدلالة لظهورها ولا سيما بملاحظة ذيلها «وليقض عنه وليه» في الحاجّ عن نفسه كما لا يخفى فلا تشمل النائب.

وما ذكره الماتن من انجبار ضعف الدلالة كالسند بالشهرة، مدفوع

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب النيابة في الحجّ، ح١.

(٢) المقنعة: ص٤٤٥.

باختصاص الانجبار ـ على تقدير تسليمه ـ بالسند ولا يشمل الدلالة كما هو موضح في محلّه، وعليه فلا مجال لتقييد الموثقة بهذه المرسلة بل هي مطلقة وإن كان المتيقن منها ما عرفت.

وأما الصورة الثانية: أعني ما لو مات بعد الإحرام وقبل دخول الحرم، كما لو مات في الطريق بعدما أحرم من مسجد الشجرة، فمقتضى إطلاق الموثقة المزبورة هو الإجزاء أيضاً بعد ما عرفت من قصور المرسلة عن صلاحية التقييد بها.

إلاّ أنّه قد يتوهم معارضتها بموثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل حجّ عن آخر ومات في الطريق، قال: «قد وقع أجره على الله، ولكن يوصي، فإن قدر على رجل يركب في رحله ويأكل زاده فعل»[1]، لظهور الأمر بالإيصاء في عدم الإجزاء.

ولكن الظاهر أنّه لا تعارض بينهما إلا بنحو الإطلاق والتقييد المستلزم لحمل هذه على ما إذا كان الموت قبل الإحرام.

وذلك من أجل أنّ المفروض في موثقة إسحاق أنّ الموت في الطريق أو بمكّة كان قبل أن يقضي مناسكه، وظاهر التعبير بـ (قبل أنْ يقضي) أنّه قد شرع في المناسك التي ابتداؤها انعقاد الإحرام إلاّ أنّه لم يستكملها فإنّ القضاء هو الإتمام والإنهاء المفروض فيه الشروع بطبيعة الحال، فبحسب النتيجة تكون الموثقة مقيدة بما إذا كان الموت بعد الإحرام، وأما موثقة عمار فهي مطلقة من هذه الجهة، ومقتضى الجمع حملها على ما إذا كان الموت قبل الإحرام كما عرفت، فإنّ النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، فينتج أنّ الموت إنْ كان بعد الإحرام يجزي، وإن كان قبله لا يجزي، وبذلك يفرق بين النائب والأصيل، فإنّ الإجزاء في الثاني يتوقف على الإحرام ودخول الحرم معاً،

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب النيابة في الحجّ، ح٥.

وفي الأول يتوقف على الأول فقط.

هذا بناءً على رجوع القيد أي قوله ((قبل أن يقضي))، إلى كلتا الجملتين، أعني قوله ((في الطريق)) وقوله ((بمكّة)) كما استظهرناه. وأما بناءً على رجوعه إلى الجملة الأخيرة فقط، فالرواية حينئذ مجملة لدوران الأمر بين أنْ يُراد الموت في الطريق مطلقاً وإن كان قبل الإحرام، أو خصوص ما كان بعد الشروع في الإحرام، وبما أنّ الإجزاء على خلاف القاعدة فليقتصر على المقدار المتيقن منه، وهو ما إذا كان بعد الدخول في الإحرام، لاحتمال رجوع القيد إلى الجملتين معاً.

وعلى كل حال فالمستفاد من موثقة إسحاق إنّما هو الإجزاء فيما لو مات بعد الإحرام لا قبله حسبما عرفت.

فالأظهر أنّ الحكم هنا أوسع من الحاجّ عن نفسه، فإنّه فيه لا يجزي إلا إذا مات بعد الدخول في الحرم، وفي النائب يجزي بمجرد الشروع في الإحرام، وقد عرفت أنّ التقييد بمرسلة المقنعة لا وجه له، ومن جميع ما ذكرناه يظهر الحال في:

الصورة الثالثة: أعني ما لو مات النائب قبل الإحرام، وأنّه لا يجزي استناداً إلى موثقة عمار بعد تقييدها بما قبل الإحرام جمعاً بينها وبين موثقة إسحاق كما تقدم.

وملخص الكلام: أنّ الأجير قد يموت في بيته و لا ينبغي الإشكال حينئذٍ في عدم الإجزاء بمجرد الاستئجار، وكلام صاحب الحدائق لا أساس له، وأخرى في الطريق بفروضه الثلاثة المتقدمة، ومقتضى القاعدة في جميع تلك الفروض هو عدم الإجزاء إذ الاكتفاء بالعمل الناقص عن الكامل على خلاف الأصل يتوقف ثبوته على قيام الدليل، مضافاً إلى إطلاق موثقة عمار.

وقد قام الدليل على الإجزاء في الأصيل فيما لو مات بعد الإحرام ودخول الحرم بالنصوص المتقدمة في محلها التي لا يمكن التعدي منها إلى النائب بقاعدة الاشتراك بينهما في الأحكام، لعدم تماميتها كما مر.

وأما في النائب ففي هذه الصورة يجزي لموثقة إسحاق، وكذا فيما لو مات بين الإحرام ودخول الحرم، فإنَ الظاهر الإجزاء في هذه الصورة أيضاً وإن لم يجز في الحاج عن نفسه، وبذلك افترق النائب عن الأصيل، وذلك لاستظهار رجوع القيد في موثقة إسحاق أعني قوله ((قبل أن يقضي)) إلى كلتا الجملتين، أي قوله ((في الطريق)) وقوله ((بمكَة))، نظراً إلى أنَ العطف بينهما بكلمة (أو) الترديدية يقتضي رجوع القيد إلى أحدهما، والعنوان الجامع بينهما نظير قولك (أعطِ زيداً أو عمراً يوم الجمعة) فإنَ معناه أنَ موضوع الحكم أحد هذين الأمرين بلا خصوصية لأحدهما، فكما أنَ العطاء إلى عمرو مقيد بيوم الجمعة، فكذا إلى زيد.

وعليه فيكون الميزان في الإجزاء في المقام الموت قبل قضاء المناسك سواء مات في مكَة أو في الطريق، وقلنا أنَ القضاء بمعنى الإنهاء والإتمام المتوقف على الشروع ومنه إطلاقه على القاضي باعتبار أنَه ينهي النزاع الواقع بين المتخاصمين، فيكون موضوع الحكم في المقام من شرع في الحجَ (بالإحرام) ولكن لم يتمه ولم ينهه، فيختص بمن مات بعد الإحرام وإن كان قبل دخول الحرم.

ومع التنازل فلا أقل من أنَ هذا محتمل إن لم تكن الموثقة ظاهرة فيه، فلا يبقى لها ظهور في الموت في الطريق مطلقاً حتى قبل الإحرام، بل غايته أنَها مجملة من هذه الجهة، فلا تكون حجَة في الإجزاء قبل الإحرام، بل يبقى عدم الإجزاء في هذه الصورة مطابقاً للقاعدة، فضلاً عن موثقة عمار، فتحمل هذه الموثقة أي موثقة عمار على هذه الصورة أي الموت قبل الإحرام.

على ما أشرنا إليه، وإن مات بعد الإحرام ودخول الحرم أجزأ عنه، لا لكون الحكم كذلك في الحاجّ عن نفسه لاختصاص ما دلّ عليه به، وكون فعل النائب فعل المنوب عنه لا يقتضي الإلحاق، بل لموثّقة إسحاق بن عمّار المؤيّدة بمرسلتي الحسين بن عثمان والحسين بن يحيى الدالّة على أنّ النائب إذا مات في الطريق أجزأ عن المنوب عنه المقيّدة بمرسلة المقنعة: «من خرج حاجّاً فمات في الطريق فإنّه إن كان مات في الحرم فقد سقطت عنه الحجّة» الشاملة للحاجّ عن غيره أيضاً، ولا تعارضها موثّقة عمّار الدالّة على أنّ النائب إذا مات في الطريق عليه أن يوصي، لأنّها محمولة على ما إذا مات قبل الإحرام أو على الاستحباب. مضافاً إلى الإجماع على عدم كفاية مطلق الموت في الطريق، وضعفها سنداً بل ودلالةً منجبر بالشهرة والإجماعات المنقولة فلا ينبغي الإشكال في الإجزاء في الصورة المزبورة.

وأمّا إذا مات بعد الإحرام وقبل دخول الحرم ففي الإجزاء قولان، ولا يبعد الإجزاء وإن لم نقل به في الحاجّ عن نفسه، لإطلاق الأخبار في المقام والقدر المتيقّن من التقييد هو اعتبار كونه بعد الإحرام، لكن الأقوى عدمه(*)، فحاله حال الحاجّ عن نفسه في اعتبار الأمرين في الإجزاء، والظاهر عدم الفرق بين حجّة الإسلام وغيرها من أقسام الحجّ، وكون النيابة بالأُجرة أو بالتبرّع.

(*) بل الأقوى هو الإجزاء.

(مسألة ١١): إذا مات الأجير بعد الإحرام ودخول الحرم(*) يستحقّ تمام الأُجرة(١) إذا كان أجيراً على تفريغ الذمّة، وبالنسبة

---

(١) كان كلامنا في المسألة السابقة بفروضها الثلاثة في موت الأجير من حيث الإجزاء وفراغ ذمة المنوب عنه وعدمه.

والكلام في هذه المسألة معطوف على حيثية استحقاق الأجرة وعدمه لو كانت النيابة على سبيل الإجارة لا التبرع فنقول:

أما لو كان الموت بعد الإحرام ودخول الحرم بحيث حكم معه بالإجزاء وفراغ ذمة المنوب عنه، فقد يفرض حينئذٍ وقوع الأجرة المجعولة في قبال تفريغ الذمة إذْ لا مانع من ذلك بعد أن كان فعلاً تسبيبياً قابلاً لوقوع الإجارة عليه، كالاستئجار لتطهير الثوب ونحوه، وأخرى يفرض وقوعها قبال نفس الأعمال من الإحرام والطواف والسعي ونحوها من سائر النسك دون التفريغ.

فعلى الأول استحق الأجير تمام الأجرة لفرض تحقق الفراغ الموجب لحصول العمل المستأجر عليه بكامله.

وعلى الثاني لا مناص من التقسيط إذْ العمل الصادر من الأجير كالإحرام مثلاً جزء مما وقعت عليه الإجارة لوقوعها عليه منضماً إلى غيره من سائر الأعمال المفروض موته قبل استكمالها، ولأجله فقد تبعّضت الصفقة على المستأجر فيستحق الأجير بمقدار ما أتى به من العمل فتوزع الأجرة على المجموع، ويدفع للأجير بمقدار استحقاقه من الثلث أو الربع أو الخمس ونحو ذلك، والمرجع في تشخيص ذلك هو العرف.

وأما لو مات في الطريق قبل الإحرام فلا يستحق شيئاً من الأجرة لأنّ الإجارة إنْ وقعت على التفريغ فلم تفرغ ذمة المنوب عنه حسب الفرض، وإن

(*) بل بعد الإحرام ولو قبل دخول الحرم.

وقعت على الأعمال فالمفروض عدم الإتيان بشيء منها فلا يستحق الأجرة لا كلاً ولا بعضاً.

نعم لو وقعت الإجارة على الأعمال والطريق معاً، كما هو المتعارف في الحجّ البلدي فتقسّط الأجرة حينئذ بالنسبة إلى المشي، وأما لو كانت الإجارة للحجّ نفسه ـ وإنْ كان المشي مقدمة له ـ أو لمجرد التفريغ فلا يستحق حينئذٍ شيئاً حسبما عرفت.

فدعوى التوزيع والتقسيط عليه مطلقاً لا وجه لها، كما أنّ ما عن بعض آخر من دعوى استحقاق أجرة المثل بالنسبة إلى المشي نظراً لاحترام عمل المسلم لا وجه له أيضاً، ضرورة عدم تعلق الإجارة به وإنّما تعلقت بشيء آخر لم يأت به لا تماماً ولا بعضاً، فلم يصدر المشي بأمره بل صدر بإرادة الأجير واختياره لغاية لم يتيسر الوصول إليها، فلا يقاس ذلك بالإجارة الفاسدة لصدور العمل فيها بأمر المستأجر، ومن ثمّ استحق الأجير أجرة المثل.

وأما في المقام فالمقدمات أجنبية عن معقد الإجارة بعد أن كان هو التفريغ أو الأعمال بأنفسها فلم تصدر هي عن أمره بوجه.

نظير ما لو استؤجر للصلاة فتوضأ أو اغتسل ثم مات مثلاً فإنّه لا يستحق حينئذ شيئاً من الأجرة جزماً.

وأما إذا مات بعد الإحرام وقبل دخول الحرم فيبتني الاستحقاق وعدمه على القولين المتقدمين أعني الإجزاء وعدمه.

فإنْ قلنا بالإجزاء كان الحال فيه هو الحال فيما لو مات بعد الإحرام ودخول الحرم، أي يستحق تمام الأجرة لو كانت الإجارة على التفريغ، وبمقدار ما أتى به لو كانت بإزاء الأعمال.

وإنْ قلنا بعدمه كان حاله حال الموت قبل الإحرام في أنّه لا يستحق شيئاً أبداً ، ضرورة أنّ الإحرام الواقع باطل حينئذٍ، إذْ المستأجر عليه ليس هو

إلى ما أتى به من الأعمال إذا كان أجيراً على الإتيان بالحجّ بمعنى الأعمال المخصوصة، وإن مات قبل ذلك لا يستحق شيئاً سواء مات قبل الشروع في المشي أو بعده وقبل الإحرام أو بعده(*) وقبل الدخول في الحرم، لأنّه لم يأتِ بالعمل المستأجر عليه لا كلاً ولا بعضاً بعد فرض عدم إجزائه، من غير فرق بين أن يكون المستأجر عليه نفس الأعمال أو مع المقدّمات من المشي ونحوه. نعم، لو كان المشي داخلاً في الإجارة على وجه الجزئيّة بأن يكون مطلوباً في الإجارة نفساً استحقّ مقدار ما يقابله من الأُجرة بخلاف ما إذا لم يكن داخلا أصلاً، أو كان داخلاً فيها لا نفساً بل بوصف المقدّميّة، فما ذهب إليه بعضهم من توزيع الأُجرة عليه أيضاً مطلقاً لا وجه

الإحرام لا بشرط بل الإحرام المقيّد بما بعده من الأعمال، فهو أمر بسيط أخذ فيه الوحدة ولم يتحقق خارجاً بوجه، نظير من استؤجر للصوم فمات أثناء النهار فإنّ هذا المقدار من الإمساك بما أنّه لا أثر له فوجوده وعدمه سيّان.

بل الأمر كذلك حتى لو فرض وقوع الإجارة على نفس الإحرام لبطلانه حينئذ، إذْ الإحرام المجرد لا أثر له فلا تقع بإزائه الأجرة نظير الاستئجار لركعةٍ من الصلاة أو صوم نصف يوم ونحو ذلك من العبادات غير المشروعة التي وجودها كالعدم.

وأما المقدمات كالمشي فيجري فيها ما ذكرناه من أنّها إنْ كانت داخلة في الإجارة استحق من الأجرة بمقدارها وإلا فلا.

(*) مرّ استحقاقه فيما إذا مات بعد الإحرام.

له، كما أنّه لا وجه لما ذكره بعضهم من التوزيع على ما أتى به من الأعمال بعد الإحرام، إذ هو نظير ما إذا استؤجر للصلاة فأتى بركعة أو أزيد ثمّ أُبطلت صلاته، فأنّه لا إشكال في أنّه لا يستحقّ الأُجرة على ما أتى به.

ودعوى أنّه وإن كان لا يستحقّ من المسمّى بالنسبة لكن يستحقّ أُجرة المثل لما أتى به حيث إنّ عمله محترم، مدفوعة بأنّه لا وجه له بعد عدم نفع للمستأجر فيه، والمفروض أنّه لم يكن مغروراً من قبله، وحينئذٍ فتنفسخ الإجارة إذا كانت للحجّ في سنة معيّنة ويجب عليه الإتيان به(*) إذا كانت مطلقة[1] من غير استحقاق لشيء على التقديرين.

(مسألة ١٢): يجب في الإجارة تعيين(**) نوع الحجّ من تمتّع أو

---

(١) هذا لا يخلو عن التشويش، أو أنّه سهو من قلمه الشريف، ضرورة أنّه بعد فرض موت الأجير فما معنى وجوب الإتيان عليه لو كانت الإجارة مطلقة أفهل يتصدى للحجّ بعدما مات؟! نعم، يتجه التفصيل بين الانفساخ والإتيان في السنة الأخرى إذا كان الفساد من الجهات الأخرى غير الموت.

ولا يبعد أنّه ﷺ يريد معنى آخر وإن لم تساعده العبارة، وهو أنّ الإجارة إن كانت مقيّدة بالمباشرة فتنفسخ، وإلا وجب الإتيان من تركته، إمّا في هذه

(*) في العبارة تشويش، والصحيح أن يقال: إنّ الإجارة إذا كانت مقيّدة بالمباشرة فهي تنفسخ بالموت من غير فرق بين أن تكون الإجارة في سنة معينة أو كانت مطلقة، وأمّا إذا لم يقيد الإجارة بالمباشرة وجب الاستئجار من تركة الأجير من غير فرق أيضاً بين السنة المعينة وغيرها.

(**) بالمعنى المقابل للفرد المبهم وأمّا الإجارة على الجامع فالظاهر جوازها.

قران أو إفراد[1]، ولا يجوز للمؤجر العدول عمّا عيّن له وإن كان

السنة أو ولو في السنة الآتية حسبما اتفقا عليه فلاحظ.

(١) لاختلاف أجزاء هذه الأنواع الموجب لاختلاف القيمة، فلا بدّ من التعيين كما في سائر موارد الإجارة، وهذا الحكم متفق عليه بينهم ظاهراً، وعلله في الجواهر بلزوم الغرر.

أقول: لا يبعد أن يكون مراد الأصحاب (قدس الله أسرارهم) من إيجاب التعيين عدم جواز الاستئجار على العمل المبهم المردد بين الأنواع، لأداء الإبهام والترديد إلى الغرر والخطر بعد اختلاف الأنواع في قيمتها وماليتها حسبما عرفت، فيطالب المستأجر بعد الإيجار بعمل والأجير يتصدى لعمل آخر أخف مؤونة وأقل قيمة، فينجر إلى النزاع والجدال بطبيعة الحال، ومعلوم أنّ مثل هذا العقد لم يمضه الشرع لبطلان العقد الغرري.

وأما إذا وقع العقد على الطبيعي الجامع بين الأنواع بحيث كان الأجير بالخيار في التطبيق على أي فرد منها شاء وإن اختلفت القيم، وقد رضي المستأجر بذلك بحيث لم يبق مجال للنزاع والجدال فأي غرر أو خطر في مثل هذه المعاملة؟ فمجرد الخلو عن التعيين لا يخل بصحّة العقد بعد فرض سلامته عن الغرور، وإنما يضر في خصوص فرض الترديد والإبهام حسبما عرفت.

وعلى الجملة بعد أنْ كان المستأجر عليه هو الطبيعي الجامع بين الأنواع ـ وإن عرى عن تعيين نوع خاص ـ القابل للانطباق على الأقل قيمة والأكثر، وليس على الأجير إلا تسليم هذا الطبيعي في ضمن أي فرد شاء، وقد أقدم عليه المستأجر ورضي بذلك فأي مخاطرة أو غرر بعد هذا ليحكم معه بفساد الإجارة؟!

ونظيره ما لو استأجره لصيام شهر في مجموع السنة من غير تعيين شهر

إلى الأفضل[١] كالعدول من أحد الأخيرين إلى الأوّل، إلاّ إذا رضي المستأجر بذلك فيما إذا كان مخيّراً بين النوعين أو الأنواع كما في الحجّ المستحبي والمنذور المطلق، أو كان ذا منزلين متساويين في مكّة وخارجها ، وأمّا إذا كان ما عليه من نوع خاص، فلا ينفع

خاص، فإنّ الظاهر أنّه لم يستشكل أحد في صحّة هذه الإجارة مع ضرورة اختلاف قيم الصوم حسب اختلاف فصول السنة، فإنّه في أيام الصيف الطويلة الحارة أرقى قيمة منه في أيام الشتاء القصيرة الباردة.

ونظيره أيضاً ما لو استؤجر للحجّ البلدي من غير تعيين طريق خاص من البر أو البحر أو الجو، فإنّه جائز بلا إشكال مع اختلاف القيم باختلاف تلك الطرق قطعاً، فإنّ قيمة البحر أقل غالباً من البر، وهو أيضاً أقل غالباً من الجو ولم يستشكل أحد بأنّ الجهل بذلك يستلزم الغرر.

(١) هذه المسألة محل للكلام والخلاف بين الفقهاء، والكلام فيها يقع تارة: مع قطع النظر عن النص الخاص الوارد في المقام، وأخرى: بلحاظه.

أما بحسب القاعدة: فلا ينبغي الشك في أنّ مقتضاها عدم جواز العدول عما عُين له حتى إلى الأفضل، إذْ المستأجر قد ملك بالتعيين هذا العمل الخاص كحجّ الإفراد فلا يسوغ التبديل بعمل آخر، ومجرد أنّه أفضل لا يستوجب جواز العدول بعد أن كان مالكاً للمفضول، نعم يجوز ذلك بإجازة المالك ورضاه بالتبديل.

وذكر قدس سره أنّ هذا يختص بما إذا لم يكن المستأجر عليه متعيناً على المستأجر كما في الحجّ الندبي أو المنذور المطلق من غير تعيين نوع خاص، أو من كان ذا منزلين متساويين في مكّة وغيرها بحيث كان مخيراً بين التمتع وغيره، فإنّ للمستأجر الرضا بالتبديل في جميع هذه الفروض فكما كان يسوغ له

رضاه(*) أيضاً بالعدول إلى غيره، وفي صورة جواز الرضا يكون رضاه من باب إسقاط حقّ الشرط إن كان التعيين بعنوان الشرطيّة(**)(١)، ومن باب الرضا بالوفاء بغير الجنس إن كان بعنوان

اختيار المعدول إليه ابتداءً يسوغ كذلك بقاءً بمناط واحد وهذا ظاهر.

وأما إذا كان الواجب عليه متعيناً في نوع خاص، كما لو نذر حجّ الإفراد أو كان الواجب عليه ذلك فلا ينفع رضاه أيضاً بالعدول ولا يسوغ للأجير التبديل.

أقول: الظاهر أنّه ﷺ يريد بذلك أنّه ليس له ذلك بالنسبة إلى فراغ ذمة المستأجر عما عليه من النوع الخاص، ضرورة أنّ الرضا لا يستوجب انقلاب التكليف ولا يغيّر الواجب عما هو عليه، وأما بالنسبة إلى صحّة الإجارة واستحقاق الأجرة فالظاهر أنّه لا مانع من ذلك بعد أن كان المعدول إليه مندوباً وإن خص الفرض بالمعدول عنه، إذْ لا يزيد الرضا بالتبديل على الإبراء والإسقاط، فإنّ المستأجر يجوز له إبراء ذمة الأجير وإسقاطها مجاناً واستئجار شخص آخر ثانياً البتة، فإذا جاز الإبراء جاز الإبدال بلا إشكال، فغاية ما هناك وجوب الإحجاج ثانياً عملاً بالوظيفة وأما عدم جواز الرضا بالعدول حسبما ذكره ﷺ فكلا، نظير من نذر أن يستنيب أحداً لزيارة الحسين عليه السلام فاستأجر أحداً ودفع له الأجرة ثمّ أبرأه أو بدّله بشيء آخر من قراءة القرآن أو زيارة مسلم عليه السلام فإنّ ذلك سائغ بالضرورة، غايته أنّ ذمته لم تسقط بعد وعليه الاستئجار ثانياً لزيارة الحسين عليه السلام.

(١) فصّل ﷺ فيما لو عين قسماً خاصاً من الحجّ ثم رضي بالتبديل بين

(*) في براءة ذمة المستأجر لا في استحقاق الأجير للأجرة.

(**) الاشتراط في أمثال المقام يرجع إلى التقييد حسب الارتكاز العرفي.

ما إذا كان التعيين بصورة الاشتراط كأن يقول: استأجرتك على الحجّ بشرط أن يكون تمتعاً مثلاً، وبين ما إذا كان بصيغة التقييد كأن يقول: استأجرتك على حجّ التمتع في أنّه على الأول يكون الرضا من باب اسقاط حق الشرط، وفي الثاني من باب الوفاء بغير الجنس.

أقول: ينبغي أولاً تحقيق مفهوم الشرط في باب العقود والإيقاعات، وتوضيح الفرق بينه وبين القيد ليتضح الحال في المقام فنقول:

المعروف والمشهور في تفسير الشرط أنّه التزام في ضمن التزام من غير تقييده به، وإنّما هو التزام آخر في ضمن الالتزام الأول.

ولكنه بظاهره كما ترى ضرورة أنّ الشرط متقوم في مفهومه العرفي بالربط ومنه شريط المساحة الذي هو حبل يربط أحد الطرفين بالآخر، ومن المعلوم أنّ مجرد ظرفية أحد الالتزامين للالتزام الآخر ووقوع الثاني في ضمن الأول لا يحقق الربط ولا يخرجه عن الوعد والشرط الابتدائي المحكوم بعدم النفوذ.

إذاً لابدّ لنا من تحليل ما يفعله الشارط عند تعليق العقد على الشرط، وتحقيق ما بينهما من كيفية الربط سواء أكان من قبيل الأوصاف كوصف الكتابة، أم من قبيل الأفعال الخارجية كالخياطة والبناية ونحوهما.

وقد ذكرنا في مباحث الشروط من كتاب المكاسب، أنّه ليس معنى الارتباط المزبور تعليق العقد على تحقق الشرط خارجاً، كيف وهو من التعليق في العقود المجمع على بطلانه سواء تحقق الشرط أم لا، والمفروض أنّ الشرط سائغ نافذ بين المسلمين، غايته ثبوت الخيار لو تخلّف.

بل مرجع الاشتراط إلى تعليق العقد على التزام المشروط عليه تارة، وتعليق الالتزام بالعقد على تحقق الشرط أخرى.

وبيانه: أنّ الشرط الواقع في ضمن العقد قد يكون من الأمور الاختيارية

القابلة لتعلق الالتزام به كاشتراط صدور فعل من المشروط عليه من خياطة أو بناية ونحوها، وأخرى من قبيل الأوصاف التي هي خارجة عن تحت الاختيار كبيع العبد مشروطاً بكونه كاتباً حيث أنّ اتصاف العبد الشخصي المبيع بكونه كاتباً خارج عن اختيار المشروط عليه.

ففي المورد الأول يرجع الاشتراط إلى إناطة العقد وتعليق الإنشاء البيعي ـ مثلاً ـ على التزام المشروط عليه بفعل الخياطة بحيث لا عقد ولا إنشاء من دون هذا الالتزام، وهذا وإن كان حاوياً على نوع من التعليق إلاّ أنّ مثل هذا التعليق لا يضر بصحّة العقد بعد أن كان المعلق عليه أمراً حالياً محقق الوقوع مثل أنْ يبيعه بشرط أنْ يكون المشتري رجلاً أو ابن زيد وهو كذلك، فالمعلق عليه في المقام وهو الالتزام حاصل بالفعل ومعلوم بين المتعاملين، فلو لم يلتزم به فقال المشتري: (قبلت بلا هذا الشرط) لم ينعقد البيع من الأول، لكون العلقة البيعية منوطة في انعقادها بهذا الالتزام حسبما عرفت، ولا ضير في مثل هذا التعليق وإنّما القادح التعليق على أمر مشكوك الحصول فعلاً.

ونتيجة هذا الشرط بعد قبول المشروط عليه وجوب العمل به تكليفاً بمقتضى قوله ﷺ «المؤمنون عند شروطهم» وأنّ للشارط إلزام المشروط عليه بالوفاء ومطالبته بالعمل بما التزم.

وفي المورد الثاني بما أنّ المعلق عليه غير قابل للالتزام لفرض خروجه عن تحت الاختيار فلا معنى لإناطة العقد بالتزام المشروط عليه ـ كما كان كذلك في المورد الأول ـ ولأجله كان نفس العقد والإنشاء البيعي مطلقاً وغير معلق على أي شيء، إلاّ أنّ التزام البائع بهذا العقد ـ الذي هو لازم البيع ـ منوط ومعلق على تحقق الوصف خارجاً فهو يبيع مطلقاً أي سواء كان العبد كاتباً أم لا، إلاّ أنّ الالتزام بهذا البيع والوفاء به وإنهاء العقد مشروط باتصاف العبد بالكتابة خارجاً.

ونتيجته ثبوت الخيار للشارط لدى تبين فقد الوصف، فهو في الحقيقة جعل خيار بلسان الاشتراط.

وقد تحصّل لحد الآن أنّ معنى الشرط ليس هو مجرد الالتزام في ضمن الالتزام من دون ارتباط، كما أنّه ليس معناه تعليق البيع عليه إذْ هو بنفسه موجب للبطلان، بل معناه تعليق البيع على الالتزام في الموارد القابلة، وتعليق الالتزام بالبيع على تحقق الشرط خارجاً في الموارد التي لا تقبل الالتزام من أجل الخروج عن تحت الاختيار.

هذا، وبين الموردين عموم من وجه فقد يجتمعان وربما يفترقان:

فمادة الافتراق من الأول: العقود التي لا يجري فيها الخيار كالنكاح على المشهور المنصور وإنْ خالف فيه صاحب الجواهر واحتمل جواز جعل الخيار فيه بتخلف الشرط، وكالطلاق والعتق ونحوهما من الإيقاعات التي لا يجري فيها الخيار بلا إشكال، فلو شرطت الزوجة في عقد النكاح الاستقلال في السكنى مثلاً فمرجعه إلى تعليق النكاح بالالتزام، ونتيجته جواز إلزام الزوج بذلك للسيرة العقلائية، ولقولهم عليهم السلام «المؤمنون عند شروطهم» فلم يثبت إلا الحكم التكليفي المحض دون الخيار.

ومادة الافتراق من الثاني: تعليق العقد على ما لا يقبل الالتزام لخروجه عن الاختيار كبيع العبد المشروط فيه الكتابة، فإنّ مرجعه إلى جعل الخيار فقط كما عرفت.

ومادة الاجتماع: التعليق على ما هو تحت الاختيار في عقد يقبل الخيار كالبيع بشرط الخياطة فإنّه يتضمن الأمرين معاً من تعليق البيع على الالتزام بالخياطة المترتب عليه وجوب الوفاء بالشرط، ومن تعليق الالتزام بالبيع بتحقق الخياطة خارجاً المترتب عليه الخيار لو تخلف، على خلاف في أنّ هذين الأمرين هل أحدهما في طول الآخر أم في عرضه كما هو الأظهر.

وكيفما كان فحقيقة الاشتراط يرجع إلى أحد هذين الأمرين على سبيل منع الخلو حسبما عرفت.

وأما التقييد فقد يلحظ في العقد الشخصي وأخرى في الكلي.

أما الأول: فتارة: يكون الوصف المتقيد به العين الشخصية من قبيل الأعراض والصفات المفارقة التي لا مدخل لها في فردية العين وشخصيتها كاتصاف العبد بكونه كاتباً، حيث أنّ الواجد لهذا الوصف والفاقد فرد واحد ففي مثله لا معنى للتقييد، ضرورة أنّ الفرد الخارجي لا يتحصص بحصتين ولا سعة فيه لكي يقبل التقييد، فمثل هذا القيد مرجعه إلى الشرط لا محالة من دون فرق بين ألسنة التعبير كأن يقول: (بعتك العبد الكاتب) أو (على أن يكون كاتباً) أو (بشرط الكتابة)، فكل هذا مرجعه إلى الاشتراط الذي لا يوجب تخلفه إلاّ الخيار حسبما عرفت.

وأخرى: يكون من قبيل الأوصاف الذاتية الدخيلة في حقيقة البيع وماهيته بحيث يزول عنه الوصف العنواني بانتفائه لتغاير الجنسين، كما لو باعه هذا على أنّه فرس فبان أنّه جاموس أو عبد، أو باعه هذه العين الصفراء على أنّها ذهب فبان أنّها نحاس، فإنّ من المعلوم لزوم تعيين جنس المبيع فلا يجوز بيع الجامع بين الفرس والعبد مثلاً، وعليه فتخلف العنوان يستوجب البطلان لا محالة إذْ الذي وقع عليه العقد لا وجود له، وما هو الموجود لم يقع عليه العقد ولا يقبل مثل ذلك الاشتراط بوجه وإنْ كان التعبير بلسان الشرط.

وعلى الجملة: ففي العين الشخصية إنْ كان الوصف عرضياً رجع إلى الشرط، وأوضح حالاً منه ما كان من قبيل الأفعال الخارجية، وإن كان ذاتياً كان من التقييد الذي يستوجب تخلفه البطلان لعدم وقوع العقد على ما هو الموجود خارجاً.

وأما الثاني: أعني العقد على الكلي مقيداً بقيد خاص، فإن كان القيد

من الأوصاف الموجبة لاختلاف الجنس كما لو باعه زرعاً في الذمة على أنّه حنطة فالأمر واضح، إذْ الزرع الكلي غير قابل للبيع فهو لا محالة معنون بعنوان خاص كما في الموجود الخارجي، فيجب على البائع تسليم هذا الجنس ولا يجب على المشتري قبول غيره، فلو سلّمه أرزاً بدل الحنطة لم يفِ بعقده فلم يلزم قبوله.

وكذلك الحال في الإجارة فلو استأجره لأن يصوم عن أبيه ليس له أنْ يبدله بالصلاة أو الحجّ ونحوهما لاختلاف الأجناس في الأجسام والأعمال، فكلما رجع إلى اختلاف الجنس ذاتاً فهو لا جرم كان قيداً مقوماً للموضوع.

وإن كان غير ذلك مما لا يكون دخيلاً في الماهية، فإن كان من الأوصاف المفرّدة التي يختلف بها فرد عن فرد آخر وإن كانت الطبيعة واحدة كما لو باعه منّاً من الحنطة على أنْ تكون من المزرعة الفلانية أو منّاً من الأرز على أن تكون شامية أو استأجره على الخياطة الرومية، فالظاهر بحسب المتفاهم العرفي وما هو المرتكز في أذهانهم هو التقييد أيضاً باعتبار اختلاف الوجود وتغاير الأفراد وإن اتحدت الماهية، فلو سلّمه الحنطة من مزرعة أخرى أو أرزاً عراقية بدل الشامية أو خياطة أخرى غير الرومية لا يجب القبول ولم يستحق شيئاً، إذْ لم يكن مصداقاً بعد تغاير الواجد مع الفاقد عرفاً فلم يكن وفاءً بالعقد.

وأما إذا كان من الأمور الخارجية التي لا توجب اختلافاً في الوجود، كما لو باعه كلياً من الحنطة واشترط معه الخياطة حيث أنّ الاقتران بالخياطة والخلو عنها لا يستوجب اختلافاً في وجود الحنطة ولا يجعلها فردين فهي إذاً من الشرائط الخارجة عن المبيع التي لا يستوجب فقدها إلا الخيار، فلو سلّمه الحنطة ولم يخط ثوبه ليس له الامتناع من القبول، لأنّه سلّمه عين المبيع لا شيئاً آخر، غايته أنّه يطالب بالشرط وله الفسخ لو لم يفعل، ويجري هذا في الأعمال أيضاً فلو استأجره للحجّ واشترط عليه أنْ يخيط ثوباً فهذا الشرط

القيديّة، وعلى أيّ تقدير يستحقّ الأُجرة المسمّاة وإن لم يأتِ بالعمل المستأجر عليه على التقدير الثاني، لأنّ المستأجر إذا رضي بغير النوع الذي عيّنه فقد وصل إليه ما له على المؤجر كما في الوفاء بغير الجنس في سائر الديون، فكأنّه قد أتى بالعمل المستأجر عليه، ولا فرق فيما ذكرنا بين العدول إلى الأفضل أو إلى المفضول، هذا ويظهر من جماعة جواز العدول إلى الأفضل كالعدول إلى التمتّع تعبّداً من

وجود زائد لا يوجب تخلفه اختلافاً في الحجّ المستأجر عليه فهو من قبيل الشرط لا القيد.

هذا بحسب الارتكاز العرفي، ويمكن أنْ يجعل هذا قيداً ولكن يحتاج إلى العناية بأنْ يكون المستأجر عليه الحجّ المسبوق أو الملحوق أو المقرون بالخياطة بهذا الوصف العنواني، غير أنّه مخالف للارتكاز العرفي حسبما عرفت.

وكيفما كان فمورد الاشتراط يختلف عن التقييد في الكليات وغيرها ولا يردان على مورد واحد بل يمتاز أحدهما عن الآخر بما ذكرناه، هذه كبرى المسألة.

ومما ذكرنا يتضح لك حال الانطباق على المقام، وأنّ أقسام الحجّ من التمتع والإفراد والقِران أنواع مختلفة وأصناف متعددة، فيكون كل صنف قيداً مأخوذاً في الموضوع بحسب الارتكاز والمتفاهم العرفي، فلو استؤجر على نوع وأتى الأجير بنوع آخر لا يجب القبول لتغاير الجنسين.

وأما في خصوص العدول فالأمر كما ذكره ﷺ من أنّه إنْ كان برضا المستأجر لم يكن به بأس، غايته أنّه من باب تبديل الجنس ولا مانع منه، كما أنّه لا يلزم العدول إلى الأفضل، بل يجوز إلى المفضول أيضاً والعبرة بالرضا كيفما كان.

الشارع لخبر أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام[1] في رجل أعطى رجلاً دراهم يحجّ بها مفردة أيجوز له أن يتمتّع بالعمرة إلى الحجّ؟ قال عليه السلام: «نعم، إنّما خالف إلى الأفضل» والأقوى ما ذكرناه، والخبر

ولكن ذهب جماعة إلى جواز التبديل بالأفضل وإن لم يكن بالرضا من باب التعبد لخبر أبي بصير كما ذكره في المتن.

(١) الذي رواه في الوسائل[1] عن المشايخ الثلاثة، غير أنّ الموجود فيه هكذا (يحجّ بها عنه) وهو الصحيح وقد سقطت كلمة (عنه) من المتن.

وكيفما كان فيقع الكلام في سندها تارة وفي دلالتها أخرى.

أما السند: ففي الوسائل قال: (عن أبي بصير ـ يعني: المرادي ـ) وهذا التفسير لم تقم عليه أي قرينة كما أنّه لم يوجد في شيء من الكتب الأربعة، بل هذه الزيادة من صاحب الوسائل نفسه، وكان عليه قدس سره أن يشير إلى ذلك وينصب قرينة على أنّها منه كي لا يُتوهم أنّ المشايخ رووها كذلك.

ومن هنا استشكل صاحب المدارك في السند نظراً إلى أنّ أبا بصير مشترك بين الثقة وغيره.

وما ذكره قدس سره من الاشتراك وإنْ كان وجيهاً لعدم تمامية التفسير المزبور بعد عدم دليل على استظهاره كما عرفت، إلاّ أنّه لا يوجب طعناً في السند لأنّ أبا بصير المعروف مشترك بين المرادي وبين يحيى بن القاسم وكلاهما ثقة فالرواية معتبرة على كل تقدير.

وأما الدلالة: فقد حملها الماتن على صورة العلم برضا المستأجر بقرينة الخبر الآخر الذي رواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محبوب عن علي عليه السلام

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب النيابة في الحجّ، ح١.

«في رجل أعطى رجلاً دراهم يحجّ بها عنه حجّة مفردة، قال: ليس له أن يتمتع بالعمرة إلى الحجّ، لا يخالف صاحب الدراهم»[1]، فأنّها ظاهرة في مخالفة صاحب الدراهم وعدم رضاه، فتقيد الرواية الأولى المطلقة من حيث الرضا وعدمه وتحمل على صورة الرضا بذلك جمعاً بين الخبرين.

وهذا الجمع وجيه لو تم سند الخبر الثاني، ولكنه غير تام إذْ فيه أولاً: أنّه لم يعلم المراد من (علي) المروي عنه وأنّه المعصوم أم غيره بالرغم من وجود كلمة عليه السلام في الوسائل وفي الطبعة الحديثة من الاستبصار لخلو التهذيب عن ذلك، بل ينبغي الجزم بالعدم لأنّ الشيخ الراوي لهذه الرواية بنفسه قد طعن فيها في التهذيبين بأنّها رواية موقوفة لم يتصل سندها بالمعصوم، فهذه الكلمة زيادة من النساخ يقيناً.

وقد استظهر في المدارك أنّ المراد به ابن رئاب، وهو غير بعيد لكثرة رواية ابن محبوب عنه جداً حيث قد بلغت ما يقارب الستمائة حديث، إذن فتكون هذه فتوى لعلي بن رئاب لا رواية منتهية إلى الإمام عليه السلام ليصح الاستدلال بها.

وثانياً: لو سلم إرادة المعصوم فبما أنّ ابن محبوب لا يروي عن علي عليه السلام مباشرة، إذْ لم يدرك الصادق عليه السلام على قول، فضلاً عن علي عليه السلام، فبينهما واسطة مجهولة، فتكون مرسلة لا محالة، فهذه الرواية إما مرسلة أو موقوفة فهي ساقطة لا يمكن الاستدلال بها بوجه فوجودها كالعدم.

إذاً نبقى نحن والخبر الأول، وقد عرفت أنّ الماتن نزّله على صورة العلم بالرضا.

ولكن الظاهر أنّه لا إطلاق له ليحتاج إلى التنزيل المزبور كي يطالب بالدليل عليه، بل المقتضي في نفسه قاصر فإنّ الخبر ناظر إلى خصوص هذه

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب النيابة في الحجّ، ح٢.

الصورة.

والوجه فيه: أنّ الإمام عليه السلام لو كان مقتصراً في الجواب بقوله (نعم) لاتجه استفادة الإطلاق لصورتي العلم بالرضا والعدم بل حتى مع النهي، ولكان هذا حكماً تعبدياً قد ثبت بالنص الخاص على خلاف مقتضى القاعدة التي تستدعي لزوم الجري على طبق عقد الإجارة ما لم يثبت رضا المستأجر بالخلاف.

ولكنه عليه السلام ذَيله بقوله «إنّما خالف إلى الأفضل» كما في التهذيب، أو «إلى الفضل والخير» كما في رواية الصدوق الذي هو بمثابة التعليل لهذا الجواب. هذا.

ومن الواضح الضروري الذي لا يقبل الشك والارتياب أنّ مجرد الأفضلية لا تستوجب العدول عن مصبّ الإجارة ما لم يحرز الرضا بذلك، فلو استأجره لزيارة مسلم ليلة الجمعة أفهل يسوغ للأجير العدول إلى زيارة الحسين عليه السلام استناداً إلى أنّها أفضل، أو لو استأجره لصلاة الليل عن ميت، أفيجوز أن يعدل بها إلى قضاء الفريضة بدعوى أنّ الفرض أفضل من الندب، أو استأجره لدعاء كميل فعدل عنها إلى قراءة سورة يس التي هي أفضل؟ وهكذا فليس له التبديل ـ في غير المقام ـ قطعاً، للزوم تسليم المملوك على ما هو عليه إلى مالكه.

فهذه الكبرى لا يمكن الأخذ بها على الإطلاق، بل الإمام عليه السلام في هذا التعليل بصدد التنبيه على أمر طبيعي ارتكازي وهو أنّ مَن يستأجر للحجّ فهو بطبيعة الحال يطلب الفضيلة بذلك، وبما أنّ التمتع أفضل من أخويه فهو راضٍ بالتبديل والعدول إليه جزماً، فهو لم يخالف المالك وإنّما بدّله بشيء هو راضٍ به جزماً، فالتعليل على طبق الارتكاز العرفي.

وهذا نظير من استؤجر لخياطة عادية فبدّلها الخيّاط بخياطة راقية ـ

منزّل على صورة العلم برضا المستأجر بذلك مع كونه مخيّراً بين النوعين، جمعاً بينه وبين خبر آخر(*) في رجل أعطى رجلاً دراهم يحجّ بها حجّة مفردة، قال عليه السلام: «ليس له أن يتمتّع بالعمرة إلى الحجّ، لا يخالف صاحب الدراهم» وعلى ما ذكرنا من عدم جواز العدول[1]، إلاّ مع العلم بالرضا إذا عدل بدون ذلك لا يستحقّ

كالرومية ـ بنفس الأجرة فأنّه لا ينبغي الشك في القطع برضا المستأجر بذلك.

وعلى الجملة: ففي التعليل إيعاز إلى إحراز الرضا فلا يشمل الخبر صورة عدم الإحراز كي يثبت العدول تعبداً حتى فيما لو كان المعدول عنه متعيناً في ذمة المستأجر بنذر ونحوه، لعدم وروده في مقام بيان حكم تعبدي لينعقد له الإطلاق، بل المقتضي في نفسه قاصر والحكم خاص بصورة العلم بالرضا لا أنّه منزّل عليه من أجل التعارض والجمع كما ذكره في المتن حسبما عرفت.

(١) ما ذكره قدس سره إلى نهاية المسألة من التفصيل ـ في صورة المخالفة والعدول عما عيّن له من دون العلم بالرضا ـ بين كون التعيين على وجه القيدية، أو على وجه الشرطية مطابق لمقتضى القاعدة، ففي الأول لا يستحق الأجير شيئاً لعدم الإتيان بالعمل الذي وقعت الإجارة عليه وإن صحّ الحجّ وكان مفرغاً لذمة المنوب عنه لو كانت ذمته مشغولة بجامع الحجّ مخيراً لا بنوع خاص، فيكون هذا العمل من الأجير كتبرع محض، قد ذهبت أجرته هدراً.

وفي الثاني: بحيث وقعت الإجارة على طبيعي الحجّ واشترط في ضمنها وقوعه على نحو الإفراد ـ لو فرض صحّة ذلك على كلام تقدم ـ يستحق تمام

(*) هذا الخبر ضعيف فإنّه من غير المعصوم عليه السلام، والعمدة أن الرواية الأولى غير ظاهرة في التعبّد بقرينة التعليل فهي منزّلة على صورة العلم برضا المستأجر كما هو الغالب في موردها.

الأُجرة في صورة التعيين على وجه القيديّة وإن كان حجّه صحيحاً عن المنوب عنه ومفرغاً لذمّته إذا لم يكن ما في ذمّته متعيّناً فيما عيّن، وأمّا إذا كان على وجه الشرطيّة(*) فيستحقّ إلاّ إذا فسخ المستأجر الإجارة من جهة تخلّف الشرط، إذ حينئذٍ لا يستحقّ المسمّى، بل أجرة المثل.

(مسألة ١٣): لا يشترط في الإجارة تعيين الطريق وإن كان في الحجّ البلدي(١)، لعدم تعلّق الغرض بالطريق نوعاً، ولكن لو عيّن تعيّن، ولا يجوز العدول عنه إلى غيره إلاّ إذا علم أنّه لا غرض

الأجرة، لحصول المستأجر عليه على ما هو عليه، غايته أنّ الشرط قد تخلف فيثبت له الخيار، فإذا فسخ لم يستحق الأجير حينئذٍ من المسمى شيئاً لانحلال العقد، نعم بما أنّ العمل وقع بأمر المستأجر فهو ضامن له ولأجله استحق أجرة المثل.

(١) لما ذكره ﷺ من عدم تعلّق غرض خاص بالطريق ـ غالباً ـ من برٍ أو بحرٍ أو جو أو بأي صورة كان بعد أن كان مقدمة محضة ومع ذلك لو عيّن فإن كانت قرينة على أن ذكره من باب المثال من غير خصوصية فيه ـ كما هو المتعارف ـ فمرجعه إلى عدم التعيين، وأما لو لم يعلم ذلك لعدم قرينة عليه فمقتضى وجوب الوفاء بالعقد لزوم رعاية الطريق الخاص المأخوذ فيه، فلا يجوز التخلّف عنه ما لم يحرز رضا المالك بذلك.

ومنه تعرف ضعف القول بجواز التخلف والعدول إما مطلقاً كما عن بعض أو مع الشك وعدم العلم بغرض في الخصوصية كما عن البعض الآخر،

(*) مرّ أنّ مرجع الاشتراط إلى التقييد في أمثال المقام.

للمستأجر في خصوصيّته وإنّما ذكره على المتعارف فهو راض بأيّ طريق كان، فحينئذٍ لو عدل صحّ واستحقّ تمام الأُجرة، وكذا إذا أسقط بعد العقد حق تعيينه، فالقول بجواز العدول مطلقاً أو مع عدم العلم بغرض في الخصوصيّة ضعيف، كالاستدلال له بصحيحة حريز عن رجل أعطى رجلاً حجّة يحجّ عنه من الكوفة فحجّ عنه من البصرة، فقال: «لا بأس، إذا قضى جميع المناسك فقد تمّ حجّه»، إذ هي محمولة(*) على صورة العلم بعدم الغرض كما هو الغالب، مع أنّها إنّما دلّت على صحّة الحجّ من حيث هو لا من حيث كونه

لكونه على خلاف مقتضى القاعدة بعد ما كان ظاهر التقييد الدخل بحيث يحتاج غيره إلى القرينة كما عرفت.

وقد استدل لذلك بما في المتن من صحيحة حريز المذكورة في الوسائل[1]، وقد حملها الماتن على صورة العلم بعدم الغرض مدعياً أنّه الغالب.

ولكنه بعيد جداً لعدم تحقق الغلبة جزماً، بل في الحجّ البلدي يعين الطريق غالباً.

نعم يتجه ما ذكره ﷺ ثانياً من عدم الدلالة إلاّ على تمامية الحجّ وصحّته من حيث هو لا من حيث كونه مورداً للإجارة، فإنّ السؤال وإن كان مجملاً لم يعرف أنّه عن صحّة الحجّ وفراغ ذمة المنوب عنه أو عن صحّة الإجارة أو عن جواز العدول، إلا أنّ الجواب ظاهر في أنّه ناظر إلى الأول دون الأخيرين فينحصر الإشكال في الصحيحة في هذه الجهة.

(*) لا قرينة على هذا الحمل.

(١) وسائل الشيعة: باب ١١ من أبواب النيابة في الحجّ، ح١.

عملاً مستأجراً عليه كما هو المدّعى، وربّما تحمل على محامل أُخر.

وكيف كان، لا إشكال في صحّة حجّه وبراءة ذمّة المنوب عنه إذا لم يكن ما عليه مقيّداً بخصوصيّة الطريق المعيّن، إنما الكلام في استحقاقه الأُجرة المسمّاة على تقدير العدول وعدمه[1]، والأقوى أنّه يستحقّ من المسمّى بالنسبة ويسقط منه بمقدار المخالفة إذا كان

---

(١) اعتبار الطريق الخاص في عقد الإجارة ـ المفروض تخلف الأجير عنه ـ قد يكون على سبيل الشرطية وأخرى بنحو القيدية، وثالثة بطور الجزئية.

ففي الفرض الأول يستحق الأجير تمام الأجرة المسماة، لفرض الإتيان بالعمل المستأجر عليه على ما هو عليه غايته ثبوت الخيار للمستأجر من أجل تخلّف الشرط كثبوته في البيع لدى التخلّف عن شرط الخياطة مثلاً، وحينئذٍ فإذا أسقط الشرط ولم يفسخ المعاملة لم يكن له استرداد شيء من الأجرة، وأما لو فسخ فلأجل انحلال العقد حينئذٍ وبطلانه يسترد تمام الأجرة المسماة، غايته أنّ الأجير يستحق حينئذٍ على المستأجِر أجرة المثل باعتبار صدور العمل بأمره، وهذا واضح فإنّه حكم على طبق القاعدة في جميع موارد تخلف الشرط.

وأما في الفرض الثاني فبما أنّ المستأجر عليه حينئذٍ معنون بعنوان خاص كالحجّ من البلد المخصوص إما لأجل أنّ الميت أوصى بالحجّ البلدي أو أنّه نذر كذلك أو أنّه حي عاجز وأراد أن يستنيب من بلده بناءً على وجوب ذلك وعدم كفاية الميقاتي ـ كما احتمله بعضهم ـ فكان متعلّق الإجارة حصة خاصة من الحجّ والأجير بتخلفه لم يأتِ بهذه الحصة فهو إذن لا يستحق شيئاً من الأجرة لوقوعها بإزاء عمل خاص ولم يأت به، ضرورة أنّ الطبيعة بشرط شيء مباينة مع الطبيعة بشرط لا، وإن كانت الطبيعة لا بشرط مقسماً لهما إلاّ

أنّ هذا المقسم لا وجود له خارجاً منعزلاً عن الأفراد إذْ الحق أنّ الكلي الطبيعي موجود بوجود أفراده.

وبالجملة: فالوجودات متعددة والحصص متغايرة وقد تعلقت الإجارة بحصة خاصة وهي الطبيعة بشرط شيء، وهي الحجّ من بلد الكوفة مثلاً فخالف وأتى بحصة أخرى بشرط لا وهي الحجّ من غير هذا البلد كالبصرة مثلاً وقد عرفت أن كلاً من الحصتين موجود بوجود مستقل، وإن كان يجمعهما الطبيعي المقسم الذي لا وجود له بحياله.

إذاً فلم يأتِ الأجير بشيء وقعت عليه الإجارة فلا جرم لم يستحق شيئاً أبداً، فإنّ هذا أشبه شيء بما لو استؤجر على الصلاة فصام أو على صلاة الفجر فصلى الظهر أو لزيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة فزاره عليه السلام يوم عاشوراء، وهكذا مما كان العمل المستأجر عليه والعمل المأتي به متقابلين كما هو مقتضى فرض القيدية.

وبهذا البيان يظهر ضعف ما في الجواهر من استحقاقه جزءاً من الأجرة بالنسبة، نظراً إلى أنّ المأتي به يعدّ عرفاً جزءاً من العمل المستأجر عليه وقصد التقييد بالخصوصية لا يخرجه عن ذلك فحاله حال ما لو استؤجر على مركب ذي أجزاء وقد أتى ببعضها.

وجه الضعف: أنّ هذا لا يلائم مع فرض التقييد الذي هو محل البحث إذْ مقتضاه تغاير الحصتين، ولا عبرة بالنظر التسامحي العرفي بعد تعلق الإجارة بإحدى الحصتين دون الأخرى وتغايرهما خارجاً، والانحلال المدعى لا يجدي بعد أن كان الطبيعي الموجود في ضمن حصة مغايراً مع الموجود في ضمن الأخرى، فلم يأتِ بشيء من متعلق الإجارة لا أنّه أتى بجزء ولم يأتِ بجزء، والمقيد بشيء وإن كان ينحل عقلاً إلى القيد وذات المقيد إلاّ أنّ هذا الانحلال غير نافع في المقام كما عرفت، نعم قد أتى هو بالطبيعي المقسم لكن الإجارة

لم تتعلق به، فما تعلقت به الإجارة لم يؤتَ بشيءٍ منه وما أتي به لم تتعلق به الإجارة بوجه فلا يستحق إذاً شيئاً من الأجرة أبداً.

وأما في الفرض الثالث ـ أعني الجزئية ـ فهي على قسمين:

إذ قد تفرض الجزئية في مقام الإثبات والدلالة ومجرد الإنشاء والجمع في العبارة وإلا فهما في الحقيقة إجارتان مستقلتان إحداهما الإجارة من البلد الخاص إلى الميقات، والثانية منه إلى نهاية الأعمال، كل منهما غير مرتبط بالآخر غير أنّه جمعهما في عبارةٍ واحدةٍ، فالمنشأ متعدد وإن كان الإنشاء واحداً.

وأخرى: تفرض الجزئية حتى ثبوتاً بحيث استؤجر على عمل واحد مركب من جزئين أحدهما الطريق والآخر ذو الطريق أعني الحجّ نفسه كما هو ظاهر عبارة المتن.

أما في الفرض الأول فبالنسبة إلى ما أتى به أعني نفس الحجّ يستحق الأجرة لا محالة بالنسبة، وأما بالإضافة إلى الآخر الذي لم يأتِ به فيستحق المستأجر عليه قيمة العمل لا أنّه تنفسخ الإجارة بالنسبة إليه، إذْ لا موجب للانفساخ ضرورة أنّ عدم الإتيان لا يستوجب البطلان، بل غايته الخيار من أجل عدم التسليم فله أنْ يفسخ ويسترد تمام الأجرة كما أنّ له أن لا يفسخ ويطالبه بقيمة هذا العمل الذي لم يأتِ به خارجاً، فلنفرض أنّ الإيجار قد وقع عليهما بلفظين من غير انضمام فاستأجره أولاً للطريق الخاص بمائة دينار، وثانياً لنفس الحجّ بمائة أخرى فأتى بالثاني دون الأول فإنّه يطالبه بقيمة العمل المستأجر عليه الذي لم يأتِ به وربما يزيد على الأجرة المسمّاة، هذا إنْ لم يفسخ وإلاّ استرد تمام الأجرة، وعلى التقديرين لا موجب للبطلان والانفساخ بوجه كما عرفت.

وأما في الفرض الثاني أعني التركيب والجزئية ثبوتاً أيضاً فبطبيعة الحال

يكون ذلك مثل بيع شيئين صفقة واحدة الذي معناه أنَ كل جزء مبيع ولكن مشروطاً بالانضمام مع الجزء الآخر، ولذلك لو لم يسلم له الكل فظهر مثلاً أنَ بعضه ملك للغير يقسط الثمن لا محالة ويثبت له الخيار ـ خيار تبعّض الصفقة ـ فله الفسخ بالإضافة إلى هذا المقدار أيضاً الذي قسط بإزائه الثمن.

وهذا الكلام بعينه جارٍ في الإجارة بمناط واحد، فإنّها وقعت على العمل المركب من جزئين كالطريق وذيه في المقام فطبعاً تتقسط الأجرة على كل منهما بالنسبة، فيقع جزء منها للسير والجزء الآخر لنفس الحجَ ولكن كلاً منهما مشروط بالانضمام إلى الآخر بمقتضى فرض التركب والجزئية، فلو خالف الشرط فسار من غير أن يحجَ أو حجَ من غير هذا الطريق فالأجير وإن استحق من الأجرة بمقدار ما أتى، إلاَ أنَ للمستأجر الخيار إذْ هو أقدم مشروطاً بالانضمام ولم يحصل له، فله أن يفسخ فإذا فسخ انحل العقد وكأنّه لم يكن فلا يستحق الأجير شيئاً من الأجرة المسمّاة، غايته أنّه يستحق أجرة المثل لأنَ عمله وقع بأمر المستأجر، وإذا لم يفسخ لم يكن للمستأجر استرداد أي جزء من المسمى حتى ما وقع منه بإزاء العمل الذي لم يأتِ به الأجير وهو السير من الطريق الخاص ـ مثلاً ـ بل هو يطالبه بقيمة العمل الذي فوّته ولم يأتِ به وربما تزيد على ما يقابله من المسمى.

فما ذكره في المتن من قوله (ويسقط منه بمقدار المخالفة إذا كان الطريق معتبراً في الإجارة على وجه الجزئية)، لم يظهر له أي وجه، إذْ لا مقتضي لبطلان العقد وانفساخه بالإضافة إلى ذاك الجزء ـ غير المأتي به ـ ليسقط من المسمى بمقداره كما أفاده ﷺ.

وهذا نظير ما لو استؤجر للخياطة فخاط بعض الثوب ومات فإنَ الإجارة وإنْ كانت تتقسط على الأجزاء كل جزء بإزاء جزء إلا أنّها لم تكن مطلقة بل كل جزء مشروط بالانضمام مع الآخر فمع تبعض الصفقة يثبت

الطريق معتبراً في الإجارة على وجه الجزئيّة، ولا يستحقّ شيئاً على تقدير اعتباره على وجه القيديّة، لعدم إتيانه بالعمل المستأجر عليه حينئذٍ وإن برئت ذمّة المنوب عنه بما أتى به لأنّه حينئذٍ متبرّع بعمله.

ودعوى أنّه يعدّ في العرف أنّه أتى ببعض ما استؤجر عليه فيستحقّ بالنسبة وقصد التقييد بالخصوصيّة لا يخرجه عرفاً عن العمل ذي الأجزاء ـ كما ذهب إليه في الجواهر ـ لا وجه لها، ويستحقّ تمام الأُجرة إن كان اعتباره على وجه الشرطيّة الفقهيّة بمعنى الالتزام في الالتزام، نعم للمستأجر خيار الفسخ لتخلّف الشرط فيرجع إلى أُجرة المثل.

(**مسألة ١٤**): إذا آجر نفسه للحجّ عن شخص مباشرة في سنة معيّنة ثمّ آجر عن شخص آخر في تلك السنة مباشرة أيضاً بطلت الإجارة الثانية[1] لعدم القدرة على العمل بها بعد وجوب العمل بالأُولى، ومع عدم اشتراط المباشرة فيهما أو في إحداهما صحّتا معاً،

للمستأجر خيار تخلّف الشرط، فإنْ فسخ استحق الأجير أجرة المثل وإلا فيطالب بقيمة العمل حيث أنّ الإجارة وقعت صحيحة حسب الفرض، فملك المستأجر على الأجير نفس العمل، ومعه لا موجب للانفساخ لكي يرجع ببعض المسمى، بل يرجع بقيمة العمل نفسه حسبما عرفت.

(١) من آجر نفسه للحجّ عن شخص في سنة ثمّ عن شخص آخر في نفس تلك السنة، فقد يشترط المباشرة فيهما وأخرى لا، سواء لم تشترط أصلاً أو تشترط في إحداهما دون الأخرى.

ودعوى بطلان الثانية وإن لم يشترط فيها المباشرة مع اعتبارها في الأولى ـ لأنَه يعتبر في صحَة الإجارة تمكَن الأجير من العمل بنفسه فلا يجوز إجارة الأعمى على قراءة القرآن وكذا لا يجوز إجارة الحائض لكنس المسجد وإن لم يشترط المباشرة ـ ممنوعة، فالأقوى الصحَة.

لا ريب في بطلان الثانية في الفرض الأول لما أشار إليه من عدم القدرة على التسليم بعد فرض صحَة الأولى ووجوب العمل بها.

كما لا ينبغي الريب في صحَة الإجارتين في الفرضين الآخرين للتمكَن من الوفاء بكلا العقدين بعد كون المستأجر عليه فيهما أو في أحدهما هو الجامع بين المباشرة والتسبيب، فإنَ الاعتبار بالقدرة على هذا الجامع لا على كلا الشقين فلا يقدح العجز عن المباشرة بعد التمكن من التسبيب.

ولكن قد يقال بالبطلان هنا أيضاً من أجل أنَه يعتبر في الإجارة إمكان الصدور من نفس الأجير، وحيث لا يتمكن منه في المقام فلا تنعقد الإجارة الثانية حتى إذا كان متعلقها أعم من التسبيب، ومن ثمَ لم يجز إجارة الحائض لكنس المسجد وإن لم تشترط المباشرة.

ولكنه واضح الدفع بعد كون الاعتبار بالقدرة على نفس ما تعلَقت به الإجارة لا بشيء آخر كما عرفت وهو مقدور حسب الفرض، ومنه تعرف الصحَة حتى في مثال الحائض والأعمى. هذا كله فيما لو وقعت الإجارة الثانية على نفس الحجَ، وأما لو وقعت على مقدماته كتحصيل أجير للنيابة فلا إشكال فيه جزماً، لوضوح عدم التنافي بين الإجارتين أعني حجَه ولو مباشرة وتحصيل أجير ينوب عن آخر.

ومن ذلك كله يظهر حكم اختلاف السنتين أو مع توسعة الإجارتين أو

هذا إذا آجر نفسه ثانياً للحجّ بلا اشتراط المباشرة، وأمّا إذا آجر نفسه لتحصيله فلا إشكال فيه، وكذا تصحّ الثانية مع اختلاف السنتين أو مع توسعة الإجارتين أو توسعة إحداهما، بل وكذا مع إطلاقهما أو إطلاق إحداهما[١] إذا لم يكن انصراف إلى التعجيل. ولو اقترنت الإجارتان كما إذا آجر نفسه من شخص وآجره وكيله من آخر في سنة واحدة وكان وقوع الإجارتين في وقت واحد بطلتا معاً مع اشتراط المباشرة فيهما[٢].

توسعة إحداهما لتحقق القدرة على التسليم في الجميع كما هو ظاهر.

(١) فإنّ حال الإطلاق حال التصريح بالتوسعة فيجري عليه حكمها فيما إذا انعقد الإطلاق للكلام، وأما إذا لم ينعقد لانصرافه إلى التعجيل كما لا يبعد دعواه في مثل الحجّ فهو في قوة التصريح بالتقييد فيجري فيه حينئذٍ حكمه.

وبالجملة: متى انعقد للكلام ظهور في الإطلاق لأجل خلوّه عن التقييد صراحة وانصرافاً ـ كما هو الظاهر في إجارة العبادات من الصلاة والصيام ونحوهما ـ فهو بمثابة التصريح بالتوسعة التي عرفت أنّها لو كانت في إحدى الإجارتين فضلاً عن كليهما يحكم بصحّتهما معاً، والميزان الكلي قدرة الأجير على الوفاء بهما فإنْ تحققت وإلاّ صحّت السابقة وبطلت اللاحقة حسبما عرفت، هذا كله مع تعاقب الإجارتين وستعرف حكم التقارن.

(٢) كما هو الحال في غير الإجارة على الحجّ مثل البيع والنكاح ونحوهما فلو باع عينه من شخص وباعها وكيله من شخص آخر أو زوّجت نفسها من زيد وزوّجها وكيلها من عمرو وصادف وقوع البيعين أو التزويجين في زمان

ولو آجره فضوليّان من شخصين مع اقتران الإجارتين يجوز له إجازة إحداهما كما في صورة عدم الاقتران[١].

ولو آجر نفسه من شخص ثمّ علم أنّه آجره فضوليّ من شخص آخر سابقاً على عقد نفسه ليس له إجازة ذلك العقد[٢] وإن قلنا بكون الإجازة كاشفة بدعوى أنّها حينئذٍ تكشف عن بطلان إجارة نفسه، لكون إجارته نفسه مانعاً عن صحّة الإجازة حتى تكون كاشفة وانصراف أدلّة صحّة الفضوليّ عن مثل ذلك.

واحد حكم ببطلانهما معاً، نظراً إلى أنّ أدلة نفوذ العقد لا تشمل مثل المقام لأنّ شمولها لواحد معين ترجيح بلا مرجح، ولهما معاً غير ممكن فالبطلان حينئذٍ مطابق لمقتضى القاعدة.

(١) فإنّ العقد الفضولي لا نفوذ له ما لم يستند إلى المالك ولا استناد إلا في صورة الإجازة فله إجازة أي منهما شاء سواء كانا متقارنين أو متعاقبين، ضرورة أنّ التقارن أو التعاقب إنّما يتحققان في موضوع آخر لا أثر له ما لم يستند إلى المالك بالإجازة فمتى أجاز صحّ وألغي الآخر.

(٢) والوجه فيه قصور دليل نفوذ الإجازة عن الشمول لمثل المقام.

وذلك لأنا تارة: نبني على أنّ صحّة العقد الفضولي مطابق لمقتضى القاعدة من غير حاجة إلى قيام نص خاص، وأخرى: نلتزم بأنّ الصحّة إنّما استفيدت من الأخبار وإلا فهو محكوم بالبطلان كما ذهب إليه بعضهم.

فعلى الثاني لا ينبغي الشك في أنّ الروايات الواردة في ذلك في باب البيع والنكاح ونحوهما غير شاملة لمثل ذلك قطعاً، لا أنّها شاملة له في أنفسها ومنصرفة عنه كما ذكره في المتن.

(مسألة ١٥): إذا آجر نفسه للحجّ في سنة معيّنة لا يجوز له

وعلى الأول كما هو الصحيح نظراً إلى أنّ إطلاقات أدلة العقود تعم العقد الصادر من الفضولي بعد التعقب بالإجازة كالصادر من الأصيل نفسه بمناط واحد، ضرورة أنّ الأمور الاعتبارية من البيع والهبة والإجارة ونحوها مما صدرت من الفضولي يصحّ إسنادها إلى المالك حقيقة بعد حصول الإجازة خارجاً، فيصح أنْ يقال فعلاً أنّه باع ماله أو آجر أو وهب ونحو ذلك فلا يلزم صدور الإنشاء من نفس المالك، فإذا صدقت هذه العناوين على المجيز، وإن تلك العقود عقده لم يكن بدّ من الحكم بصحّتها ووجوب الوفاء بها عملاً بالإطلاقات، هذا على النقل.

وكذا على الكشف ـ كما هو الصحيح ـ إذْ عليه يسند إليه العقد السابق من الآن، فالإسناد وإن كان بالفعل إلا أنّ طرف الإسناد هو البيع السابق فإنّ التمليك السابق وإن لم يصحّ ابتداءً بأنْ يقول بعتُك من أمس مثلاً إلا أنّه لا بأس به إمضاء بأن يجيز فعلاً ويمضي ما صدر سابقاً من العقد.

وبالجملة: فصحّة العقد الفضولي مطابق للقاعدة ويحكم بالكشف ولكنها تختص بما إذا كان العقد السابق قابلاً للاستناد إلى المجيز بأن تكون سلطنته على العين محفوظة حال الإجازة لكي يصحّ بها الإستناد إليه، وأما لو انعدمت القابلية لأجل زوال السلطنة كما لو باع بنفسه تلك العين في الفترة المتخللة ما بين العقد الفضولي والإجازة فلا أثر حينئذٍ للإجازة حتى تكون كاشفة فيكون البطلان حينئذٍ على القاعدة.

فتحصل: أنّ دليل صحّة الفضولي لا يشمل المقام قطعاً سواء كان هو القاعدة أم الأخبار لا أنّ الدليل منصرف عن المقام، فالتعبير بالانصراف كما في المتن لا يخلو عن المسامحة.

التأخير بل ولا التقديم إلا مع رضا المستأجر[١]، ولو أخّر لا لعذر

---

(١) أما بالنسبة إلى التأخير فلا شك في عدم الجواز سواء أكان التعيين بنحو التقييد أم على سبيل الاشتراط وإن كان الأظهر هو الأول ـ كما مرّ ـ حيث أنّ المرتكز في أذهان العامة في مثل ذكر الزمان في العقد أنه من باب التقييد وأنّه مفرّد للموضوع ويتعدد الوجود بتعدده في باب الأعراض والأفعال دون الجواهر، فالقيام يوم السبت مغاير للقيام يوم الأحد كما أنّ زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة تغاير زيارته عليه السلام يوم عاشوراء، فلو استؤجر لإحداهما فأتى بالأخرى لم يتحقق الوفاء فإنّهما نوعان وسنخان كما لو استؤجر للصلاة فصام.

وكيفما كان فلو قيده بالزمان فاستأجره للحجّ في سنة معينة وكان على نحو التقييد إما تصريحاً أو لأجل ما ذكرناه، فتخلف الأجير وأهمل إلى السنة الأخرى فهل تنفسخ الإجارة بذلك كما ذكره في المتن؟

الظاهر أنّه لا موجب للانفساخ والبطلان، فإنّ شرائط العقد كلها موجودة على الفرض وقد ملك المستأجر هذا العمل في ذمة الأجير غير أنّه لم يتسلمه فغايته ثبوت الخيار له من جهة عدم التسليم، إذْ من الواضح أنّ مجرد عدم الإتيان بالعمل المستأجر عليه لا يستوجب البطلان وفساد الإجارة بوجه.

وحينئذٍ فإن أعمل المستأجر خياره وفسخ العقد بطل وانحلّ فيسترد الأجرة المسماة لو كان قد دفعها إلى الأجير وإلا فله مطالبته بقيمة العمل أي أجرة المثل، لأنّ الذي يطلبه في ذمة الأجير هو العمل نفسه وحيث لا يمكن تسليمه انتقل إلى القيمة.

وكيفما كان فلا نعرف وجهاً للبطلان، إذْ ليس من أسبابه عدم تسليم العمل المستأجر عليه كما عرفت.

وأما إذا كان ذكر الزمان على سبيل الاشتراط وإن كان ذلك على خلاف الارتكاز العرفي ـ كما مرّ ـ فكون التأخير حينئذٍ من باب التخلّف في الشرط ظاهر، فيترتب عليه حكمه من أنّه لو أسقط شرطه استحق الأجير المسمى لإتيانه بالعمل المستأجر عليه، ولو فسخ استرد المسمى وأعطى للأجير أجرة المثل وقد تكون أقل من المسمى.

هذا كله في التأخير، وأما التقديم فإن قامت قرينة خارجية على أنّ الغاية من تعيين السنة عدم التأخير عنها لا عدم التقديم عليها بل لعله يرغب فيه لأولويته، كما لو فرضنا أنّه استأجر زيداً لهذه السنة فاعتذر عن قبولها لمانع ولو كونه أجيراً عن عمرو ولأجله استأجره للسنة الآتية وبعد ذلك ارتفع المانع عن تلك السنة ولو لفسخ الإجارة الأولى، ففي مثله لا ينبغي الإشكال في جواز التقديم واستحقاق الأجرة المسماة من غير خيار.

وأما لو لم تقم قرينة عليه ومن الجائز أنْ يكون له غرض في تعيين السنة المتأخرة كما قد يتفق، مثل ما لو كان ناذراً لأن يحجّ أحداً في كل سنة وقد استأجر لهذه السنة فاستأجر هذا الشخص للسنة الآتية وفاءً بنذره فكانت له غاية في التقييد وهي الوفاء بالنذر فحينئذ لو قدم فقد أتى بخلاف ما عليه من الواجب.

وعليه فبناءً على ما استظهرناه من أنّ ذكر الزمان موجب لتغاير المستأجر عليه مع غيره وأنّه من باب التقييد فلا يستحق الأجير حينئذٍ شيئاً على المستأجر لعدم إتيانه بالعمل المستأجر عليه وما أتى به كان في حكم العدم، وأما إذا فرضنا أنّه من باب الاشتراط فيثبت للمستأجر خيار تخلّف الشرط فيستحق تمام الأجرة إنْ لم يفسخ وإلاّ يسترد المسمّى ويعطي للأجير أجرة المثل، وعلى ذلك فيختلف التقديم عن التأخير من هذه الجهة، أي أنّه على التقييد يثبت الخيار للمستأجر في صورة التأخير دون التقديم حسبما عرفت،

أثم، وتنفسخ الإجارة(*) إن كان التعيين على وجه التقييد، ويكون للمستأجر خيار الفسخ لو كان على وجه الشرطيّة(**). وإن أتى به مؤخّراً لا يستحقّ الأُجرة على الأوّل وإن برئت ذمّة المنوب عنه به ويستحقّ المسمّاة على الثاني إلاّ إذا فسخ المستأجر فيرجع إلى أُجرة المثل.

وإذا أطلق الإجارة(***) وقلنا بوجوب التعجيل لا تبطل مع الإهمال(١)، وفي ثبوت الخيار للمستأجر حينئذٍ وعدمه وجهان من أنّ الفوريّة ليست توقيتاً، ومن كونها بمنزلة الاشتراط.

وعلى التقديرين لا موجب للانفساخ الذي ذكره في المتن.

(١) لأنّ وجوب التعجيل على القول به حكم شرعي لا يستلزم تقييد العقد بالوقت المعين ليستوجب البطلان بالإهمال حسبما يراه، وهل يثبت له الخيار؟ ذكر ﷺ أنّ فيه وجهين، هذا.

والذي ينبغي أن يقال: إنّه مع إطلاق الإجارة قد يكون هناك انصراف إلى العجلة وإرادة هذه السنة كما هو المتعارف في زماننا في استئجار الحجّ، فإنّ المطلق ينصرف إلى التعجيل بحسب المتفاهم العرفي، وأخرى لا كما في الاستئجار للعمرة المفردة أو للصلاة أو الزيارة وهكذا.

فإن كان الأول فالانصراف المزبور بمثابة قرينة خارجية على التقييد فهو في حكم التصريح به فيجري عليه حكمه من البطلان لو أهمل، أو عدمه

(*) هذا إذا فسخ المستأجر، وله عدم الفسخ ومطالبة الأجير بأجرة المثل.

(**) مرّ أنّ الاشتراط في أمثال المقام يرجع إلى التقييد.

(***) إذا كان الإطلاق منصرفاً إلى التعجيل كان راجعاً إلى التوقيت، وإن لم يكن منصرفاً إليه لم يجب التعجيل إلا مع المطالبة.

(مسألة ١٦): قد عرفت عدم صحّة الإجارة الثانية فيما إذا آجر نفسه من شخص في سنة معيّنة ثمّ آجر من آخر في تلك السنة، فهل يمكن تصحيح الثانية بإجازة المستأجر الأول أو لا؟ فيه تفصيل[١]: وهو أنّه إن كانت الأولى واقعة على العمل في الذمّة لا تصحّ الثانية بالإجازة[*]، لأنّه لا دخل للمستأجر بها إذا لم تقع

وتعلق الخيار كما هو الصحيح حسبما تقدم، إذ لا فرق في التقييد بين الدلالة اللفظية أو الإنصرافية فإن العبرة بالظهور العرفي.

وإن كان الثاني فلا موجب لوجوب التعجيل وعلى تقدير القول به استناداً إلى أنّه دين في ذمته يجب أداؤه في أول أزمنة الإمكان كما ذكره بعضهم فلا يوجب تخلفه الخيار، إذْ لا دليل على وجوب المبادرة لأداء الدين من دون مطالبة الدائن، هذا أولاً.

وثانياً: على فرض الوجوب فهذا حكم شرعي خارجي غير مرتبط بالعقد فلم يكن شرطاً من المتعاقدين في ضمن العقد ولا مما ينصرف إليه اللفظ ليكون في قوة التقييد به حسب الفرض فلا يستوجب تخلفه الخيار بوجه، غايته أنّه خالف حكماً شرعياً فعصى، لا أنّه خالف شرطاً ليثبت الخيار.

وبالجملة: فلا موجب للبطلان في فرض عدم الانصراف كما لا موجب للخيار.

(١) ملخص التفصيل ــ بعد وضوح أنّ محل الكلام ما لو وقعت الإجارتان على سنة معينة وبقيد المباشرة وبعد التنبيه على أنّ إجازة المستأجر الأول إنما تنفع فيما لو وقعت الإجارة الثانية على ملكه ليكون زمام أمره بيده

(*) بل تصحّ معها، فإنّ الإجازة راجعة إلى إسقاط الشرط أو إلى التوسعة في الوفاء أو فسخ الإجارة الأولى، وعلى جميع التقادير تصحّ الإجارة الثانية، وكذا الحال في نظائر المسألة.

دون ما لو وقعت على شيء هو خارج عن ملكه ـ أنّه تارة تقع الأولى على منفعة الأجير في تلك السنة، إما بصورة عامة أو خصوص منفعته من حيث الحجّ، وأخرى تقع على عمل مخصوص معين في ذمته كالحجّ عن أبيه الميت.

ففي الصورة الأولى بما أنّ الإجارة الثانية وقعت على ما ملكه المستأجر الأول بالعقد السابق توقف نفوذها على إجازته شأن كل عقد فضولي يقع على ملك المالك فله ردّها كما له إجازتها وإذا أجاز كان مال الإجارة له لا للمجيز.

وأما في الثانية فلا علاقة ولا ارتباط لمتعلّق الإجارة الثانية بالمستأجر الأول لأنّه ملك عملاً خاصاً في ذمته وهو الحجّ عن أبيه مثلاً وهذا لم يملّكه الأجير للمستأجر الثاني بل ملّكه عملاً آخر وهو الحجّ عن شخص آخر لم يكن مملوكاً للمستأجر الأول فلا يناط بإجازته بوجه، وبما أنّ الأجير عاجز عن تسليمه بعد اشتغال ذمته للمستأجر الأول فلا مناص من بطلان الثانية.

وهكذا الحال لو تعلقت الإجارة بعين خارجية كما لو استؤجر لخياطة ثوب خاص في يوم مخصوص، فاستؤجر ثانياً لخياطة ثوب آخر في نفس اليوم وهو عاجز عن الجمع بينهما، فإنّ الثانية تبطل لمكان العجز عن التسليم ولا يصححها إجازة المستأجر الأول بوجه حسبما عرفت.

هذا ولكن للنظر فيما أفاده ﷺ مجال واسع، إذْ لا يعتبر في صحّة الإجازة ملكية المجيز لمتعلّق العقد، بل العبرة بكون زمام العقد بيده نفياً وإثباتاً فله حلّه كما أنّ له تنفيذه.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ التعيين الصادر من المستأجر الأول إما أنّه ملحوظ على سبيل الاشتراط أو أنّه بنحو التقييد الذي عرفت أنّه الظاهر من أخذ الزمان المعيّن في إجارة الحجّ.

أما على الأول فللشارط إسقاط شرطه ورفع اليد عنه لكي يتمكن الأجير

من العمل بالإجارة الثانية، كما أنّه على الثاني له التبديل بجنس آخر ويكون من قبيل الوفاء بغير الجنس فيتوافقان على تأجيل الحجّ إلى القابل أو على رفع اليد عن قيد المباشرة، وعلى التقديرين فللمستأجر الأول إقدار الأجير وتمكينه من الوفاء بالإجارة الثانية بإزالة المانع ورفع عجزه إما بإسقاط الشرط أو بالرضا بالتبديل، غايته أنّ الثاني يتوقف على رضا الأجير أيضاً، بأن يتراضيا على التبديل بجنس آخر حسبما عرفت، فإنّ المانع عن نفوذ الإجارة الثانية لم يكن إلا عجز الأجير عن الوفاء الناشئ من وجوب وفائه بالعقد الأوّل على ما وقع عليه، فإذا تغير عن وضعه بأحد النحوين فقد ارتفع المانع الموجود في البين وتمكّن من الوفاء بالثاني، فأي مانع بعد هذا عن نفوذه بعد كفاية القدرة المتجددة في ظرف العمل.

وبهذا الاعتبار صحّ أن يقال أنّ أمر العقد الثاني بيد المستأجر الأول فله تنفيذه بإزالة المانع وإقدار الأجير بأحد النحوين المتقدمين، كما أنّ له حلّه بإبقاء المانع على حاله.

وأوضح حالا ما لو فسخ المستأجر الأول عقد الإجارة ورضي به الأجير لوقوع الإجارة الثانية حينئذ على محل فارغ.

فما أفاده في المتن من التفصيل غير وجيه، بل الصحيح إمكان تصحيح الإجارة الثانية بإجازة المستأجر الأول مطلقاً حسبما عرفت، غايته أنّ هذه الإجازة ليست من باب إجازة المالك للعين بل من باب إجازة المالك لزمام العقد، إما بإسقاط الشرط أو بالرضا بالتبديل وقد عرفت أنّ الإجازة غير منحصرة في القسم الأول فتدبر جيداً[1].

---

(١) فإنّ الظاهر من عبارة الماتن ولا سيما بقرينة قوله (وإذا أجاز يكون مال الإجارة له لا للمؤجر) أنه يريد القسم الأول من الإجازة وليس كلامه في القسم الثاني الذي يتكلّم فيه السيد الأستاذ (دام ظله) فلا يرد النفي والإثبات على محل واحد كما لا يخفى. (المقرر).

على ماله حتى تصحّ له إجازتها، وإن كانت واقعة على منفعة الأجير في تلك السنة بأن تكون منفعته من حيث الحجّ أو جميع منافعه له، جاز له إجازة الثانية لوقوعها على ماله، وكذا الحال في نظائر المقام فلو آجر نفسه ليخيط لزيد في يوم معيّن ثمّ آجر نفسه ليخيط أو ليكتب لعمرو في ذلك اليوم ليس لزيد إجازة العقد الثاني، وأمّا إذا ملّكه منفعته الخياطيّ فآجر نفسه للخياطة أو للكتابة لعمرو جاز له إجازة هذا العقد، لأنّه تصرّف في متعلّق حقه، وإذا أجاز يكون مال الإجارة له لا للمؤجر. نعم، لو ملك منفعة خاصّة كخياطة ثوب معيّن أو الحجّ عن ميّت معيّن على وجه التقييد يكون كالأول في عدم إمكان إجازته.

(**مسألة ١٧**): إذا صدّ الأجير أو أحصر كان حكمه كالحاجّ عن نفسه[1] فيما عليه من الأعمال، وتنفسخ الإجارة مع كونها مقيّدة بتلك السنة، ويبقى الحجّ في ذمّته مع الإطلاق، وللمستأجر خيار التخلّف إذا كان اعتبار تلك السنة على وجه الشرط في ضمن العقد، ولا يجزئ عن المنوب عنه وإن كان بعد الإحرام ودخول الحرم، لأنّ ذلك كان في خصوص الموت من جهة الأخبار، والقياس

---

(١) لا ريب أنّ الحاجّ عن نفسه لو صُد أو حُصر يسقط عنه الحجّ لعدم القدرة، ولكن الإحلال من الإحرام يحتاج إلى محلل، والمعروف أنّ المحصور لابدّ أن يرسل هدياً يبلغ محله على تفصيل مذكور في محله، وكذلك المصدود ولكنه يذبح في مكانه بل الظاهر أنّ المحصور أيضاً كذلك.

عليه لا وجه له، ولو ضمن المؤجر الحجّ في المستقبل في صورة التقييد لم تجب إجابته، والقول بوجوبه ضعيف، وظاهرهم استحقاق الأُجرة بالنسبة إلى ما أتى به من الأعمال، وهو مشكل لأنّ المفروض عدم إتيانه للعمل المستأجر عليه وعدم فائدة فيما أتى به، فهو نظير الانفساخ في الأثناء لعذر غير الصدّ والحصر وكالانفساخ في أثناء سائر الأعمال المرتبطة لعذر في إتمامها، وقاعدة احترام عمل المسلم لا تجري، لعدم الاستناد إلى المستأجر فلا يستحقّ أجرة المثل أيضاً.

وعلى كل حال فلا ينبغي الشك في أنّهما يتحللان بالذبح، فهل الأجير أيضا كذلك بعد وضوح انفساخ الإجارة لو كانت مقيدة بتلك السنة من جهة العجز وعدم القدرة على التسليم؟ الظاهر نعم لإطلاقات الأدلة الشاملة للأصيل والأجير بمناط واحد، وأنّ هذا حكم لمطلق المحصور والمصدود من حيث الإحلال عن الإحرام من غير فرق بين الحاجّ عن نفسه أو عن غيره وهذا لا غبار عليه.

إنما الإشكال في جهات:

الأولى: لو كان الصد بعد دخول الحرم فهل يجزي عن المنوب عنه؟ بل عن النائب أيضاً ويستحق تمام الأجرة؟ الظاهر عدم الإجزاء كما ذكره الماتن إذ هو على خلاف القاعدة، والنص الدال على الإجزاء خاص بالموت فلا يقاس عليه الصد والحصر، وعليه فلابدّ من الاستئجار ثانياً تفريغاً لذمة المنوب عنه.

الثانية: لو ضمن الأجير الحجّ في القابل فهل تجب إجابته؟ أما إذا كان

(مسألة ١٨): إذا أتى النائب بما يوجب الكفّارة فهو من ماله[١].

(مسألة ١٩): إطلاق الإجارة يقتضي التعجيل[٢] بمعنى الحلول

تعيين السنة من باب الاشتراط فلا إشكال في عدم الوجوب فيثبت للمستأجر خيار تخلف الشرط.

وأما إذا كان بنحو التقييد فالظاهر عدم الوجوب أيضاً وإن قيل به لعدم الدليل عليه بوجه فتنفسخ الإجارة كما تقدم.

الثالثة: هل يستحق الأجرة على ما أتى به من الأعمال؟ الظاهر العدم سواء كانت الإجارة مطلقة أم مقيدة، إذ العمل المستأجر عليه لم يأت به حسب الفرض ولا فائدة للمنوب عنه فيما أتى به بعد ترتب الأثر على المجموع المركب، وصدوره وإن كان بأمر المستأجر لكنه كان مقيداً بالانضمام إلى بقية الأعمال المرتبط بعضها ببعض ولم يتحقق، فهو نظير من استؤجر للصلاة أو الصيام فصلى ركعة أو صام نصف يوم في عدم استحقاق شيء من الأجرة، وبما أنّ الصد والحصر لم يستند إلى المستأجر فلا يستحق أجرة المثل أيضاً كما ذكره في المتن.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال إذْ المباشر لموجب الكفارة هو الأجير فالتكليف متوجه إليه ولا مقتضي لضمان المستأجر وهذا واضح.

(٢) إذا وقعت الإجارة على الحجّ على سبيل الإطلاق من غير تقييد بسنة خاصة لا تصريحاً ولا انصرافاً فكان المستأجر عليه هو طبيعي الحجّ، أو غيره من الأعمال من خياطة أو بناية ونحوهما من غير تعيين مدة خاصة ولا أجل معين، فالإطلاق يقتضي التعجيل لا بمعنى الفورية لعدم الدليل بل بالمعنى الذي فسره به في المتن أعني الحلول في مقابل الأجل، فليس للأجير تأجيل العمل إذا طالبه المستأجر إذ ليس هو بمؤجل لينتظر الأجل حسب

في مقابل الأجل، لا بمعنى الفوريّة، إذ لا دليل عليها، والقول بوجوب التعجيل إذا لم يشترط الأجل ضعيف، فحالها حال البيع في أنّ إطلاقه يقتضي الحلول بمعنى جواز المطالبة ووجوب المبادرة معها.

(مسألة ٢٠): إذا قصرت الأُجرة لا يجب على المستأجر إتمامها، كما أنّها لو زادت ليس له استرداد الزائد[1]، نعم يستحب الإتمام

الفرض، بل يجب التسليم متى طالبه وأما التعجيل بمعنى المبادرة حتى من دون المطالبة فلا دليل على وجوبه وإن ذهب إليه جماعة.

نعم ربما يستدل له بأنّ العمل المستأجر عليه مال للغير ثابت في الذمة وإبقائه فيها بعدم المبادرة إلى التسليم يعد نوعاً من التصرف فيه، فيشمله عموم ما دل على المنع عن التصرف في مال الغير بغير إذنه إذ لا يفرق فيه بين العين الخارجية والمال الثابت في الذمة بمقتضى إطلاق الدليل.

ولكنه كما ترى، ضرورة أنّ التأخير في تسليم ما في الذمة لا يعد تصرفاً في ملك الغير، بل هو إبقاء له على حاله، نعم هذا الإبقاء مصداق للتصرف بالإضافة إلى العين الخارجية فلو كانت عين زيد عنده بإذنه فمات وجب الاستئذان من الورثة في إبقائها عنده وإلا كان الإبقاء المزبور تصرفاً في ملك الغير من دون إذنه، وأما بالإضافة إلى ما في الذمة فلا يعد ذلك من أنحاء التصرف بحسب الصدق العرفي بوجه.

والحكم في هذه التفرقة هو العرف الذين هم ببابك فلا وجه لقياس أحدهما بالآخر فلاحظ.

(١) بلا إشكال فيهما لعدم المقتضي للوجوب في الأول ولا للجواز في

ـ كما قيل ـ بل قيل: يستحب على الأجير أيضاً ردّ الزائد، ولا دليل بالخصوص على شيء من القولين، نعم يستدلّ على الأوّل بأنّه معاونة على البرّ والتقوى، وعلى الثاني بكونه موجباً للإخلاص في العبادة.

(مسألة ٢١): لو أفسد الأجير حجّه بالجماع قبل المشعر، فكالحاجّ عن نفسه يجب عليه إتمامه والحجّ من قابل وكفّارة بدنة[1]، وهل يستحقّ الأجرة على الأوّل أو لا؟ قولان مبنيّان على أنّ

الثاني بعد أن أصبحت الأجرة بتمامها ملكاً للأجير بالعقد.

نعم حكم الفقهاء باستحباب الإتمام بل الرد وعللوه في الأول بأنّه إعانة على البرّ والتقوى، وفي الثاني بأنّه موجب لزيادة الخلوص في النية، ولكن لم يرد في المقام نص على شيء من الأمرين كما نبه عليه في المتن، بل قد ورد في جملة من النصوص ـ وهي أربعة[1] ـ عدم وجوب الرد، ولذلك يشكل الحكم بالاستحباب بعنوانه الأولي.

وأما بعنوان الإعانة على البر فهو إنما يتجه إذا كان قبل العمل، وأما بعده فلا إعانة بوجه، كما أنّ رد الزائد بعد الفراغ عن العمل والرجوع إلى البلد لا مدخل له في زيادة الخلوص في النية السابقة على العمل.

نعم، لا بأس به بعنوان مطلق البرّ والإحسان الثابت في جميع الأحوال لا في خصوص المقام.

(١) لأنّ النصوص المتضمنة لهذه الأحكام مطلقة تشمل الأصيل والأجير، وهذا في الجملة مما لا إشكال فيه ولا خلاف.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب النيابة في الحجّ.

الواجب هو الأوّل وأنّ الثاني عقوبة، أو هو الثاني وأنّ الأول عقوبة.

قد يُقال بالثاني للتعبير في الأخبار بالفساد الظاهر في البطلان، وحمله على إرادة النقصان وعدم الكمال مجاز لا داعي إليه،

وإنما الكلام في أنّه هل يستحق الأجرة أم لا؟ وعلى الاستحقاق فهل هي للحجّة الأولى أم الثانية؟

تبتني هذه المسألة على مسألة أخرى وهي أنّ الإعادة من قابل الثابتة في المقام هل هي كفارة وعقوبة وقد صحّ حجّه الأول فلم يكن الجماع مفسداً، وإنما هو في حكم المفسد باعتبار المشاركة مع الفاسد في وجوب الإعادة، فقد وقع الحجّ الأول على وجهه وسقط أمره، وإطلاق الفاسد عليه تجوّز في الاسناد كما عرفت؟

أم أنّ الحجّ الأول قد فسد حقيقة باجتراح الجماع وإن وجب إتمامه عقوبة، والصحيح إنما هو حجّه الثاني فالمتصف بالعقوبة إنما هو الإتمام لا الإعادة عكس القول الأول؟

فعلى القول الأول فقد أتى الأجير بما استؤجر عليه صحيحاً سواء كانت الإجارة مطلقة أم مقيدة بهذه السنة فاستحق بذلك الأجرة وإن وجبت عليه الإعادة من قابل فهذا تكليف آخر متوجه إليه عقوبة لا دخل له بالمستأجر عليه فقد برئت ذمة المنوب عنه وإن فرضنا أنّه لم يأتِ به من قابل لموت أو عذر أو نسيان أو عصيان بخلافه على القول الثاني كما لا يخفى، هذا.

والصحيح هو القول الأول كما اختاره في المتن، للتصريح به في بعض النصوص وهي صحيحة زرارة ـ أو حسنته باعتبار إبراهيم بن هاشم ـ قال: سألته عن محرم غشي امرأته وهي محرمة قال: «جاهلين أو عالمين» قلت:

وحينئذٍ فتنفسخ الإجارة(*) إذا كانت معيّنة ولا يستحقّ الأُجرة، ويجب عليه الإتيان في القابل بلا أُجرة، ومع إطلاق الإجارة تبقى ذمّته مشغولة ويستحقّ الأُجرة على ما يأتي به في القابل، والأقوى صحّة الأوّل وكون الثاني عقوبة لبعض الأخبار الصريحة في ذلك في الحاجّ عن نفسه، ولا فرق بينه وبين الأجير، ولخصوص خبرين في

أجبني عن الوجهين جميعاً قال: «إن كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجّهما وليس عليهما شيء، وإن كانا عالمين فُرّق بينهما في المكان الذي أحدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحجّ من قابل، فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه فُرّق بينهما حتى يقضيا نسكهما ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا» قلت: فأي الحجّتين لهما قال عليه السلام: «الأولى التي أحدثا فيها ما أحدثا والأخرى عليهما عقوبة»[1].

فإنّ موردها وإن كان الحاجّ عن نفسه إلاّ أنّه يظهر منها بوضوح أنّ ذلك من أحكام الحجّ في حد ذاته من غير مدخل لكونه عن نفسه فيعم الأجير كالأصيل.

وهي كما ترى صريحة الدلالة في أنّ الحجّة هي الأولى والعقوبة إنما هي الثانية فتقع كفارة عما اجترح إذ ربما يكون التكفير بما هو من سنخ العمل نفسه كما في كفارة الصيام، ففي المقام قد يكون التكفير بالفدية وأخرى بالصوم وثالثة بالحجّ نفسه ولذا لو مات الحاجّ عن نفسه قبل الإعادة من قابل لا يخرج عن الأصل إذْ ليس الثاني بحجّة الإسلام لتخرج عن أصل التركة.

(*) بل للمستأجر أن يطالب أجرة مثل العمل الفائت عليه كما أنّ له فسخ الإجارة ومطالبة المسماة.

(١) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح٩.

خصوص الأجير عن إسحاق بن عمّار عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت: فإن ابتلي بشيء يفسد عليه حجّه حتى يصير عليه الحجّ من قابل أيجزي عن الأول؟ قال: ((نعم))، قلت: فإنّ الأجير ضامن للحجّ؟ قال: ((نعم)) وفي الثاني سئل الصادق عليه السلام عن رجل حجّ عن رجل فاجترح في حجّه شيئاً يلزم فيه الحجّ من قابل وكفّارة؟ قال عليه السلام: ((هي للأول تامّة وعلى هذا ما اجترح))، فالأقوى استحقاق الأجرة على الأوّل وإن ترك الإتيان من قابل عصياناً أو لعذر، ولا فرق بين كون الإجارة مطلقة أو معيّنة، وهل الواجب إتيان الثاني بالعنوان الذي أتى به الأوّل فيجب فيه قصد النيابة عن المنوب عنه وبذلك العنوان أو هو واجب عليه تعبّداً ويكون لنفسه[1]؟ وجهان، لا يبعد

هذا، مضافاً إلى ورود خبرين في خصوص الأجير وهما موثقتا إسحاق بن عمار المشار إليهما في المتن[1]، فقد صرّح في الأولى منهما أنّ الحجّ الذي وقع فيه المفسد يجزي عن الشخص الأول أي المنوب عنه وأنّ الثاني إنما يؤتى به من أجل أنّ الأجير هو الضامن للحجّ بسبب ارتكابه المفسد، كما وقد صرّح في الثانية بتمامية الحجّة المشتملة على ما اجترح غايته أنّ الذي اجترح يجب عليه الحجّ من قابل، فهذا تكليف آخر متوجه إليه عقوبة على ما ارتكب وقد صحّ ما أتى به وتم من غير نقص فيه.

(١) الأصح هو الثاني كما استظهره قدس سره أخيراً إذْ المستفاد من قوله عليه السلام في موثق إسحاق ((هي للأول تامة وعلى هذا ما اجترح)) أنّ ذمة المنوب عنه قد

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب النيابة في الحجّ، ح١ و ح٢.

الظهور في الأوّل ولا ينافي كونه عقوبة فإنّه يكون الإعادة عقوبة، ولكن الأظهر الثاني، والأحوط أن يأتي به بقصد ما في الذمّة. ثمّ لا يخفى عدم تماميّة ما ذكره ذلك القائل من عدم استحقاق الأُجرة في صورة كون الإجارة معيّنة ولو على ما يأتي به في القابل، لانفساخها وكون وجوب الثاني تعبّداً لكونه خارجاً عن متعلّق الإجارة وإن كان مبرئاً لذمّة المنوب عنه، وذلك لأنّ الإجارة وإن كانت منفسخة بالنسبة إلى الأول لكنها باقية بالنسبة إلى الثاني

برئت بالأولى لوقوعها تامة، وأما الثانية فهي عقوبة نشأت من خطيئة ارتكبها النائب قد استوجب من أجلها هذا النوع من التنبيه، فهذا تكليف راجع إلى المجترح نفسه وأجنبي عن المنوب عنه فهو المخاطب بالحجّ بطبيعة الحال فلا يكون إلاّ حجّاً عن نفسه.

هذا إذا قلنا بأنّ الصحيح هو الحجّ الأول، ومن الظاهر أنّ مقتضى إطلاق الأخبار صحّة الأولى سواء كانت الإجارة مطلقة أم مقيدة فيستحق الأجير تمام الأجرة على كل حال وإن وجب الحجّ عليه من قادم ولم يأت به.

وأما إذا بنينا على فساد الحجّة الأولى كما لعله المعروف فيقع الكلام حينئذٍ في جهات:

الأولى: الظاهر من كلماتهم أنّ الإجارة تنفسخ إذا كانت مقيدة بهذه السنة كما ذكره في المتن، ولكنه قد تقدّم غير مرة أنّه لا موجب للانفساخ في أمثال المقام، من غير فرق بين الحجّ وغيره من صلاة أو صيام ونحوهما، وأنّه لو استؤجر لعمل في ظرف معين ولم يأت به من غير أن يستند إلى العجز ـ الكاشف عن عدم القدرة على التسليم الموجب للانفساخ حينئذٍ بلا إشكال ـ

بل كان عدم الإتيان بإرادته واختياره مع التمكن من ارتكابه كما هو المفروض لم نعرف حينئذٍ أي موجب للانفساخ، بل الإجارة محكومة بالصحّة فيملك المستأجر العمل في ذمة الأجير فإذا أتلفه أو أفسده ـ الذي هو في حكم الإتلاف ـ فطبعاً يثبت للمستأجر الخيار، إذْ كل عقد معاوضي مشروط فيه التسليم ضمناً، فإن فسخ استرد المسمّى وإلاّ طالبه بقيمة العمل أعني أجرة المثل، وقد تفترق الأجرتان لا سيما مع اختلاف السنة بمقدار غير عزيز كما في زماننا، وعلى التقديرين أي سواء فسخ أم لم يفسخ لم يكن أي موجب لاستحقاق الأجرة على العمل الفاسد.

الثانية: بعد ما أتى الأجير بالحجّ الثاني فليكن عن المنوب عنه وفرضنا أنّه برئت ذمته ـ هذا نجعله فعلاً مفروغاً عنه ـ فهل يستحق الأجرة؟

قد يقال بعدم الاستحقاق نظراً إلى أنّ متعلق الإجارة إنما هو الحجّ في السنة الأولى ولم يصحّ حسب الفرض، وأما الحجّ الثاني فلم يأت به بأمر المستأجر بل بأمر إلهي عقوبة فالعمل يقع مجاناً بإلزام إلهي فلا يستحق الأجرة عليه بوجه.

وأورد عليه في المتن بأنّ الشارع حينما أمره بالحجّ الثاني فقد جعله عوضاً شرعياً عن الأول فولي الأمر هو الذي بدّل المستأجر عليه بعمل آخر ومقتضى البدلية والعوضية استحقاق الأجرة بعد إن كان التعويض بأمر ممن بيده الأمر.

وفيه: ما لا يخفى إذ التعبير بالعوضية أو البدلية لم يرد في شيء من النصوص، وإنما الوارد أنّه لو جامع يحجّ من قابل، وأما أنّ هذا هل هو تكليف مستقل أم أنّه بدل عن الأول؟ فلم يتعرض له في شيء من الأخبار بل إنّ مقتضى الإطلاق فيها ـ كما التزم به الفقهاء أيضاً ـ شمول هذا الحكم للحجّ الندبي والتبرعي، فلو جامع في الحجّ الندبي قبل المشعر وجب عليه الحجّ من قابل أيضاً مع أنّه ليس هنا عنوان البدلية عن العمل المستأجر عليه.

وبالجملة: لتوهم البدلية مجال في خصوص حجّ الأجير، لكن الحكم أوسع من ذلك فلا يلازم الوجوب من قابل العوضية عن المستأجر عليه بوجه.

وعليه: فما ذكره هذا القائل ـ وهو صاحب الجواهر ـ من أنه بناءاً على فساد الحجّة الأولى لا يستحق الأجير أجرةً لا على الأولى لفسادها ولا على الثانية لصدورها بأمر إلهي ـ لا بأمر المستأجر ليستوجب الضمان ـ هو الصحيح وإن فرغت ذمة المنوب عنه.

الثالثة: هل تفرغ ذمة المنوب عنه بالحجّ الثاني أو لا، بل لابدّ من الاستئجار ثانياً لو كان في سنة معينة؟

ذكر بعضهم أنه لا دليل على الفراغ إذ الثاني إنما وجب على المجترح نفسه كما في موثقتي إسحاق من قوله «يصير عليه الحجّ من قابل» أو «يلزم فيه الحجّ من قابل» فهذا تكليف متوجه إلى النائب نفسه بسوء صنعه فكيف يوجب فراغ ذمة المنوب عنه؟

وأورد عليه أيضاً في المتن بأنّ الظاهر من الأخبار وجوب الإتيان بالثاني بعنوان الإعادة، ومعنى الإعادة أنه يؤتى ثانياً على النحو الذي أتي به أولاً، فيجب عليه الإتيان ثانياً بعنوان النيابة عن المنوب عنه كما فعله أولاً، وبذلك تفرغ ذمة المنوب عنه، ولكنه كما ترى إذ لم تذكر الإعادة في شيء من الأخبار، نعم لو كان الحكم مخصوصاً بالأجير لأمكن أن يقال: إنّ المراد بالحجّ في قوله: «لزمه الحجّ من قابل» هو الحجّ المستأجر عليه بأن يكون اللام في (الحجّ) إشارة إلى العهد، أي يجب عليه الإتيان من قابل بذلك الحجّ المعهود الذي كان عليه، ولكن الحكم عام له وللأصيل فلا مجال لاستفادة الإعادة بوجه.

وبالجملة: فالظاهر من الأخبار أنّ هذا حجّ آخر وجب على النائب

بسبب الإفساد لا أنّه إعادة للأول، ومعه كيف يستوجب الفراغ عن المنوب عنه؟

نعم، لو كان لهذه الروايات إطلاق في شكل الحجّ الثاني ليكون مفادها أنّه يجب عليه بسبب الإفساد الإتيان في القابل بحجّ ما بأي نية كان ولو من قبل المنوب عنه أو الاستئجار من شخص آخر، وفرضنا أنّه حجّ عن المنوب عنه اتجه القول حينئذ بفراغ ذمته والإجزاء عنه، ولكن الوارد في الأخبار أنّ عليه الحجّ من قابل وظاهر قوله عليه السلام ((عليه)) كما في قوله تعالى ﴿**وَلِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ أنّ هذا تكليف متوجه إليه نفسه وثابت عليه فلا يأتي به إلاّ من قبل نفسه.

فالصحيح أنّه بناء على فساد الحجّ الأول لا تفرغ ذمة المنوب عنه بالحجّ الثاني أيضاً كما لا يستحق الأجير أجرة بل لابدّ من الاستئجار ثانياً لو كانت الإجارة لسنة معينة والإتيان ثالثاً لو كانت مطلقة.

يبقى الكلام فيما لو كان الحجّ واجباً عن نفسه بأن كان مستطيعاً فأفسده ووجب ثانيا، فهل يجزي ذلك عن حجّة الإسلام الواجبة عليه أو لا؟ أو لو كان ناذراً للحجّ في القابل فوجب الحجّ من قابل أيضاً من أجل الإفساد فهل يجزي ذلك عن نذره؟ ونحوه ما لو حجّ ندباً فأفسده ثمّ استطاع فهل يجزي ما يأتيه في القابل بسبب الإفساد عن حجّة الإسلام؟

الظاهر هو الإجزاء في جميع ذلك، والوجه فيه أنّ متعلق الأمرين إذا كان شيئاً واحداً لا طبيعة ذات أفراد فلا مناص في مثله من الالتزام بالتأكد لامتناع اتصاف الشيء الواحد بحكمين متماثلين كالمتضادين، فلا يمكن أن يجب بوجوبين فعليين، وقد ذكرنا في الأصول في بحث مفهوم الشرط أنّه إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء وكان له فردان أو كان طبيعة ذات أفراد فمقتضى الأصل عدم التداخل لظهور الحكم الذي تضمنه الجزاء في الحدوث فلكل

تعبّداً لكونه عوضاً شرعياً(*) تعبّدياً عما وقع عليه العقد، فلا وجه لعدم استحقاق الأُجرة على الثاني. وقد يقال بعدم كفاية الحجّ الثاني أيضاً في تفريغ ذمّة المنوب عنه، بل لا بدّ للمستأجر أن يستأجر مرّة أُخرى في صورة التعيين، وللأجير أن يحجّ ثالثاً في صورة الإطلاق، لأن الحجّ الأول فاسد والثاني إنما وجب للإفساد عقوبة فيجب ثالث إذ التداخل خلاف الأصل. وفيه: أنّ هذا إنما يتمّ إذا لم يكن الحجّ في القابل بالعنوان الأوّل،

شرط جزاء يخصه في قبال الآخر، وأما إذا لم يكن للجزاء إلاّ فرد واحد فبقرينة امتناع توارد حكمين متماثلين على محل واحد لم يكن بدّ من رفع اليد عن الظهور المزبور والالتزام بالتأكد.

ففي المقام بما أنّ السنة الواحدة لا تتحمل إلاّ حجّة واحدة فإذا وجب في القابل حجّ بسبب الإفساد ووجب الحجّ فيه أيضاً بسبب آخر من نذر معين أو شرط في ضمن عقد أو استطاعة ـ إذ لا يجوز التأخير عن عام الاستطاعة ـ اندرج ذلك تحت الكبرى المتقدمة ـ أعني تعدد الشرط واتحاد الجزاء وليس له إلا فرد واحد ـ وقد عرفت أنّ الظهور في الحدوث لا يبقى على حاله مع وحدة الجزاء فلا محيص عن الالتزام بالتأكد الذي نتيجته الإجزاء حسبما عرفت.

هذا، مضافاً إلى ظهور الأخبار في ذلك فإن الاكتفاء ـ وهي في مقام البيان ـ بالحجّ من قابل والسكوت عن التعرض للإتيان ثالثاً بحجّة الإسلام مع وضوح أنّ الشائع الغالب بل القدر المتيقن من الإفساد بالجماع لا سيّما ما

(*) الأمر بالحجّ من قابل لا يستلزم كونه عوضاً شرعياً وإبقاء للإجارة تعبداً عما وقع عليه العقد.

والظاهر من الأخبار(*) على القول بعدم صحّة الأوّل وجوب إعادة الأوّل وبذلك العنوان، فيكفي في التفريغ ولا يكون من باب التداخل، فليس الإفساد عنواناً مستقلاً، نعم إنما يلزم ذلك إذا قلنا إنّ الإفساد موجب لحجّ مستقلّ لا على نحو الأوّل وهو خلاف ظاهر الأخبار، وقد يقال في صورة التعيين إنّ الحجّ الأول إذا كان فاسداً وانفسخت الإجارة يكون لنفسه، فقضاؤه في العام القابل أيضاً يكون لنفسه ولا يكون مبرئاً لذمّة المنوب عنه فيجب على المستأجر استئجار حجّ آخر، وفيه أيضاً ما عرفت(**) من أنّ الثاني واجب بعنوان إعادة الأوّل، وكون الأول بعد انفساخ الإجارة بالنسبة إليه لنفسه لا يقتضي كون الثاني له وإن كان بدلاً عنه، لأنّه بدل عنه بالعنوان المنويّ لا بما صار إليه بعد الفسخ، هذا. والظاهر عدم الفرق في الأحكام المذكورة بين كون الحجّ الأوّل المستأجر عليه واجباً أو مندوباً، بل الظاهر جريان حكم وجوب الإتمام والإعادة في النيابة تبرّعاً أيضاً وإن كان لا يستحقّ الأُجرة أصلاً.

تضمن أن عليهما ـ أي على الزوجين ـ الحجّ من قابل إنما هو حجّة الإسلام دون مثل الندبي أو التبرعي يدلنا بوضوح على الإجتزاء بما يأتي به في القابل عن الإتيان ثالثاً بحجّة الإسلام وإلا كان من اللازم التنبيه عليه كما لا يخفى.

وأوضح هذه الروايات هي صحيحة زرارة المتقدمة[1]، حيث سأل

(*) لا ظهور للأخبار في ذلك.

(**) قد مرّ ما فيه.

(١) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح٩.

(مسألة ٢٢): يملك الأجير الأجرة بمجرّد العقد[١]، لكن لا يجب تسليمها إلاّ بعد العمل[٢] إذا لم يشترط التعجيل ولم تكن قرينة على إرادته من انصراف أو غيره، ولا فرق في عدم وجوب التسليم بين أن تكون عيناً أو دَيناً لكن إذا كانت عيناً ونمت كان النماء للأجير، وعلى ما ذكر من عدم وجوب التسليم قبل العمل إذا كان المستأجر وصيّاً أو وكيلاً وسلّمها قبله كان ضامناً لها[٣] على تقدير عدم العمل

زرارة أخيراً أنّه (أي الحجّتين لهما) فيظهر بوضوح أنّه كان من المغروس المرتكز في ذهنه أنّه لا حاجة إلى حجّ آخر غير هاتين الحجّتين فيسأل عما هو الفرض منهما وقد أقره الإمام عليه السلام على ذلك.

وبالجملة: فلا ينبغي الشك في عدم الحاجة إلى حجّة أخرى لكون التداخل في أمثال المقام على طبق القاعدة مؤيداً بهذه الأخبار حسبما عرفت.

(١) لأنّه مقتضى فرض صحّته ونفوذه كما هو الحال في كافة العقود المبنية على المعاوضة.

(٢) كما هو الشأن في باب المعاملات والعقود المعاوضية بأسرها فإنّها مبنية لدى العرف والعقلاء على سبيل الشرط الضمني على التسالم من الطرفين فلا يجب التسليم على أي منهما إلاّ بعد دفع الآخر وتسليمه، بل له الامتناع في ظرف امتناع الآخر ما لم تقم قرينة حالية أو مقالية أو انصراف يستوجب البدار والتعجيل قبل إعطاء الآخر، كما أنّ لكل منهما المطالبة بعد ما سلّم وليس للآخر الامتناع عنه عندئذٍ، بحيث لو امتنع كان له خيار تخلّف الشرط وهذا كله ظاهر.

(٣) لصدق التفريط بعد أن لم يكن مأذوناً لا من قبل الشارع ولا المالك.

من المؤجر أو كون عمله باطلاً، ولا يجوز لهما اشتراط التعجيل من دون إذن الموكّل أو الوارث(*)(١)، ولو لم يقدر الأجير على العمل مع عدم تسليم الأجرة كان له الفسخ(**) وكذا للمستأجر(٢)، لكن لما كان المتعارف تسليمها أو نصفها قبل المشي يستحقّ الأجير المطالبة في صورة الإطلاق، ويجوز للوكيل والوصيّ دفعها من غير ضمان.

---

(١) أما اعتبار إذن الموكل فظاهر وأما الوارث فلم يظهر وجهه إذ ليس له أي سلطنة على هذا المال الذي تركه الميت بعد خروج الحجّ من الأصل.

نعم، لا كلام فيما لو أعطى الوارث من كيسه، وأما من أصل المال فالوارث كغيره أجنبي عن هذا المقدار بل هو باق على ملك الميت، فليس للوصي دفع الأجرة قبل الاستحقاق حتى مع إذن الوارث، إذ لا أثر لإذنه كما عرفت.

نعم لو فرضنا أنّ تركة الميت زائدة على الأجرة بالمقدار الذي يمكن الاستئجار ثانياً ـ حيث أنّه من قبيل الكلي في المعين ـ صحّ التصرّف المزبور بإذن الوارث حينئذٍ فلاحظ.

(٢) لتخلّف كل منهما عن الوفاء بالشرط المبني عليه العقد من تسليم ما عليه من العمل أو الأجرة فيثبت له خيار تخلّف الشرط، هذا.

ولكن الظاهر بطلان العقد حينئذٍ وانفساخه لوضوح اشتراط الصحّة بقدرة الأجير على التسليم، فلو لم يقدر ولو من أجل امتناع المستأجر عن بذل الأجرة كشف ذلك عن عجزه من الأول عن تسليم العمل فلم تكن له

(*) لا أثر لإذن الوارث إلاّ إذا كانت التركة زائدة على مقدار مؤونة الحجّ بمقدار يكفي للاستئجار مرّة أخرى فيلزم عليهم الاستئجار ثانياً في الفرض.

(**) بل يبطل العقد لعدم القدرة على التسليم.

(مسألة ٢٣): إطلاق الإجارة يقتضي المباشرة[١] فلا يجوز للأجير أن يستأجر غيره إلاّ مع الإذن صريحاً أو ظاهراً، والرواية الدالّة على الجواز[*] محمولة على صورة العلم بالرضا من المستأجر[٢].

منفعة لكي تصحَ الإجارة بلحاظها، فلا جرم كان العقد محكوماً بالانفساخ لا أنَ له الخيار.

(١) على ما هو ظاهر إسناد الفعل إلى الأجير في مثل قوله (آجرتك على أن تحجَ) فإنَ مقتضاه المباشرة بحيث يحتاج إرادة الأعم منه ومن التسبيب إلى قرينة حالية أو مقالية، ومن الواضح أنَ هذا الظاهر هو المتبع ما لم يثبت خلافه، وعليه فلا يجوز للأجير أن يستأجر غيره بدلاً عنه لأنَ المستأجر قد ملك العمل على ذمة الأجير مباشرة فالتبديل بفرد آخر يحتاج إلى إذن المستأجر ورضاه.

(٢) وهي ما رواه الشيخ والكليني بسندهما عن عثمان بن عيسى قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: ما تقول في الرجل يعطى الحجَة فيدفعها إلى غيره قال: «لا بأس»، ورواه الشيخ أيضاً عن عيثم بن عيسى[١]، وقد حملها الماتن على صورة الاستئذان ولم يعرف وجهه بعد عدم قيام أي قرينة عليه ولأجله ربما يستشكل في الحكم نظراً إلى دلالة هذه الرواية على الجواز مطلقاً.

ولكن الظاهر أنّه لا يمكن الاعتماد عليها من جهات:

أما أولاً: فلأجل أنَ المذكور في الكافي والتهذيب جعفر الأحول لا أبو جعفر الأحول كما في الوسائل، وجعفر لم يوثق وإن كان أبو جعفر ثقة.

وليس هذا هو أبو جعفر الأحول جزماً فإنّه من أصحاب الصادق عليه السلام

(*) الرواية ضعيفة جداً مع أنّها لم ترد في مورد الاستئجار.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب النيابة في الحجَ، ح١.

(مسألة ٢٤): لا يجوز استئجار من ضاق وقته عن إتمام الحجّ تمتّعاً وكانت وظيفته العدول إلى حجّ الإفراد عمن عليه حجّ التمتّع[1]، ولو استأجره مع سعة الوقت فنوى التمتّع ثمّ اتّفق ضيق

فكيف يروي عنه يعقوب بن يزيد الذي هو من أصحاب الهادي عليه السلام.

وثانياً: إنّ الراوي عن يعقوب بن يزيد هو أبو سعيد وهو مردد بين القماط الثقة والمكاري ولكن أياً منهما لا يمكن أن يروي عن يعقوب بن يزيد الذي هو من أصحاب الهادي عليه السلام كما عرفت، لأنّ أحدهما من أصحاب الصادق عليه السلام والآخر من أصحاب الكاظم عليه السلام فكيف يمكن روايتهما عنه، فهو شخص آخر مجهول لا محالة.

ولا يبعد أنّ هذا هو سهل بن زياد فإنّه مكنى بأبي سعيد بل الظاهر ذلك بقرينة رواية محمد بن أحمد بن يحيى عنه وروايته عن يعقوب بن يزيد، وسهل بن زياد كثيراً ما يروي عنه ذاك ويروي هو عن هذا فبقرينة الراوي والمروي يستظهر أنّه المراد من أبي سعيد في هذه الرواية، ومعلوم أنّ سهل بن زياد ضعيف، ولا أقل من الاحتمال وعدم العلم بالحال، فتسقط الرواية عن صلاحية الاستدلال.

وثالثا: مع الغض عن السند فالدلالة قاصرة إذ لم يذكر في الرواية أنّ الإعطاء كان بعنوان الإيجار، ودفع القيمة أعم من ذلك لجواز إيكال الأمر إليه ليقوم به كيفما شاء من التصدي مباشرة أو استنابة كما هو أمر متعارف في دفع قيم الحجّ وغيره من نيابة الزيارات، فلا دلالة في هذه الرواية على خلاف ما تقتضيه القاعدة ليتأمل في المسألة، ولا مجال لرفع اليد عنها بمثل هذه الرواية القاصرة سنداً ودلالة حسبما عرفت.

(١) فإنّ التمتع والإفراد نوعان من الحجّ متغايران ذاتاً، والثابت في ذمة

الوقت فهل يجوز العدول ويجزي عن المنوب عنه أو لا؟ وجهان،

المنوب عنه إنما هو النوع الأول المفروض عدم قدرة النائب عليه، فكيف يمكن استئجاره مع عجزه عن التسليم؟ ومن الواضح أنَ قدرته على النوع الآخر لا يصحّح هذه الإجارة بعد عدم كونه مجدياً في تفريغ ذمة المنوب عنه، وهذا ظاهر.

إنما الكلام فيما ذكره ﷺ بعد ذلك من فرض طرو العجز وعروضه اتفاقاً بعدما كان قادراً من الأول كما لو استأجره في سعة الوقت للتمتع فنواه ثمَ اتفق ضيق الوقت بحيث لو كان أصيلاً كانت وظيفته العدول إلى الإفراد، فهل يجوز العدول للأجير أيضاً أم لا؟ وعلى تقدير الجواز فهل تفرغ ذمة المنوب عنه بذلك أم لا؟ وعلى تقدير الفراغ فهل يستحق الأجير الأجرة أم لا، بعد وضوح عدم انفساخها حينئذٍ؟

أما العدول فالظاهر ثبوته في المقام أيضاً عملاً بالإطلاقات فإنَ الروايات وأكثرها وردت في النساء لأجل ابتلائهن بالحيض وبعضها في الرجال وبعضها فيهما معاً، وإن كان منصرف بعضها الحاجَ عن نفسه، إلاَ أنَ بعضها الآخر مطلق يشمل الأجير كالأصيل، ودعوى الانصراف إلى الثاني غير مسموعة فإنَه بدوي لم يبلغ حداً يمنع عن التمسك بالإطلاق فإنَ القادح فيه إنما هو الانصراف المانع عن انعقاد الظهور في الإطلاق بحيث يكون كقرينة داخلية على إرادة نوع أو صنف خاص، أو من قبيل الإحتفاف لما يصلح للقرينية على الأقل بحيث لم يبق له ظهور في المطلق وإن لم يكن ظاهراً في المقيَد أيضاً ولا أثر لمجرد الغلبة الخارجية أو التيقن في الإرادة ما لم تبلغ الحدَ المزبور كما هو محرر في الأصول، وليس الانصراف في المقام إلى الحاجَ عن نفسه الذي هو القدر المتيقن من هذا الحكم بالغاً هذا الحد بالضرورة بل هو بدوي محض

من إطلاق أخبار العدول، ومن انصرافها إلى الحاجّ عن نفسه، والأقوى عدمه(*)، وعلى تقديره فالأقوى عدم إجزائه عن الميّت

كما عرفت.

وأما الإجزاء عن الميت وفراغ ذمته فالظاهر أنّه لا ينبغي التأمل فيه وإن منعه في المتن معللاً بأنّه غير ما على الميت إذ بعد البناء على جواز العدول وشمول الإطلاقات للأجير كالأصيل كما افترضه في المتن، فهذه المغايرة غير قادحة في حصول الفراغ بعد أن كانت بإذن من صاحب الشرع وترخيصه في التبديل كما هو الحال في الأصيل، اللهم إلاّ أن يمنع عن شمول الإطلاق وهو خلاف المفروض.

وبالجملة: نفس تشريع التبديل ملازم للتفريغ من غير فرق بين الأصيل والأجير بعد فرض عموم الدليل.

ومنه تعرف الحال في استحقاق الأجرة فإنّ الكلام فيه هو الكلام في ما لو مات الأجير بعد الإحرام ودخول الحرم حرفاً بحرف، وقد عرفت ـ فيما مرّ ـ أنّه إن كان أجيراً على مجرد تفريغ الذمة استحق تمام الأجرة بحصول المستأجر عليه بكامله وإن كان أجيراً على نفس الأعمال فلا جرم تقسط الأجرة ويستحق منها بمقدار ما أتى، ولو كان الطريق داخلاً قسط عليه أيضاً، فإنّ دليل الإجزاء لا يتكفل إلاّ مجرد الصحّة وفراغ الذمة ولا نظر فيه إلى الأجرة بوجه، لكونه مقصوراً على بيان الحكم التكليفي أعني وجوب العدول من التمتع إلى الإفراد دون الوضعي ليتضمن استحقاق الأجرة وعدمه فيبقى هذا

(*) بل الأقوى هو الجواز والإجزاء بالعدول، هذا بالنسبة إلى أصل الإجزاء عن المنوب عنه، وأمّا بالنسبة إلى استحقاق الأجرة فإن كانت الإجارة على تفريغ الذمّة استحق الأجرة، وإن كانت على نفس العمل الخاص فلا يستحقها إلا بالنسبة.

وعدم استحقاق الأجرة عليه، لأنّه غير ما على الميّت، ولأنّه غير العمل المستأجر عليه.

(مسألة ٢٥): يجوز التبرّع عن الميّت في الحجّ الواجب[١] ـ أيّ

الحكم على طبق القاعدة التي مقتضاها ما عرفت.

(١) وتبرأ ذمته بذلك بلا خلاف فيه ولا إشكال بل الإجماع عليه بقسميه كما في الجواهر.

ويدل عليه من الأخبار ما رواه الكليني بإسناده عن عامر بن عميرة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بلغني عنك أنك قلت: لو أنّ رجلاً مات ولم يحجّ حجّة الإسلام فحجّ عنه بعض أهله أجزأ ذلك عنه؟ فقال: «نعم أشهد بها على أبي أنّه حدثني أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أتاه رجل فقال: يا رسول الله إنّ أبي مات ولم يحجّ فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله حجّ عنه فإنّ ذلك يجزي عنه»[١].

أما الدلالة فظاهرة إذ المراد ببعض الأهل ليس هو خصوص الولد ليتوهم الاختصاص به لعدم القرينة عليه، ولم يحتمله أحدٌ أيضاً، بل المراد مطلق الأقارب ولا شك في عدم الفرق في هذا الحكم بين الأقارب والأجانب بمقتضى الارتكاز العرفي.

وأما السند فقد رواها الشيخ بإسناده عن عمّار بن عمير بدل (عامر بن عميرة)، ولكن الظاهر أنّه سهو منه أو من النسّاخ، والصحيح ما في الكافي الذي هو أضبط.

وذلك لأجل أنّ عمار بن عمير لم يُذكر في كتب الرجال ولم يذكر له غير هذه الرواية فلو كان صحيحاً لكان على الشيخ أن يذكره في رجاله في أصحاب الصادق عليه السلام مع حرصه على ذكر جميع من روى عنه عليه السلام حتى أنّه

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٣١ من أبواب وجوب الحجّ، ح٢.

ذكر الخليفة العباسي، فكيف روى الشيخ هذه الرواية عن عمّار ولا يذكره في كتاب الرجال لا هو ولا غيره؟!

فيظهر من ذلك بوضوح أنّ الراوي هو عامر بن عميرة كما في الكافي الذي هو أضبط كما عرفت.

ثمّ أنّ الشيخ ذكر في رجاله عامر بن عمير، والبرقي ذكر عامر بن عميرة ولا ينبغي الشك في أنّهما شخص واحد وإلاّ لكان على الشيخ أيضاً أن يذكر عامر بن عميرة الذي ذكره البرقي والشيخ ناظر إليه، فمن اختصاص كل منهما بواحد يظهر أنّهما شخص واحد، والظاهر أنّه ابن عميرة بقرينة أنّ الكليني رواها كذلك كما عرفت.

وكيفما كان فهو موثق لوجوده في إسناد كامل الزيارات، فالرواية معتبرة سنداً ودلالة.

ويؤكدها ما ورد في غير واحد من الأخبار من جواز الاحجاج عن الميت بالاستئجار عنه، فإنّها تدل على جواز النيابة عنه تبرعاً بالضرورة لعدم احتمال دخل الإيجار في مشروعية النيابة عنه قطعاً.

نعم بإزائها رواية واحدة ربما يستظهر منها الدلالة على العدم وهي موثقة سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يموت ولم يحجّ حجّة الإسلام ولم يوص بها وهو موسر؟ فقال: «يحجّ عنه من صلب ماله، لا يجوز غير ذلك»[1].

ولكن لابدّ من حملها على إرادة عدم جواز صرف مقدار الحجّ من صلب المال في مصرف آخر من إرث ونحوه حيث أنّ الحجّ دين على عهدة الميت وهذا ملكه لا يجوز صرفه في غير تفريغ ذمته عنه، لا أنّه لا يجوز الحجّ عنه من غير صلب المال حتى تدل على عدم جواز التبرع أو الإحجاج عنه

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٨ من أبواب وجوب الحجّ، ح٤.

واجب كان ـ والمندوب[1]، بل يجوز التبرّع عنه بالمندوب وإن كانت ذمّته مشغولة بالواجب ولو قبل الاستئجار عنه للواجب، وكذا يجوز الاستئجار عنه في المندوب كذلك، وأمّا الحيّ فلا يجوز التبرّع

ليكون منافياً لما سبق، فقوله عليه السلام «غير ذلك» ناظر إلى الحجّ لا إلى المال أي غير الحجّ من سائر المصارف لا غير صلب المال من سائر الأموال.

وذلك بقرينة صحيحة حكم بن حكيم الصريحة في جواز الإحجاج عنه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنسان هلك ولم يحجّ ولم يوص بالحجّ فأحجّ عنه بعض أهله رجلاً أو امرأة هل يجزي ذلك ويكون قضاء عنه؟ ويكون الحجّ لمن حجّ؟ ويؤجر من أحجّ عنه؟ فقال: «إن كان الحاج غير صرورة أجزأ عنهما جميعاً وأُجر الذي أحجّه»[1].

فإنّ قوله (ولم يوصِ) ظاهر في أنّ الميت كان له مال وإلاّ فلا معنى لعدم الوصية ممن لا مال له، فكان الحجّ واجباً عليه وقد حكم عليه السلام بالإجزاء فيما لو تبرع بالإحجاج عنه.

وبالجملة: فلا ينبغي التأمل في جواز التبرع عن الميت في الحجّ الواجب بل قد جرت عليه السيرة الخارجية.

(١) لتضافر النصوص الدالة عليه مضافاً إلى قيام الإجماع فالحكم متسالم عليه نصاً وفتوىً من دون فرق في ذلك بين أن يكون بنحو التبرع أو الاستئجار سواء كانت ذمته مشغولة بالواجب أم لا، كل ذلك لإطلاق النصوص.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٨ من أبواب وجوب الحجّ، ح٨.

عنه في الواجب إلاّ إذا كان معذوراً في المباشرة[١] لمرض أو هرم(*) فإنّه يجوز التبرّع عنه ويسقط عنه وجوب الاستنابة على الأقوى كما مرّ سابقاً(**).

---

(١) قدمنا سابقاً أنّ الخطاب العبادي المتوجه إلى أحد ومنه التكليف بالحجّ ظاهر في لزوم التصدي له مباشرة ولا يكاد يسقط بفعل الغير فلا يكفي التسبيب بالإستنابة ونحوها، فضلاً عن التبرع عن شخص آخر فلو ثبت السقوط المزبور في مورد فبما أنّه مخالف لظاهر توجيه الخطاب المقتضي للزوم تفريغ كل أحد ذمته مباشرة فهو لا محالة حكم على خلاف مقتضى القاعدة لابد من الاقتصار فيه على مقدار قيام الدليل، هذا.

وقد ثبت بالأدلة الخاصة أنّ الحي العاجز عن الحجّ يجهز صرورة لا مال له ويبعثه إلى الحجّ، وظاهر البعث والتجهيز هو التسبيب إلى الحجّ والاستنابة من خالص ماله بحيث يعد ذلك فعلاً تسبيبياً له بدل المباشرة المفروض عجزه عنها، فبهذا المقدار يرفع اليد عن مقتضى القاعدة ويحكم بكفاية التسبيب، وأما السقوط بالتبرع عنه وإن كان بإذنه فتلك الأدلة لا تفي بإثباته إلاّ إذا ألغينا خصوصية التسبيب وحملناه على المقدمية وإنّ العبرة في السقوط بنفس النيابة، ولكنه كما ترى خلاف الجمود في الحكم المخالف لمقتضى القاعدة على ما هو ظاهر الدليل من أنّ المسقط هو الذي نشأ من تسبيبه، ولعل في الفعل التسبيبي المشتمل على نوع من الإسناد مدخلاً في السقوط فلا يمكن التعدي منه إلى التبرع، بل لا مناص من بقائه تحت عموم دليل المنع كما عرفت.

(*) أو غير ذلك من الأعذار.

(**) مرّ عدم السقوط.

وأمّا الحجّ المندوب فيجوز التبرّع عنه[١] كما يجوز له أن يستأجر له حتى إذا كان عليه حجّ واجب لا يتمكّن من أدائه فعلاً، وأمّا إن تمكّن منه فالاستئجار للمندوب قبل أدائه مشكل[٢]، بل التبرّع عنه

إذاً فكفاية التبرع عن الحي في الحجّ الواجب وإن كان معذوراً بحيث يسقط عنه وجوب الإستنابة كما ذكره في المتن في غاية الإشكال بل الأقوى عدمها.

(١) لما أشرنا إليه من النصوص الكثيرة الواردة في استحباب التبرع في الحجّ من غير فرق بين الميت والحي بنحو المباشرة أو الاستئجار عنه كان عليه حجّ واجب أم لا، كل ذلك لإطلاق النصوص.

(٢) نظراً إلى اشتغال ذمته فعلاً بالحجّ الواجب ومعه لم يكن مخاطباً بالحجّ المندوب لما بينهما من المزاحمة فكيف يأتي به الأجير عنه؟ ويندفع:

أولاً: بإمكان تعلّق الخطاب على سبيل الترتب.

وثانياً: بأنّ الامتناع في المنوب عنه لا يلازم الامتناع في النائب، فإنّ الإتيان بأكثر من حجّة واحدة في عام واحد متعذر مع صحّة استنابة الأكثر بلغ ما بلغ.

وبالجملة: الأمر النيابي يتبع دليله سعة وضيقاً ولا يدور مدار فعلية الأمر المتعلّق بالمنوب عنه، فلو تمّ فيه الإطلاق لعمّ حتى إذا لم يكن الخطاب فعلياً بالإضافة إلى المنوب عنه لمانع من المزاحمة بالأهم لاشتغال الذمة بالحجّ الواجب كما في المقام أو حيض أو موت ونحوهما ومن ثمّ يجوز استنابة الحائض للطواف عنها والنيابة عن الميت في الحجّ مع سقوط التكليف عنه بالموت. فالإشكال المزبور ضعيف جداً بل الأقوى صحّة الاستئجار للمندوب قبل أداء الواجب وإن تمكن منه وكذا صحّة التبرع عنه كما اختاره في المتن

حينئذٍ أيضاً لا يخلو عن إشكال في الحجّ الواجب(*)[١].

(مسألة ٢٦): لا يجوز أن ينوب واحد عن اثنين أو أزيد في عام واحد وإن كان الأقوى فيه الصحّة[٢]، إلاّ إذا كان وجوبه عليهما على نحو الشركة كما إذا نذر كلّ منهما أن يشترك مع الآخر في

على ما سنبين.

(١) لا ينبغي الشك في أنّ هذه الجملة قد وقعت في غير محلها بالرغم من وجودها في جميع نسخ العروة التي لاحظناها لعدم انسجامها مع ما تقدمها بوجه، بل المناسب جداً تبديلها بقوله (وإن كان الأقوى فيه الصحّة) المذكور في المسألة الآتية ووضع تلك الجملة مكان هذه العبارة في المسألة الآتية، والمظنون قوياً أنّ هاتين الجملتين كانتا مذكورتين في الهامش فالتبس الأمر على الناسخ في تعيين الموضع فجعل إحداهما مكان الأخرى فنشأ هذا الاندماج والتشويش في الموضعين من التبديل في المكانين.

(٢) قد عرفت آنفاً عدم استقامة هذه العبارة وأنّ موقعها ذيل المسألة السابقة بدل قوله (في الحجّ الواجب)، وأنّ تلك العبارة موقعها هنا كما يكشف عنه بوضوح قوله بعد ذلك (وأما في الحجّ المندوب).

وكيفما كان فلا ينبغي التأمل في أنّ الحجّ الواجب لا يجوز أن ينوب فيه الواحد عن أكثر من الواحد في عام واحد، ضرورة أنّ ذمة المنوب عنه مشغولة بحجّة مستقلة فلا تفرغ إلا بإتيان النائب بحجّة مثلها، إلاّ إذا كان تشريع الوجوب من الأول على سبيل الشركة، كمثال النذر المذكور في المتن فلو نذر كل من الاثنين أن يشترك مع الآخر في استنابة أحد في الحجّ عنهما معاً

(*) هذه الجملة موضعها في المسألة الآتية بعد قوله (في عام واحد) وأما قوله (وإن كان الأقوى فيه الصحّة) فموقعه هنا.

تحصيل الحجّ، وأما في الحجّ المندوب فيجوز حجّ واحد عن جماعة بعنوان النيابة[١]، كما يجوز بعنوان إهداء الثواب، لجملة من الأخبار الظاهرة في جواز النيابة أيضاً، فلا داعي لحملها على خصوص إهداء الثواب.

ساغ التشريك عندئذٍ وفاءً عما عليهما من النذر كما هو ظاهر.

(١) للنصوص الكثيرة الظاهرة في ذلك التي منها صحيحة محمد بن إسماعيل، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام كم أشرك في حجتي؟ قال عليه السلام: «كم شئت»[١] ونحوها غيرها.

وإن أمكن الخدش بأنّ الظاهر من إسناد الحجّ إلى النفس أنه يشاركهم معه في الحجّ المأتي به عن نفسه لا أن يحجّ عن جماعة نائباً عنهم الذي هو محل الكلام، إلاّ أنّ النصوص ـ مع ذلك ـ غير قاصرة الدلالة على ذلك نظراً إلى أنّ إطلاقات النيابة قد دلّت على جواز النيابة عن الغير ومشروعيتها، وهذه قد نطقت بجواز كون تلك النيابة على سبيل الاشتراك، غايته أنّ مفادها تشريك الغير مع نفس المباشر ولكن هذا مما يقطع بعدم مدخليته في الحكم فإنّه لو جاز تشريك الغير مع النفس جاز تشريكه مع الغير أيضاً بالضرورة، فتدل على جواز النيابة ابتداءً عن الاثنين أو الأكثر، على أنّه يمكن أن يقال أنّ المراد من قوله (في حجتي) أي الحجّة الصادرة مني سواء أكانت من قبل نفسي أو من قبل الغير، فإنّ عمل النائب يشتمل على إسنادين حقيقيين، فكما يستند إلى المنوب عنه بالتسبيب يستند أيضاً إلى النائب بالمباشرة، وعليه فلا يبعد شمول هذه الروايات للحجّ الصادر نيابة عن جماعة الذي هو محل الكلام،

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٨ من أبواب النيابة في الحجّ، ح١.

(مسألة ٢٧): يجوز أن ينوب جماعة عن الميّت أو الحيّ في عام واحد[١] في الحجّ المندوب تبرّعاً أو بالإجارة، بل يجوز ذلك في الواجب أيضاً كما إذا كان على الميّت أو الحيّ الذي لا يتمكّن من

والاسناد إلى النفس غير مانع عن ذلك كما عرفت، فلا داعي لحملها على خصوص إهداء الثواب كما نبّه عليه في المتن.

(١) تعرض ﷺ في هذه المسألة لنيابة الأكثر من الواحد عن الواحد في عام واحد عكس المسألة السابقة التي كان موضوعها نيابة الواحد عن أكثر من الواحد، وما ذكره ﷺ وجيه في جميع الفروض المذكورة في المتن بعد إطلاق أدلة النيابة بل ورود النص في بعضها كما لا يخفى، من غير فرق في ذلك كله بين الحي والميت، وقد ورد أنّ الصادق عليه السلام أرسل ثلاثين نائباً عن ابنه إسماعيل.

فيجوز ذلك في حجتين ـ أو أزيد ـ مندوبتين أو واجبتين أو مختلفتين سواء كانت الواجبتان مختلفتين نوعاً كحجّة الإسلام والنذر أو متحدتين كحجّتين للنذر فإنّه يجوز استئجار شخصين لهما في عام واحد بعد إطلاق الأدلة وعدم دليل على لزوم مراعاة الترتيب بينهما، بل يجوز استئجار أجيرين في عام واحد لحجّ واجب واحد من باب الاحتياط، لاحتمال خلل في حجّ أحدهما كما يجوز مثل ذلك في غير الحجّ مثل الصلاة والصيام بلا إشكال، بل ذكر ﷺ جواز ذلك حتى مع العلم بصحّة الحجّ من كل منهما وإن كان قد أحرم أحدهما قبل الآخر، نظراً إلى إرتباطية أجزاء الحجّ فما لم ينته أحدهما عن تمام الأعمال لم تفرغ الذمة بعد، ولأجله جاز للآخر الشروع حتى بنية الوجوب نظير صلاة الميت جماعة في وقت واحد فيما لو التحق بهم شخص آخر.

المباشرة لعذر حجّان مختلفان نوعاً كحجّة الإسلام والنذر، أو متّحدان من حيث النوع كحجّتين للنذر، فيجوز أن يستأجر أجيرين لهما في عام واحد. وكذا يجوز إذا كان أحدهما واجباً والآخر مستحبّاً، بل يجوز أن يستأجر أجيرين لحجّ واجب واحد كحجّة الإسلام في عام واحد احتياطاً لاحتمال بطلان حجّ أحدهما، بل وكذا مع العلم بصحّة الحجّ من كلّ منهما وكلاهما آت بالحجّ الواجب وإن كان إحرام أحدهما قبل إحرام الآخر(*)، فهو مثل ما إذا صلّى جماعة على الميّت في وقت واحد، ولا يضرّ سبق أحدهما بوجوب الآخر فإنّ الذمّة مشغولة ما لم يتمّ العمل، فيصحّ قصد الوجوب من كلّ منهما ولو كان أحدهما أسبق شروعاً.

أقول: هذا وجيه لو فرغ الأجيران من العمل في وقت واحد، وأما لو كان أحدهما أسبق ختاماً فقد سقط به الوجوب ومعه كيف يمكن للآخر الإتمام بعنوان الوجوب.

ومنه يظهر أنّه لو علم أحدهما أنّ الآخر يتم قبله لا يجوز له الشروع أيضا بعنوان الوجوب. وهذا الكلام يجري في غير الحجّ من سائر الواجبات أيضاً، فلو علم المصلي على الميت أنّ الذي شرع قبله يختم قبله أيضاً ليس له الشروع بنيّة الوجوب، وعلى ذلك فتبطل النيابة في المقام للمتأخر من الأجيرين بعنوان الوجوب لكشف السابق عن عدم انعقاد الإحرام من اللاحق من أول الأمر وأنّه كان في غير محله.

(*) هذا إذا كان إتمام أعمال الحجّ منهما في زمان واحد، وأمّا إذا كان قد سبق أحدهما بالإتمام كان هو حجّة الإسلام، وكذا الحكم في الصلاة على الميت.

فصل
في الوصيّة بالحجّ

(مسألة ١): إذا أوصى بالحجّ[١] فإن علم أنّه واجب أُخرج

---

(١) من أوصى بالحجّ فقد يُعلم أنّه يريد به الحجّ الواجب وأخرى يريد المستحب، وثالثة يُشك في إرادة أي من القسمين.

أما الأول فلا ريب في لزوم إخراجه من الأصل سواء أوصى به أم لا، فتكون الوصية به حينئذٍ من باب التأكيد ولا تقتضي وجوباً آخر بعنوان الوصية ليستدعي الخروج من الثلث، اللهم إلا إذا صرّح حينئذٍ بإخراجه من الثّلث فإنّه يخرج منه إن وفى به، وإلاّ خرج الزائد من الأصل، وهل يختص الحكم بحجّة الإسلام أم يعم مطلق الحجّ الواجب وإن كان من جهة النذر أو الإفساد؟

اختار الماتن الثاني نظراً إلى أنّه بأقسامه واجب مالي وقد قام الإجماع على خروج الواجبات المالية بأسرها عن الأصل، مضافاً إلى إطلاق الدين على الحجّ في بعض النصوص، ومن المعلوم خروج الدين من الأصل بل ذكر أنّ الأقوى خروج جميع الواجبات وإن كانت بدنية عن الأصل.

وقد تقدّم البحث عن هذه المسألة بنطاق واسع سابقاً، وقلنا أنّ التصدي لأداء غالب الواجبات يتوقف على صرف المال وإن قلّ، ولا دليل على خروجها من الأصل فيما عدا الحجّ، والإجماع الذي ادعاه لم نتحققه، وإطلاق الدين على الحجّ في بعض الأخبار مخصوص بحجّة الإسلام لا مطلق الحجّ الواجب بأي سبب كان، فالأقوى الاقتصار عليه في الخروج عن الأصل وغيره يخرج من الثلث. وإن شئت مزيد البحث فراجع ما سبق ولا سيما في المسألة الثامنة من فصل الحجّ النذري ولا حاجة إلى الإعادة.

وأما الثاني فلا ريب في خروج الحجّ الندبي الموصى به من الثلث للتصريح به في جملة وافرة من النصوص التي لا يبعد بلوغها حد التواتر وقد تضمنت عدم جواز الوصية بأكثر من الثلث إلاّ بإجازة الورثة فراجع[1].

إنما الكلام في الفرض الثالث أعني ما لو أوصى بالحجّ ولم يعلم أنّه أراد به الواجب أم المستحب ولم تكن قرينة على التعيين فإنّ في خروجه من الثلث أو الأصل وجهين.

واختار السيد الماتن الأول نظراً إلى أنّ الخروج من الأصل يتوقف على ثبوت إرادة الوجوب وهو غير معلوم بل مقتضى الأصل عدم الوجوب عليه.

ولكن السيد صاحب الرياض يظهر منه الخروج من الأصل حيث أنّه بعد أن نقل عن الصدوق أي والده وهو الصدوق الأول جواز الوصية بالمال كله، مستدلاً عليه برواية عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «الرجل أحق بماله ما دام فيه الروح إذا أوصى به كله فهو جائز»[2]، تصدى لتوجيهه بأنّ مراده ما إذا لم يعلم كون الموصى به واجباً أم لا، فإنّ اللازم حينئذٍ الإخراج من الأصل أخذاً بعمومات وجوب العمل بالوصية المقتصر في الخروج عنها على صورة العلم بكونها ندبياً، فيبقى غيره تحت عموم العام، وقد حمل الخبر المذكور أيضاً على ذلك.

ولكنك خبير بأنّه لا يمكن المساعدة على ما ذكره قدس سره بوجه كما نبّه عليه السيد في المتن.

أما التمسك بالعمومات فالجواب عنه ظاهر فإنّها مخصصة بما دل على عدم نفوذ الوصية فيما زاد على الثلث إلاّ ما ثبت خروجه من الأصل بدليل كالحجّ الواجب فإنّه يخرج منه سواء أوصى به أم لا، فليس خروجه منه

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١١ من أبواب أحكام الوصايا.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١١ من أبواب أحكام الوصايا، ح ١٩.

بعنوان الوصية ومن آثار وجوب العمل بها، فإنّ الثابت بهذا العنوان خاص بمقدار الثلث كما عرفت ويتوقف النفوذ في الزائد على إجازة الورثة، فإذا شك في أنّ الحجّ الموصى به واجب أم لا؟ فطبعاً تكون الشبهة مصداقية ولا مجال للتمسك بالعام فيها كما هو محرر في الأصول.

وبعبارة أخرى: عمومات الوصية المقيدّة بعدم الزيادة على الثلث إنما هي في غير الواجب، إما هو فلا يحتاج إلى الوصية لما عرفت من قيام الدليل على خروجه من الأصل سواء أوصى به أم لم يوصِ، فالإخراج من الأصل لا يكون متوقفاً على الوصية بل يتبع وجوب الحجّ وعليه فلا يمكن الرجوع إلى عمومات الوصية من هذه الجهة، كما لا يمكن التمسك في المقام بما دلّ على أنّ الواجب يخرج من الأصل لعدم إحراز الوجوب، بل مقتضى الأصل عدمه.

والحاصل: أنّ الوصية لا أثر لها في فرض الشكّ لأنّ أدلة النفوذ مخصوصة بغير الواجب، والواجب لا يتوقف خروجه من الأصل على الوصية بل على إحراز الموضوع وهو غير معلوم.

وإما رواية عمار فقد طعن الماتن فيها بالإعراض ولا حاجة إليه لقصور سندها أولاً، فقد رواها المشايخ الثلاثة بسند مختلف، فتارة بعنوان أبي الحسن عمرو بن شداد الأزدي وأخرى بعنوان أبي الحسين عمر بن شداد الأزدي، وثالثة عمرو بن شداد والسري وعلى أي فهو مجهول، وأما السري فملعون.

ومعارضتها ثانياً بالروايات الكثيرة المعتبرة المشهورة الصريحة الدلالة على عدم نفوذ الوصية في الزائد على الثلث فهي موهونة بل ساقطة في نفسها من غير حاجة إلى تزييفها بالإعراض أو تأويلها بما صنعه في المتن تبعاً للرياض من أنّ المراد بماله هو الثلث الذي أمره بيده باعتبار ما ورد في بعض الأخبار من أنّ للموصي حين يموت ثلث ماله، فماله هو الثلث فإنّ هذا الحمل كما ترى بعيد جداً.

ونحوه في البعد ما عن الشيخ والصدوق من الحمل على من لم يكن له وارث لا قريب ولا بعيد ـ غير الإمام ـ حيث أنَ له الوصية بجميع المال للصرف على الفقراء كما نطق به بعض الأخبار، فإنَ هذا حمل للخبر على الفرد النادر جداً لندرة من لم يكن له أي وارث أبداً، هذا.

وقد يوجه مقالة الرياض من لزوم الإخراج في ظرف الشك عن الأصل بأنَه مقتضى حمل الوصية على الصحَة لبطلان الوصية في الزائد على الثلث لو كان الحجَ ندبياً، بخلاف ما إذا كان واجباً فإنَها تصحَ حينئذٍ ويخرج من الأصل فحملاً للوصية على الصحيح يحكم بإرادة الوجوب المستلزم للخروج من الأصل.

ويندفع بما عرفت من أنَ خروج الواجب من الأصل لا يناط بتعلق الوصية به فإنَه دين كسائر الديون المحكومة بالخروج من الأصل أوصى بها أم لا وإن أوجبت الوصية تأكدها، فليس الخروج من الأصل من أجل الوصية بل هو أجنبي عنها ولا ربط له بصحَتها أو فسادها، فلا يمكن القول بأنَ الوصية صحيحة على تقدير وفاسدة على تقدير آخر لكي تحمل على الصحيح، بل هي في الزائد على الثلث لا أثر لها على التقديرين أي سواء كان الحجَ الموصى به ندباً أو فرضاً.

أما الأول فلما دل على عدم النفوذ في الزائد من دون إجازة الورثة، وأما الثاني فلعدم كون الخروج من الأصل من آثار الوصية حينئذٍ كما عرفت، وعليه فلا معنى للاستناد إلى أصالة الصحَة في المقام.

على أنَا ذكرنا في الأصول أنَ أصالة الصحَة لم تثبت بدليل لفظي ليتمسك بإطلاقه، وإنما ثبتت بالسيرة القطعية القائمة على حمل فعل الغير على الصحيح كحمل فعل الشخص نفسه عليها في مورد قاعدة الفراغ، وحينئذٍ فليقتصر على المقدار المتيقن وهو ما إذا كان الشك في الصحَة راجعاً

من أصل التركة وإن كان بعنوان الوصيّة، فلا يقال مقتضى كونه بعنوانها خروجه من الثّلث، نعم لو صرّح بإخراجه من الثّلث أُخرج منه فإن وفى به وإلاّ يكون الزائد من الأصل. ولا فرق في الخروج من الأصل بين حجّة الإسلام والحجّ النذري(*) والإفسادي، لأنّه بأقسامه واجب مالي وإجماعهم قائم على خروج كلّ واجب ماليّ من الأصل، مع أنّ في بعض الأخبار أنّ الحجّ بمنزلة الدّين، ومن المعلوم خروجه من الأصل، بل الأقوى خروج كلّ واجب من

إلى العمل نفسه لا إلى ناحية العامل، فلو أوقع الوكيل عقد النكاح مثلاً وشككنا في استجماع العقد شرائط الصحّة أو فقده لها يحمل على الأول، وأما لو شككنا في أنّ العامل هل كانت له الولاية والسلطنة على هذا العمل بأن كان وكيلاً في إجراء العقد أم أنّه كان فضولياً؟ فلا يمكن الحمل على الصحيح وأنّه كان وكيلاً أو ولياً، أو لو باع مالاً لم يكن تحت يده ـ كي يحكم بملكيته بقاعدة اليد ـ لا يمكن الحكم بصحّته بأصالة الصحّة ما لم تثبت ولايته على هذا البيع، فالقدر المتيقن من هذا الأصل ما إذا أحرزت سلطنة الفاعل وقدرته ولا مجال له مع الشك، ومن المعلوم أنّ هذه السلطنة مشكوكة في المقام لأنّ الموصى به إن كان الحجّ الواجب فلا حاجة إلى الوصية، وإن كان المندوب فلا قدرة له على الوصية بالإخراج من الأصل، فيشك في أنّ الوصية هل صدرت ممن له الولاية أم لا؟

وفي مثله لا تجري أصالة الصحّة، فالأقوى ما ذكره في المتن من الخروج في موارد الشك عن الثلث فإن وفى وإلاّ فتلغى الوصية إلاّ بإجازة الوارث.

(*) مرّ أنّ الحجّ النذري يخرج من الثلث وكذا الإفسادي ويختص الخروج من الأصل بحجّة الإسلام.

الأصل وإن كان بدنيّاً كما مرّ سابقاً(*)، وإن علم أنّه ندبيّ فلا إشكال في خروجه من الثّلث، وإن لم يعلم أحد الأمرين ففي خروجه من الأصل أو الثّلث، وجهان، يظهر من سيد الرياض قدّس سرّه خروجه من الأصل، حيث إنّه وجّه كلام الصّدوق قدّس سرّه ـ الظاهر في كون جميع الوصايا من الأصل ـ: بأنّ مراده ما إذا لم يعلم كون الموصى به واجباً أو لا، فإنّ مقتضى عمومات وجوب العمل بالوصيّة خروجها من الأصل خرج عنها صورة العلم بكونها ندبياً، وحمل الخبر الدالّ بظاهره على ما عن الصدوق أيضاً على ذلك، لكنّه مشكل فإنّ العمومات مخصّصة بما دلّ على أن الوصيّة بأزيد من الثلث تردّ إليه إلاّ مع إجازة الورثة. هذا، مع أنّ الشبهة مصداقيّة والتمسّك بالعمومات فيها محلّ إشكال، وأما الخبر المشار إليه وهو قوله عليه السلام: «الرجل أحقّ بماله ما دام فيه الروح، إن أوصى به كلّه فهو جائز»، فهو موهون(**) بإعراض العلماء عن العمل بظاهره، ويمكن أن يكون المراد بماله هو الثّلث الذي أمره بيده. نعم، يمكن أن يقال في مثل هذه الأزمنة(١) بالنسبة إلى هذه الأمكنة البعيدة

---

(١) أي مثل زمانه قدّس سرّه حيث لم يكن الحجّ المستحبي متعارفاً من الأمكنة البعيدة من أجل صعوبة السفر ومشقته لا في مثل زماننا هذا مما تكاثرت فيه وسائل النقل الحديثة من المراكب الجوية وغيرها بحيث أصبح السفر هيناً وإن

(*) مر خلافه.

(**) الخبر في نفسه ضعيف فلا حاجة في سقوط حجيته إلى التمسك بالإعراض.

عن مكّة: الظاهر من قول الموصيّ: حجّوا عنّي، هو حجّة الإسلام الواجبة، لعدم تعارف الحجّ(*) المستحبي في هذه الأزمنة والأمكنة، فيحمل على أنّه واجب من جهة هذا الظهور والانصراف(١)، كما أنّه إذا قال: أدّوا كذا مقداراً خمساً أو زكاة، ينصرف إلى الواجب عليه. فتحصّل: أنّ في صورة الشكّ(٢) في كون الموصى به واجباً حتى يخرج من أصل التركة، أو لا حتى يكون من الثّلث، مقتضى

بَعُد الطريق، فإنّ الحجّ المستحب غير عزيز في هذه الأزمنة بل هو أمر شائع متعارف.

(١) بحيث يجعل الوصية بمثابة الإخبار منه باشتغال الذمّة بحجّة الإسلام فتكون كإقرار منه بالدين الذي لا ريب في حجّيته بمقتضى نفوذ إقرار العقلاء على أنفسهم، فالعمل حينئذٍ عمل بالإخبار والإقرار لا بالوصية كما لا يخفى، فإن الانصراف المزبور بعد انعقاد الظهور كتصريح منه بإرادة الحجّ الواجب كما في الوصية بالخمس أو الزكاة.

لكن الشأن في انعقاد الظهور لجواز بناء الوصية منه على نوع من الاحتياط والرجاء من أجل احتماله خللاً فيما أتى به من الحجّ الواجب فأوصى بإعادته احتياطاً، فلا يكون الإيصاء ظاهراً في الإقرار بالدين، والإخبار بعدم أداء الحجّ الواجب بعد تطرق هذا الاحتمال.

وكيفما كان فما أفاده ﷺ وجيه على تقدير تحقق الظهور وانعقاده كما لعله المراد لا على سبيل الإطلاق كما هو واضح.

(٢) ملخص متحصله أنّه مع الشك في كون الحجّ الموصى به واجباً أو

(*) نعم ولكن يمكن أن يكون الإيصاء من باب الاحتياط وكذا في الوصية بالخمس ونحوه.

الأصل الخروج من الثّلث، لأنّ الخروج من الأصل موقوف على كونه واجباً وهو غير معلوم، بل الأصل عدمه إلاّ إذا كان هناك انصراف، كما في مثل الوصيّة بالخمس أو الزكاة أو الحجّ ونحوها، نعم لو كانت الحالة السابقة فيه هو الوجوب كما إذا علم وجوب الحجّ عليه سابقاً ولم يعلم أنّه أتى به أو لا، فالظاهر جريان الاستصحاب والإخراج من الأصل، ودعوى أنّ ذلك موقوف على ثبوت الوجوب عليه وهو فرع شكّه لا شكّ الوصي أو الوارث ولا يعلم أنّه كان شاكّاً حين موته أو عالماً بأحد الأمرين، مدفوعة بمنع اعتبار شكّه، بل يكفي شكّ الوصيّ أو الوارث أيضاً، ولا فرق في ذلك بين ما إذا أوصى أو لم يوصِ، فإنّ مقتضى أصالة بقاء اشتغال ذمّته بذلك الواجب عدم انتقال ما يقابله من التركة إلى الوارث،

مندوباً ولم يكن انصراف في البين، فبما أنّ الخروج من الأصل موقوف على كونه واجباً وهو غير معلوم بل معلوم العدم بمقتضى الأصل، فلا جرم كان محكوماً بالخروج من الثلث إلاّ إذا جرى فيه استصحاب الوجوب، كما لو علمنا بوجوب الحجّ عليه وشككنا في أداءه حال حياته فإنّه يحكم حينئذٍ بالخروج من الأصل، والاعتبار في الاستصحاب المزبور بشك الوصي أو الوارث لا بشكه ليورد بعدم العلم بشكه قبل موته، ولأجله يشكل الأمر في كثير من الموارد للعلم غالباً باشتغال ذمة الميت بدين أو حجّ أو خمس أو زكاة، اللهَم إلاّ أن يدفع بالحمل على الصحّة على إشكال فيه في الواجبات الموسعة، بل في غيرها غير الموقتة كالواجب فوراً ففوراً، ومن ثمّ احتاط في هذه الصورة بالإخراج من الأصل.

أقول: تقدّم الكلام حول هذه المسألة في كتاب الزكاة عند الشك في أنّ الميت هل أدّى زكاة ماله حال حياته أم لا؟ وقلنا: إنّ صور المسألة ثلاث:

فتارة: تكون العين المتعلّق بها الزكاة أو الخمس موجودة فعلاً على حالها، ويحتمل إخراج الحق منها وأدائه ولو من عين أخرى ـ من أجل ولايته على ذلك كما تقدّم في محله ـ حال حياته.

وأخرى: تكون العين تالفة ويشك في الأداء وعدمه الموجب للشك في انتقال الحق من العين إلى الذمّة وعدمه.

وثالثة: تكون تالفة ويقطع باشتغال الذمّة وانتقال الحق إليها من العين ويشك في أداء الواجب حال حياته وتفريغ الذمة عما اشتغلت به وعدمه.

أما في الصورة الأولى فيجب الإخراج استناداً إلى استصحاب بقاء الحق وعدم أدائه، ولا مجال حينئذٍ للحمل على الصحيح إلاّ بمعنى التنزيه عن القبيح وأنّه لم يرتكب الحرام بالإبقاء عنده، لا بالمعنى المعهود في باب العقود ليترتب عليه الأثر أعني إخراجه الحق وأداءه نظير ما مثّل به الشيخ الأنصاري من أنّ من صدر منه كلام مردد بين السب والسلام نُزّه عن الأول لا أنّه يحمل على الثاني ليترتب عليه الأثر وهو وجوب رد السلام، فإنّ الحمل على الصحيح بهذا المعنى لا يترتب عليه أي أثر عملي كما لا يخفى.

كما أنّ في الصورة الثانية لا يجب للشك في اشتغال الذمة بشيء فيرجع إلى أصالة البراءة، ومعلوم أنّ استصحاب عدم الإخراج لا يترتب عليه التعدي والتفريط ليثبت الضمان، ولعل هذا القسم هو الغالب الذي ذكر الماتن أنّه مورد للإشكال، وقد عرفت أنّه لا إشكال فيه.

وأما في الصورة الثالثة ففيه تفصيل وملخصه: أنّ النصوص قد نطقت بأنّ الدعوى على الميت لا تثبت بمجرد البينة بل لابدّ من ضم اليمين، إنما الكلام في أنّ هذا الضم هل هو من أجل أنّ اليمين جزء من الدليل ومتمم للمثبت

ولولاه لم تثبت الدعوى من أصلها وإن اقترنت بالبينة أم أنَ الدليل قد تم بقيام البينة، والدعوى قد ثبتت حدوثاً وذمَة الميت قد أحرز اشتغالها بالمال المدعى عليه، إلاَ أنَه من أجل احتمال تفريغه الذمة بقاءً ولم يكن حياً ليدافع عن نفسه فاحتيج إلى ضم اليمين دفعاً لهذا الاحتمال، فالبينة تتكفَل الحدوث، واليمين يتكفَل البقاء ومرجعه إلى إلغاء الاستصحاب في هذا المقام والتخصيص في دليل حجيته.

فعلى الأول كما هو الأصح يحكم في المقام ـ أعني ما لو علمنا باشتغال ذمة الميت بحق من دين أو خمس أو زكاة أو حجَ وشككنا في أدائه حال حياته ـ بوجوب الإخراج من الأصل استناداً إلى استصحاب عدم الأداء من غير حاجة إلى البينة أو اليمين بعد العلم الوجداني بأصل الاشتغال كما هو المفروض، إذ يثبت به أنَ عليه حقاً مالياً واجباً لم يؤده ومثله محكوم بالخروج من الأصل.

وأما على الثاني كما لعله المعروف استناداً إلى رواية ضعيفة علل اليمين فيها باحتمال الأداء أو الإبراء حال الحياة فلا يخرج عن التركة في المقام للشك في اشتغال ذمته عند موته والاستصحاب ساقط حسب الفرض، ولا موقع لليمين لعدم نهوض دعوى عليه فيما نحن فيه.

فتحصَل، أنَ الأظهر في مورد الشك في كون الحجَ الموصى به واجباً أو مندوباً مع كون الحالة السابقة هو الوجوب لزوم الإخراج من الأصل، وكذا في نظائره من الدين أو الخمس أو الزكاة من غير أي إشكال في كثير من الموارد ـ التي أفادها في المتن ـ فإنَ تلك الموارد من وادٍ آخر كما عرفت، ولا موقع للحمل على الصحيح إلاَ التنزيه عن القبيح لا عدم تعلَق حق بالتركة حسبما عرفت.

ولكنه يشكل على ذلك الأمر في كثير من الموارد، لحصول العلم غالباً بأنّ الميّت كان مشغول الذمّة بدَين أو خمس أو زكاة أو حجّ أو نحو ذلك، إلاّ أن يدفع بالحمل على الصحّة فإنّ ظاهر حال المسلم الإتيان بما وجب عليه، لكنّه مشكل في الواجبات الموسّعة، بل في غيرها أيضاً في غير الموقّتة، فالأحوط في هذه الصورة(*) الإخراج من الأصل.

(مسألة ٢): تكفي الميقاتية سواء كان الحجّ الموصى به واجباً أو مندوباً[1]، ويخرج الأوّل من الأصل والثاني من الثلث، إلاّ إذا أوصى بالبلدية وحينئذٍ فالزائد عن أجرة الميقاتية في الأوّل من الثلث، كما أنّ تمام الأجرة في الثاني منه.

(مسألة ٣): إذا لم يعيّن الأُجرة فاللاّزم الاقتصار على أجرة

---

(١) لأنّ أوّل الأعمال هو الإحرام في الميقات وما تقدّمه من قطع الطريق مقدمة صرفة وخارج عمّا هو الواجب، فلا مقتضي للاستئجار من البلد في تفريغ ما في ذمّة الميّت من فريضة الحجّ، اللّهم إلاّ إذا أوصى به إما من بلده أو من بلد آخر كأحد المشاهد المشرّفة مثلاً فيجب العمل بالوصيّة عندئذٍ، ويكون الزائد عن أجرة الميقاتية في الحجّ الواجب بالأصالة من الثلث، كما أنّ تمام الأجرة في الواجب بالوصاية ـ أعني الحجّ المندوب الموصى به ـ من الثلث كما ذكره في المتن، هذا وقد تقدّم البحث عن كفاية الميقاتية بنطاق واسع في المسألة السابعة والثمانين من الفصل الأوّل فراجع.

(*) بل الأظهر ذلك فيما إذا علم بكون الحق ثابتاً في ذمته وشك في أدائه، وكذلك فيما إذا علم بتعلّق الحق بالعين وكانت باقية، وأمّا مع تلفها فالأصل يقتضي البراءة من الضمان.

المثل للانصراف إليها[١]، ولكن إذا كان هناك من يرضى بالأقلّ منها وجب استئجاره، إذ الانصراف إلى أجرة المثل إنما هو نفي الأزيد فقط. وهل يجب الفحص عنه لو احتمل وجوده؟ الأحوط

---

(١) كما هو الحال في التوكيل فكما أنّه ينصرف إلى الشراء بثمن المثل ما لم يوجد منْ يرضى بالأقل وإلاّ تعيّن ـ رعاية لمصلحة الموكّل ـ فكذا الوصيّ، فأنّ وصايته تنصرف إلى الاستئجار بأجرة المثل في قبال نفي الزائد، فلو وجد من يرضى بالأقل تعين، بل احتمل ﷺ وجوب الفحص عنه توفيراً على الورثة، ثمّ ذكر ﷺ تعين الاكتفاء بالتبرّع بدلاً من الاستئجار توفيراً على الورثة أيضاً ووجوب دفع الزائد لو لم يوجد مَنْ يرضى بأجرة المثل وعدم جواز الصبر إلى القابل.

أقول: يقع الكلام في هذه المسألة تارة في الحجّ الواجب بالأصالة، وأخرى في الواجب بالوصاية، أي تارة في الوصية بالحجّ الواجب، وأخرى في المندوب فهنا مقامان:

أما المقام الأول: فبما أنّ الثابت في ذمة الميت هو نفس الحجّ، وهذه الفريضة دين على عهدته فلابدّ من تفريغ ذمته عنه بالإخراج من الأصل سواء أوصى أم لا، وسواء عين أجرة أم لا، إذ لا ولاية ولا سلطان له على التعيين ـ بعد اشتغال الذمة بنفس الفريضة كما عرفت ـ ليُدعى الانصراف في ظرف عدم التعيين إلى أجرة المثل أو يمنع عنه أو يفسّر بإرادة نفي الأزيد فقط.

فلو عينه في الأقل من أجرة المثل ولم يوجد من يرضى به، لا أثر لهذه الوصية، بل اللازم الاستئجار حينئذٍ بأجرة المثل بل بالزائد منها إن لم يمكن.

وبالجملة: فدعوى الانصراف لا أثر لها بعد أن لم يكن للميت حق للتعيين، فإن وجد من يرضى بالأقل من أجرة المثل فهو، وإلاّ فبهذه الأجرة،

رضي الميت أو لا، أوصى أو لم يوص.

وعليه فلو عيّن أكثر من أجرة المثل خرج الزائد من الثلث لا محالة، إذ الذي يجب إخراجه من الأصل إنما هو ما يساوي القيمة المتعارفة، فالزائد إنما وجب من أجل الوصية لا من أجل الفريضة، ومثله يخرج من الثّلث مع وفائه به، وأما بالنسبة إلى نفس أجرة الحجّ فليس له حق التعيين كما عرفت.

ثمّ إنّه لو وجد فعلاً من يرضى بأقل من أجرة المثل، فهل يتعين استئجاره أم يجوز استبداله بمن لا يرضى بالأقل؟

الظاهر أنّه لا ينبغي الاستشكال في الأول، إذ الذي ثبت في ذمة الميت إنما هو نفس الحجّ ـ لا قيمته ليدعى انصرافها إلى أجرة المثل ـ فهي مشغولة بهذا الطبيعي من الدين الذي له مراتب وقابل للانطباق على القليل والكثير، ولا ريب أنّ الخارج في مثله من التركة إنما هو الأقل لصدق الطبيعي عليه وينتقل الزائد إلى الورثة بمقتضى ما دل من الكتاب والسنة على أنّ ما تركه الميت فلوارثه بعد استثناء ديونه ووصاياه، فليس للوصي استئجار الزائد فإنّه تصرف في ملك الوارث من دون رضاه.

وبالجملة: لا موجب لإخراج الأكثر لا للانصراف، بل لقصور المقتضي، فإنّ الدليل دلّ على أنّ الحجّ بنفسه دين ولم يعين مقداره فالذي يزاحم الورثة إنما هو أقل المقادير من أجل صدق الطبيعي عليه فهو الخارج خاصّة دون الزائد.

هذا كله مع وجود من يرضى بالأقل من أجرة المثل، وأما لو لم يوجد فعلاً ولكن احتمل وجوده فيما بعد، فهل يجب الفحص والصبر، الظاهر العدم تمسكاً باستصحاب العدم، فيجوز للوصي أن ينفذ الوصية وليس فيه أيّ تفويت لحق الورثة لقصور المقتضي، فإنّه من الأول كان مقيداً بعدم الدين، إذ الإرث في طوله فلا يكون في ترك الفحص مزاحمة لحق الوارث بعد التعويل

في عدم وجدان من يرضى بالأقل ـ المشكوك فيه ـ على استصحاب عدم انتقال القيمة عمّا هي عليه فعلاً، نعم الفحص والظفر بمن يرضى بالأقل فيه نفع للوارث لا أنّ تركه مزاحمة وإضرار له، ولا دليل على لزوم إيجاد موضوع النفع ليتحقق التوفير، وإنما الممنوع الإضرار ولم يتحقق في المقام حسبما عرفت.

فالاحتمال المزبور لا يعبأ به، وأما ما في المتن من قوله: (خصوصاً مع الظن بوجوده) فلا نعرف له وجهاً، فإنّ الظن غير المعتبر في حكم الشك، فإذا جاز جاز مطلقاً، وإذا لم يجز فكذلك، ووجود الظن وعدمه سيّان من هذه الجهة.

ثمّ إنّه لو وجد مَن يُريد التبرّع فلا شكّ في جواز الاكتفاء به إذ الغاية من الاستئجار تفريغ ذمّة الميت الممكن تحصيله بفعل المتبرع، فلا تجب المبادرة بل له التربص فإنْ أتى به صحيحاً لم يبقَ بعدئذٍ موضوع للاستئجار فينتقل المال إلى الوارث بطبيعة الحال، كما هو الحال في التبرّع بسائر الديون أو إبراء الدائن المُسقط لموضوع الدين بعد تحقق الفراغ، فإنّ المانع عن الإرث لم يكن إلا الدين أو الحجّ فإذا انتفى انتقل، وإن لم يأت به صحيحاً وجب الاستئجار.

وأما تعين ذلك كما اختاره في المتن معللاً بالتوفير على الورثة فلا يمكن المساعدة عليه، إذ المقدار المعادل للحجّ من التركة لم ينتقل إلى الورثة ما لم يتحقق التبرّع خارجاً، بل هو باق بعد على ملك الميّت وبالتبرع يتحقق الانتقال ويحدث الملك لهم من جديد فإنّ الإرث في طول الدين الذي منه الحجّ ومتأخّر عنه ولا موضوع له ما لم يؤدِ الدين خارجاً، ومن الضروري أنّه لا يجب على الوصي التوفير بمعنى إيجاد موضوع الإرث وإنما الممنوع عليه مزاحمة حق الوارث ولا مزاحمة في ترك إيجاد الموضوع بوجه.

ونظيره ما لو كان على الميت دين وأراد أحد أن يتبرع بالأداء عنه فإنّ الوصي لا يجب عليه الصبر وانتظار وقوع التبرع خارجاً بل يجوز له البدار والتصدّي للأداء من التركة حتى لو أوصى الميت بالصبر والتربّص، إذ ليست له هذه السلطنة بالإضافة إلى الحقوق الشرعية المتعلّقة بماله، فإنّ ذمّته مشغولة بالدين أو بالحجّ ونحوهما والمال موجود يجب صرفه فيه ما دامت الذمّة مشغولة ولم تتصف بالفراغ خارجاً، فالعبرة بتحقق التبرّع لا بوجود مَن يتبرّع وبتحققه الخارجي يتحقق موضوع جديد للإرث حسبما عرفت.

ثمّ إنّه لو لم يوجد مَن يرضى بأجرة المثل في هذه السنة ويوجد في القابل فهل يجب الصبر أم يجوز بل يجب الاستئجار فعلاً ولو بالأكثر؟ الظاهر هو الثاني كما ذكره في المتن لوجوب المبادرة إلى تفريغ ذمة الميّت عمّا عليه من الحجّ الواجب وتخرج الأجرة الزائدة كنفس الحجّ من الأصل، إذ الذمة مشغولة به بما له من القيمة وإن زادت عن أجرة المثل فيخرج الكل من الأصل بمقتضى إطلاق الدليل.

وأمّا المقام الثاني فلا ريب أنّه مع عدم التعيين تنصرف الوصيّة إلى الاستئجار بالأجرة المتعارفة أعني أجرة المثل، ولكنّه بالنسبة إلى عدم الزيادة فقط كما ذكره في المتن، فلو وجد مَن يرضى بالأقل تعيّن لعدم تعلّق الوصيّة عندئذ بالأزيد منه بمقتضى الانصراف المزبور.

ولو عيّن مقداراً وكان زائداً على أجرة المثل نُفّذ ما لم يزد على الثلث، وأما لو كان أقل من أجرة المثل فإنْ وجد مَن يرضى به فهو وإلاّ فإن كان التعيين المزبور على سبيل تعدد المطلوب وجب الاستئجار بالأكثر ويخرج الزائد من الثلث كأصله، وإن كان بنحو وحدة المطلوب بحيث كان الموصى به الحجّ المقيّد بهذا المقدار والمفروض امتناع الاستئجار بهذه القيمة فلا جرم تبطل الوصيّة وتُصرف الأجرة في سُبل البرّ وجهات الخير.

ذلك(*) توفيراً على الورثة خصوصاً مع الظنَ بوجوده، وإن كان في وجوبه إشكال خصوصاً مع الظنَ بالعدم، ولو وجد من يريد أن يتبرّع فالظاهر جواز الاكتفاء به، بمعنى عدم وجوب المبادرة إلى الاستئجار، بل هو المتعيّن(**) توفيراً على الورثة، فإن أتى به صحيحاً كفى وإلاّ وجب الاستئجار، ولو لم يوجد من يرضى

ولو تبرّع متبرّع بقيت الوصيَة على نفوذها لاختصاص تأثيره بما إذا تعلق بالحجَ الواجب بالأصالة المشغولة به الذمة والمحكوم بالخروج من الأصل، حيث إنّه لا موضوع للإخراج منه بعد فراغ الذمَة بالتبرع، وأما في الوصيَة بالمستحب فبما أنَ التبرّع لا يزيل موضوعها فهي باقية على حالها وإن كثر المتبرعون وبلغ عددهم ما بلغ، وهكذا الحال في غير الحجَ فلو أوصى بزيارة الحسين عليه السلام وتبرّع بها شخص لم يوجب ذلك سقوط الوصية ما دام العمل بها ممكنا.

ولو أوصى بالحجَ ـ المنصرف إلى أجرة المثل كما مرَ ـ ولم يوجد في هذه السنة مَن يرضى بالأجرة المتعارفة فهل يجوز التأخير إلى القابل؟ الظاهر العدم لوجوب العمل بالوصيَة فوراً كما ذكره في المتن فإنَ تعطيل الوصية تصرّف في مال الميت بالإبقاء إلى القابل من غير مجوّز من دون فرق بين ما لو عيّن هذه السنة أو أطلق لما عرفت من فورية العمل بالوصية ويخرج الزائد من الثلث، وليس في ذلك أيَ ضرر على الورثة لتأخر الإرث عن الوصية فلا يجوز التأخير بزعم التوفير على الورثة فلاحظ.

(*) لا بأس بتركه.

(**) فيه إشكال، بل منع.

بأجرة المثل، فالظاهر وجوب دفع الأزيد إذا كان الحجّ واجباً، بل وإن كان مندوباً أيضاً مع وفاء الثلث، ولا يجب الصبر إلى العام القابل ولو مع العلم بوجود من يرضى بأجرة المثل أو أقلّ بل لا يجوز، لوجوب المبادرة إلى تفريغ ذمّة الميّت في الواجب، والعمل بمقتضى الوصيّة في المندوب، وإن عيّن الموصي مقداراً للأجرة تعيّن وخرج من الأصل في الواجب إن لم يزد على أجرة المثل، وإلاّ فالزيادة من الثلث، كما أنّ في المندوب كلّه من الثلث.

(مسألة ٤): هل اللازم في تعيين أجرة المثل الاقتصار على أقلّ الناس أجرة أو يلاحظ من يناسب شأن الميّت في شرفه وضعته[1]؟ لا يبعد الثاني، والأحوط الأظهر الأوّل(*)، ومثل هذا الكلام يجري أيضاً في الكفن الخارج من الأصل أيضاً.

---

(١) لوضوح اختلاف مراتب الإيجار باختلاف مراتب الكمال، فمن هو من أهل الفضل والتقوى يستأجر بأغلى مما يستأجر به الإفراد العاديون ولا سيما الحملدارين أو الطباخين، فهل تلزم رعاية شأن الميت شرفاً وضعة أم أنّه يُقتصر على أقل الناس أجرة؟

الظاهر أنّ محل كلامه ﷺ هو الحجّ الواجب المحكوم بالخروج من الأصل بقرينة التنظير بالكفن في ذيل كلامه، فإنّ الظاهر أنّه لا ينبغي الشك في أنّ الكفن الواجب بالوصية منصرف إلى ما يناسب شأنه وشرافته ولا يقتصر فيه على أقل المراتب قطعاً، وكذلك الإيصاء بالحجّ فإنّ المتفاهم منه بمقتضى

(*) فيه إشكال، بل منع.

الانصراف العرفي إرادة الأجير اللائق بشأنه والمناسب لمقامه، فلو أوصى شخصية بارزة من رجالات الثروة والمُكنة بالحجّ فمثل هذا ينصرف عن الأجير الحقير القانع بالقليل بالضرورة.

فمحل الكلام الحجّ الواجب بالأصالة الخارج عن الأصل ولو بغير وصاية، هذا.

وقد ذكر الماتن أنّ الأحوط الأظهر الأوّل وإن لم يستبعد الثاني.

أقول: أمّا كون الأوّل أظهر فله وجه باعتبار أنّ الواجب هو طبيعي الحجّ القابل للانطباق على الأقل فيقتصر عليه ويدفع الزائد إلى الوارث، وأمّا كونه أحوط فلم يُعرف وجهه أبداً لتردد الزائد على الأقل الفاصل بين القيمتين بين كونه ملكاً للميّت لو كان اللازم مراعاة شأنه أو كونه ملكاً للوارث لو كان اللازم الاقتصار على الأقل، ومع هذا الترديد من غير ترجيح في البين فأيّ احتياط في تقديم أحدهما على الآخر، فلو فرضنا أنّ هناك أجيرين بقيمتين فكما أنّا لو استأجرنا الأكثر نحتمل أنّه قد أخذنا من حقّ الوارث وصرفناه في الميّت، فكذلك لو استأجرنا الأقل نحتمل العكس وأنّه قد أخذنا من حق الميّت وصرفناه في الوارث، فأيّ احتياط ـ والحال هذه ـ في استئجار الأقل بعد إن لم يكن مقدار الحجّ ـ على ما هو عليه ـ منتقلاً إلى الوارث من الأول، فكان عليه ﷺ أن يقتصر على قوله (والأظهر الأوّل) من غير أن يجعله أحوط.

ومع ذلك فالأظهر الثاني للزوم رعاية حرمة المؤمن حياً وميتاً والاجتناب عمّا يعد هتكاً له عرفاً، ولا ريب أنّ استنابة من لا يناسبه في النيابة يعد نوعاً من المهانة والذل، والظاهر من الأخبار أنّ الاعتبار في الاستئجار بحال الميّت شرفاً وضعةً وكذا في الكفن، بل السيرة قائمة على عدم الاقتصار في الكفن على أقل الساتر غير اللائق بشأنه ومقامه.

وبالجملة: لابدّ من الاستئجار للحجّ بالمقدار المتعارف اللائق بحاله بحيث

(مسألة ٥): لو أوصى بالحجّ وعيّن المرّة أو التكرار[١] بعدد معيّن تعيّن، وإن لم يعيّن كفى حجّ واحد إلاّ أن يعلم أنّه أراد التكرار، وعليه يحمل ما ورد في الأخبار من أنّه يحجّ عنه ما دام له

لو كان حياً وأراد أن يبعث من ينوب عنه لم يكد يتنازل عن الأجير المناسب لشأنه فكذا بعد وفاته.

وبعبارة أخرى: أدلة الإخراج من الأصل ناظرة إلى المتعارف الخارجي الذي هو مبني على مراعاة الشؤونات لا كل ما صدق عليه الطبيعي وهذه الدعوى قريبة جداً كما لا يخفى.

(١) لا كلام فيما لو صرّح بالمقدار وعيّن المرة أو التكرار فيعمل بوصيّته حسب تعيينه مع وفاء الثلث به، وإنّما الكلام فيما لو أطلق من غير تعيين.

فقد ذكر الماتن وفاقاً للمشهور أنّه يُكتفى بالمرة الواحدة نظراً إلى اقتضاء الإطلاق تعلّق الوصيّة بالطبيعة على نحو صرف الوجود القابل للانطباق على الوجود الأوّل ما لم تكن قرينة على إرادة التعدّد كما هو المفروض.

ولا ريب أنّ هذا مقتضى القاعدة، ولكن نُسب إلى الشيخ ــ وتبعه بعضهم منهم صاحب الحدائق ـ أنّه يجب التكرار ما دام الثلث وافياً استناداً إلى ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن الحسن (الحسين) أنّه قال لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك قد اضطررت إلى مسألتك، فقال: هات، فقلت: سعد بن سعد أوصى (حجّوا عني) مبهماً ولم يسمّ شيئاً، ولا يدرى كيف ذلك؟ فقال: ((يحجّ عنه ما دام له مال)).

ونحوه ما رواه بإسناده عن محمد بن الحسن الأشعري إلا أنّه قال: ((ما دام له مال يحمله)).

وبإسناده عن محمد بن الحسين بن أبي خالد، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام

عن رجل أوصى أن يُحجّ عنه مبهماً؟ فقال: «يحجّ عنه ما بقي من ثلثه شيء»[1].

والظاهر أنّ المراد من المال في الأوليين هو الثلث كما صرح به في الأخير لا من باب حمل المطلق على المقيد كما صنعه في المتن، بل من أجل أنّ مال الميت ليس إلا الثلث كما صرح به في أخبار الوصية.

وكيفما كان فقد حمل الماتن هذه الأخبار على صورة العلم بإرادة التكرار.

وهو كما ترى بعيد غايته للتصريح فيها بأنّه أوصى مبهماً ولم يسمّ بحيث لم يجد السائل عند أحد جواباً واضطر إلى مسألة الإمام عليه السلام.

ثمّ ذكر قدس سره أنّه لو سلّم فلا مناص من طرحها لإعراض المشهور عنها.

أقول: قد تقدّم الكلام في هذه الكبرى مراراً في مطاوي هذا الشرح، وذكرنا أنّ الصحيح لا يسقط بالإعراض عن الحجية ولكن الذي يسهل الخطب أنّ هذه الأخبار بأجمعها ضعاف، فهي في أنفسها ساقطة من غير حاجة إلى الإعراض، فإنّ الأولى رواها الشيخ في التهذيب عن محمد بن الحسن وفي الاستبصار عن محمد بن الحسين وقد ذكر الأول في الوسائل وجعل الثاني نسخة بين قوسين.

والثانية: رواها الشيخ في التهذيبين عن محمد بن الحسن الأشعري.

والثالثة: رواها بطريق آخر عن محمد بن الحسين بن أبي خالد والظاهر أنّ الكل شخص واحد، والصحيح أنّه محمد بن الحسن بن أبي خالد القمي الأشعري المعروف بـ (شمبولة) وهو مجهول الحال، وأما محمد بن الحسين بن أبي خالد فغير مذكور في كتب الرجال، وعلى تقدير وجوده فهو أيضاً مجهول الحال فالرواية في نفسها ساقطة والمتبّع ما تقتضيه القاعدة حسبما عرفت.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب النيابة في الحجّ، ح١ و ح٢.

مال ـ كما في خبرين ـ أو ما بقي من ثلثه شيء ـ كما في ثالث ـ بعد حمل الأولين على الأخير من إرادة الثلث من لفظ المال، فما عن الشيخ وجماعة من وجوب التكرار مادام الثلث باقياً ضعيف مع أنّه يمكن أن يكون المراد من الأخبار أنّه يجب الحجّ ما دام يمكن الإتيان به ببقاء شيء من الثلث بعد العمل بوصايا أُخر. وعلى فرض ظهورها في إرادة التكرار ولو مع عدم العلم بإرادته لا بدّ من طرحها لإعراض المشهور عنها(*)، فلا ينبغي الإشكال في كفاية حجّ واحد مع عدم العلم بإرادة التكرار، نعم لو أوصى بإخراج الثلث ولم يذكر إلاّ الحجّ يمكن أن يقال(**) بوجوب صرف تمامه في الحجّ(١) وكذا لو لم يذكر إلاّ المظالم أو إلاّ الزكاة أو إلاّ الخمس، ولو أوصى

---

(١) هذا وجيه لو انعقد للكلام ظهور في الاستيعاب كما لا يبعد دعواه في بعض الموارد، مثل ما لو قال أخرجوا ثلثي وادفعوا عني خمساً أو زكاة أو حجاً أو نحو ذلك، فإنّه يفهم من ذلك عرفاً أنّ الثلث بأجمعه يصرف فيها.

دون ما لم ينعقد بأن انحل إلى وصيتين كلّ منهما مستقل عن الآخر، كما لو أوصى بالثلث وأوصى أيضاً بالحجّ بنحو الجملة المستقلة، فإنّه لا موجب في مثله بصرف الجميع في الحجّ.

وملخّص الكلام: أنّه بعد ما لم يكن نص ولا تعبد شرعي في المقام فالمتبع هو ظهور الكلام في الشمول والاستيعاب الذي يختلف ذلك باختلاف الموارد حسبما عرفت.

(*) الأخبار في نفسها ضعيفة فلا حاجة إلى التشبث بالإعراض.

(**) في إطلاقه إشكال.

أن يحجّ عنه مكرّراً كفى مرّتان لصدق التكرار معه.

(مسألة ٦): لو أوصى بصرف مقدار معيّن في الحجّ سنين معيّنة وعيّن لكل سنة مقداراً معيّناً واتفق عدم كفاية ذلك المقدار لكل سنة[1] صرف نصيب سنتين في سنة أو ثلاث سنين في سنتين مثلاً

---

(١) لجهة من الجهات التي منها غلاء الأسعار كما في هذه الأعوام حيث تترقى الأجور سنة بعد أخرى.

وقد حكم ﷺ بما هو المشهور بل المقطوع به في كلمات الأصحاب من صرف نصيب سنتين في سنة أو ثلاث سنين في سنتين وهكذا مستدلاً عليه بعد الطعن في الاستناد إلى قاعدة الميسور ـ نظراً إلى اختصاصها بالأحكام المجعولة في الشريعة المقدسة لا الحكم المجعول من قبل الموصي ـ بظهور حال الموصي في ابتناء التعيين على تخيّل الكفاية وأنّ المراد صرف ذلك المقدار في الحجّ كيفما اتفق، وبروايتين دلّتا على ذلك.

أقول: أما الظهور المزبور فدعواه غير بعيدة في بعض الموارد، فهي في الجملة مما لا بأس بها.

وأما قاعدة الميسور فلا أساس لها لضعف مستندها كما تعرضنا لها في الأصول فلا يعوّل عليها في الواجبات الارتباطية التي هي مورد هذه القاعدة لكي يحكم بوجوب الميسور من الأجزاء لدى تعذر الكل، وأما الواجبات الاستقلالية المنحلة إلى أوامر عديدة من غير ارتباط كصيام شهر رمضان أو أداء تمام الدين فليست هي مورداً لقاعدة تعبّدية، بل القاعدة فيها عقلية لقضاء العقل بلزوم الإتيان بما تيسر بعد عدم إناطة امتثال بعضها بإتيان البعض الآخر كما هو واضح، فمحلّ الكلام التعذر في بعض الأجزاء الارتباطية من عمل واحد بحيث كان لها امتثال وعصيان واحد.

ولا شك أنّ مقتضى القاعدة حينئذٍ سقوط الأمر عن الكل بتعذّر البعض لأنّ العجز عنه عجز عن المركب ولا أمر آخر غير الأمر المتعلّق بالمجموع الساقط بالعجز ليجب الإتيان بالميسور من الأجزاء، وقد عرفت أنّ قاعدة الميسور غير تامة.

نعم لو بنينا على تمامية القاعدة ولو من أجل الانجبار بعمل المشهور فيثبت من أجلها بجعل جديد حكم آخر متعلّق بالأجزاء الباقية الميسورة لا أنّ ذلك يكشف عن بقاء الأمر الأوّل، لما عرفت من عدم كونه إلاّ أمراً واحداً متعلقاً بالمجموع المركب، وقد سقط بالعجز حسب الفرض.

فإذا تمت هذه القاعدة فلا مانع من شمولها لمورد الوصيّة أيضاً، إذ العمل بتمام الوصية بعد نفوذها واجب شرعاً كسائر الواجبات الشرعية فيلزم على الوصي التصدّي لذلك مع الإمكان لكن المفروض عجزه عن ذلك ولأجله يسقط هذا الوجوب بطبيعة الحال، فلولا قاعدة الميسور لم يجب عليه أيّ شيء لأنّه أوصى بالمجموع وهو متعسر، فيسقط كما في سائر الواجبات والمجعولات الشرعية من الوضوء والصلاة ونحوهما التي يتعسرّ فيها الإتيان بالمجموع المركب، ولكن هذه القاعدة أثبتت حكماً جديداً وهو أنّ في الواجب الارتباطي إذا تعذّر الكل اقتصر على المقدار الممكن، والعمل بالوصية من صغريات هذه الكبرى وقد عرفت أنّ القاعدة تحدث حكماً جديداً لا أنّها تكشف عن بقاء الحكم الأوّل بالإضافة إلى الميسور من الأجزاء ليتوقف في المقام على صدق الوصية على البعض فإذا انتفى القيد انتفى الصدق فلا ميسور بعد عدم تعلّق الوصية به ضرورة عدم وجوب ما لم يوصِ به الميت، فإنّ هذا التوقف مبني على الكشف، وقد عرفت منعه.

وبالجملة: قاعدة الميسور في نفسها غير تامة ولكنها لو تمت لعمّت، فإنّ من الواجبات الإلهية العمل بالوصية كسائر المجعولات الشرعية فإذا لم يمكن

العمل بالتمام يؤتى بالمقدار الممكن حسبما عرفت.

وأمّا الروايتان المشار إليهما في المتن:

فالأولى: ما رواه الشيخ بإسناده عن إبراهيم بن مهزيار قال: كتب إليه علي بن محمد الحضيني أنّ ابن عمي أوصى أن يحجّ عنه بخمسة عشر ديناراً في كل سنة وليس يكفي، ما تأمرني في ذلك؟ فكتب عليه السلام: ((يجعل حجّتين في حجّة فإنّ الله تعالى عالم بذلك))، ورواه الكليني عنه أيضاً لكن مرسلاً[1].

وقد عبّر عنها في المتن ـ تبعاً للجواهر ـ بخبر علي بن محمد الحضيني، وهذا اشتباه جزماً فاستبدل الكاتب بالراوي.

والثانية: روايته الأخرى، قال: وكتبت إليه عليه السلام إنّ مولاك علي بن مهزيار أوصى أن يحجّ عنه من ضيعة صيّر ربعها لك في كل سنة حجّة إلى عشرين ديناراً وإنّه قد انقطع طريق البصرة، فتضاعف المؤن على الناس، فليس يكتفون بعشرين ديناراً، وكذلك أوصى عدّة من مواليك في حجّهم فكتب عليه السلام: ((يجعل ثلاث حجج حجّتين إن شاء الله))[2].

ودلالتهما ظاهرة بعد وضوح ابتناء التحديد الوارد فيهما من جعل الحجّتين في حجّة أو الثلاث في حجتين على المثال كما صنعه في المتن، للقطع بعدم الخصوصية فيتعدّى إلى سائر الموارد كقاعدة كلية.

وإنما الكلام في السند فقد اعتبرهما صاحب الحدائق وغيره رواية صحيحة مع أنّ إبراهيم بن مهزيار لم يوثّق في كتب الرجال والعمدة أنّ ابن طاووس ذكر في كتاب ربيع الشيعة، ((أنّه من سفراء الصاحب (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، والأبواب المعروفين الذين لا تختلف الاثنا عشرية فيهم)).

وتبعه الفاضل المجلسي في الوجيزة حيث قال: (إنّه ثقة من السفراء).

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب النيابة في الحجّ، ح١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب النيابة في الحجّ، ح٢.

وهكذا، لا لقاعدة الميسور لعدم جريانها(*) في غير مجعولات الشارع، بل لأنّ الظاهر من حال الموصي إرادة صرف ذلك المقدار في الحجّ وكون تعيين مقدار كلّ سنة بتخيّل كفايته، ويدلّ عليه أيضاً خبر عليّ بن محمّد الحضيني وخبر إبراهيم بن مهزيار، ففي الأول تجعل حجّتين في حجّة، وفي الثاني تجعل ثلاث حجج في حجّتين، وكلاهما من باب المثال كما لا يخفى. هذا، ولو فضل من السنين

ولكن من المطمأن به أنّ هذا اجتهاد من ابن طاووس ضرورة أنّه لو كان من السفراء لذكره المتقدّمون عليه كالشيخ ـ الذي ألّف رسالة في الغيبة ـ والنجاشي وغيرهما مع أنّه لم يتعرّض أحد من القدماء لسفارة الرجل.

ولأجله لا يمكن التعويل على مقالة ابن طاووس ولا ندري أنّه من أين استنبط ذلك ولم يذكر في كلمات مَن سبق عليه مَمن تعرّض لهذا الموضوع، هذا.

وقد ذكر وجوه أخر لوثاقة ابن مهزيار كاعتماد ابن الوليد عليه وتوثيق العلامة له وغيرهما مما لا يرجع شيء منها إلى محصّل كما تعرّضنا لها في المعجم.

وقد روى الصدوق في إكمال الدين في باب مَن شاهد القائم[1] رواية لو صحّت لدلّت على مدح عظيم وعلوّ مقام إبراهيم وأنّ له شأناً عند الحجّة عجل الله تعالى فرجه، ولكن الراوي لها هو نفس إبراهيم، فكيف يمكن التعويل على قوله في إثبات وثاقته؟!

(*) القاعدة في نفسها غير تامة وعلى تقدير تماميتها تجري في المقامين من غير فرق.

(١) إكمال الدين: باب ٤٧، ح ٢٠.

فضلة لا تفي بحجّة[١] فهل ترجع ميراثاً أو في وجوه[*] البرّ أو تزاد

على أنّها مشتملة على كذب واضح وهو إخباره عن وجود أخ للحجّة (عجل الله فرجه) مسمّى بموسى وقد رآه إبراهيم مع أنّ العسكري عليه السلام لم يخرج من صلبه غير الحجة عليه السلام بضرورة التاريخ والحديث.

وبالجملة: فالاستدلال بهذه الوجوه على وثاقته فضلاً عن القول ـ كما عن بعض ـ بأنّه في أعلى مراتب الصحّة في غير محله.

ولكنه مع ذلك ثقة على الأظهر لوقوعه في إسناد كامل الزيارات ولأجله تحمل رواية الصدوق على نوع من الغفلة والاشتباه صوناً له عن الكذب الصريح.

فالمتحصل أنّ الروايتين معتبرتان فلا مانع من الاستناد إليهما في الحكم بتكميل الأجرة من السنة القادمة.

(١) كما لو عيّن لكل سنة خمسين ديناراً مثلاً وقد ترقّت القيمة إلى ثمانين بحيث لو صرفنا أجرة سنتين في سنة واحدة لزادت عشرين وهي لا تفي بحجّة واحدة فما هو حكم هذه الزيادة؟

احتمل قدس سره فيها وجوهاً ثلاثة: أن تزاد على أجرة بعض السنين إمّا هذه السنة أو السنين القادمة، أو ترجع ميراثاً، أو تصرف في وجوه البر.

أمّا الاحتمال الأوّل فلا مقتضي له لأنّ الإيصاء بالصرف في الحجّ كان بتخيل الوفاء بحجّتين كما هو الظاهر من حال الموصي فلأجل هذه القرينة أو النص الخاص ـ كما تقدّم ـ بدّلنا الحجّتين بحجّة، وأما تزويد الأجير بأكثر مما يستحق وإعطاؤه الزيادة بحيث يكون المقصود من الوصية مجرد الصرف في الحجّ كيفما اتفق فهو بلا موجب ولا يساعده الذوق العرفي في تشخيص

(*) الأظهر صرفها في وجوه البر.

على أجرة بعض السنين؟ وجوه. ولو كان الموصى به الحجّ من البلد ودار الأمر بين جعل أجرة سنتين مثلاً لسنة وبين الاستئجار بذلك

غرض الموصي بوجه كما لا يخفى.

ويتلوه في الضعف الاحتمال الثاني إذ لا ينبغي التأمل في أنّ المستفاد عُرفاً من مثل هذه الوصية أنّ الميت بوصيته هذه تصدّى لإبقاء هذا المال على ملكه لأجل الصرف في الحجّ على نحو تعدد المطلوب فغرضه التحفظ عليه للانتفاع منه بنفسه، إمّا بالصرف في الحجّ إن أمكن وإلاّ فسائر سبل الخير ومعه لا مقتضي للانتقال إلى الوارث إذ لا إرث إلا بعد الوصية.

ومنه تعرف أنّ المتعيّن إنّما هو الاحتمال الأخير أعني الصرف في وجوه البر وسبل الخير كما في غير المقام، فلو أوصى بالثلث وعيّن بعض المصاريف وتعذّرت فإنّه يصرف في وجوه البرّ ولا يرجع إلى الإرث إلاّ إذا عُلم من حال الموصي أنّه أراد ذلك على وجه التقييد كما أشار إليه الماتن في آخر عبارته، بأن أوصى بالحجّ المقيّد بهذا المقدار الخاص، فإنّ مقتضى القاعدة حينئذ البطلان لتعلّق الوصية بأمر غير ممكن خارجاً بعد فقد أجير يرضى بتلك الأجرة كما هو المفروض، فلا مانع حينئذٍ من الرجوع إلى الوارث إلاّ إذا انحلّت إلى وصيتين إحداهما الإيصاء بالثلث والأخرى صرفه في الحجّ المقيّد بهذه الكمية من الأجرة فإذا بطلت الثانية للتعذر بقيت الأولى على حالها فتصرف في وجوه البرّ أيضاً، فالرجوع إلى الوارث مختص بما إذا بطلت الوصية من أصلها لعدم انحلالها بأن كانت الوصية في ذاتها مقيّدة بهذه الكيفية بحيث كان الحجّ المقيد بالمبلغ الخاص هو الباعث على الإيصاء والموجب لإبقاء المال وعدم خروجه عن ملك الميت لكن هذا الفرض خارج عن محلّ الكلام، فإنّ محل البحث الوصية بالحجّ على النهج المتعارف وهو غير التقييد كما لا يخفى.

المقدار من الميقات لكل سنة، ففي تعين الأوّل أو الثاني وجهان، ولا يبعد التخيير[١] بل أولويّة الثاني[٢]، إلاّ أنّ مقتضى[*] إطلاق الخبرين الأول[٣]، هذا كلّه إذا لم يعلم من الموصي إرادة الحجّ بذلك المقدار على وجه التقييد، وإلاّ فتبطل الوصيّة إذا لم يرج إمكان ذلك بالتأخير أو كانت الوصيّة مقيّدة بسنين معيّنة.

---

(١) لدوران الأمر بين إلغاء خصوصية البلد والتحفظ على العدد وبين العكس، وحيث لا ترجيح لأحدهما على الآخر فيتخيّر.

(٢) نظراً إلى أنّ المحافظة على نفس الحجّ أفضل من رعاية الطريق الذي هو مقدمة صرفة.

(٣) وهذا هو الصحيح لإطلاقهما من حيث التمكّن من الاستنابة من الميقات وعدمه ولا سيما الثاني منهما الذي هو أوضح دلالة لكون مورده الوصية للحجّ البلدي دون الأول، وعلى أي حال فيظهر منهما لزوم التحفظ على الحجّ من البلد والتقليل من العدد وإن أمكن التحفظ عليه بالاستئجار من الميقات بمقتضى الإطلاق، وحيث لا معارض لهما فلا بدّ من العمل بهما.

وقد يقال ـ كما قيل ـ بتعيّن الثاني أعني الإستنابة من الميقات نظراً إلى ما ورد في جملة من الأخبار من أنّه لو أوصى بمال لا يكفي للحجّ من البلد يحجّ به من الميقات، التي منها صحيحة علي بن رئاب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أوصى أن يحجّ عنه حجّة الإسلام ولم يبلغ جميع ما ترك إلاّ خمسين درهماً قال: «يحجّ عنه من بعض المواقيت التي وقتها رسول الله صلى الله عليه وآله من قرب»، وإن كان موردها حجّة الإسلام لا الحجّ الواجب بالوصاية الذي

(*) وعليه فهو الأحوط.

(مسألة ٧): إذا أوصى بالحجّ وعيّن الأجرة في مقدار فإن كان الحجّ واجباً ولم يزد ذلك المقدار عن أجرة المثل أو زاد وخرجت الزيادة من الثلث تعيّن، وإن زاد ولم تخرج الزيادة من الثلث[١] بطلت الوصيّة ويرجع[*] إلى أُجرة المثل[٢]. وإن كان الحجّ مندوباً

هو محلّ الكلام.

وموثقة عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن رجل أوصى بماله في الحجّ فكان لا يبلغ ما يحجّ به من بلاده؟ قال: «فيعطى في الموضع الذي يحج به عنه» ونحوهما غيرهما[١].

فيستفاد من هذه الأخبار أنّ خبري ابن مهزيار ناظران إلى أصل جعل الحجتين حجّة ولو في الجملة، وهو ما إذا لم يمكن التحفظ على العدد حتى من الميقات.

ولكنك خبير بأنّ هذه الأخبار أجنبية عن محل الكلام، فإنّ موردها ما إذا لم يكف تمام مال الموصي بالحجّ البلدي، إمّا في حجّة الإسلام كما في الرواية الأولى أو في الحجّ الواجب بالوصية كما في الثانية ـ وإن لم يبعد أن تكون هذه أيضاً ناظرة إلى حجّة الإسلام كما لا يخفى ـ ومحل كلامنا إمكان الحجّ من البلد وعدم التمكن من العدد، ففي الأول لا محيص من اختيار الميقات وإلاّ فات الحجّ رأساً، بخلاف الثاني فإنه يحجّ فيه من البلد وإن قلّ العدد، فلا وجه لقياس أحدهما بالآخر فالمتعيّن العمل بالخبرين حسبما عرفت.

(١) ولو من أجل تعيين مصرف معيّن للثلث.

(٢) لعدم إمكان العمل بها بعد بطلان الوصية فيما زاد على الثلث، نعم

(*) بل صحت وتكمل بها أجرة المثل بالمقدار الممكن.

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب النيابة في الحجّ، ح١ و ح٢.

فكذلك[١] تعيّن أيضاً مع وفاء الثلث بذلك المقدار وإلاّ فبقدر وفاء الثلث مع عدم كون التعيين على وجه التقييد، وإن لم يفِ الثلث بالحجّ أو كان التعيين على وجه التقييد بطلت الوصيّة وسقط وجوب الحجّ.

(مسألة ٨): إذا أوصى بالحجّ وعيّن أجيراً معيّناً[٢] تعيّن استئجاره بأُجرة المثل، وإن لم يقبل إلاّ بالأزيد فإن خرجت الزيادة

لو أمكنت الإضافة من الثلث على أجرة المثل وجبت وإن لم يبلغ المجموع الأجرة الموصى بها ـ عملاً بالوصية بالمقدار الممكن ـ فلو أوصى للحجّ بألف دينار وكانت أجرة المثل خمسمائة دينار وثلثه ثلاثمائة دينار يستأجر حينئذ بثمانمائة دينار بعد إضافة الثلث على أجرة المثل الخارجة من الأصل، فلا موجب للاقتصار على أجرة المثل بعد انحلال الوصية بالزائد إلى ما يمكن العمل به وما لا يمكن، إذ لا مقتضي لطرح العمل بالمقدار الممكن.

والحاصل: أنّ اللازم العمل بالوصية بقدر الإمكان، فإن أمكن العمل بتمامه فهو وإلاّ فببعضه.

(١) أي فيجب الاستئجار بذلك المقدار مع وفاء الثلث وإلاّ فإن وفى الثلث بمقدار أجرة المثل ولم تكن الوصية بنحو التقييد وعلى سبيل وحدة المطلوب تعيّن ذلك، إذ المتعذر إنما هو العمل بالوصية في تمام الأجرة، وأمّا في أجرة المثل مع فرض وفاء الثلث فلا مانع، نعم إذا لم يفِ أو كانت الوصية على نحو التقييد بطلت الوصية حينئذٍ للتعذر كما هو واضح.

(٢) يظهر حكم هذه المسألة من المسألة السابقة، إذ لا فرق إلا من جهة أنّ التعيين هناك في المقدار وهنا في الأجير.

من الثلث تعيّن أيضاً، وإلاّ بطلت الوصيّة واستؤجر غيره بأجرة المثل في الواجب مطلقاً، وكذا في المندوب إذا وفى به الثلث ولم يكن على وجه التقييد وكذا إذا لم يقبل أصلاً.

(مسألة ٩): إذا عيّن للحجّ أجرة لا يرغب فيها أحد[١] وكان الحجّ مستحبّاً بطلت الوصيّة إذا لم يرج وجود راغب فيها، وحينئذٍ فهل ترجع ميراثاً، أو تصرف في وجوه البرّ، أو يفصّل بين ما إذا كان كذلك من الأوّل فترجع ميراثاً أو كان الراغب موجوداً ثمّ طرأ التعذّر؟ وجوه[٢]، والأقوى هو الصرف في وجوه البرّ، لا لقاعدة

ولمزيد التوضيح نقول: إنّ الشخص المعيّن إن لم يقبل النيابة أصلاً ـ حيث لا يجب عليه القبول ـ بطلت الوصية حينئذٍ إذ لا موضوع لها، وإن قبل ولكنّه لا يرضى إلاّ بالأكثر من أجرة المثل، فإن كان الحجّ واجباً وأمكن إخراج الزائد من الثلث فهو وإلاّ بطلت الوصية أيضاً، وبما أنّ الحجّ واجب استؤجر شخص أخر بأجرة المثل وخرج من الأصل، وإن كان مستحباً فمع وفاء الثلث بالزائد فهو وإلاّ فإن وفى الثلث بأجرة المثل ولم يكن التعيين على وجه التقييد استؤجر شخص آخر بأجرة المثل وإلا بطلت الوصية لتعذر العمل بها.

(١) لغلاء القيمة مثلاً كما في هذه الأزمان بحيث لا يوجد ولا يرجى من يرغب في تلك الأجرة الزهيدة كخمسين ديناراً مثلاً فيتعذر العمل بالوصية ولأجله تبطل بطبيعة الحال.

(٢) محلّ كلامه ﷺ كما سيشير إليه في آخر المسألة ما لو أوصى بالحجّ ابتداءً بتلك الأجرة الزهيدة دون ما لو أوصى بالثلث ابتداءً وعيّن له مصاريف كعمارة المسجد وزوار الحسين عليه السلام مثلاً ومن جملتها مبلغاً زهيداً

للحجَ لا يوجد من يرغب فيه، فإنّه لا ينبغي الاستشكال في عدم رجوعه حينئذٍ إلى الوارث إذ لا مقتضي للانتقال إليه بعد أن خصَ الميت ثلثه لنفسه وأبقاه في ملكه لنفسه، وتعذّر مصرف خاص من الثلث لا يقتضيه كما قد يتفق ذلك في غير الحجَ مثل ما لو خص مقداراً من ثلثه للصرف في المواكب الحسينية ـ زادها الله عزاً وشرفاً ـ فاتفق منعها في بعض السنين من قبل حكام الجور، أو للصرف في منارة مسجد معيّن ولم يمكن لخرابه ونحو ذلك.

وبالجملة: تعذر الصرف المعيّن من الثلث لا يستوجب انقلابه إلى الإرث فإنّه بعد الوصية، والوارث وغيره سيّان في الحرمان من ثلث المال، من غير فرق في ذلك بين صورتي طرو التعذر المزبور بعدما كان ممكناً حدوثاً وما كان متصفاً به من لدن حدوثه، كما لو اشتبه الموصي فأوصى بما لا يمكن الحجَ به من الأول فإنَ الميت قد أبقى هذا المقدار من المال في ملكه بمقتضى الوصية والخروج عنه يحتاج إلى دليل ولا دليل.

وعلى أي حال: فالأمر في هذه الصورة واضح، بل هي خارجة عن محلَ كلامه كما عرفت، إنما الإشكال فيما لو كانت الوصية بالحجّة المزبورة ابتدائية من غير أن تكون مسبوقة بالوصية بالثلث فقال من الأول (استأجروا بخمسين ديناراً مثلاً للحجَ) ولم يمكن العمل بها إمّا حدوثاً أو بقاء من أجل طروَ العجز، فهل ترجع ميراثاً أو تصرف في وجوه البرَ أو يفصّل بين صورتي الحدوث والبقاء؟

قد يقال بالأول نظراً إلى أنَ الوصية بعد ما بطلت لمكان العجز إما سابقاً أو لاحقاً فوجودها كالعدم وكأنّها لم تكن وبعدئذ يشمل المال الموصى به عموم قوله ﷺ «كل ما تركه الميت فلوارثه»، فإنَ الخارج ليس إلاّ الوصية والمفروض بطلانها في المقام ولا شك أنَ هذا هو مقتضى القاعدة الأولية.

ولكنَ الماتن وغيره ذكروا وجوب الصرف حينئذٍ في وجوه البرَ، نظراً إلى

قيام القرينة العامة في أمثال هذه الموارد المستندة إلى ظاهر حال الموصي في أنّ تلك الوصية مبنية على تعدّد المطلوب وأنّ الباعث على الإيصاء الصرف في سبيل الله لكي ينتفع به، وإنما عيّن مورداً خاصاً لكونه أنفع بنظره بحيث لو علم أنّه لم يتيسر لبدّله بمورد آخر، فالفهم العرفي يقضي بعدم خصوصية لمورد الوصية جزماً، فكأنّه قال: (اصرفوا هذا المال فيما يتقرّب به إلى الله فإن أمكن الحجّ فهو وإلاّ ففي غيره من وجوه البرّ) فإذا سقط أحد المطلوبين بقي المطلوب الآخر على حاله ومعه لا موجب للانتقال إلى الوارث.

ويؤيده ما ورد في نظائر المقام من الموارد المتفرقة من الوقف والوصية المتضمنة أنّه لو تعذر الصرف في المورد المعيّن صُرف في وجوه الخير التي منها ما ورد في من نسي ما أوصى به الموصي من أنّه يُصرف في وجوه الخير، وما ورد في من أوصى أن تشترى رقبة بثمن معيّن وتعتق فوجدت بأقل من ذلك الثمن من أنّه تشترى بالأقل وتعتق ويدفع إليها الباقي، فإنّها تشهد بقيام القرينة العرفية على أنّه لا يريد تلك الخصوصية إلاّ على سبيل تعدّد المطلوب.

هذا، وقد استدل الماتن على ذلك بما ذكره في المتن من خبر علي بن سويد، حيث يظهر منه بوضوح أنّه إذا لم يمكن العمل بالوصية بالحجّ حتى الميقاتي أو من مكّة ـ وهو حجّ الإفراد ـ تصدّق بالمال فيكشف عن إبتناء الوصية في هذه المقامات على تعدّد المطلوب حسبما عرفت.

لكن الشأن في سند الرواية فإنّ علي بن سويد وإن كان ثقة إلاّ أنّ الرواية غير مروية عنه ـ بالرغم من ضبطها كذلك في جميع النسخ المطبوعة من العروة ـ بل هي مروية عن علي بن مزيد كما في التهذيب والفقيه، أو عن علي بن فرقد صاحب السابري كما عن الكافي، وإن كان الأظهر هو الأوّل إذ الكليني بنفسه روى عن زيد النرسي عن ابن مزيد في باب آخر فيُعلم من ذلك أنّ السابري هو علي بن مزيد لا ابن فرقد، ولعلّ هذه غلطة من النساخ، بل

الميسور بدعوى أنّ الفصل إذا تعذّر يبقى الجنس لأنّها قاعدة شرعيّة وإنما تجري في الأحكام الشرعيّة المجعولة للشارع ولا مسرح لها في مجعولات الناس كما أشرنا إليه سابقاً، مع أنّ الجنس لا يعدّ ميسوراً للنوع فمحلّها المركّبات الخارجيّة إذا تعذّر بعض أجزائها ولو كانت ارتباطية، بل لأنّ الظاهر من حال الموصي في أمثال المقام إرادة عمل ينفعه، وإنما عيّن عملاً خاصّاً لكونه أنفع في نظره من غيره، فيكون تعيينه لمثل الحجّ على وجه تعدّد المطلوب وإن لم يكن متذكّراً لذلك حين الوصيّة. نعم، لو علم في مقام كونه على وجه التقييد في عالم اللُّب أيضاً يكون الحكم فيه الرجوع إلى الورثة، ولا فرق في الصورتين بين كون التعذّر طارئاً، أو من الأول. ويؤيّد ما ذكرنا ما ورد من الأخبار في نظائر المقام، بل يدلّ عليه خبر عليّ بن سويد(*) عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قلت: مات رجل فأوصى بتركته أن أحجّ بها عنه، فنظرت في ذلك فلم تكف للحجّ، فسألت من عندنا من الفقهاء فقالوا: تصدّق بها، فقال عليه السلام: ((ما صنعت؟)) قلت: تصدّقت بها، فقال عليه السلام: ((ضمنت إلاّ أن لا تكون تبلغ أن يحجّ بها من مكّة، فإن كانت تبلغ أن يحجّ بها من مكّة فأنت ضامن)) ويظهر ممّا ذكرنا حال سائر الموارد التي تبطل الوصيّة لجهة من الجهات، هذا في غير ما إذا أوصى بالثلث وعيّن له مصارف وتعذّر بعضها، وأما فيه فالأمر أوضح، لأنّه بتعيينه الثلث لنفسه أخرجه عن

(*) الرواية عن علي بن مزيد لا عن علي بن سويد، وهي ضعيفة لا تصلح للاستدلال بها، وتكفي القاعدة للحكم المذكور بعد ظهور حال الموصي كما ذكر.

ملك الوارث بذلك فلا يعود إليه.

(مسألة ١٠): إذا صالحه على داره مثلاً وشرط عليه أن يحجّ عنه بعد موته[١] صحّ ولزم وخرج من أصل التركة وإن كان الحجّ ندبيّاً ولا يلحقه حكم الوصيّة. ويظهر من المحقّق القمّي قدس سره في نظير المقام إجراء حكم الوصيّة عليه بدعوى أنّه بهذا الشرط ملك عليه الحجّ[*] وهو عمل له أجرة فيحسب مقدار أجرة المثل لهذا العمل،

إنّ رواية زيد النرسي عن علي بن مزيد صاحب السابري عن الصادق عليه السلام في أصول الكافي كثيرة، وكيفما كان فعلي بن مزيد أو علي بن فرقد كلاهما مجهول فالرواية ضعيفة السند وغير صالحة للاستدلال.

بل مستند الحكم ما عرفت من قيام القرينة الخارجية والظهور العرفي في عدم لحاظ الخصوصية في أمثال هذه المقامات.

نعم لو علمت الخصوصية في مورد على وجه التقييد حتى في مقام اللب بطلت الوصية حينئذ واتجه الرجوع إلى الوارث كما هو ظاهر.

وأما التمسّك بقاعدة الميسور فقد تقدم الكلام فيها قريباً، وعرفت أنّها غير تامة في نفسها، مضافاً إلى توقفها على صدق عنوان الميسور ومن البديهي أنّ الصرف في وجوه البرّ من عمارة المسجد أو قراءة القرآن لا يُعدّ ذلك ميسورا للحجّ بوجه.

(١) إذا صالحه على داره مثلاً واشترط في ضمن المصالحة أن يحجّ عنه بعد موته فلا شك في صحّة المصالحة ولزوم الوفاء بالشرط، وإنما الكلام في أنّ هذا

(*) الصحيح في الجواب أن يقال: إنّ الشارط لا يملك على المشروط عليه العمل المشروط حتى ينتقل إلى الورثة.

الحجَ المشروط هل ينتقل إلى الوارث لكي يكون الاشتراط المزبور إيصاء من قبل المصالح حتى لا تكون الوصية نافذة فيما لو زادت قيمة الحجَ على الثلث إلا بإجازة الورثة، أم أنَه لا ينتقل ولابدَ للمشروط عليه الحجَ وإن زاد على الثلث؟

نسب إلى المحقق القمي ﷺ اختيار الأول نظراً إلى أنَ المصالح قد ملك الحجَ بالشرط، فهذا العمل مملوك له يبقى في ملكه بعد موته كسائر تركته من الأعيان أو الأعمال التي يملكها في ذمم الأشخاص، فإذا كان ملكاً للميت فبحسب القاعدة ينتقل إلى الوارث إلا بمقدار الثلث.

ولكن الماتن اختار الثاني باعتبار أنَ ما أفيد إنما يتجه لو ملك المصالح بشرطه الحجَ المطلق فعندئذٍ يكون أمره بالحجَ عنه وصية منه بالصرف له يتوقف نفوذها على عدم الزيادة على الثلث كما ذكر، ولكنه لم يملك إلاَ الحجَ المتصف بصفة خاصة وهو الحجَ المأتي به من قبل نفسه فملكه بهذه الخصوصية.

ومن الواضح أنَ هذا سنخ ملك لا يقبل الانتقال إلى الورثة فليس هذا من قبيل الأموال المنقولة عن الميت ومن جملة تركته ليتعلق بها الإرث فإذا أتى به المشروط عليه فقد وفى ما عليه وسلَم المال إلى مالكه، فحينئذٍ لا موجب للاحتساب من الثلث بل يخرج من أصل المال.

أقول: بناء على أنَ الحجَ المشروط ملك للميت وقد أتى به المشروط عليه ـ عن علم الورثة أو جهلهم ـ فلا ينبغي الشك في أنَه وفى بشرطه وفرغت ذمته سواء بنينا على أنَ الملك المزبور ينتقل إلى الوارث أم لا فإنَ الذي يجب على المشروط عليه تسليم العمل المشروط عليه وهو الحجَ عن الميت في المقام وتسليمه بنفس العمل كما في سائر الأعمال المملوكة للميت المنتقلة إلى الوارث، فلو كان ملكاً للميت وقد انتقل إلى الورثة كما ذكره المحقق القمَي

فتسليمه إلى الوارث بنفس العمل خارجاً، فإذا عمل فقد وفى بالشرط ومعه لا موجب للاحتساب من الثلث ليتوقف على إجازة الوارث.

وبالجملة: لا يناط الاحتساب من الأصل على دعوى عدم انتقال الملك المزبور من الميت إلى الوارث بل يتجه حتى مع فرض الانتقال، لما عرفت من أنّه لا يجب على المشروط عليه إلاّ التسليم إلى الوارث المتوقف على الإتيان بنفس العمل وهو الحجَ عن خصوص الميت ـ في المقام ـ كما لو استأجر أحداً لبناء الدار وبعد موته بنى فقد سلّم العمل وملكه الورثة، فلو حجَ عن الميت فقد سلّم ما يملكه الميت أولاً وإن تملكه الورثة ثانياً، وعلى أي حال فقد سلّمه لأنَ التسليم بنفس العمل فلا وجه لما ذكره المحقق القمي من الاحتساب من الثلث.

كما لا وجه لما ذكره الماتن من عدم الانتقال إلى الوارث، إذ بعد تسليم كون الحجَ المشروط ملكاً للميت فلماذا لا ينتقل إلى الوارث بعد عموم ما دل على أنَ ما تركه الميت من حق أو مال فلوارثه؟ ونتيجته جواز مطالبة المشروط عليه وإلزامه بإتيان الحجَ عن الميت خارجاً، كما أنَ له الإسقاط وإبراء ذمته أو المصالحة معه بمصالحة جديدة، فلا يمكن المساعدة على ما في المتن من عدم الانتقال إلى الورثة بعد تسليم كونه ملكاً للميت.

ولكن الصحيح أنَ الحجَ المشروط لم يكن ملكاً للميت لينتقل إلى الوارث، إذْ الشرط لا يترتب عليه إلاّ الحكم التكليفي والإلزام الشرعي والخيار على تقدير التخلّف ولا يستوجب ملكية المشروط لكي يكون العمل ملكاً للشارط لا في المقام ولا في غيره، فلو باع داره بشرط الخياطة لم يكن البائع مالكاً للخياطة في ذمة المشتري مثل ما يملك المستأجر منفعة الدار المستأجرة.

وبالجملة: حقيقة الشرط ليست إلا الالزام بشيء والالتزام به في ضمن العقد فيجب الوفاء بمقتضى عموم المؤمنون عند شروطهم ومع التخلف يثبت

الخيار ولا تترتب عليه الملكية بوجه، وعليه فلم يكن الحجَ الواجب على المشروط عليه مملوكاً للميت الشارط لكي يبحث عن انتقاله منه إلى الوارث أو عدم انتقاله، بل كلاهما أجنبيان عنه، ولم يكن أي منهما مالكاً له ليحسب عن الثلث أو عن الأصل، بل الذي يجب على المشروط عليه الوفاء بشرطه فلو عمل وحجَ عن الميت خارجاً فقد برأت ذمته وليس للورثة معارضته لأنَه تصدى للعمل بوظيفته.

نعم لو تخلَف ولم يحجَ فيقع الكلام في أنَ الخيار هل يثبت للورثة فلهم فسخ المعاملة واسترجاع المال المصالح عليه أم أنَهم أجنبيون عن ذلك؟

اختار الماتن الأول كما صرح به في آخر عبارته ولكن الظاهر أنَ هذا أيضاً لا يتم، فكما لا ينتقل الحجَ إلى الوارث لعدم كون الميت مالكاً ـ كما عرفت ـ لا ينتقل حق الشرط إليه أيضاً.

ووجهه قصور دليل الإرث عن الشمول للمقام، فإنَ ما دلَ على أنَ ما تركه الميت من حق أو مال فلوارثه موضوعه هو ما ترك، ومعنى ذلك أنَ يكون شيء باقياً بعد وفاة الميت ولا يوجد من يستفيد منه، كما لو مات وترك داراً أو عقاراً أو حقاً كحق الشفعة والتحجير وما إلى ذلك من الحقوق التي يستفيد منها صاحب الحق فذهب الميت وأبقاها فإنَها تنتقل إلى الوارث لكي يستفيد منها.

ومن الواضح أنَ حق الشرط في محل الكلام لا يستفيد منه الوارث بأي وجه بعد ما عرفت من عدم كون الحجَ ملكاً للميت فضلاً عن انتقاله إلى الوارث، فالوارث وغيره سيَان من هذه الجهة فلم تتحقق التركة بالإضافة إليه ولم يبق في البين ما عدا إلزام المشروط عليه بالوفاء الذي يشترك فيه الكل من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير أية خصوصية للوارث.

وبالجملة: لا يستفيد من هذا الحق أي أحد غير الميت فقط، فلا يدخل في

فإن كانت زائدة عن الثلث توقّف على إمضاء الورثة، وفيه: أنّه لم يملك عليه الحجّ مطلقاً في ذمّته ثمّ أوصى أن يجعله عنه، بل إنما ملك بالشرط الحجّ عنه وهذا ليس مالاً تملكه الورثة، فليس تمليكاً ووصيّة، وإنما هو تمليك على نحو خاص لا ينتقل إلى الورثة. وكذا الحال إذا ملّكه(*) داره بمائة تومان[1] مثلاً بشرط أن يصرفها في الحجّ عنه أو عن غيره، أو ملّكه إيّاها بشرط أن يبيعها ويصرف ثمنها

كبرى ما ترك لينتقل إلى الوارث، ولأجله لم يكن له حق الإسقاط بوجه، وحينئذٍ فإن كان للميت وصي فهو صاحب الحق بمقتضى وصايته، وإلاّ فالحق للحاكم الشرعي، فإذا لم يف المشروط عليه فللوصي أو حاكم الشرع الفسخ واسترجاع المال المصالح عليه وصرفه في شؤون الميت لأنّ الخيار من شؤون هذا الحق وبتبعه فإذا لم يكن للورثة حق لم يكن الخيار لهم أيضاً.

وبالجملة: إذا لم ينتقل الحق إلى الوارث وكان باقياً للميت وحده حسبما عرفت فكل مال يتبع هذا الحق يرجع إلى الميت أيضاً والوارث أجنبي عنه.

فتحصّل: أنّ الأظهر أنّ أدلة الإرث غير شاملة لمثل هذا الحق، فإنّه مختص بالميت نفسه والمتصرف فيه إنما هو الوصي أو الحاكم فيرجع المال إلى الميت بعد الفسخ ويصرف في جهاته.

(١) ألحق قدس سره بما ذكره من المصالحة مثالين أحدهما ما لو ملّكه الدار بهبة ونحوها بشرط أن يبيعها بعد موته ويصرف ثمنها في الحجّ، وكون حال هذا المثال حال المصالحة لا بحث فيه فيجري فيه ما تقدم.

(*) ليس هذا كالصلح المشروط بالحجّ أو التمليك بشرط بيع العين وصرف الثمن في الحجّ، وذلك فإنّ مائة تومان في المثال ملك للشارط حال حياته، وقد شرط على من ملّكه الدار أن يصرفها في الحجّ فإن كان بمقدار ثلثه نفذت الوصية وإلاّ فلا.

في الحجّ أو نحوه، فجميع ذلك صحيح لازم من الأصل وإن كان العمل المشروط عليه ندبياً، نعم له الخيار عند تخلّف الشرط وهذا ينتقل إلى الوارث بمعنى أنّ حقّ الشرط(*) ينتقل إلى الوارث، فلو لم يعمل المشروط عليه بما شرط عليه يجوز للوارث أن يفسخ المعاملة.

(مسألة ١١): لو أوصى بأن يحجّ عنه ماشياً أو حافياً، صحّ[1]

ثانيهما: أن يملّكه الدار بمائة تومان مثلاً بشرط أن يصرفها في الحجّ عنه فيجب صرف تمام المائة في الحجّ ولو زاد على الثلث.

وأنت خبير بأنّ هذا ينبغي أن يعد من الغرائب، ضرورة أنّ المفروض انتقال الثمن إلى البائع بمقتضى المعاوضة فهو يملك المائة في ذمة المشتري أو أنّه أودعها عنده لو كانت المعاملة شخصية فحالها حال سائر أمواله والشرط المزبور عهد منه بصرف المائة في الحجّ بعد موته ولا نعني بالوصية إلاّ هذا المحكومة بعدم النفوذ في الزائد على الثلث فكيف يكون هذا من قبيل المقام؟!

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في اندراج هذا المثال في باب الوصية فيجري فيه ما ذكره المحقق القمي من التوقف على إجازة الورثة لو كان زائداً على الثلث كما هو ظاهر جداً ولا يكون ذلك من قبيل المثالين المتقدمين بوجه.

(١) ولزم العمل بالوصية ولكن الحجّ إذا كان واجباً خرج أصل الحجّ من الأصل، والزائد عليه بجميع الخصوصيات الموصى بها يخرج من الثلث، وإذا كان مندوباً خرج كله من الثلث، فالوصية نافذة على كل تقدير غايته أنّه على تقدير يخرج جميعه من الثلث، وعلى تقدير آخر مقدار منه، ومقدار من

(*) إن هذا الحق الذي لا ينتفع به الوارث ولا يمكنه إسقاطه لا ينتقل إلى الوارث، بل الظاهر أنّه باق على ملك الميت فإذا تخلف المشروط عليه يفسخ الحاكم عليه بالولاية ويصرف المال فيما شرط على المشروط عليه.

واعتبر خروجه من الثلث إن كان ندبيّاً وخروج الزائد عن أجرة الميقاتيّة منه إن كان واجباً(*)، ولو نذر في حال حياته أن يحجّ ماشياً أو حافياً ولم يأتِ به حتى مات وأوصى به أو لم يوصِ وجب الاستئجار(**) عنه من أصل التركة كذلك(١)، نعم لو كان نذره مقيّداً بالمشي ببدنه أمكن أن يقال بعدم وجوب الاستئجار عنه، لأنّ المنذور هو مشيه ببدنه فيسقط بموته لأنّ مشي الأجير ليس ببدنه، ففرق بين كون المباشرة قيداً في المأمور به أو مورداً.

الأصل.

(١) بناءً على ما تقدم منه من خروج الواجب بالنذر كالواجب بالأصل من الأصل، وقد عرفت أنّ الأقوى خروجه من الثلث.

واستثنى ﷺ من ذلك ما لو كان النذر مقيداً بالمشي ببدنه حيث احتمل ﷺ سقوط النذر حينئذٍ بموته، نظراً إلى أنّ مشي الأجير لم يكن مشياً ببدن المنوب عنه، ومن ثم يفرق بين كون المباشرة قيداً في المأمور به أو مورداً.

أقول: بناءً على خروج الحجّ الواجب بالنذر من الأصل فهل الخارج عنه هو أصل الحجّ أم هو بجميع خصوصياته التي منها كونه ماشياً أو حافياً لو كان ناذراً كذلك؟

الظاهر هو الأول لعدم الدليل على التعميم، إذ ليس لدينا أي دليل لفظي يدل على خروج المنذور من الأصل ليتمسك بإطلاقه لاختصاص الأدلة اللفظية بالحجّ الواجب بالأصالة أعني حجّة الإسلام، وعمدة المستند في المقام

(*) وكان حجّة الإسلام.

(**) تقدمّ عدم وجوبه من الأصل، وكذا فيما بعده من فروض وجوب الحجّ غير حجّة الإسلام.

إنما هو الإجماع المدعى قيامه على أنّ كل واجب مالي يخرج من التركة وهو لو تم اختص بأصل الحجّ دون سائر الخصوصيات لعدم كونها واجبات مالية بل هي أمور زائدة أضافها الناذر بنفسه فلا دليل على إخراج هذه الخصوصيات من الأصل وإن كانت منذورة.

ونظير ذلك قضاء الصوم المنذور فلو نذر أن يصوم كل جمعة أو يوماً معيناً من شهر رجب مثلاً فصادف يوم العيد أو كونه مسافراً أو مريضاً فإنّ مقتضى القاعدة هو البطلان ـ لانكشاف عدم الرجحان في متعلق النذر ـ إلا أنّ النص الصحيح قد دلّ على أنّه يفطر ويقضي يوماً مكان يوم، فإنّه يكفيه مجرد التصدي لقضاء المنذور بذاته ولا يلزم رعاية الخصوصيات التي اشتمل عليها النذر من كونه يوم الجمعة أو شهر رجب فله القضاء يوم السبت أو في شهر آخر.

وبالجملة: فلو تم الإجماع في المقام فهو إنّما يدل على وجوب قضاء الحجّ المنذور بما هو حجّ، وأما الخصوصيات فهي أمور خارجة قد ألزم المكلّف نفسه بها وأجنبية عن أصل الحجّ لا تلزم رعايتها لا عنه لو مات ولا هو لو أراد التصدي للقضاء حال الحياة فيما لو كان النذر مقيداً بسنة خاصة.

ثمّ أنا لو تنازلنا وسلّمنا قيام الدليل على وجوب قضاء الحجّ المنذور بجميع خصوصياته فلم يتّضح لدينا الفرق بين الصورتين اللتين أشار إليهما في المتن من كون المباشرة قيداً في المأمور به تارة وموردا أخرى.

فإنّ النذر قد يفرض تعلّقه بالأعم من التسبيب والمباشرة فينذر الحجّ ماشياً منه أو من شخص آخر وهذا لا إشكال فيه بل هو خارج عن محل الكلام كما لا يخفى.

وأخرى يتعلّق بحجّ نفسه، وحيث أنّ هذا لا معنى له إلاّ بأنْ يمشي برجليه ويحجّ ببدنه فهو غير قابل للإطلاق بل هو مقيد بالمباشرة بطبيعة الحال

(مسألة ١٢): إذا أوصى بحجّتين أو أزيد وقال: إنّها واجبة عليه، صُدّق وتخرج من أصل التركة(*)[١]، نعم لو كان إقراره

غاية الأمر أنّ القيد قد ينص عليه ويذكر صراحة وأخرى لا، فلا يكاد يفرض في محل الكلام فرضان تكون المباشرة في أحدهما قيداً وفي الآخر مورداً ليتجه التفصيل بين الصورتين.

وعليه فإذا دلّ الدليل على وجوب القضاء عنه فمعناه تنزيل الغير منزلته وكفاية الصدور ببدن النائب عن الصدور ببدن المنوب عنه، فإن تم الدليل المزبور التزمنا به سواء قيّده في العبارة أم لا، وإلاّ لم يجب مطلقاً أي قيّد أم لم يقيّد، فلا نعرف فرقاً بين الفرضين، وقد عرفت أنّ الأظهر عدم وجوب القضاء أصلاً، وعلى تقدير التسليم فيجب في أصل الحجّ دون سائر الخصوصيات.

(١) تارة: يفرض أنّ إحدى الحجتين حجّة الإسلام، والأخرى من قبيل الحق المالي كالحجّ الاستئجاري، ولا ينبغي الشك في نفوذ هذه الوصية وخروجها من الأصل لأنّها إقرار واعتراف بالدين الحقيقي أو التنزيلي فإنّ الحجّ الاستئجاري دين حقيقة، إذْ لا فرق فيه بين تعلّقه بالأعيان أو الأعمال، فالإيصاء به إقرار بالدين كما أنّ الإيصاء بحجّة الإسلام إقرار بما هو في حكم الدين تنزيلاً، فهذا الإقرار منه مسموع كالإقرار بسائر الديون ومحكوم بالخروج من الأصل لنفوذ الإقرار فيما يرجع إلى المقر، فإنّ هذا وإن لم يكن بعنوانه منصوصاً ـ إلا النبوي المعروف «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» المذكور في الكتب الفقهية مرسلاً، كالمرسل الآخر «المؤمن أصدق على نفسه

(*) فيما كانا يخرجان من أصل التركة على تقدير الثبوت كالحجّ الإسلامي والحجّ الاستئجاري دون الواجب بمثل النذر كما تقدم.

بالوجوب عليه في مرض الموت وكان متّهماً في إقراره، فالظاهر أنّه كالإقرار بالدّين فيه في خروجه من الثلث إذا كان متّهماً على ما هو الأقوى.

(مسألة ١٣): لو مات الوصيّ بعد ما قبض من التركة أجرة الاستئجار وشكّ في أنّه استأجر للحجّ قبل موته أو لا[١]، فإن

من سبعين مؤمناً عليه)) فليست لدينا رواية معتبرة تدل على حجية الإقرار مطلقاً ـ إلاّ أنّ ذلك يستفاد من الروايات الكثيرة الواردة في الموارد المتفرقة كالإقرار بالرقيّة والزوجية والملكية ونحوها بحيث يستنتج منها قاعدة كلية وهي نفوذ إقرار كل شخص على نفسه المؤيدة بالسيرة العقلائية القائمة على ذلك.

فبعد ثبوت الدين وما في حكمه بالإقرار يخرج من الأصل بمقتضى قوله تعالى ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾، ولا يزاحمه الإرث لتأخره عنه.

وأخرى: يفرض أنّ الحجّة الأخرى لم تكن ديناً وإنما وجبت لأجل النذر وشبهه من العهد أو اليمين، وفي خروجها حينئذٍ من الأصل أو الثلث هو الكلام المتقدم، فإن قلنا بأنّ الحجّ النذري يخرج من الأصل ففي المقام كذلك، وإلاّ خرج من الثلث، وقد تقدّم أنّ الأظهر هو الثاني فلاحظ.

(١) ذكر ﷺ حينئذٍ صورتين:

إذْ تارة يموت الوصي قبل مضي زمان يمكن الاستئجار فيه بحيث نعلم أنّ الاستئجار لم يتحقق خارجاً، ففي مثله لا ينبغي الشك في لزوم الاستئجار ثانياً إذ لم يسقط ما في ذمة الميت من الحجّ، فإن كان واجباً خرج من أصل التركة، وإلاّ فمن الثلث وحينئذٍ فإن كان المال الذي قبضه الوصي موجوداً استرجع وإن لم يوجد وأحتمل التلف عنده من غير تفريط لا يحكم بالضمان لأصالة عدمه وهذا ظاهر، إنما الإشكال في:

الصورة الأخرى: وهي ما إذا مضت مدة كان يمكنه فيها الاستئجار، وقد قسمه ﷺ على قسمين:

أحدهما: ما إذا كان الاستئجار واجباً فورياً بحيث لم يكن التأخير جائزاً للوصي فمات وشك في العمل بالوصية، وقد حكم ﷺ بحمل أمره حينئذٍ على الصحّة ولأجله يحكم بفراغ ذمة الميت.

ثانيهما: ما إذا كان موسعاً ومرخصاً في التأخير، وقد ذكر ﷺ أنّ في الحمل على الصحّة حينئذٍ إشكالاً.

أقول: قد يستظهر من عبارته ﷺ أنّ الوجه في الحمل على الصحّة صيانة ساحة المؤمن عن ارتكاب الحرام بترك الواجب الفوري لمنافاته مع ورعه وتقواه.

ولكن الظاهر أنّه ﷺ لا يريد ذلك، ضرورة أنّ الحمل على الصحّة بهذا المعنى لا أثر له ما عدا التنزيه عن ارتكاب القبيح ولا يترتب عليه الأثر المرغوب من تحقق الاستئجار خارجاً ليحكم بفراغ ذمة الميت عن الحجّ.

ونظيره ـ كما نوقض عليه ـ ما لو كان مديناً بدين مطالب حال حياته وشك في وفاء دينه فإنّ غاية ما يترتب على حمل فعله على الصحّة برائته عن ارتكاب الذنب لا عن الدين ليحكم بتحقق الوفاء، بل لابدّ من الأداء قضاءً لاستصحاب اشتغال ذمته بالدين.

وبالجملة: التنزيه عن الفسق أمر وترتب الأثر المرغوب أمر آخر، والذي نحن بصدده هو الثاني ولا يترتب على الحمل على الصحّة إلاّ الأول، فلا ينبغي التأمل في أنّه ﷺ لا يريد هذا المعنى.

ويؤكده استشكاله في الحمل على الصحّة في القسم الثاني أعني الواجب الموسع للقطع بعدم ارتكابه الذنب على تقديري الاستئجار وعدمه، ففي أي شيء يحتمل الفساد ليستشكل ـ هنا ـ في الحمل على الصحّة بهذا المعنى؟!

وعلى الجملة: إذا جاز التأخير في الواجب الموسع فأي مجال للإشكال، وما معنى الحمل على الصحّة، فهذه قرينة واضحة على أنّه ﷺ لا يريد المعنى المزبور.

بل الظاهر أنّ كلامه ﷺ ناظر إلى صورة عدم وجود المال عنده لتصريحه في آخر المسألة بأنّ المال المقبوض لو كان موجوداً يسترجع لأصالة بقائه في ملك الميت فهذا الأمر مع استشكاله في الموسع قرينة على أنّه يريد صورة تلف المال وصرفه خارجاً.

وحاصل مرامه أنّ في الصورة الأولى ـ أي في الواجب الفوري ـ نعلم بأنّه قد صرف المال ولكن لا ندري هل صرفه في الحجّ أم في غيره، وبما أنّ الواجب عليه ـ بعد فرض الفورية ـ هو الأول ولا يجوز له الثاني فمقتضى الحمل على الصحّة هو البناء على صرفه في الحجّ، والحكم بوقوع الاستئجار خارجاً المستلزم لفراغ ذمة الميت.

وأما في الصورة الثانية ـ أي الواجب الموسع ـ ففي الحمل على الصحّة إشكال من أنّ المال المقبوض لما كان متعيناً في الصرف في الحجّ وقد تحقق الصرف خارجاً، فمقتضى الحمل على الصحّة صرفه فيما أعد له، ومن أنّ الواجب لما كان موسعاً فلعل الوصي رأى مصلحة في التبديل فصرفه في حوائجه ليستأجر بعد ذلك من مال نفسه ومعه يحتمل أن يكون الصرف في غير جهة الحجّ أيضاً صحيحاً ولأجله يستشكل في الحمل ـ هنا ـ على الصحّة.

هذا مع تحقق الصرف خارجاً، وأما إذا كان المال المقبوض موجوداً فلم يتحقق منه صرف ليتردد بين الصحيح وغير الصحيح حتى يحمل على الصحيح، غايته أنّه يشك أنّ بقاءه عنده هل كان على وجه مشروع بأن استأجر من ماله الشخصي وتملّك هذا بدلاً عنه أو غير مشروع لعدم الاستئجار رأساً؟

مضت مدّة يمكن الاستئجار فيها، فالظاهر حمل أمره على الصحّة(*) مع كون الوجوب فورياً منه، ومع كونه موسّعاً إشكال، وإن لم تمض مدّة يمكن الاستئجار فيها وجب الاستئجار من بقيّة

ومن المعلوم أنّ أصالة الصحّة في البقاء لا تثبت الصرف من ماله في الحجّ، بل غايته أنّه لم يرتكب الإثم لا الحكم بتحقق الاستئجار في الخارج.

والحاصل: أنّ الصرف محرز مع تلف المقبوض ومردد بين الصحيح وهو الصرف في الحجّ وغيره فيحمل على الأول، وأما مع وجوده فهو غير محرز، بل محرز العدم فلم يصرف في شيء ليحمل على الصحيح وأصالة الصحّة في البقاء لا يثبت به الاستئجار الخارجي.

هذا توضيح كلامه ﷺ ولكن الصحيح أنّ أصالة الصحّة لا تجري حتى في الصورة الأولى ـ أي العلم بتحقق الصرف خارجاً ـ فإنّ مستندها السيرة وموردها خاص بما إذا أحرز وقوع العمل خارجاً من عقد أو إيقاع ونحوهما وشك في صحّته وفساده من أجل الشك في استجماعه الأجزاء والشرائط.

وأما إذا لم يعلم بوقوع المعاملة من أصلها فكيف يمكن الحكم بثبوتها لقاعدة الحمل على الصحّة، ففي المقام وإن كان الصرف الخارجي محرزاً بالوجدان إلاّ أنّ موضوع الأثر هو الاستئجار، ولا ندري أنّ الصرف هل تعلق به أم بغيره فأصل الاستئجار مشكوك فيه لا أنّه يشك في صحّته بعد العلم بوقوعه ليحمل على الصحيح.

ونظيره ما لو كان مديناً وأعطى المال لوكيله ليوصله إلى الدائن وقد صرفه الوكيل جزماً ولا ندري هل صرفه في أداء الدين أم في أغراضه

(*) فيه إشكال، بل منع.

التركة إذا كان الحجّ واجباً ومن بقيّة الثلث إذا كان مندوباً، وفي ضمانه لما قبض وعدمه لاحتمال تلفه عنده بلا ضمان وجهان(*)، نعم لو كان المال المقبوض موجوداً، أخذ حتى في الصورة الأولى وإن احتمل أن يكون استأجر من مال نفسه إذا كان ممّا يحتاج إلى بيعه وصرفه في الأجرة وتملّك ذلك المال بدلاً عما جعله أجرة، لأصالة بقاء ذلك المال على ملك الميّت.

(مسألة ١٤): إذا قبض الوصيّ الأجرة وتلف في يده بلا تقصير، لم يكن ضامناً، ووجب الاستئجار من بقيّة التركة أو بقيّة الثلث(١)، وإن اقتسمت على الورثة استرجع منهم، وإن شكّ في كون التلف

الشخصية؟ أفهل يمكن الحكم بالبراءة بقاعدة الحمل على الصحّة؟

إذن فلا فرق في المقام بين وجود المال وعدمه، وما لم يحرز أنّ الوصي عمل بالوصية واستأجر للحجّ لا يحكم بوقوع الإجارة، بل يلزم الاستئجار من التركة في الواجب ومن الثلث في المندوب.

(١) أشرنا في بعض المباحث السابقة إلى أنّ الدين والوصية المحكومين بالتقدّم على الإرث والاستثناء من الأصل يختلف أحدهما عن الآخر في كيفية الاستثناء، فإنّ الدين بما أنّه مقدار معين مشخص كمائة دينار مثلاً فظاهر استثنائه من التركة أنّه من قبيل الكلي في المعين، ونتيجته أنّه لو تلف من التركة شيء قبل الأداء فهو لا يحسب من الدين ولا ينتقص منه بل يرد النقص على الورثة، إذ ما دام الدين باقياً ومقدار الكلي موجوداً لا ينتقل شيء إلى الوارث بعد فرض تأخر الإرث عن الدين.

(*) أوجههما العدم.

عن تقصير أو لا فالظاهر عدم الضمان أيضاً، وكذا الحال إن استأجر ومات الأجير ولم يكن له تركة أو لم يمكن الأخذ من ورثته.

وأما الثلث المستثنى في الوصية فبما أنّه نسبة خاصة فهو ظاهر في الإشاعة فإذا قيل ثلث هذه العين لفلان وثلثها لفلان فالظاهر منه بحسب المتفاهم العرفي هو الكسر المشاع فالميت لا يملك إلاّ الثلث المشاع من التركة كما أنّ الثلثين الباقيين للورثة على سبيل الإشاعة.

وعليه فلو تلف شيء في التركة قبل التقسيم فهو محسوب على الجميع على السواء ولا يملك الميت إلا الثلث من الباقي.

وبالجملة: فكيفية الاستثناء في الدين والوصية مختلفة، وبما أنّ الحجّ دين حقيقة أو تنزيلاً فخروجه عن التركة على حد خروج سائر الديون.

ويترتب عليه ما ذكره في المتن من أنّ الوصي إذا قبض الأجرة وتلفت في يده من غير تفريط فلا يضمن لأنّه أمين، ولكن يجب الاستئجار للحجّ ثانياً من بقية التركة لما عرفت من أنّه من قبيل الكلي في المعين. ومن الواضح أنّ القبض المزبور بمجرده لا يستوجب الفراغ ما لم يتحقق الحجّ خارجاً، فما دامت الذمة مشغولة كان الكلي باقياً على حاله ولا إرث إلا بعد الدين.

ومنه تعرف أنّ التركة لو اقتسمت على الورثة بعد الدفع إلى الوصي استرجع منهم مقدار الحجّ، لكشف التلف عن فساد القسمة وأنّ حق الميت لم يكن خارجاً عن المال واقعاً إذ الكلي في المعين إنما يتعين بالصرف في الحجّ ووفاء الدين لا بمجرد العزل الخارجي، وهكذا الحال في الوصية فلو قبض الوصي مقداراً من الثلث ليصرفه في مصارفه من الحجّ ونحوه فتلف من غير تفريط وجب الإخراج ثانياً من بقية الثلث ـ لا من الأصل حسبما عرفت

(مسألة ١٥): إذا أوصى بما عنده من المال للحجّ ندباً ولم يعلم أنّه يخرج من الثلث أو لا[١]، لم يجز صرف جميعه[٢]، نعم لو ادّعى

ـ فمع وفاء الثلث به يجب تنفيذ الوصية.

ولو شك في أنّ التلف هل كان عن تقصير منه وتفريط فالمرجع أصالة البراءة عن الضمان للشك في تحقق موجبه بعد إن لم يكن بإتلاف منه كما هو المفروض، بل بتلف سماوي وشبهه من سرقة ونحوها، فمع الشك في موجبه من التفريط والتعدي يرجع إلى الأصل المزبور من غير معارض.

وبما ذكرنا يظهر الحال فيما لو استؤجر أحد للحجّ وأعطى المال مسبقاً ـ كما هو المتعارف في الاستئجار للحجّ لتوقفه غالباً على تسلم الأجرة وإن لم يكن مستحقاً ـ فمات الأجير ولم يكن له مال، فإنّ حكمه ما مرّ في صورة التلف من الاستئجار ثانياً من الأصل في الواجب ومن الثلث في المندوب.

(١) للشك في أنّ الموصى به هل هو بمقدار الثلث من مجموع التركة لتنفذ الوصية أم أزيد كي لا تنفذ إلاّ بإجازة الورثة الناشئ من الجهل بكمية المجموع كما يتفق في الغرباء غالباً فلا ندري أنّه هل يملك في بلده المقدار المضاعف لهذا المال الذي أوصى به أم لا؟

(٢) لجواز كونه تصرفاً في الزائد على الثلث الموقوف على إجازة الورثة فلم يُحرز نفوذ هذه الوصية ليعمل بها.

وربما يتصدى لإحراز النفوذ بقاعدة الحمل على الصحّة.

وفيه: ما لا يخفى لما تقدم غير مرة من أنّ أصالة الصحّة ـ بمعنى ترتيب الأثر لا بمعنى التنزيه عن الحرام وعدم ظن السوء ـ لم تثبت بدليل لفظي بل بالسيرة القطعية القائمة على حمل الفعل الصادر من المسلم من عقد أو إيقاع ـ ومنه الإيصاء في المقام ـ على الصحيح، وحيث لا إطلاق لها فالمتيقن من

أنّ عند الورثة ضعف هذا، أو أنّه أوصى سابقاً بذلك والورثة أجازوا وصيّته ففي سماع دعواه وعدمه وجهان(*)(١).

موردها ما لو أحرزت ولاية الفاعل على ما يصدر منه من الفعل وتمحض الشك في الصحّة والفساد من الجهات الأخرى، فمع الشك في أصل الولاية لم يكن لدينا أي دليل على الحمل على الصحّة، فلو باع مالاً لم يكن تحت يده ولا ندري أنّه مالك أو أجنبي، أو باع وقفاً تحت يده ولم نحرز حصول المسوغ لبيعه ونحو ذلك مما يشك في تحقق الولاية على البيع فلا يمكن الحكم بالانتقال بقاعدة الحمل على الصحّة.

وعليه ففي المقام حيث لم يحرز ولاية الموصي على الإيصاء بهذا المال لجواز كونه تصرفاً في الزائد على الثلث، فلا يمكن إثبات الولاية والحكم بالنفوذ والصحّة بتلك القاعدة.

(١) قد يقال أنّ أقواهما السماع لأنّه إخبار عما في يده، ويندفع بعدم نهوض دليل على حجية إخبار ذي اليد عما في يده بجميع شؤونه المتعلقة به، وإنما الثابت حجيته فيما يرجع إلى شؤون الملكية بعد كون اليد إمارة عليها فلو أخبر أنّه لزيد أو وقف أو مغصوب ونحو ذلك مما يعد إقراراً على نفسه يسمع قوله، وأما الإخبار عن بقية الجهات التي هي موضوعات لأحكام عديدة فلا يسمع.

ولذا تقدّم في كتاب الطهارة أنّه لو أخبر بكرّية ما عنده من الماء لا يسمع قوله ما لم تثبت الكرّية بحجّة شرعية.

وبالجملة: لم يقم أي دليل على حجية قول ذي اليد ما لم يرجع إلى الإقرار على نفسه، وعليه فإخباره عما في يده بعدم زيادته على ثلث المال

(*) أوجههما عدم السماع.

(مسألة ١٦): من المعلوم أنّ الطّواف مستحب مستقلاً[١] من غير أن يكون في ضمن الحجّ، ويجوز النيابة فيه عن الميّت وكذا عن الحي إذا كان غائباً عن مكّة أو حاضراً وكان معذوراً في الطواف بنفسه، وأما مع كونه حاضراً وغير معذور فلا تصحّ النيابة عنه، وأما سائر

أو بأنّ الورثة أجازوا وصيته المتعلقة به يحتاج إلى الإثبات وإنما يسمع بالمقدار المعلوم أنّه من الثلث.

(١) لا شك في أنّ الطواف مستحب في نفسه وإن لم يكن جزءاً للحجّ الواجب أو المستحب فحاله حال الصلاة المستحبة، وتجوز النيابة فيه عن الحي والميت القريب والبعيد بتطوع وغيره، كما نطقت به جملة وافرة من النصوص التي لا تخفى على من لاحظها.

ومقتضى الإطلاق فيها عدم الفرق بين المقيم بمكّة وغيره، لكن صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق تضمنت عدم الجواز عن المقيم إذا لم تكن به علة، قال: كنت إلى جنب أبي عبد الله عليه السلام وعنده ابنه عبد الله أو ابنه الذي يليه، فقال له رجل: أصلحك الله يطوف الرجل عن الرجل وهو مقيم بمكّة ليس به علة؟ فقال: «لا، لو كان ذلك يجوز لأمرت ابني فلاناً فطاف عني ـ سمّى الأصغر وهما يسمعان ـ»[١].

فبمقتضى هذه الصحيحة يخرج عن تلك المطلقات وتحمل على غير هذه الصورة.

هذا، وقد ورد في جملة من النصوص أنّ الكسير والمبطون يطوف مباشرة إن تمكن وإلاّ فيطاف به وإلاّ فيطاف عنه وهذا كله في الجملة مما لا

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٥١ من أبواب الطواف، ح١.

أفعال الحجّ فاستحبابها مستقلاً غير معلوم حتى مثل السعي بين الصفا والمروة[١].

(مسألة ١٧): لو كان عند شخص وديعة ومات صاحبها وكان

إشكال فيه، والتفصيل يأتي في بحث الطواف إن شاء الله.

(١) يمكن أن يقال باستحباب السعي في نفسه لصحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لرجل من الأنصار: إذا سعيت بين الصفا والمروة كان لك عند الله أجر من حجّ ماشياً من بلاده، ومثل أجر من أعتق سبعين رقبة مؤمنة»[١].

فإنّها صحيحة السند كما لا يخفى، كما أنّها ظاهرة الدلالة على الاستحباب وترتب الثواب على نفس السعي سواء أكان في ضمن الحجّ أم مستقلاً.

بل لا يبعد دعوى ظهورها في السعي المستقل لوضوح أنّ كل من يحجّ فهو يسعى فالتعرض للسعي بخصوصه يكشف عن أنّه بنفسه موضوع مستقل للاستحباب، ولكن الذي ذكرناه إنما يتجه لو كانت الصحيحة رواية مستقلة إلاّ أنّها جزء من رواية طويلة مذكورة في الوسائل[٢]، وعليه فلا دلالة لها على الاستحباب كما لا يخفى.

وهناك رواية أخرى رواها في الوسائل عن العلل بإسناده عن محمد بن مسلم عن يونس عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما من بقعة أحب إلى الله من المسعى لأنّه يذل فيه كل جبار»[٣]، وهي بهذا السند

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب السعي، ح١٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٧.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب السعي، ح١٤.

عليه حجّة الإسلام وعلم أو ظنّ(*) أنّ الورثة لا يؤدّون عنه إن ردّها إليهم، جاز بل وجب عليه أن يحجّ بها عنه(١)،

صحيحة ولكن الظاهر أنّها سهو من قلمه الشريف أو من النسّاخ، فإنّ المذكور في العلل هو (محمد بن أسلم) بدل (محمد بن مسلم) كما أشار إليه معلق الوسائل ولم تثبت وثاقته(١)، ولأجله تكون الرواية غير معتبرة.

بل الظاهر أنّه لو كان المذكور في العلل هو محمد بن مسلم لم يمكن الاعتماد عليه أيضاً لأنّ الكافي نقلها بعين السند والمتن تقريباً بصورة محمد بن أسلم كما ذكره في الوسائل(٢)، غايته وقوع الاشتباه من أحدهما وتردد النسخة بينهما فلا يمكن التعويل عليها بعد عدم احتمال تعدد الرواية كما لا يخفى.

على أنّها قاصرة الدلالة على الاستحباب حتى لو صحّ سندها، إذ ليس مفادها أكثر من أنّ هذه البقعة أفضل لكونها مورداً لذلة الجبابرة والطاغين مما في السعي من المشي والهرولة، وهذا كما ترى لا دلالة فيه على استحباب السعي لنفسه ومستقلاً لاجتماعه حتى مع مطلوبيته في ضمن الحجّ كما لا يخفى.

فتحصل أنّ الأظهر عدم استحباب السعي لنفسه كما أثبته في المتن.

(١) لما ذكره في المتن من صحيحة بريد(٣)، الواضحة الدلالة كما أنّها معتبرة السند، والحكم في الجملة مما لا ينبغي الإشكال فيه.

(*) بل ومع احتماله أيضاً.

(١) بل هو موثق لوجوده في إسناد كامل الزيارات كما يتضح بمراجعة المعجم ج٥، ص ٩١. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب السعي، ح٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب النيابة في الحجّ، ح١.

وإنما الكلام يقع في جهات:

الأولى: ما أشار إليه في المتن من أنّها وإن كانت مطلقة إلاّ أنّ الأصحاب قيدّوها بصورة العلم أو الظن بعدم تأدية الورثة لو دفعها إليهم فلا يجوز الصرف في الحجّ بمجرد الاحتمال لانتقال المال إلى الوارث بعد الموت وليس لغيره التصرف فيه.

ولكنه لم يتضح لدينا الوجه في هذا التقييد فإنّ الظن غير المعتبر في حكم الشك ـ كما أنّ المعتبر منه ملحق بالعلم ـ ومقتضى الإطلاق أنّ الودعي يجوز بل يجب عليه الصرف في الحجّ ـ بمقتضى ظاهر الأمر ـ وإن احتمل أنّ الوارث يصرفه فيه لو دفعها إليه، فليس له تفويت المال على الميت بالدفع إلى الوارث، ولا أثر للاحتمال فضلاً عن الظن[1]، نعم لا ينبغي الشك في انصراف الرواية عن صورة العلم بالصرف في الحجّ لو دفع، كما قد يستظهر ذلك من قول الراوي (ليس لوارثه شيء) حيث أنّ إفلاسهم يقتضي صرف المال في حوائجهم ولا أقل في أنّه يجعله في معرض التلف، فهي منصرفة طبعاً عن صورة العلم بالصرف في الحجّ.

وبالجملة: ثبوت الولاية على الوارث حتى مع إحراز الصرف بعيد جداً، ولا دلالة في الرواية على ذلك بوجه، فلا يجوز للودعي التصدي في هذه الصورة، وأما مع الشك فضلاً عن الظن أو العلم بالعدم فلا مانع من التمسك بإطلاق النص حسبما عرفت، فإنّه إذا جاز الصرف مع الظن غير المعتبر جاز مع الشك أيضاً بمناط واحد.

الثانية: هل يحتاج الودعي إلى الاستئذان من الحاكم الشرعي نظراً إلى أنّ

---

(١) هكذا ورد في الأصل ولكنه من سهو القلم والصحيح ما كتبه السيد ﷺ في الهامش بخطه الشريف ـ عند ملاحظته لهذا الموضع من الكتاب ـ وهو: لا أثر للظن فضلاً عن الاحتمال. (المصحح).

التصرف في مال الغير من غير وكالة ولا وصاية موقوف على الإجازة من ولي الأمر أو لا؟

مقتضى الإطلاق عدم الحاجة، إذ الظاهر أنَ الإمام عليه السلام في مقام بيان الحكم الشرعي الكلي، وليس بصدد الإجازة الشخصية، فالمستفاد منها أنَ الولاية ثابتة للودعي في أصل الشريعة من غير حاجة إلى الاستئذان، ولا مانع من الالتزام به بعد كون الرواية واضحة الدلالة على ذلك كما نبَه عليه في المتن.

الثالثة: هل يختص الحكم بما إذا لم يكن للوارث شيء كما هو مورد الرواية أم يعم ما إذا كان ثرياً؟

الظاهر هو الثاني كما ذكره في المتن، فإنَ ذكره في السؤال لا يقتضي التخصيص وإنما هو لأجل التنبيه على أنَ المال في معرض التلف مع الدفع إلى الورثة المفلسين، إذ السبب العادي لعدم الصرف في الحجَ هو الفقر غالباً فلا ينافي وجود سبب آخر وهو فسق الوارث وعدم مبالاته بالدين وإن كان غنياً.

وبالجملة: لا خصوصية للفقر بل جهة السؤال كون المال في معرض عدم الصرف في الحجَ لو دفع إلى الوارث سواء أكان فقيراً أم غنياً، فيشمل الحكم كلتا الصورتين من غير أي تأمل كما لعله ظاهر.

الرابعة: هل يختص الحكم بحجَ الودعي بنفسه أم يعم استئجاره للغير، لا ينبغي التأمل في الثاني لانفهام عدم مدخل للمباشرة بحسب الظهور العرفي، وإنَ المقصود تفريغ ذمة الميت بهذا المال ولو كان بنحو التسبيب، فلا يفهم خصوصية لتصدي الودعي مباشرة بعد أن كانت وظيفته تفريغ الذمة، فهي مطلقة من هذه الجهة.

الخامسة: ـ التي هي أهم الجهات ـ هل يختص الحكم بحجَة الإسلام أم يعم غيرها من أقسام الحجَ الواجب أو غير الحجَ من سائر الديون الشخصية

أو الحقوق الشرعية مثل الخمس والزكاة والمظالم والكفارات ونحوها من الحقوق الخارجة عن أصل التركة فهل يتعدى إلى هذه الموارد أم لا؟

وهل يتعدى من الوديعة التي هي مورد الرواية إلى غيرها من إجارة أو عارية أو غصب ونحوها أم لا؟

أما التعدي عن الوديعة فمما لا ينبغي التأمل فيه فإنّها ذكرت في كلام السائل من باب المثال بلا إشكال لعدم احتمال خصوصية منقدحة في ذهن السائل أوجبت تخصيصها بالذكر، بل جهة السؤال ناظرة إلى أنّ من كان عنده مال لأحد فمات وكان عليه حق هل يصرفه فيه أو يدفعه إلى الوارث؟ فاحتمال الخصوصية للوديعة بعيد عن المتفاهم العرفي جداً بل يتعدى بنفس ظهور الرواية، وهذا واضح.

وأما التعدي عن حجّة الإسلام إلى الموارد المزبورة فإن قلنا بأنّ شيئاً منها لا يخرج عن الأصل وليس في موردها إلا التكليف المحض وليس على الوارث شيء ـ كما اخترنا ذلك في الحجّ النذري، بل وفي الكفارات وقلنا أنّها ليست من قبيل الديون ولم ينهض دليل على أنّ كل واجب مالي يخرج من الأصل ـ فلا موضوع للبحث على هذا المبنى.

وأما بناء على لحوقها بالديون في الخروج عن الأصل ففي التعدي عن مورد النص ـ أعني حجّة الإسلام ـ إليها كلام.

ولا ينبغي الشك في أنّ مقتضى القاعدة عدم جواز تصرف أحد حتى الودعي فيما عنده من المال بغير إذن الوارث الذي له الولاية على المال وهذا أجنبي عنه، من دون فرق في ذلك بين القول بانتقال التركة بأجمعها إلى الورثة، غايته تعلّق التكليف بهم بأداء الدين وحجرهم عن التصرف قبله، وبين القول بعدم انتقال ما يعادل الدين من التركة وبقائه على حكم مال الميت.

أما على الثاني فلتحقق الشركة عندئذٍ بين الوارث والميت، ومعه كيف يتصرف الودعي بغير إذن الشريك، وأي ولاية له على الوارث في التصدي للإفراز والتقسيم كي يسوغ له صرف ما عنده في الحجّ أو الدين ونحوهما؟

وأما على الأول فالأمر أوضح إذ التركة بما فيها من المال الموجود عند الودعي ملك حينئذٍ للوارث فكيف يسوغ له التصرف بغير إذن المالك؟

وعليه: فدعوى صاحب المستند أنّ هذا ـ أي وفاء ما على الميت ـ واجب كفائي على كل أحد، ويجوز له الصرف في شؤون الميت لا يمكن المساعدة عليها بوجه.

وبالجملة: مقتضى القاعدة ثبوت الولاية للوارث على القولين فليس لأحد ـ ومنه الودعي ـ مزاحمته، نعم سقطت ولايته على ما عند الودعي في خصوص مورد الحجّ بالنص، وأما الحاق غيره به ـ من سائر ما على الميت ـ فيحتاج إلى إقامة الدليل وقد ذكر الماتن لذلك وجوها:

أحدها: إنّ ذكر الحجّ في النص من باب المثال كالوديعة.

وفيه: ما لا يخفى فإنّ ذلك وإن تمّ في الوديعة لمساعدة الفهم العرفي عليه كما مرّ إلا أنّه لا يستقيم في الحجّ، لعدم قيام أي قرينة على فهم المثال من ذكره بعد عدم مساعدة الفهم العرفي عليه بوجه كما لا يخفى.

ثانيها: دعوى تنقيح المناط التي هي أوضح فساداً من الأول لعدم خروجها عن القياس الذي لا نقول به، وكيف يتيسر لنا الجزم بأنّ الملاك في الحجّ خروجه عن الأصل ليتعدى منه إلى غيره من الدين ونحوه، ولعل للحجّ خصوصية في تعلق هذا الحكم، بل أنّ الخصوصية ثابتة فيه لما تقدم سابقاً من أنّه أهم من الدين، ولذا لو لم تفِ التركة بهما قدم الحجّ، ومعه كيف يتعدى عنه ويدّعى تنقيح المناط.

فالعمدة هو الوجه الثالث، وحاصله: إنّا إذا قلنا ببقاء المال على ملك

الميت فاللازم صرفه عليه ولا يسوغ التسليم إلى الوارث الذي يعلم أو يظن بعدم صرفه عليه.

وأما إذا قلنا بانتقاله إلى الوارث فبما أنّ الواجب صرفه على ما عليه من دين ونحوه فيجب على من عنده المال التصدي لذلك من باب الحسبة، ولا يجوز الدفع إلى الوارث بل يضمن لو دفع لتفويته على الميت، نعم يتوقف ذلك على الاستئذان من الحاكم الشرعي، هذا فيما إذا علم أو ظن بعدم تأدية الوارث، وأما لو لم يعلم ولم يظن فيجب الدفع إليه لأنّه ملكه والصرف المزبور وظيفته، بل يجب ذلك حتى إذا علمنا أنّ الوارث منكر أو ممتنع ولكن يمكننا إثبات الدين وإجباره على الأداء، فلا يجوز لمن عنده المال التصدي حينئذٍ للصرف بنفسه، وإنما يجوز بل يجب فيما إذا علم أو ظن أنّه لا يؤدي ولا يمكن إجباره فيتصدى حينئذ من باب الحسبة مع الإجازة حسبما عرفت، هذا ملخص كلامه قدس سره.

وللنظر فيه مجال واسع:

أما على القول ببقاء المال على ملك الميت فلما عرفت من حصول الشركة حينئذٍ بينه وبين الوارث، ولا ينبغي الشك في عدم جواز تسليم حصة الميت إلى الوارث ـ بالرغم من كونه ولياً ـ بعد احتمال عدم صرفه عليه فضلاً عن العلم أو الظن بعدم الصرف، إذ كيف يُسلم مال أحد إلى شخص آخر مع الشك في إيصاله إليه فالتسليم إلى الوارث غير جائز جزماً في فرض العلم أو الظن بعدم الأداء بل الشك كما عرفت، إلاّ أنّ تصدي الودعي بنفسه موقوف على ولايته على الصرف وقد ثبتت له هذه الولاية في خصوص الحجّ بالنص، حيث عرفت ظهوره في بيان الحكم الشرعي لا الإذن الشخصي لبعده عن الذهن العرفي جداً، وأما في غير الحجّ فلم تثبت له هذه الولاية فبمقتضى القاعدة لابدّ له من الاستئذان من الحاكم الشرعي الذي هو ولي من لا ولي له

فيفترق الحجَ عن غيره في استغنائه عن الإجازة وافتقار الغير إليها فكيف لم يعتبر الماتن الاستئذان على هذا القول.

وأما على القول بانتقاله إلى الوارث فلو سلَمه الودعي ـ جاز له التسليم أم لم يجز ـ فلماذا يحكم بضمانه؟ وما الذي فوَته هذا على الميت بعد أن كان الحكم بالصرف متوجهاً إلى الوارث فسواء عمل به أم لم يعمل كان معذوراً أم لم يكن كل ذلك أجنبي عن الودعي وليس عليه إلا التسليم إلى المالك وهو الوارث وقد سلَم حسب الفرض فبأي موجب يكون ضامناً ولم يتلف المال ولا تلف عنده فليفرض أنَه أرتكب محرماً بالتسليم المزبور.

وأما أصل المطلب وأنَه ما هي وظيفة الودعي، فقد ذكر ﷺ أنَ وظيفته الصرف حسبة بإجازة الحاكم.

ولكنه غير واضح ـ على هذا المبنى ـ لتوجه الخطاب بالصرف إلى الوارث خاصة دون الودعي حتى مع علمه بأنَ الوارث لا يصرفه فيما على الميت فليس للحاكم إجباره عليه ليجب من باب الحسبة، بل وظيفته تسليم المال إلى مالكه وهو الوارث ـ حسب الفرض ـ ثمَ يبقى بعدئذٍ شأن الحاكم مع الوارث فقد يكون الوارث منكراً معذوراً، ومعه لا موجب لإجباره وإن تيقن به الودعي، بل غايته أنَه يتصدى لإثباته له فإن أمكن فهو، وإلاَ فلا شيء عليه، ولا يجب على شخص آخر أداء الدين من ماله حتى الحاكم الشرعي كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: إذا كان المال بتمامه منتقلاً إلى الوارث ـ كما هو المفروض ـ وإن وجب عليه الصرف في الدين، فلو أنكره الوارث وكان معذوراً في إنكاره فأي موجب لإلزامه وإجباره بهذا الدين، وكيف يدخل هذا في الأمور الحسبية؟

وقد ينكره من غير عذر أو يعترف ويمتنع، وبطبيعة الحال يعلم الودعي

أنّه لو سلّمه لا يصرفه في الدين، ومع ذلك لا ولاية له على الوارث في هذا الحال، بل أنّ هذا وظيفة الحاكم الشرعي فإن تمكن أخذه منه وإلاّ اقتص منه بناءً على ما هو الصحيح من عدم اختصاص التقاص بالحقوق الشخصية بل يجري في الديون الكلية أيضاً من الخمس والزكاة ونحوهما، أو أنّ الدائن يأخذه بنفسه من الوارث تقاصاً، وعلى أي حال فالودعي أجنبي عنه ولا وجه لصرفه حسبة.

وبالجملة: الأمر الحسبي يرجع إلى الحاكم الشرعي ووظيفته الإجبار أو التقاص لو كان الوارث معترفاً ممتنعاً، وأما المنكر المعذور فلا ملزم لإجباره وليس هذا من الحسبة في شيء.

فتحصّل أنّ الأظهر هو الفرق بين القولين.

فبناءً على القول بأنّ مقدار الدين يبقى على ملك الميت ولا ينتقل إلى الوارث كما هو الصحيح لقوله تعالى ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾، فالحكم على القاعدة، لسقوط ولاية الوارث بعد عدم الصرف في مصرفه ولو احتمالاً فضلاً عن العلم أو الظن بعدم الصرف، فلا يجوز الإعطاء له ولكن لم تثبت الولاية للودعي في غير مورد النص ـ وهو الحجّ ـ فلا بدّ حينئذٍ من الاستئذان من الحاكم الشرعي.

وبناءً على القول الآخر من الانتقال بتمامه إلى الوارث، فوظيفة من عنده المال التسليم إليه فإنّه المالك فيبقى حينئذٍ هو والحاكم الشرعي، فإن كان معترفاً ممتنعاً يجبره أو يقتص منه، وإن كان منكراً معذوراً لا يؤخذ منه أي شيء.

ثمّ إنّ ما ذكرناه على القول الأول ـ الذي عرفت أنّه الأظهر ـ ينبغي تقييده بما إذا كان الدين مستغرقاً للتركة، بأن انحصرت التركة بما عند الودعي أو لو كان له مال آخر فهو لا يفي بأداء الدين فحينئذٍ يتجه ما ذكرناه من عدم

وإن زادت عن أجرة الحجّ ردّ الزيادة إليهم، لصحيحة بريد: عن رجل استودعني مالاً فهلك وليس لوارثه شيء ولم يحجّ حجّة الإسلام قال عليه السلام: ((حجّ عنه وما فضل فأعطهم))، وهي وإن كانت مطلقة إلاّ أنّ الأصحاب قيّدوها بما إذا علم أو ظنّ بعدم تأديتهم لو دفعها إليهم. ومقتضى إطلاقها عدم الحاجة إلى الاستئذان من الحاكم الشرعي، ودعوى أنّ ذلك للإذن من الإمام عليه السلام كما ترى، لأنّ الظاهر من كلام الإمام عليه السلام بيان الحكم الشرعي، ففي مورد الصحيحة لا حاجة إلى الإذن من الحاكم، والظاهر عدم الاختصاص بما إذا لم يكن للورثة شيء، وكذا عدم الاختصاص بحجّ الودعيّ بنفسه لانفهام الأعم من ذلك منها، وهل يلحق بحجّة الإسلام غيرها(*) من أقسام الحجّ الواجب أو غير الحجّ من سائر

جواز تسليم هذا المال الذي هو بتمامه أو ببعضه ملك للميت إلى الوارث، الذي يحتمل أن لا يصرفه في الدين فضلاً عن العلم أو الظن بعدم الصرف لعدم جواز دفع مال أحد إلى غير مستحقه، غايته أنّ الوارث له الولاية على التبديل بأن يتسلم المال ويؤدي الدين من مال آخر وبعدئذ يتملك هذا المال، إلا أنّ هذه الولاية لا ترخص الإعطاء إليه بعد كونه في معرض التلف من أجل احتمال عدم الصرف كما هو المفروض.

بل يمكن أن يقال أنّه لا ولاية له أيضاً بل الدفع من مال آخر يعدم موضوع الدين ويزيله المستلزم بطبيعة الحال لتحقق موضوع الإرث الذي هو

(*) الظاهر عدم إلحاق سائر أقسام الحجّ وكذا الكفارات.

ما يجب عليه مثل الخمس والزّكاة والمظالم والكفّارات والدّين أو لا؟

وكذا هل يلحق بالوديعة غيرها(*) مثل العارية والعين المستأجرة والمغصوبة والدّين في ذمّته أو لا؟ وجهان، قد يقال بالثاني، لأنّ الحكم على خلاف القاعدة إذا قلنا إنّ التركة مع الدّين تنتقل إلى الوارث وإن كانوا مكلّفين بأداء الدّين ومحجورين عن التصرف قبله، بل وكذا على القول ببقائها معه على حكم مال الميّت، لأنّ أمر الوفاء إليهم فلعلّهم أرادوا الوفاء من غير هذا المال أو أرادوا أن يباشروا العمل الذي على الميّت بأنفسهم، والأقوى مع العلم بأنّ الورثة لا يؤدّون، بل مع الظنّ القوي أيضاً جواز الصرف فيما عليه، لا لما ذكره في المستند من أنّ وفاء ما على الميّت من الدّين أو نحوه واجب كفائي على كلّ من قدر على ذلك، وأولويّة الورثة بالتركة إنما هي ما دامت موجودة، وأمّا إذا بادر أحد إلى صرف المال فيما عليه لا يبقى مال حتى تكون الورثة أولى به، إذ هذه الدعوى فاسدة جدّاً، بل لإمكان فهم المثال من الصحيحة، أو دعوى تنقيح المناط، أو أنّ المال إذا كان بحكم مال الميّت(**) فيجب

(*) الظاهر هو الإلحاق.

(**) هذا الوجه هو الصحيح لكنه يختص بما إذا كان الميت لا يملك مالاً آخر يفي بأجرة الحجّ فإنه مع الملك لا يتعيّن صرف خصوص ما عند الودعي ونحوه في الدين، بل الواجب صرف الجامع بينه وبين مال آخر، والباقي في ملك الميت حينئذٍ هو الكلي، وأمّا شخص المال فهو للوارث فيجري فيه ما يجري في الوجه الآخر، ثمّ إنّه في فرض وجوب الصرف في الدين ونحوه وعدم جواز دفعه إلى الوارث لم تثبت ولاية لمن عنده المال على الصرف فلا بدّ من الاستجازة من الحاكم الشرعي.

صرفه عليه ولا يجوز دفعه إلى من لا يصرفه عليه، بل وكذا على القول بالانتقال إلى الورثة حيث إنّه يجب صرفه في دَينه، فمن باب الحسبة(*) يجب على من عنده صرفه عليه ويضمن لو دفعه(**) إلى الوارث لتفويته على الميّت، نعم يجب الاستئذان من الحاكم لأنّه وليّ من لا وليّ له، ويكفي الإذن الإجمالي، فلا يحتاج إلى إثبات وجوب ذلك الواجب عليه كما قد يتخيّل، نعم لو لم يعلم ولم يظنّ عدم تأدية الوارث يجب الدفع إليه، بل لو كان الوارث منكراً أو ممتنعاً وأمكن إثبات ذلك عند الحاكم أو أمكن إجباره عليه لم يجز لمن عنده أن يصرفه بنفسه.

متأخر عن الدين، فليس ذلك من باب الولاية على التبديل الثابتة فيمن عليه الخمس أو الزكاة من جواز الإعطاء من مال آخر، بل من باب انتفاء الموضوع كما لو تبرع به الأجنبي.

وكيفما كان: فعدم جواز التسليم إلى الوارث مقيد بصورة الاستغراق والانحصار كما عرفت.

وأما لو كان للميت أموال كثيرة يمكن أداء دينه منها ولم تكن منحصرة بما عند الودعي، فبما أنّ حق الميت لم يتعين في شخص هذا المال لأنّه من قبيل الكلي في المعين الساري في مجموع التركة، وهذا الشخص ينتقل بطبيعة الحال إلى الوارث، فلا جرم يجري عليه ما ذكرناه على القول الآخر من أنّ مقتضى القاعدة لزوم الدفع إلى الوارث من غير ضمان، لأنّ هذا الشخص ملكه، وما

(*) وجوب الصرف متوجه إلى الوارث فقط، فكيف يكون ذلك من باب الحسبة.

(**) لا وجه للضمان بعد ما لم يكن المال ملكاً للميت.

(مسألة ١٨): يجوز للنائب بعد الفراغ عن الأعمال للمنوب عنه أن يطوف عن نفسه وعن غيره[١] ، وكذا يجوز له أن يأتي بالعمرة المفردة عن نفسه وعن غيره[٢].

(مسألة ١٩): يجوز لمن أعطاه رجل مالاً لاستئجار الحجّ أن يحجّ

يملكه الميت هو الكلي لا خصوص هذا الفرد غاية الأمر أنّ الوارث لا يجوز له الصرف في غير أداء الدين أو العزل بإذن الحاكم الشرعي وذاك تكليف آخر متوجه إلى الوارث لا يرتبط بالودعي فإن امتنع عنه يجبره الحاكم الشرعي، وإن كان منكراً معذوراً فليس لشخص آخر حتى الحاكم أن يؤدي الدين من ماله الشخصي كما لا شيء على الوارث بعد كونه معذوراً.

والحاصل: إنّه على القول الأول لابدّ من التفصيل بين ما إذا كان المال متعيناً في حق الميت وما إذا لم يتعين، ويختص ما مرّ بالأول، وأما الثاني فيلحقه حكم القول الآخر فلاحظ.

(١) بلا خلاف ولا إشكال لإطلاق الأدلة مضافاً إلى بعض النصوص الخاصة كصحيحة صفوان وغيرها المتضمنة أنّه يصنع بعدما قضى مناسك الحج ما يشاء[١].

(٢) على ما سيأتي إن شاء الله تعالى من استحباب العمرة المفردة في نفسها، وأما الفصل المعتبر بين العمرتين فيختص بالعمرتين المفردتين عن نفسه بمقتضى ما ورد من أنّ لكل شهر عمرة دون المختلفتين كعمرتي التمتع والإفراد، أو عمرة عن زيد وأخرى عن عمرو أو عمرة عن نفسه وأخرى عن غيره فإنّ في شيء من ذلك لا يعتبر الفصل كما سيأتي البحث عنه في محله

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢١ من أبواب النيابة في الحجّ.

بنفسه ما لم يعلم أنّه أراد الاستئجار من الغير[١]، والأحوط عدم مباشرته[*] إلاّ مع العلم بأنّ مراد المعطي حصول الحجّ في الخارج،

قريباً إن شاء الله.

(١) تنحل المسألة إلى صور ثلاث:

إذ تارة: يعلم بأنّ مراد المعطي وقوع الحجّ خارجاً من أي أحد كان ولا نظر له إلى مباشر خاص، ولا شك حينئذٍ في جواز تصدي القابض بنفسه، ونظيره ما لو أعطاه مالاً وقال أعطه للفقير زكاة أو خمساً أو تبرعاً وأحرزنا أنّ مقصوده تفريغ ذمته بالدفع إلى المستحق كيفما اتفق، فإنّه يجوز له الأخذ لو كان مورداً لذلك العنوان بلا ارتياب.

وأخرى: يحرز خلافه وأنّ مراده الاستئجار من شخص آخر، وهذا مجرد واسطة لا غير كما لو قال له: (فتش أو افحص لي مستأجراً) وحكمه ظاهر أيضاً.

وثالثة: يشك ولا يعلم المراد سعة وضيقاً، وظاهر عبارة الماتن جواز التصدي بنفسه في هذه الصورة أيضاً لتحديده الجواز بما إذا لم يعلم إرادة الغير وإن احتاط بعدم المباشرة حينئذٍ.

ولكنه غير واضح لعدم جواز التصرف في مال الغير إلاّ بعد إحراز إذنه ورضاه، فما لم يحرز كان مقتضى الأصل عدم الجواز ولا أقل من أنّ ذلك مقتضى الاحتياط اللزومي لا الاستحبابي كما صنعه في المتن.

وكذا الحال في غير الحجّ من سائر ما يعطى من الأموال من الأخماس والزكوات ونحوها، فإنّ الكل من هذا القبيل فإنّه تصرف في مال الغير يحتاج إلى إحراز الإذن والرضا فما لم يحرز كان مجرد الشك كافياً في عدم الجواز.

(*) لا يترك.

وإذا عيّن شخصاً تعيّن، إلاّ إذا علم عدم أهليّته[١] وأنّ المعطي مشتبه[*] في تعيينه أو أنّ ذكره من باب أحد الأفراد.

---

(١) لعدم استجماعه لشرائط النيابة واشتباه المعطي في التعيين.

ولا يخفى أنّ ظاهر هذا الاستثناء بقرينة الاستثناء الآخر المشار إليه بقوله (أو أنّ ذكره) سقوط التعيين وجواز التبديل بشخص آخر وهو غير واضح، إلاّ إذا أحرز رضاه بذلك فإنّ الوكالة ساقطة لا محالة بعد انتفاء موضوعها، فيحتاج استئجار شخص آخر إلى إحراز الرضا من الخارج، فإن أحرز وإلاّ استرجع المال إلى صاحبه.

(*) هذا إذا علم رضاه باستئجار من هو أهل لذلك.

فصل
في الحجّ المندوب

(مسألة ١): يستحب لفاقد الشرائط من البلوغ والاستطاعة وغيرهما أن يحجّ مهما أمكن، بل وكذا من أتى بوظيفته من الحجّ الواجب، ويستحب تكرار الحجّ، بل يستحب تكراره في كلّ سنة، بل يكره تركه خمس سنين متوالية، وفي بعض الأخبار: «من حجّ ثلاث حجّات لم يصبه فقر أبداً».

(مسألة ٢): يستحب نيّة العود إلى الحجّ عند الخروج من مكّة، وفي الخبر: «أنّها توجب الزيادة في العمر»، ويكره نيّة عدم العود، وفيه: «أنّها توجب النقص في العمر».

(مسألة ٣): يستحب التبرّع بالحجّ عن الأقارب وغيرهم أحياءً وأمواتاً، وكذا عن المعصومين عليهم السلام أحياءً وأمواتاً، وكذا يستحب الطواف عن الغير وعن المعصومين عليهم السلام أمواتاً وأحياءً مع عدم حضورهم في مكّة أو كونهم معذورين.

(مسألة ٤): يستحب لمن ليس له زاد وراحلة أن يستقرض ويحجّ إذا كان واثقاً بالوفاء بعد ذلك.

(مسألة ٥): يستحب إحجاج من لا استطاعة له.

(مسألة ٦): يجوز إعطاء الزكاة لمن لا يستطيع الحجّ ليحجّ بها.

(مسألة ٧): الحجّ أفضل من الصدقة بنفقته.

(مسألة ٨): يستحب كثرة الإنفاق في الحجّ، وفي بعض

الأخبار: ((إنّ الله يبغض الإسراف إلاّ بالحجّ والعمرة)).

(مسألة ٩): يجوز الحجّ بالمال المشتبه كجوائز الظلمة، مع عدم العلم بحرمتها.

(مسألة ١٠): لا يجوز الحجّ بالمال الحرام، لكن لا يبطل الحجّ إذا كان لباس إحرامه(*) وطوافه وثمن هديه من حلال.

(مسألة ١١): يشترط في الحجّ الندبيّ إذن الزوج والمولى بل الأبوين في بعض الصور، ويشترط أيضاً أن لا يكون عليه حجّ واجب مضيّق، لكن لو عصى وحجّ صحّ.

(مسألة ١٢): يجوز إهداء ثواب الحجّ إلى الغير بعد الفراغ عنه، كما يجوز أن يكون ذلك من نيّته قبل الشروع فيه.

(مسألة ١٣): يستحب لمن لا مال له يحجّ به أن يأتي به ولو بإجارة نفسه عن غيره، وفي بعض الأخبار: ((إنّ للأجير من الثواب تسعاً وللمنوب عنه واحد)).

(*) لا يبطل الحجّ إذا لم يكن لباس إحرامه من حلال.

□ فصل
في أقسام العمرة

(مسألة ١): تنقسم العمرة كالحجّ إلى واجب أصليّ وعرضيّ ومندوب[١]، فتجب بأصل الشرع على كلّ مكلّف بالشرائط المعتبرة في الحجّ في العمر مرّة بالكتاب والسنّة والإجماع، ففي صحيحة زرارة: العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحجّ، فإنّ الله تعالى يقول:

---

(١) لا إشكال كما لا خلاف في وجوب العمرة في الشريعة المقدسة في الجملة، حيث أنّها كالحجّ قد تجب بالأصالة، وأخرى لجهة عارضية من نذر وشبهه، وثالثة تكون مندوبة ورابعة غير مشروعة كالعمرة الثانية في الشهر بناء على اعتبار الفصل، وكالعمرة المفردة المتخللة بين عمرة التمتع وحجّه بالنسبة إلى المتمتع، فهي واجبة في أصل الشرع على عامّة المكلفين لدى استجماع الشرائط المعتبرة في الحجّ بالكتاب والسنة والإجماع كما أشار إليه في المتن.

أما الكتاب فقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾، فإنّ حجّ البيت بمعنى قصده وزيارته فيشمل بإطلاقه الحجّ المصطلح والعمرة المفردة لاشتمال كل منهما على قصد البيت أي زيارته وطوافه كما تكشف القناع عنه صحيحة عمر بن أذينة الواردة في تفسير الآية المباركة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾، يعني به الحجّ دون العمرة؟ قال: «لا، ولكنه يعني الحجّ والعمرة جميعاً لأنّهما مفروضان»[١]، فإنّ المصطلح من الفرض ما افترضه الله تعالى في كتابه.

وأما الأخبار فهي كثيرة دلت على أنّها بمنزلة الحجّ واجبة على جميع

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب العمرة، ح٧.

﴿وأتِمُّوا الحجّ والعُمْرَةَ للّه﴾(البقرة ٢:١٩٦)، وفي صحيحة الفضيل في قول الله تعالى: ﴿وأتِمُّوا الحجّ والعُمْرَةَ﴾ قال عليه السلام: ((هما مفروضان)). ووجوبها بعد تحقّق الشرائط فوريّ[١] كالحجّ، ولا يشترط في وجوبها استطاعة الحجّ[٢]، بل تكفي استطاعتها في وجوبها وإن لم تتحقق استطاعة الحجّ، كما أنّ العكس كذلك فلو استطاع للحجّ دونها وجب دونها، والقول باعتبار الاستطاعتين في وجوب كلّ منهما وأنّهما مرتبطان ضعيف، كالقول باستقلال الحجّ في الوجوب دون العمرة.

المسلمين كصحيحة زرارة المذكورة في المتن وغيرها[١].

وأما الإجماع فقد ادعاه بقسميه غير واحد من الأصحاب فلا إشكال في أصل الوجوب.

(١) فلا يجوز فيها التسويف والتأخير لأنّها بمنزلة الحجّ على ما نطقت به صحيحة زرارة المتقدمة وغيرها، فيجري فيها جميع ما يعتبر في الحجّ والذي منه اعتبار الفورية من غير خلاف فيه ولا إشكال.

(٢) فإنّ مقتضى إطلاقات الكتاب والسنة أنّ كلاً من الحجّ والعمرة واجب مستقل لا يرتبط أحدهما بالآخر، فلو تمكّن من أحدهما وجب وإن كان عاجزاً عن الآخر، خرج عن ذلك حجّ التمتع حيث أنّه مرتبط بعمرته وكلاهما عمل واحد بمقتضى النصوص، ولم يقم دليل على الارتباط فيما عداه فيبقى تحت الإطلاق.

وقد تحصّل أنّ القول باعتبار الاستطاعتين لارتباط الواجبين كالقول

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب العمرة.

(مسألة ٢): تجزئ العمرة المتمتّع بها عن العمرة المفردة بالإجماع والأخبار[١]، وهل تجب على من وظيفته حجّ التمتّع إذا استطاع لها ولم يكن مستطيعاً للحجّ؟ المشهور عدمه، بل أرسله

باختصاص الوجوب بالحجّ دون العمرة ساقط حسبما عرفت.

(١) لا إشكال كما لا خلاف في أنّ من كانت وظيفته حجّ التمتع واستطاع وحجّ لا تجب عليه عمرة أخرى غير عمرة التمتع، فإنّها مجزئة عنها كما دلّت عليه الروايات الكثيرة التي منها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا استمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة[١].

وإنما الكلام والإشكال فيمن استطاع للعمرة دون حجّ التمتع فهل تجب عليه العمرة المفردة مستقلاً؟

المشهور عدم الوجوب، بل أرسله بعضهم إرسال المسلمات، ومع ذلك فقد استشكل فيه غير واحد، نظراً إلى أنّ العمرة واجب مستقل لا ترتبط بالحجّ غايته قيام الدليل على أنّ عمرة التمتع متى تحققت فقد أجزأت عنها ـ كما مرّ ـ وأما مع عدم الإتيان بها كما هو المفروض فلا موجب للسقوط، بل مقتضى إطلاق الدليل وجوب الإتيان بها حينئذ.

والأقوى ما عليه المشهور كما اختاره في المتن أيضاً.

ويدلنا عليه أولاً: قصور المقتضي لدليل الوجوب عن الشمول لمثل المقام، إذ العمرة المفردة بعنوانها لم يقم أي دليل على وجوبها على عامة المكلفين، وإنما ثبت بالكتاب والسنة وجوبها على الجميع في الجملة من غير تقييد بالمفردة أو بغيرها، فدلّت الآية المباركة ـ بالتقريب الذي تقدم ـ وكذا الروايات على أنّ العمرة واجبة كالحجّ ولم يتبين المراد منها وأنّها المفردة التي فيها طواف

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٥ من أبواب العمرة، ح١.

النساء أم التمتع التي ليس فيها ذلك، بل غاية مفادها أنّ طبيعي العمرة واجب على الجميع كالحجّ.

وقد علمنا من الخارج أنّ الواجب على النائي هو عمرة التمتع، وعلى الحاضر بمكّة هو الإفراد أو القران المشتملين على العمرة المفردة، ومعه كيف يمكن الاستدلال بتلك الإطلاقات على إرادة العمرة المفردة بخصوصها لجميع المسلمين ليتمسك بها بالإضافة إلى النائي الذي فرضه حجّ التمتع؟!

وملخص الكلام: أنّ المستفاد من الأدلة إنما هو وجوب العمرة في الجملة، إذ لا تصريح فيها بالمفردة، وقد تضمّنت النصوص الأخر التفصيل بين النائي وغيره، وأنّ الواجب على الأول عمرة التمتع، وعلى الثاني العمرة المفردة، فإذا لم ينهض دليل على وجوب المفردة بخصوصها على الجميع فبأي إطلاق يتمسك لوجوب العمرة المفردة في المقام، أعني النائي الذي وظيفته عمرة التمتع وقد استطاع للعمرة المفردة دونها، ومع الشك في ذلك فتكفينا أصالة البراءة عن الوجوب.

وثانياً: لو أغمضنا عن ذلك وفرضنا الإطلاق في تلك الأدلة فلا مناص من رفع اليد عنه بما دل على أنّ العمرة مرتبطة بالحجّ إلى يوم القيامة الراجعة لدى التحليل إلى نفي وجوب العمرة بنفسها عمن وظيفته التمتع، لوضوح أنّ هذا الدليل ناظر إلى العمرة الواجبة دون المستحبة وإلاّ فهي غير مرتبطة بالحجّ بالضرورة، ويجوز الإتيان بها من كل أحد في كل شهر بمقتضى الأخبار، وقد خرج عن الدليل المزبور غير النائي حيث أنّ حجّه غير مرتبط بعمرته فيبقى غيره تحت الإطلاق، ومعناه ـ كما عرفت ـ أنّ العمرة بوحدتها غير واجبة على النائي، وذاك الدليل روايتان:

إحداهما: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «إذا استمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة المتعة، وقال ابن عباس

بعضهم إرسال المسلّمات وهو الأقوى. وعلى هذا فلا تجب على الأجير بعد فراغه عن عمل النيابة وإن كان مستطيعاً لها وهو في مكّة، وكذا لا تجب على من تمكّن منها ولم يتمكّن من الحجّ لمانع، ولكن الأحوط الإتيان بها.

(مسألة ٣): قد تجب العمرة بالنذر والحلف والعهد والشرط في

دخلت العمرة في الحجّ إلى يوم القيامة»[1].

الثانية: صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة»[2].

وثالثاً: مع التنازل عن ذلك أيضاً فيكفينا قيام السيرة القطعية العملية من المتشرعة على ذلك المتصلة بزمن المعصومين عليهم السلام، فإنّها قائمة على عدم وجوب العمرة المفردة مستقلاً على من فرضه التمتع، فلو استطاع لها في شهر رجب ـ مثلاً ـ ولم يكن مستطيعاً للحجّ لم يكن بناؤهم على وجوب الخروج إليها، كما أنّ النائب لم يلتزم بالإتيان بها بعد الفراغ عن أعمال الحجّ مع قدرته عليها غالباً.

أضف إلى ذلك كله أنّ الوجوب لو كان ثابتاً في مثل هذه المسألة الكثيرة الدوران التي هي محل الابتلاء غالباً لاشتهر وبان وشاع وذاع، بل أصبح من أوضح الواضحات كنفس الحجّ الذي يعد تاركه في سلك الكافرين، فكيف ذهب المشهور إلى خلافه، بل قامت السيرة على عدمه حسبما عرفت.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٥ من أبواب أقسام العمرة، ح٧.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب أقسام الحجّ، ح٢.

ضمن العقد والإجارة والإفساد[١]، وتجب أيضاً لدخول مكّة، بمعنى حرمته بدونها[٢]، فإنّه لا يجوز دخولها إلا محرماً، إلاّ بالنسبة إلى من يتكرّر دخوله وخروجه كالحطّاب والحشّاش(*)[٣].

---

(١) يريد قدس سره به إفساد العمرة، فإنّ المتسالم عليه بينهم أنّ من أفسد عمرته بالجماع قبل الطواف أو السعي وجبت عليه كفارة بدنة والبقاء في مكّة إلى الشهر القادم واستئناف العمرة فيه، كما دلّت عليه الروايات المعتبرة التي منها صحيحة بريد العجلي وموردها العمرة المفردة لكن المشهور ألحقوا بها عمرة التمتع أيضاً، ولا نعرف له وجهاً وتمام الكلام في محله إن شاء الله.

(٢) فالوجوب شرطي لا تكليفي كاشتراط النافلة بالوضوء وقد تجب بالوجوب العقلي المقدّمي فيما لو كان الدخول واجباً لتوقف الواجب حينئذٍ عليها شرعاً بعد فرض حرمة الدخول بدونها.

(٣) يدل على هذا الاستثناء ـ بعد التسالم عليه في الجملة ـ صحيحة رفاعة بن موسى في حديث قال: وقال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ الحطّابة والمجتلبة أتوا النبي صلى الله عليه وآله فسألوه فأذن لهم أن يدخلوا حلالاً»[١].

والمراد بالمجتلبة هم الذين يجلبون الأجناس من خارج البلد من الأرزاق وغيرها مما يحتاج إليه سكنة البلد فيشمل الجصّاص ونحوه.

هذا، والمشهور حملوا ذكر الحطّابة على المثال لكل من يتكرر منه عملية الدخول وخصّه جماعة بمن يتكرر منه ذلك في شهر واحد، ولكن بعضهم ـ كصاحب الجواهر[٢] ـ، عممّه لمن يتكرر منه ولو في أكثر من شهر.

(*) وكذلك من خرج وعاد إلى مكّة قبل مضي الشهر الذي أدّى فيه نسكه.

(١) وسائل الشيعة: باب ٥١ من أبواب الإحرام، ح٢.

(٢) جواهر الكلام: ج١٨، ص٤٤٩.

ولكن الجمود على ظاهر النص يقتضي الاقتصار على المجتلب بالمعنى الذي عرفت الذي منه الحطاب ولم يذكر عنوان التكرر ليجعل هذا مثالاً ويتعدى إلى كل من يتكرر منه الدخول لغاية ما، كمن كان له مريض خارج مكّة يراجعه للقيام بشؤونه أو كان هو مريضاً والطبيب خارج مكّة، أو كان له تدريس أو تدرس ونحو ذلك من الدواعي الباعثة على تكرر الخروج والدخول فإنّه لم تقم أية قرينة تدلنا على التعدي إلى أمثال هذه الموارد، عدا ما استدل به بعضهم من لزوم الحرج لو بني على الاعتمار لكل مرة.

ولكنه كما ترى ضرورة عدم وجوب العمرة في الشهر الواحد أكثر من مرة، وإن تكرر منه الدخول والخروج من غير فرق بين مثل الحطّاب وغيره، وأي حرج في العمرة في كل شهر مرة، وإنما يتجه دعواه لو التزمنا بوجوبها لكل دخول ولو في الشهر مرات، بل قد لا يكون هذا أيضاً حرجياً فيما لو كان الداخل شاباً قوياً بحيث لا يبالي حتى بالعمرة في كل يوم.

وبالجملة: لا إشكال في عدم وجوب عمرة أخرى خلال الشهر ومعه لا حرج بوجه، فالتعويل على دليل الحرج في التعدي عن مورد صحيح رفاعة مشكل جداً وإن صدرت دعواه عن كاشف اللثام، وأما الجصّاص ونحوه ممن يستورد الحاجيات فقد عرفت دخوله في عنوان المجتلب.

ثمّ الظاهر أنّه لا يعتبر التكرر أصلاً حتى في كل شهر مرة بعد أن كانت مهنته وشغله الاجتلاب كالحطّاب ونحوه، فلو كان شغله اجتلاب الأرزاق مثلاً فيحملها تارة إلى أهل مكّة وأخرى إلى المدينة وثالثة إلى جدة ورابعة إلى رابغ وهكذا شمله الصحيح، وإن كان دخوله مكّة في كل شهرين أو أكثر مرة، إذ ليس فيه أي إشعار فضلاً عن الدلالة على أنّ الميزان في هذا الحكم هو تكرر السفر كي يتعدى إلى كل من يتكرر منه السفر، فما نسب إلى المشهور من شمول الحكم لكل من كان كذلك لا وجه له.

وما عدا ما ذكر مندوب، ويستحب تكرارها كالحجّ، واختلفوا في مقدار الفصل بين العمرتين[١]، فقيل: يعتبر شهر وقيل: عشرة أيام(*)، والأقوى عدم اعتبار الفصل، فيجوز إتيانها كلّ يوم، وتفصيل المطلب موكول إلى محلّه.

ثمّ أنّ هناك مورداً آخر للاستثناء لم يذكره الماتن في المقام ـ ولعله سهو منه وغفلة أو إيكال على ما سيتعرض له في حجّ التمتع ـ قد أشرنا إليه آنفاً وهو من دخل مكّة معتمراً وأدى مناسكه فإنّه لو خرج ثمّ رجع في نفس الشهر لم تجب عليه العمرة ثانياً بلا خلاف فيه ولا إشكال وإن وقع الكلام في بعض الخصوصيات التي سنتعرض لها في محلها إن شاء الله تعالى، فالحكم في الجملة مما لا شك فيه وتمام الكلام في محله.

(١) فنسب إلى العماني أنّه سنة وإن نوقش في صحّة النسبة، ولعل المشهور أنّه شهر واحد وقيل عشرة أيام، وذهب جماعة منهم الماتن إلى عدم اعتبار الفصل أصلاً، فيجوز في كل يوم بل في اليوم الواحد أكثر من مرة.

ومنشأ الاختلاف اختلاف الأخبار الواردة في المقام.

فقد ورد في عدة منها أنّها في كل سنة مرة، وورد في عدة أخرى وهي متضافرة وأكثرها صحاح أنّ لكل شهر عمرة فمنها موثقة إسحاق بن عمار أو صحيحته، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «السنة اثنا عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمرة»، وورد في بعضها وهي روايتان لعلي بن أبي حمزة أنّ لكل عشرة أيام عمرة[١]، فاستند كل قول إلى ما يناسبه من الرواية مرجحاً لها على غيرها،

(*) الظاهر هو اختصاص كل شهر بعمرة فلا تصحّ عمرتان مفردتان عن شخص واحد في شهر هلالي، نعم لا بأس بالإتيان بغير العمرة الأولى رجاء.

(١) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب العمرة.

هذا.

وقد حمل بعضهم هذه الروايات على الاختلاف في مراتب الفضل وأنَ آخر مراتب الفضيلة الفصل بسنة وأفضل منه بشهر وأفضل منه عشرة أيام، ومعه لا مانع من الأخذ بإطلاقات استحباب العمرة الشاملة حتى لكل يوم.

ولكن الظاهر أنَ الفصل بعشرة أيام لم يقم عليه دليل معتبر فإنَ ما دل عليه روايتان لعلي بن أبي حمزة ـ كما عرفت ـ:

إحداهما: ما رواه الكليني والصدوق عنه[1]، ولكنه ضعيف جداً فإنَ المراد به علي بن أبي حمزة البطائني الكذاب ـ كما نص عليه ابن فضال ـ وقد كذَبه الشيخ في كتاب الغيبة أيضاً فلا يعول عليه.

والأخرى: ما رواه الصدوق بإسناده عنه[2]، وهذا وإن لم يُذكر أنَه البطائني أو الثمالي، ولكن لا ينبغي الشك في أنَه الأول الذي يروي عنه الصدوق كثيراً، بل لم يرو عن الثمالي في الكتب الأربعة ما عدا رواية واحدة ذكرها الكليني عنه، والظاهر أنَه سهو منه، والمراد به هو البطائني أيضاً كما أشرنا إليه في المعجم، مع أنَ الراوي عنه هو البزنطي الذي لا يمكن أن يروي عن الثمالي بل هو يروي عن البطائني كثيراً، على أنَ طريق الصدوق إليه ضعيف فإنَه يرويه عن شيخه محمد بن علي ماجيلويه ولم يوثق، ومجرد الشيخوخة غير كافٍ في التوثيق كما مر مراراً، سيما وأنَ الصدوق في مشايخه الناصبي والزنديق.

وبالجملة: من المعلوم أنَ عادة الصدوق في كتاب الفقيه أنَه يذكر الراوي في بدء السند ثمَ يذكر طريقه إليه في آخر الكتاب، وقد ذكر طريقه إلى علي بن أبي حمزة مصرحاً بأنَه البطائني ـ قائد أبي بصير ـ الكذَاب، وقد عرفت أنَه

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب العمرة، ح٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب العمرة، ح٩.

ضعيف أيضاً بـ (ماجيلويه) ولم يذكر طريقه إلى الثمالي فلا تحتمل إرادته كما لا يخفى على الناظر في روايات الفقيه عن علي بن أبي حمزة، وعليه فرواية العشرة ضعيفة السند جداً لا يمكن التعويل عليها.

نعم ذكر في الجواهر أنّه قال الصادق عليه السلام في الموثق أنّ السنة اثنى عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمرة، قال الرواي يكون أقل من ذلك؟ قال: لكل عشرة أيام عمرة، وهذه الرواية لو ثبتت لكانت واضحة الدلالة ولكن الظاهر أنّها سهو من قلمه الشريف ولا وجود لها أصلاً، والظاهر أنّها ملفقة من صدر موثق إسحاق بن عمار وذيل رواية علي بن أبي حمزة المتصلة بها[1]، وإنما العصمة لأهلها.

إذاً فرواية العشرة ساقطة من أصلها ويدور الأمر حينئذٍ بين ما دلّ على أنّه سنة وما دلّ على أنّ لكل شهر عمرة.

ولكن روايات السنة مقطوعة البطلان بالسيرة القطعية العملية المتصلة بزمن المعصومين عليهم السلام القائمة على جواز الاعتمار خلال السنة مرات عديدة، وبالروايات الكثيرة المتضافرة ـ بل ادعى بعضهم أنّها متواترة إجمالاً ـ الناصة على أنّ لكل شهر عمرة، ولأجله لم يكن بدّ من حمل تلك النصوص على إرادة عمرة التمتع كما صنعه الشيخ فإنّها التي لا تكون في السنة إلا مرة واحدة كحجّه.

إذاً فالمتعين العمل بنصوص اعتبار الفصل بين العمرتين المفردتين بشهر واحد كما عليه المشهور.

يبقى الكلام في بيان المراد من الشهر في المقام وقد أشرنا في كتاب الصوم إلى أنّ الظاهر من لفظ الشهر هو إرادة ما بين الهلالين إلاّ أن تقوم قرينة على إرادة ثلاثين يوماً كما في عدة الوفاة أربعة أشهر وعشراً، حيث أنّ اقتران وفاة

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب العمرة، ح٨ و ح٩.

الزوج ساعة رؤية الهلال نادرٌ جداً، بل الغالب وقوعه خلال الشهر ولأجله لم يكن بدّ من الالتزام بالتلفيق بإرادة ثلاثين يوماً من الشهر.

فمع فقد القرينة ـ كما في المقام ـ لا مناص من الأخذ بظاهر اللفظ، ويدلنا عليه مضافاً إلى ظهور اللفظ موثقة إسحاق بن عمار المتقدمة المتضمنة أنّ السنة اثنا عشر شهراً، وأنّ لكل شهر عمرة[1]، فأنّ من المعلوم أنّ السنة تتضمن اثني عشر شهراً هلالياً لا الشهر بمعنى ثلاثين يوماً، إذاً فالمستفاد من الأدلة هو اعتبار الأشهر الهلالية وأنّ لكل شهرٍ هلالي عمرة، ومعنى ذلك عدم مشروعية عمرتين فيما بين الهلالين وأنّ لكل شهر عربي عمرة واحدة، فيكون الفاصل بين العمرتين هو رؤية الهلال الذي قد ينطبق على ثلاثين يوماً، وقد ينطبق على الأقل منه بكثير، بل ربما ينطبق على يوم واحد كما لو اعتمر في اليوم الأخير من محرم ثمّ اعتمر في اليوم الأول من صفر، فليس الاعتبار بالعدد بل بصدق تعدد الشهر.

ويعضده ما ورد في خروج المتمتع من مكّة بعد العمرة وقبل الحجّ من أنّه إن رجع في الشهر الذي اعتمر فيه فلا عمرة عليه وإلاّ اعتمر ثانياً، وما ورد فيمن أبطل عمرته من أنّه يبقى في مكّة إلى الشهر القادم ثمّ يستأنف عمرته فجعل الاعتبار في كلا الموردين باختلاف الشهر لا بمضي الثلاثين.

وعلى الجملة: فليس الاعتبار بعدد خاص ومقدار محدود من الزمان، بل المناط في الفاصل صدق تعدد الشهر وأنّ العمرة الأولى وقعت في شهر والأخرى في شهر آخر من الشهور العربية التي تتشكل منها السنة المؤلفة من اثني عشر شهراً بحيث لا تتحقق عمرتان في الشهر الواحد المتخلل ما بين الهلالين حسبما عرفت.

هذا ما تقتضيه الصناعة وما يستفاد من الأدلة التي بأيدينا من النصوص

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب العمرة، ح٨.

الواصلة إلينا، ولكنه مع ذلك يحتمل أن يكون الحكم الواقعي أوسع من ذلك وأنّ التحديد المزبور ناظر إلى مرتبة الفضيلة وإلاّ فهي مشروعة في الشهر أكثر من مرة، بل من الجائز أن تكون مشروعة في كل يوم أكثر من مرة فضلاً عن كل شهر بالرغم من ظهور الأدلة في اختصاص الشهر بعمرة واحدة، إذ لا ينسدّ بهذا الظهور باب تطرق الاحتمال المزبور بالضرورة، ولأجله لم يكن بأس بالإتيان بأكثر من العمرة الواحدة ـ مهما بلغ ـ ولكن بقصد الرجاء واحتمال تعلّق الأمر به في صقع الواقع.

ثمّ إنّ من الواضح أنّ هذا الحكم الخلالي والخطاب متوجه إلى آحاد المكلفين لا مجموعهم، فكل مكلف مخاطب بمراعاة الفاصل المزبور بالإضافة إلى عمرة نفسه وما يأتيه من قبل شخصه دون ما يأتيه نيابة عن شخص آخر باستئجار أو تبرع فإنّه خارج عن مورد هذه الأخبار ولا نظر فيها إليه بوجه، إذاً فلا مانع من أن يأتي المعتمر عن نفسه بعمرة أخرى نيابة عن غيره في نفس ذاك الشهر، أو أن يأتي بعمرتين كلاهما عن الغير متعاقبتين من غير أي فاصل بينهما، لما عرفت من أنّ هذا غير مشمول لتلك النصوص بتاتاً، بل مشمول لإطلاقات أدلة النيابة من غير مقيد.

كما أنّ الظاهر من تلك الأخبار اختصاص الحكم بالعمرة المفردة فإنّها المنسبق إلى الذهن من مثل قوله عليه السلام (لكل شهر عمرة)، وإلاّ فمن الواضح الضروري أنّ عمرة التمتع ليست مشروعة في غير أشهر الحجّ، وعليه فلا مانع من إتيان الحاجّ بعد الفراغ عن نسكه بعمرة مفردة وإن وقعت في الشهر الذي اعتمر فيه للتمتع، فلا يعتبر مراعاة الفصل في هذا المورد أيضاً.

والمتحصل من جميع ما ذكرناه: أنّ موطن الاشتراط المزبور مخصوص بالعمرتين المفردتين المأتيتين من قبل المعتمر نفسه فلا يعتبر الفصل بين عمرتي الإفراد والتمتع ولا بين عمرة من قبل نفسه وأخرى عن غيره، ولا بين عمرتين

عن الغير لعدم شمول تلك الأخبار لهذه الموارد وانصرافها عنها حسبما عرفت.

فصل
في أقسام الحجّ

وهي ثلاثة بالإجماع والأخبار: تمتّع، وقران، وإفراد. والأوّل: فرض من كان بعيداً عن مكّة[1]. والآخران فرض من كان حاضراً[2]، أي غير بعيد. وحدّ البعد الموجب للأوّل ثمانية وأربعون

---

(١) ما ذكره ﷺ من تقسيم الحجّ إلى الثلاثة وأنّ الأول وظيفة النائي، والآخران وظيفة الحاضر مما لا إشكال فيه نصاً وفتوى، وقد نطقت به الأخبار الكثيرة المتضافرة، كما دلّت عليه الآية المباركة، قال تعالى: ﴿**فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**﴾.

دلّت على اختصاص تشريع التمتع بالنائي الذي لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، وبما أنّ من الواضح أنّ الواجب على كل مكلف لم يكن إلاّ حجّ واحد فهي بالدلالة الالتزامية تدل على اختصاص النائي بالتمتع وحصره فيه، وأنّ وظيفته الأولية هي ذلك وإن كان ربما تنقلب إلى نوع آخر لضرورة ونحوها، فهي تدل بالمطابقة على حصر التمتع بالنائي وبالالتزام على حصر النائي به الذي هو المدّعى وأنّه لا يجوز في حقه القِران أو الإفراد فلاحظ وتدبر.

(٢) فلم يشرع ولم يجعل في حقه التمتع لأجل الحصر المستفاد من الآية المباركة حسبما عرفت، بل وظيفته النوعان الآخران على ما دلّت عليه النصوص المتضافرة، ولم يُنقل الخلاف إلاّ عن الشيخ وابن سعيد حيث حكي عنهما جواز التمتع للحاضر وكفايته عن الإفراد والقِران.

ميلاً من كلّ جانب[١] على المشهور الأقوى لصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: قلت له: قول الله عزّ وجلّ في كتابه ﴿ذلِكَ لِمَنْ لَمْ

وأستدل لهما ـ كما في الحدائق ـ بأنّ التمتع لا ينقص عن الإفراد بشيء، بل يزيد عليه فهو مشتمل على الواجب وزيادة ولا بأس بالزيادة.

وأنت خبير بأنّ هذا الاستدلال لو صحّ عن الشيخ لكان ينبغي عدّه من الغرائب ضرورة تغاير التمتع عن أخويه في نوعه وماهيته وإن اشتركا في جملة من الأحكام، فإنّ إحرام حجّ التمتع من مكّة والإحرام في الآخرين من أحد المواقيت، فهما عملان مستقلان وصنفان متغايران، وقد نطقت النصوص المتكاثرة كالآية المباركة أنّ الحاضر ليس له التمتع كما أنّ النائي ليس له الإفراد إلاّ في موارد خاصّة قام الدليل عليها، ومعه كيف يمكن القول بإجزاء التمتع عن غيره؟!

وقد تحصّل مما مرّ اختلاف البعيد عن الحاضر في الحكم، وأنّ وظيفة الأول التمتع والآخر الإفراد أو القِران، وهذا كله مما لا إشكال فيه، وإنما الكلام في تحديد البعد المجعول موضوعاً للحكم وستعرفه.

(١) أي على مرحلتين من مكّة المعادل لستة عشر فرسخاً، فإنّ كل مرحلة ثمانية فراسخ على سير الإبل كما مرّ في صلاة المسافر، فلو نقص عنه ولو بميل كان من الحاضر، هكذا نسب إلى أكثر الأصحاب، بل إلى المشهور.

وذهب جماعة آخرون منهم المحقق في الشرائع وقواه في الجواهر إلى تحديده باثني عشر ميلاً ـ أربعة فراسخ ـ.

فالمسألة ذات قولين، وأما بحسب الروايات فلم ترد في المقام رواية تنصّ على التحديد باثني عشر ميلاً إلاّ أن تُحمل الرواية المحددة بثمانية وأربعين على إرادة الجوانب الأربعة كي تكون العبرة في كل جانب باثني عشر ميلاً،

ولكنه كما ترى بعيد غايته وإن نُسب ذلك إلى ابن إدريس.

وأما التحديد بثمانية وأربعين فقد دلّت عليه صريحاً صحيحة زرارة المذكورة في المتن المروية في الوسائل[١]، فإنّها واضحة الدلالة على ذلك من غير تحمل التأويل ـ كما عرفت ـ كما أنّها صحيحة السند.

ولا يقدح الاشتمال على التمثيل لما دون الحد بذات عرق وعُسفان اللذين حكي عن بعضهم أنّهما على مرحلتين من مكّة الملازم لكونهما على رأس الحد لا دونه لجواز أنْ يراد بالمرحلتين التقريبي منهما باعتبار استدعائهما المشي يومين وإن كان كل يوم سبعة فراسخ، وقد كانت كربلاء المقدسة تعد على مرحلتين من النجف الأشرف مع أنّ المسافة بينهما أقل من ستة عشر فرسخاً، فليس التعبير المزبور صريحاً في إرادة ثمانية وأربعين ميلاً ليتنافى مع التمثيل بهما لما دون الحد كما لا يخفى.

كما أنّ المراد بقوله ((كما يدور حول مكّة)) لزوم مراعاة الحدّ المزبور من الجوانب الأربعة، فإذا كان في كل جانب أقل من هذا الحد فلا متعة على من في ذلك الجانب.

وتدل عليه أيضاً روايته الأخرى المذكورة في المتن أيضاً المروية في الوسائل[٢] ولكن سندها غير خال عن الخدش، نظراً إلى جهالة طريق الشيخ إلى علي بن السندي، فإنّه قد روى عنه في التهذيب في موارد عديدة لعلها تبلغ عشرين مورداً، وقد صرح في التهذيبين أنّ كل مَن يبدأ به السند فهو يرويه عن كتابه أو أصله ثمّ يُشير في المشيخة إلى طريقه إليه لتخرج الرواية بذلك عن الإرسال إلى الإسناد، وقد أحال التعرض إلى بعض تلك الطرق إلى كتاب الفهرست، ومن الغريب أنّ السندي المزبور مع روايته عنه كثيراً كما سمعت

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب أقسام الحجّ، ح٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب أقسام الحجّ، ح٧.

ـ وبطبيعة الحال له كتاب حسب ما التزم ـ لم يتعرض لطريقه إليه لا في المشيخة ولا في الفهرست، كما أنَ النجاشي أيضاً لم يتعرض له ولم يذكر كتابه.

وأغرب من ذلك أنَ الشيخ لم يتعرض له حتى في رجاله مع أنَ موضوعه أعم ممن له كتاب ولا شك أنَ السندي المزبور من الرواة، بل له روايات كثيرة كما عرفت، فكيف أهمله الشيخ في رجاله؟ وكيفما كان فطريقه إليه مجهول، هذا أولاً.

وثانياً: مع الغض عن ذلك فعلي بن السندي نفسه لم يوثق، نعم وثقه نصر بن الصباح كما ذكره الكشي لكن نصراً بنفسه لم تثبت وثاقته لكي يعَول على توثيقه فالرواية ساقطة لا محالة، هذا.

وقد حاول جماعة منهم المحقق البهبهاني إثبات أنَ الرجل هو علي بن إسماعيل الثقة، ولكنه لم يثبت، والبحث عنه طويل الذيل كما أشرنا إليه في المعجم فلاحظه إن شئت، وعلى أي ففي صحيحته الأولى غنى وكفاية.

ثمَ إنَ صحيحة حريز اشتملت على التحديد بثمانية عشر ميلاً، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل ﴿**ذلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرامِ**﴾ قال: من كان منزله على ثمانية عشر ميلاً من بين يديها وثمانية عشر ميلاً من خلفها، وثمانية عشر ميلاً عن يمينها، وثمانية عشر ميلاً عن يسارها فلا متعة له مثل مرَ[1] وأشباهه[2].

وقد حملها صاحب الوسائل على عدم التعرض لحكم ما زاد على ثمانية عشر ميلاً، فلا تنافي تصريح غيرها بثبوت الحكم فيما زاد أيضاً.

ولكنه كما ترى لشهادة سياقها بورودها في مقام التحديد وتفسير المراد

---

(١) مرَ: قرية قرب مكَة على وادٍ اسمه وادي الظهران فسميت القرية باسمه: مرَ الظهران. (معجم البلدان ٤:٦٣).

(٢) وسائل الشيعة: باب ٦ من أقسام الحجَ، ح١٠.

من الآية المباركة فهي بصدد إعطاء الضابط لحد البعد فلا مجال للحمل المزبور.

ولكن الذي يسهل الخطب أنّها لا قائل بها منّا ومعارضة بصحيحة زرارة التي لا شك في لزوم تقديمها عليها كما لا يخفى.

فلا محيص عن طرحها للجزم بعدم صحّة مضمونها، وقد حملها في الجواهر على معنى آخر سنتعرض له، هذا.

وقد جعل الاعتبار في الحد بما دون الميقات في روايتين.

إحداهما: صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام في حاضري المسجد الحرام قال: ما دون الأوقات إلى مكّة.

والأخرى رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: في حاضري المسجد الحرام قال: «ما دون المواقيت إلى مكّة فهو حاضري المسجد الحرام وليس لهم متعة»[1].

ولكن الأخيرة ضعيفة السند فإنّها رويت في التهذيبين عن أبي الحسن وجعل أبو الحسين بعنوان النسخة وأبو الحسن مجهول، وإن كان أبو الحسين النخعي ثقة.

وكيفما كان فلم يثبت أنّ الواقع في السند هو أبو الحسين الثقة.

ولو ثبت ذلك وصحّ السند كان حالها حال الرواية الأولى من لزوم الطرح لعدم القائل أو الحمل على التقية أو على إرادة ما دون المواقيت كلها حتى الأخير منها الواقعة على مرحلتين وهي ذات عرق فتنطبق حينئذٍ على ثمانية وأربعين ميلاً المذكورة في صحيحة زرارة المتقدمة كما ذكره صاحب الوسائل فتدبّر جيداً.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٦ أقسام الحجّ، ح٥ و ح٤.

﴿يَكُنْ أَهْلُهُ حاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرامِ﴾ (البقرة ٢:١٩٦) فقال عليه السلام: ((يعني أهل مكّة ليس عليهم متعة، كلّ من كان أهله دون ثمانية وأربعين ميلاً ذات عِرق وعُسفان كما يدور حول مكّة فهو ممّن دخل في هذه الآية، وكل من كان أهله وراء ذلك فعليه المتعة)). وخبره عنه عليه السلام: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ذلِكَ﴾ الخ، قال: ((لأهل مكّة ليس لهم متعة ولا عليهم عمرة، قلت: فما حدّ ذلك؟ قال: ثمانية وأربعون ميلاً من جميع نواحي مكّة دون عُسْفان وذات عرق)). ويستفاد أيضاً من جملة من أخبار أُخر، والقول بأنّ حدّه اثنا عشر ميلاً من كلّ جانب[1] ـ كما عليه جماعة ـ ضعيف لا دليل عليه إلاّ الأصل، فإنّ مقتضى جملة من الأخبار وجوب التمتّع على كلّ

---

(١) قد عرفت عدم ورود رواية تنص على هذا القول الذي اختاره المحقق في الشرائع وجماعة آخرون وقوّاه في الجواهر، ومع ذلك قد استدل له بوجوه قد أشير إليها في المتن.

منها: الأصل اللفظي أعني العمومات والإطلاقات فيدعى ـ كما في المستند ـ أنّها تدل على وجوب التمتع على كل مكلف مثل ما ورد من أنّ العمرة دخلت في الحجّ إلى يوم القيامة ونحو ذلك من الأدلة ممّا هي عامة للكل والقدر المتيقن من التخصيص هو من كان دون اثني عشر ميلاً فيقتصر عليه ويرجع في الزائد إلى عموم العام.

ويندفع أولاً: بما ذكره في المتن من أنّ الأصل مقطوع بالنص وهو صحيح زرارة المتضمن للتحديد بثمانية وأربعين ميلاً، فيكون هذا الدليل الخاص مخصصاً للعمومات والإطلاقات.

أحد والقدر المتيقّن الخارج منها من كان دون الحدّ المذكور، وهو مقطوع بما مرّ، أو دعوى أنّ الحاضر مقابل للمسافر[١] والسفر أربعة فراسخ، وهو كما ترى، أو دعوى أنّ الحاضر المعلّق عليه

وثانياً: أنّه يمكن المناقشة في العمومات بعدم انعقاد الإطلاق لها من هذه الجهة فإنّها ناظرة إلى خصوص النائي طعناً على العامة حيث جوزوا الإفراد في حقه أيضاً لا إلى عامة المكلفين، وإلاّ فمن الواضح عدم وجوب التمتع على كل من بلغ حد التكليف. وكيفما كان فلو سلّم الإطلاق فقد عرفت لزوم رفع اليد عنه بالمخصص المقيد.

(١) ومنها: ما ذكره في الجواهر من الاستدلال قبل الإطلاقات بنفس الآية المباركة بدعوى أنّ المستفاد من قوله تعالى ﴿**ذَلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**﴾ أنّ موضوع الحكم بالتمتع هو غير الحاضر وبمقتضى المقابلة يكون موضوع الإفراد هو الحاضر، فالموضوع هو عنوان الحاضر وغيره، ولا ريب أنّ الحاضر في مقابل المسافر لانقسام المكلّف إليهما فيكون المتحصّل من الآية المباركة أنّ من كان ساكناً في مكان لو أراد زيارة المسجد الحرام صدق عليه المسافر لعدم انطباق عنوان الحاضر عليه بحيث إنّه يقصّر في صلاته فوظيفته التمتع وإلاّ فالقران أو الإفراد. ومن الواضح أنّ حدّ السفر أربعة فراسخ ذهاباً ومثله إياباً أي اثني عشر ميلاً فيكون هذا هو الضابط في حدّ البعد المجعول موضوعاً للتمتع.

ولكن المناقشة فيها لعلها ظاهرة، أما أولاً: فلوضوح أنّ الأربعة فراسخ لم تكن حداً لموضوع السفر ولا ضابطاً لصدق عنوانه بحيث يكون مقابله حاضراً لا لغة ولا عرفاً ولا شرعاً، بداهة أنّ من يسكن في بلد بينه وبين البلد الآخر أقل من أربعة فراسخ لا يصدق عليه أنّ أهله حاضر هذا البلد بل هو

وجوب غير التمتّع أمر عرفيّ[١]، والعرف لا يساعد على أزيد من اثني عشر ميلاً، وهذا أيضاً كما ترى، كما أنّ دعوى أنّ المراد من ثمانية وأربعين التوزيع على الجهات الأربع فيكون من كلّ جهة اثنا عشر ميلاً منافية لظاهر تلك الأخبار، وأما صحيحة حريز الدالّة

مسافر عرفاً حتى لو كانت المسافة فرسخاً واحداً، فأهالي الكوفة لا يعدّون من حاضري بلدة النجف المقدسة بالضرورة بل هم مسافرون فيها قطعاً فليست الأربعة فراسخ حداً لموضوع السفر وامتيازه عن الحضر، بل هو حدّ للتقصير في الصلاة فهو دخيل في الحكم لا في الموضوع والمفهوم فيكون أجنبياً عن محل الكلام بتاتاً.

وثانياً: أنّ الآية المباركة غير ناظرة إلى الحضور في مقابل السفر بل إلى الحضور في المسجد الحرام وكونه من سكنة مكّة في قبال كونه من سكنة بلد آخر، فالاعتبار في التمتع بعدم كونه من حاضري المسجد وقاطني مكّة سواء أكان من سكنة البلاد البعيدة أم القريبة التي تبعد عن مكّة بأقل من أربعة فراسخ إذ لا يقال في حقهم أنّهم من حاضري مكّة بالضرورة فيعمهم الحكم بالتمتع بطبيعة الحال فليس التحديد بأمر تقديري تعليقي وهو أنّه لو سافر إلى مكّة فإن استوجب سفره القصر تمتع وإلاّ أفرد، بل بأمر فعلي حالي وهو كونه من أهل مكّة وعدمه فالآية المباركة أجنبية عن مسألة القصر والتمام بالكلية.

(١) ومنها: أنّ الحضور المعلق عليه الحكم في الآية المباركة عنوان عرفي وليس له حدّ خاص، والعرف لا يساعد على صدقه على من ابتعد عن مكّة أكثر من أثني عشر ميلاً.

والجواب: أنّ العرف كما لا يساعد على ذلك لا يساعد على الأقل منه أيضاً كعشرة أميال بمناط واحد، فما هو وجه التخصيص بهذا الحد؟

فلو كنا نحن والآية المباركة ولم يكن لدينا دليل خارجي لاقتصرنا على نفس سكنة مكّة ولم نتعد إلى من ابتعد عنها حتى بمقدار خمسة أميال أو أربعة فضلاً عن اثني عشر ميلاً، فإنّ ظاهرها أنّ هذا حكم للحاضر بمكّة دون غيره من غير فرق بين الاثني عشر أو الأقل أو الأكثر، غير أنّ الدليل الخارجي وهو صحيحة زرارة فرض علينا الالتزام بكون الحد ثمانية وأربعين ميلاً حسبما عرفت.

بل لولا هذه الصحيحة لأمكن الاستدلال لهذا القول بوجه آخر لعله أولى من جميع ما مرّ، بأن يقال: إنّ الآية المباركة قد دلّت على أنّ حجَ التمتع فريضة لكل من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، وهذا عنوان عام يشمل كل من لم يكن من سكنة مكّة المكرمة وقاطناً في هذه البلدة المعظمة، وقد ألحق بهم بالإجماع القطعي والتسالم الخارجي بل الضرورة مقدار معين محدود وهو من ابتعد عنها باثني عشر ميلاً إلحاقاً حكمياً، فإنّ هذا المقدار مقطوع به عند الأصحاب على ما دلّت عليه الروايات أيضاً المتضمنة أنّه لا متعة على أهل مرّ و سرف الواقعين فيما بين هذا الحد فيقتصر في التعدي على هذا المقدار الذي هو القدر المتيقن ويرجع فيما عداه إلى نفس الآية المباركة من غير حاجة إلى التمسك بغيرها من العمومات أو الإطلاقات.

ولكنه يندفع بما عرفت من توقفه على عدم تمامية صحيحة زرارة، وأما بالنظر إليها وهي معتبرة السند والدلالة المؤيدة بخبره الآخر كما مر، فلا مجال لهذا الاستدلال بوجه، وقد عرفت أنّ حملها على إرادة الجوانب الأربعة من أبعد أنحاء الحمل.

وعليه فالصحيح ما نسب إلى الأكثر تارة وإلى المشهور أخرى بالتحديد بثمانية وأربعين ميلاً حسبما عرفت بما لا مزيد عليه.

على أنّ حدّ البعد ثمانية عشر ميلاً فلا عامل بها، كما لا عامل بصحيحتي حمّاد بن عثمان والحلبي الدالّتين على أنّ الحاضر من كان دون المواقيت إلى مكّة. وهل يعتبر الحدّ المذكور من مكّة أو من المسجد؟ وجهان، أقربهما الأول(*)(١).

---

(١) هل العبرة في البعد باحتساب مبدأ الحدّ من بلدة مكّة أو من نفس المسجد الحرام، وبطبيعة الأمر يختلف الحال لاسيما بعد اتساع مكّة في الآونة الأخيرة المستوجب للفرق الفاحش بين الضابطين.

ذكر ﷺ أنّ فيه وجهين بل النظر في كلماتهم يعطي أنّ فيه قولين كما لا يخفى، وكيفما كان فإن لم يكن هناك خلاف فلا إشكال وإلاّ فالأظهر هو القول الثاني خلافاً لخيرة المتن.

والوجه فيه: أنّ عمدة المستند هي صحيحة زرارة ـ كما عرفت ـ والظاهر منها أنّ الاعتبار بنفس المسجد نظراً إلى اشتمالها على السؤال عن معنى الآية المباركة المشتملة على لفظ المسجد وورودها تفسيراً للمراد منها فإنّ المنسبق من مثله أنّ مبدأ التقدير هو نفس المسجد.

ومع الغض عن ذلك واحتمال أن يكون المراد من حاضري المسجد حاضري البلد الذي فيه المسجد، فغايته أن تكون الصحيحة مجملة من هذه الجهة، وبما أنّها بمثابة المخصص لعموم الآية المباركة حيث عرفت ـ فيما مرّ ـ ظهورها في حد ذاتها في وجوب التمتع على كل من لم يكن قاطناً في نفس مكّة ولم يكن من أهلها وسكنتها وكان أهله خارجاً عنها ولو كان قريباً عنها جداً، إذ هم بالأخرة ليسوا بحاضري مكّة وجداناً، غير أنّا خرجنا عن عمومها

(*) بل الثاني.

ومن كان على نفس الحدّ، فالظاهر أنّ وظيفته التمتّع[١]، لتعليق

بمقتضى هذه الصحيحة الناطقة بإلحاق الخارج عنها بها إلى مسافة خاصة حدها ثمانية وأربعون ميلاً فكانت مخصصة لعموم الآية، فإذا كان المخصص مجملاً دائراً بين الأقل والأكثر فاللازم فيه الاقتصار على المقدار المتيقن ـ وهو الاحتساب في المقام من نفس المسجد ـ والرجوع فيما عداه إلى عموم العام كما هو الشأن في كل مخصص منفصل مجمل مردد بين الأقل والأكثر.

وبالجملة: من ابتعد عن نفس المسجد ثمانية وأربعين ميلاً قد خرج عن عموم الآية يقيناً، ويجب عليه الإفراد بمقتضى هذه الصحيحة، وأما الزائد عليه وهو البعيد عن مكّة بهذا المقدار فخروجه غير معلوم، فيتمسك حينئذٍ بعموم العام، فكون المدار بنفس المسجد هو مقتضى القاعدة مع الغض عن ظهور الصحيحة فيها في نفسها حسبما عرفت.

(١) لما أشار ﷺ إليه من ظهور صحيح زرارة في أنّ موضوع الحكم بالإفراد أو القِران هو من كان دون الحد، فيكون المشار إليه في قوله عليه السلام «وكل من كان أهله وراء ذلك» أي وراء هذا المقدار الشامل لنفس الحدّ، إذ الحد ليس دون ثمانية وأربعين، فطبعاً يدخل فيما وراء ذلك، فإن تمّ هذا الاستظهار فهو وإلاّ فغايته أنْ تصبح الصحيحة مجملة من هذه الجهة فلا ندري هل تشمل من في رأس الحدّ ليلحق حكماً بحاضري المسجد الحرام بعد عدم كونه منه وجداناً أم لا، وحينئذٍ فيجري الكلام المتقدم آنفاً من لزوم الاقتصار في المخصص المنفصل المجمل الدائر بين الأقل والأكثر على المقدار المتيقن وهو من كان دون الحدّ، وأما من في رأسه فيشك في خروجه عن عموم الآية الشريفة الناطقة بلزوم التمتع على من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام فيتمسك في مثله بعموم العام ولأجله يحكم بوجوب التمتع عليه أيضاً.

حكم الإفراد والقران على ما دون الحدّ، ولو شكّ في كون منزله في الحدّ أو خارجه[١] وجب عليه الفحص، ومع عدم تمكّنه يراعي

تنبيه: لا يخفى أنّ المدار في الحدّ مراعاته بين المسجد أو مكّة ـ على الخلاف المتقدم ـ وبين البلد أو القرية التي يقيم فيها المكلف لا خصوص الدار التي يسكنها بحيث يختلف حكم صاحب هذه الدار عن الدار الأخرى من أجل عدم انطباق الحدّ الحقيقي إلاّ على الدار الواقعة في مبدأ الحد دون غيرها المتأخرة عنها بطبيعة الحال، فإنّ الظاهر من النصوص عدم ابتناء الحكم على التدقيق بل لحاظ البلدة أو القرية منطقة واحدة، ومن ثمّ لوحظت المسافة بين مكّة وبين أهل مرّ أو أهل سرف لا خصوص منزل معين فيعتبر الحدّ لجميع أهل البلد شيئاً واحداً فلاحظ.

(١) حكم ﷺ بوجوب الفحص ومع عدم تمكّنه بمراعاة الاحتياط ولم يستبعد وجوب التمتع نظراً إلى تعلّق غيره بعنوان الحاضر ـ ولو حكماً ـ والأصل عدمه كما ذكر نظيره لدى الشك في تحقق المسافة الشرعية فإنّه يصلي تماماً لتعلق القصر بعنوان السفر والأصل عدمه.

أقول: بناء على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية كما هو الصحيح على ما نقّحناه في مباحثنا الأصولية والفقهية نظراً إلى أنّ كل حادث مشكوك فهو مسبوق بالعدم ولو أزلاً، ففيما إذا كان موضوع الحكم عنواناً وجودياً كالقرشية يستصحب عدم الاتصاف به الثابت في الأزل فيثبت به أنّ الموجود الخارجي غير متصف بهذا العنوان وإن لم يثبت به الاتصاف بالعدم فإنّ موضوع الحكم عدم الاتصاف لا الاتصاف بالعدم.

فالحكم على هذا المبنى ظاهر في المقام، فإنّه يشك في الاتصاف بكونه من أهل مكّة ـ ولو إلحاقاً ـ فيستصحب عدمه ولو أزلاً ويحكم عليه بوجوب

التمتع، ومعه لا موجب للفحص بعد البناء على عدم وجوبه في الشبهات الموضوعية عدا ما يتوهم من وجوبه في طائفة منها كالشك في المقام وفي المسافة وفي النصاب وفي الاستطاعة ونحوها مما يؤدي عدم الفحص إلى ترك الواجب غالباً، لوجوه مزيفة أشرنا إليها وإلى فسادها في مطاوي هذا الشرح مراراً وكذا في الأصول فليلاحظ.

بل لا يبعد القول بعدم وجوب الفحص حتى بناءً على إنكار الاستصحاب في الأعدام الأزلية لجريان الاستصحاب في المقام بنحو العدم النعتي، والوجه فيه أنّ الوطنية لم تكن من قبيل الصفات الذاتية كالقرشية، بل هي من الصفات العرضية الناشئة من اتخاذ مكان مقراً للسكونة الدائمية، إما بنفسه أو من يكون هذا تابعاً له من أبيه أو جده، بل يكفي مجرد البقاء مدة طويلة بحيث لا يصدق عرفاً أنّه مسافر ولو لم يقصد البقاء إلى الأبد فبقي من باب الاتفاق خمسين سنة مثلاً، إما هو أو آباؤه أو أجداده بحيث يعد هذا المكان لدى العرف مقراً له ولتابعيه، وعلى أي تقدير فهذا الوصف مسبوق بالعدم نعتاً بالضرورة إذ كان زمان ولم يكن هذا المكان وطناً لا له ولا لأبيه أو لجده إذ لا يحتمل أنّه كان ساكناً في هذا المكان من بدء الخلقة ومن زمان آدم عليه السلام فبطبيعة الحال تكون الوطنية من النعوت الطارئة والصفات العارضة بعد ما كانت مسبوقة بالعدم النعتي، إما بالنسبة إلى نفسه أو من هذا تابع له من أبيه أو جده أو جد جده وهكذا، فالاستصحاب وإن لم يكن جارياً بالإضافة إلى هذا الشخص للشك في الاتصاف بالوطنية منذ ولادته إلاّ أنّه يجري بالنسبة إلى من هذا تابع له كما عرفت فعلى أي حال يجري الاستصحاب أزلاً أو نعتاً ومعه لا موجب للفحص.

نعم لو فرضنا عدم جريان الاستصحاب بتاتاً لا الأزلي ولا النعتي لم يكن عندئذٍ بد من الفحص تعييناً للوظيفة بعد تحقق الاستطاعة والعلم

الإجمالي بوجوب التمتع عليه أو الإفراد فإنْ تعيَن بعد الفحص فهو وإلاَ وجب الاحتياط تحصيلاً للقطع بالفراغ.

وإنما الكلام في كيفية الاحتياط بعد كون الوجوب فورياً وعدم تحمَل السنة الواحدة للجمع بين المحتملين، والظاهر إمكان مراعاته بالإحرام من الميقات بقصد ما هو الثابت في الذمة الأعم من عمرة التمتع أو حجَ الإفراد فيحرم قاصداً للجامع بينهما وبداعي امتثال الأمر الواقعي، ثم يأتي مكَة ويأتي بأعمال العمرة احتياطاً ثم يحرم من مكَة ثانياً للحجَ فإن كان تمتعاً وقع في محله وإلا كان لغواً، ثمَ يأتي ببقية الأعمال بقصد ما في الذمة كما عرفت ويعقبها بعمرة مفردة احتياطاً.

نعم يشكل الأمر في مورد واحد وهو التقصير بعد الفراغ من أعمال العمرة فإنَه واجب بل من أجزاء العمرة لو كان الواجب عليه حجَ التمتع، وحرام لو كان الواجب هو الإفراد.

ويمكن المفرَ عن هذه العويصة أيضاً بأنَه من باب الدوران بين المحذورين فهو من حيث الحكم التكليفي مخيَر بين الأمرين إلاَ أنَه لو أراد الاحتياط لا مناص له من اختيار التقصير لكي يحصل له الجزم بالفراغ لو كان الواجب عليه التمتع إذ لا ضير فيه عدا ارتكاب الحرام لو كان عليه الإفراد، والمفروض انتفاء الحرمة في خصوص المقام لكونه من الدوران بين المحذورين المحكوم فيه بالتخيير حسبما عرفت، هذا.

ويمكن الاحتياط بوجه آخر يسلم عن كل شبهة ولا يحتمل معه مخالفة التكليف الواقعي بوجه وهو أن ينوي بإحرامه عمرة التمتع فيأتي بأعمال العمرة بكاملها وبعد الفراغ يحرم للحجَ من مكَة ثمَ يخرج منها إلى الميقات، فإنَ الخروج من مكَة وإن لم يكن جائزاً على ما نطقت به الروايات من أنَه محتبس في مكَة إلاَ أنَه يجوز له الخروج لحاجة ـ كما سيأتي إن شاء الله ـ ولا

الاحتياط، وإن كان لا يبعد القول(*) بأنّه يجري عليه حكم الخارج، فيجب عليه التمتّع، لأنّ غيره معلّق على عنوان الحاضر وهو مشكوك، فيكون كما لو شكّ في أنّ المسافة ثمانية فراسخ أو لا، فإنّه يصلّي تماماً لأنّ القصر معلّق على السفر وهو مشكوك. ثمّ ما ذكر إنما هو بالنسبة إلى حجّة الإسلام(١) حيث لا يجزئ للبعيد إلاّ التمتّع، ولا للحاضر إلاّ الإفراد أو القران، وأما بالنسبة إلى الحجّ الندبيّ فيجوز لكلٍّ من البعيد والحاضر كلّ من الأقسام الثلاثة بلا إشكال

شك أنّ تحصيل الجزم بالفراغ من أوضح الحاجات فبعد أن خرج إلى الميقات يحرم ثانياً ـ رجاء ـ لحجّ الإفراد أو القِران ثمّ يأتي ببقية الأعمال بقصد ما في الذمة، فإن كانت وظيفته التمتع فقد أتى به وكان الإحرام الثاني لغواً، وإن كان الإفراد كانت عمرته للتمتع لغواً، وعلى التقديرين يحصل له الجزم بالفراغ ويتحقق بذلك الاحتياط من دون احتمال ارتكاب محرم واقعي ولا شك أنّ هذا هو المتعين، ويأتي بعمرة مفردة بعد ذلك احتياطاً إنْ قلنا بلزوم تأخيرها عن الحجّ في حجّ الإفراد كما هو المشهور، وأما لو قلنا بجواز تقديمها عليه لعدم الدليل على التأخير فيمكن الاستغناء عنها بإتيان العمرة الأولى بقصد ما في الذمة الأعم من الإفراد والتمتع ويحتاط بضم طواف النساء إليها رعاية لاحتمال كونها مفردة.

(١) التي هي الفريضة والواجب بالأصالة المشار إليها في قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ فإنّها هي التي تنقسم إلى تمتع خاص بالنائي وقران أو إفراد مختصين بالحاضر من غير أن يجزي أحدهما عن الآخر.

(*) هذا هو الصحيح، وعليه فلا يجب الفحص مع الشك، كما لا يجب الاحتياط مع التمكن منه.

وإن كان الأفضل اختيار التمتّع، وكذا بالنسبة إلى الواجب غير حجّة الإسلام كالحجّ النذري وغيره.

(مسألة ١): من كان له وطنان أحدهما في الحدّ والآخر في خارجه[١]، لزمه فرض أغلبهما، لصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «من أقام بمكّة سنتين فهو من أهل مكّة ولا متعة له، فقلت

وأما الحجّ المندوب بالأصالة فيجري فيه كل من الأقسام الثلاثة من غير فرق بين البعيد والحاضر فيجوز فيه التمتع للحاضر كما يجوز الإفراد للنائي بلا خلاف فيه ولا إشكال كما دلّت عليه وعلى أفضلية اختيار التمتع طائفة وافرة من الأخبار وقد عقد لها في الوسائل باباً واسعاً فلاحظ[١].

ومنه يظهر الحال فيما لو عرضته صفة الوجوب بنذر وشبهه إذ المندوب بالذات لو جرت فيه تلك الأقسام، فالواجب بالعرض أيضاً كذلك لا يزيد عليه بشيء ما عدا قلب الاستحباب إلى الوجوب إلاّ أن يكون النذر مقيداً بقسم خاص فإنّه يجب حينئذٍ رعايتُه وفاءً بالنذر، نعم الواجب بالإفساد في حكم الواجب بالأصالة فيجري عليه حكمه لأنّ هذا هو فرضه الأصلي ـ في الحقيقة ـ دون الأول الذي أفسده فإنّه ملغى وفي حكم العدم فيجب عليه التمتع ثانياً إن كان نائياً والقِران والإفراد إن كان حاضراً فتدبر جيداً[٢].

(١) لا كلام فيما لو كانت إقامته في أحد الوطنين أكثر من الآخر فإنّه يلحقه حكم الغالب للنص الخاص الصحيح سنداً والصريح دلالة وهو ما أشار إليه في المتن من صحيحة زرارة المروية في الوسائل[٣].

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب أقسام الحجّ.

(٢) هذا وجيه لو كان الإتمام عقوبة لا ما إذا كان فرضه الأول والثاني عقوبة. (المقرر)

(٣) وسائل الشيعة: باب ٩ من أقسام الحجّ، ح١.

لأبي جعفر عليه السلام: أرأيت إن كان له أهل بالعراق وأهل بمكّة؟ فقال عليه السلام: ((فلينظر أيّهما الغالب))، فإن تساويا فإن كان مستطيعاً من كلّ

وإنما الكلام فيما لو تساوت الإقامتان كما لو أقام في مكّة ستة أشهر وفي العراق ستة أشهر أو أقام في مكّة أربعة أشهر ومثلها في العراق والأربعة أشهر الباقية في سائر البلاد، وعلى أي كانت إقامته في كل من الوطنين على حد سواء بحيث عد من سكان كل من البلدين بنسبة واحدة فهل يلحقه حكم المكي أو الآفاقي؟

حكم الماتن قدس سره حينئذٍ بالتخيير نظراً إلى قصور دليل التعيين وانصرافه عن مثل هذا الشخص أو المنسبق من دليل تعين الإفراد أو القران إرادة المكي محضا كما أنّ المتبادر من دليل التمتع هو الآفاقي البحت، فإذا خرج مجمع العنوانين عن كل من الدليلين ولم يكن مشمولاً لشيء منهما شملته إطلاقات الأدلة من الكتاب والسنة كقوله تعالى ﴿**وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**﴾ ومقتضاها التخيير بين النوعين فله اختيار كل من الوظيفتين شاء بعد فقد الدليل على التعيين وإن كان الأفضل اختيار التمتع كما سبق.

لكنه قدس سره خصّ التخيير بما إذا كان مستطيعاً من كل منهما، وأما لو استطاع من أحدهما دون الآخر لزمه فرض وطن الاستطاعة.

أقول: لو صحّ التخيير المزبور وتم لعم كلتا الصورتين إذ لا عبرة بمكان الاستطاعة بل بعده من سكنة مكّة ـ بحدودها ـ أو من سكنة غيرها أو مجمعاً لهما المحكوم في الأخير بالتخيير لقصور الدليل حسبما أفيد، ولا أثر لبلد الاستطاعة في تعلّق الحكم بالتعيين أو التخيير بوجه، ومن ثمّ لو اتفق استطاعة الآفاقي في مكّة لتجارة ربح فيها، أو المكي في البلاد النائية تعين التمتع على الأول والإفراد أو القران في الثاني بلا إشكال في الأول وعلى كلام ـ سيأتي ـ

في الثاني.

وعليه فسواء حصلت الاستطاعة من كل من الوطنين أو من أحدهما أو من مكان ثالث كان مخيراً بين الوظيفتين بناء على القول بالتخيير.

ولكن الأظهر فساد المبنى ولا سبيل إلى المصير إلى التخيير في المقام بوجه لقيام الدليل على تعيّن الإفراد من غير معارض المانع عن مراجعة الإطلاقات لإثبات التخيير.

وبيانه: أنّ الموضوع في حجَ الإفراد أو القران عنوان وجودي وهو كونه مكياً ومن حاضري المسجد الحرام على ما هو المستفاد من قوله تعالى ﴿**ذَلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**﴾.

وأما الموضوع في حجَ التمتع فإن كان عنواناً وجودياً أيضاً مثل كونه آفاقياً أو من أهالي البلاد النائية اتجه القول بالتخيير حينئذ بالتقريب المتقدم من خروج مجمع العنوانين عن كلا الدليلين واندراجه تحت الإطلاقات المقتضية للتخيير.

ولكنه ليس كذلك بل هو عنوان عدمي وهو عدم كونه مكياً وحاضر المسجد الحرام على ما هو صريح الآية المباركة ﴿**ذلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**﴾.

فالموضوعان من قبيل السلب والإيجاب لا الإيجابيين ولا شبهة في عدم انطباق موضوع التمتع على المقام أعني مجمع العنوانين لاتصافه فعلاً بكونه ذا وطنين حسب الفرض، فهو مكّي كما أنّه آفاقي، ومعه كيف يصدق عليه أنّه ليس بمكّي ليشمله حكم التمتع وهل ذلك إلاّ جمعاً بين المتناقضين؟!

وأما موضوع الإفراد فهو متحقق بالوجدان فإنّه مكي حسب الفرض وإن كان آفاقياً أيضاً إذْ لا يعتبر في صدق هذا الموضوع عدم الاتصاف بعنوان آخر بمقتضى الإطلاق بل الاعتبار في القران أو الإفراد بصدق كونه مكياً ومن

منهما تخيّر بين الوظيفتين(*) وإن كان الأفضل اختيار التمتّع، وإن كان مستطيعاً من أحدهما دون الآخر لزمه فرض وطن الاستطاعة.

(مسألة ٢): من كان من أهل مكّة وخرج إلى بعض الأمصار ثمّ رجع إليها، فالمشهور جواز حجّ التمتّع له[1] وكونه مخيّراً بين الوظيفتين، واستدلّوا بصحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي عبد الله عليه السلام: عن رجل من أهل مكّة يخرج إلى بعض الأمصار ثمّ يرجع إلى مكّة فيمرّ ببعض المواقيت أله أن يتمتّع؟ قال عليه السلام: «ما

حاضري المسجد الحرام سواء أكان آفاقياً أيضاً أم لا، وبما أنّ هذا الموضوع صادق في المقام دون الموضوع الآخر فالمتعين عليه هو الإفراد أو القران ولا وجه للتمتع ولا أقل من أنّ هذا أحوط كما لا يخفى فلا مجال للقول بالتخيير.

(١) نسب ذلك إلى المشهور تارة وإلى الأكثر أخرى، بل لم ينسب الخلاف إلاّ إلى قليل من القدماء كابن أبي عقيل وبعض المتأخرين.

وعليه فيكون حال المكي في جواز التمتع حال النائي في جواز الإفراد أحيانا كما لو سكن مكّة سنتين ولو بعنوان المجاورة لا التوطن فإنّه ملحق بأهالي مكّة ويسوغ له الإفراد وإن لم يكن من حاضري المسجد الحرام كما سيجيء إن شاء الله.

وكيفما كان فيستدل للمشهور بصحيحتين تكونان بمثابة التخصيص لعموم ما دلّ من الكتاب والسنة على أنّه لا متعة لأهل مكّة وهما المشار إليهما في المتن المذكورتان في الوسائل[1]، الصريحتان في جواز اختيار التمتع لو رجع

(*) بل الأحوط الإتيان بالإفراد أو القران فيه وفيما بعده.

(١) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب أقسام الحجّ، ح٢، ح١.

المكي حاجاً وإن كان الإهلال ـ أي الإحرام ـ لحجَ الإفراد أفضل وأحب إليه عليه السلام.

ولكن بعضهم ومنهم الماتن ذهبوا إلى عدم ظهور الصحيحتين في الحجَ الواجب فحملوها على المندوب ولا سيما بقرينة ذيل الصحيحة الثانية أعني قوله: (ورأيت من سأل أبا جعفر عليه السلام) فإنّه صريح في إرادة الندب كما لا يخفى.

وذهب بعضهم إلى أنّهما مطلقتان من حيث الوجوب والندب ولكنهما مقيدتان بمن خرج عن مكّة ثمّ رجع إليها حاجاً على العكس مما دل على أنّه لا متعة لأهل مكّة فإنّه خاص بالواجب عام من حيث الخروج وعدمه فيتعارضان بالعموم من وجه ويرجع بعد التساقط إلى عموم ما دل على وجوب الحجَ على المستطيع المقتضي للتخيير بين الأفراد الثلاثة وبذلك تصحَ مقالة المشهور.

أقول: لا ينبغي التأمل في عدم إمكان حمل الصحيحتين على الحجَ المندوب لا بنحو الخصوص ولا العموم وإنّ النظر فيهما مقصور على إرادة الحجَ الواجب خاصة.

أما أولاً: فلأجل تعبير الإمام عليه السلام فيهما بقوله «ما أزعم» فإنّ مشروعية التمتع في الندبي للمكّي كالآفاقي من أوضح الواضحات التي نطقت به جملة وافرة من الروايات بحيث لا يكاد يخفى على الرواة العاديين فضلاً عن كبارهم أضراب عبد الرحمن بن حجّاج وعبد الرحمن بن أعين الراويين لهاتين الصحيحتين فكيف يقع السؤال عنه من أمثال هؤلاء وكيف يعبر الإمام بمثل هذا التعبير الكاشف عن نوع تريّث في الجواب؟!

وثانياً: قوله عليه السلام: «وكان الإهلال أحب إليّ» أي الإحرام لحجَ الإفراد فإنّه ينافي ما تقدم من النصوص الكثيرة الناطقة بأفضلية التمتع عن أخويه في

الحجَ المندوب، ولا خصوصية لدخول مكّة بعد الخروج عنها.

وبالجملة: فسياق الصحيحتين لاسيما بملاحظة ذينك التعبيرين لا ينسجم مع إرادة الحجَ المندوب بوجه لا بخصوصه ولا الأعم منه ومن الواجب كما لا يخفى.

وأما ذيل الصحيحة الثانية أعني قوله: (ورأيت من سأل أبا جعفر عليه السلام) فلا شبهة أنَ هذه الفقرات ناظرة إلى الحجَ الندبي إلاَ أنَها منقطعة عن الصدر وليست من متممات الجملات السابقة ـ جزماً ـ لكي تكون قرينة على الحمل على الندب إذ لا يحتمل أن يكون هذا أعني قوله (ورأيت) من كلام أبي الحسن عليه السلام كيف وقد تولّد عليه السلام بعد وفاة جده أبي جعفر بأربعة عشر سنة، فكيف يقول ورأيت من سأل أبا جعفر عليه السلام، الظاهر في حضوره حال السؤال ومشاهدته طرح المسألة، على أنَ الإمام عليه السلام بنفسه مصدر التشريع فلا حاجة إلى الاستشهاد بكلام إمام آخر، فلا ينبغي التأمل في أنَ الذيل سؤال من شخص آخر غير أبي الحسن، إما عبد الرحمن بن حجّاج أو ابن أعين فهو كلام مستقل ورواية أخرى أجنبية عن الأولى نقلت عن أبي جعفر وتلك عن أبي الحسن لا ارتباط بينهما ما عدا ضم إحداهما إلى الأخرى في مقام النقل فهي أجنبية عن الصدر بالكلية ولا قرينية بينهما بوجه.

إذاً فهي ـ كما عرفت ـ ظاهرة في الوجوب من غير قرينة على الخلاف، بل إنَ الصحيحة الأولى بملاحظة الإحتفاف بصدرها[1] كادت تكون صريحة فيه، كما لا يخفى على من أمعن النظر فيها فإنَها من الصدر إلى الذيل ناظرة إلى الحجَ الواجب ومعه كيف تحمل على المندوب.

وعلى الجملة: فالصحيحتان ظاهرتان في إرادة الحجَ الواجب وقد عمل بهما المشهور، والمخالف نادر جداً قديماً وحديثاً كما سمعت، فلا نرى أي

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب أقسام الحجَ، ح٥.

مانع من العمل بهما غايته ارتكاب التقييد في إطلاق ما دلَ على أنَه لا متعة لأهل مكَة ولا ضير فيه، فيجوز لهما التمتع بمقتضى هاتين الصحيحتين في خصوص المقام، كما يجوز الإفراد وإن كان الثاني ـ هنا ـ أفضل لقوله عليه السلام فيهما «والإهلال بالحجَ أحب إليَ»، هذا.

ومع الإغماض عما ذكرناه وتسليم عدم ظهور الصحيحتين في إرادة الحجَ الواجب فلا أقل من أنَهما مطلقتان تشملان الواجب والمندوب، فإنَ هذا المقدار مما لا ينبغي التشكيك فيه حسبما عرفت، فحينئذٍ تقع المعارضة بين هذا الإطلاق وبين إطلاق ما دلَ على أنَه لا متعة لأهل مكَة بالعموم من وجه لشمول الثاني للخارج الراجع وغيره وشمول الأول للواجب والمندوب فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي من رجع بعد خروجه وأراد الحجَ الواجب فإنَ له المتعة بمقتضى الأول وليس له بمقتضى الثاني أعني ما دلَ على نفي المتعة عن أهل مكَة من الكتاب والسنة ويتساقطان بعد المعارضة، ولا سبيل هنا للترجيح بموافقة الكتاب لما أشرنا إليه في الأصول في مباحث التعادل والترجيح من اختصاص الترجيح بالكتاب في المتعارضين حتى بالعموم من وجه بما إذا كانت الدلالة فيهما لفظية بحيث يصحَ أن يقال: إنَه قال الله تعالى، أو قال المعصوم عليه السلام كذا، لا ما إذا كانت إطلاقية وبمعونة مقدمات الحكمة، فإنَ الإطلاق لم يكن مدلولاً لفظياً ولا هو من القرآن، بل مستفاد من أمر عدمي وهو عدم ذكر القيد.

والعدم ليس من القرآن فلا يكون هذا مورداً للرجوع إلى الكتاب أو للترجيح به، إذ لا يشمله قوله (ما خالف قول ربنا لم نقله، أو باطل، أو إتركوا ما خالف القرآن) ونحو ذلك فإنَها لا تشمل الدلالة الإطلاقية بوجه، بل تختص باللفظية القابلة لإسناد مضمونها إليه تعالى كما عرفت.

وعليه ففي المقام بعد التعارض والتساقط يرجع إلى ما دل من الكتاب

والسنة على وجوب أصل الحجّ من غير تقييد بقسم خاص مثل قوله تعالى ﴿وَلِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾، فإنّ دليل التقييد قد سقط بالمعارضة حسب الفرض، فلم يثبت تقييد في محل الكلام فينتج جواز التمتع كالإفراد.

ومع الغض عن ذلك أيضاً بدعوى عدم انعقاد الإطلاق في تلك الأدلة لكونها في مقام أصل التشريع، فالمرجع حينئذٍ الأصل العملي.

وقد ذكر في المتن أنه الاشتغال لكون المقام من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير، نظير الدروان بين تعيّن القصر أو التخيير بينه وبين التمام في خارج المسجدين من الحرمين الشريفين، فإنّ جماعة ـ بل لعل المعروف ـ ذكروا أنّ قاعدة الاشتغال تقتضي التعيين، للشك في الفراغ عن عهدة التكليف المقطوع بدون اختيار محتمل التعيين.

لكنا ذكرنا في المباحث الأصولية أنّ الدوران بين التعيين والتخيير في غير باب الحجية والمزاحمة أي في المسألة الفقهية، كمثال القصر والتمام ـ المتقدم آنفاً ـ مرجعه لدى التحليل إلى الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين، ولا واقع موضوعي له وراء ذلك بوجه، بل هو هو بعينه ومن أحد مصاديقه وصغرياته حيث يقطع بوجوب الجامع بين الأمرين ويشك في خصوصية أحد الطرفين زائداً على ذلك فلا يتصور فرض يدور الأمر فيه بين التعيين والتخيير ولا يكون من باب الأقل والأكثر، فإذا كان المرجع هو البراءة في ذاك الباب كما هو الصحيح كان الأمر كذلك هنا أيضاً بمناط واحد.

وعليه فمقتضى الأصل العملي في المقام هو التخيير لا التعيين لأصالة البراءة عن خصوصية الإفراد وتفصيل الكلام في محله.

فالصحيح ما ذهب إليه المشهور من أنّ من خرج من مكّة وأراد الرجوع حاجّاً جاز له التمتع للصحيحتين أولاً، ومع الإغماض للإطلاقات ثانياً، ومع الإغماض لأصالة البراءة ثالثاً حسبما عرفت.

أزعم أنّ ذلك ليس له لو فعل، وكان الإهلال أحبّ إليّ))، ونحوها صحيحة أُخرى عنه وعن عبد الرحمن بن أعين عن أبي الحسن عليه السلام. وعن ابن أبي عقيل عدم جواز ذلك، وأنّه يتعيّن عليه فرض المكّي إذا كان الحجّ واجباً عليه، وتبعه جماعة، لما دلّ من الأخبار على أنّه لا متعة لأهل مكّة، وحملوا الخبرين على الحجّ الندبيّ بقرينة ذيل الخبر الثاني، ولا يبعد قوّة هذا القول(*)، مع أنّه أحوط، لأنّ الأمر دائر بين التخيير والتعيين ومقتضى الاشتغال هو الثاني(**)، خصوصاً إذا كان مستطيعاً حال كونه في مكّة فخرج قبل الإتيان بالحجّ، بل يمكن أن يقال: إنّ محلّ كلامهم صورة حصول الاستطاعة بعد الخروج عنها، وأما إذا كان مستطيعاً فيها قبل خروجه منها فيتعيّن عليه فرض(***) أهلها(١).

---

(١) لفعلية الأمر بالإفراد خاصة بمقتضى افتراض حصول الاستطاعة قبل الخروج من مكّة، فتبدّل التكليف منه إلى التمتع لا موجب له بعد عرائه عن الدليل.

ولكن هذا أيضاً لا يمكن المساعدة عليه، إذ لا قصور في إطلاق الصحيحتين عن الشمول لهذه الصورة أيضاً بعد عدم التقييد فيهما بصورة حصول الاستطاعة خارج مكّة، نعم لا متعة لهذا المستطيع ما دام في مكّة، وأما بعد خروجه لغاية من الغايات فلا مانع من الالتزام بالتبدل بعد إطلاق

(*) بل الأقوى ما عليه المشهور.

(**) بل مقتضى الأصل هو الأول لأنه من صغريات دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

(***) الظاهر عدم التعيّن.

النص والفتوى، فيسوغ له التمتع حينئذٍ بعين التقريب المتقدم من الاستظهار من نفس الصحيحتين أولاً، ومع الإغماض وتسليم المعارضة مع إطلاق «لا متعة لأهل مكّة» وتساقطهما فبالتمسك بإطلاقات الفوق ثانياً، ومع الإغماض فبالتسمك بالأصل العملي ثالثاً.

نعم يفترق تقرير الأصل العملي هنا عما سبق بأنّ المرجع هناك كان أصالة البراءة عن التعيين بعد الدوران بينه وبين التخيير ـ كما عرفت ـ.

وأما في المقام فبما أنّ التكليف بحجّ الإفراد أو القِران قد تنجز عليه وهو في مكّة بمقتضى فرض استطاعته ـ وقتئذٍ ـ ويشك في تبدله إلى جواز التمتع لو خرج، فبناء على حجّية الاستصحاب في الشبهات الحكمية يستصحب تعين الإفراد وعدم انقلابه إلى جوازالتمتع فليس له ـ على هذا ـ أن يتمتع لو خرج.

وأما بناءً على المختار من اختصاص الحجية بالشبهات الموضوعية وعدم جريانه في الحكمية منها، فالاستصحاب المزبور ساقط ويرجع حينئذٍ إلى أصالة البراءة عن تعين الإفراد أو القِران كما في الصورة السابقة.

(فإن[1] قلت: بل يرجع بعد سقوط الاستصحاب المزبور إلى استصحاب عدم مشروعية التمتع الذي كان ثابتاً في حقه جزماً قبل الخروج من مكّة إذ لا معارضة بين مرحلتي الجعل والمجعول في هذا الأمر العدمي كما لا يخفى حتى يمنع عن جريان الاستصحاب، ومعه لا تصل النوبة إلى أصالة البراءة.

قلت: كلا فإنّ أصالة عدم جعل الإفراد كما تعارض بأصالة وجوبه في مرحلة المجعول كذلك بأصالة عدم جعل التمتع وتشريعه في حقه فتسقط الأصول بأجمعها بالمعارضة ويرجع بعدها إلى أصالة البراءة كما ذكرناه.

فإن قلت: قد تعلق الأمر بالإفراد حال استطاعته ـ وهو بمكّة ـ يقيناً

---

(١) ما بين القوسين مستفاد مما ذكره (دام ظله) بعد الدرس. (المقرر).

(مسألة ٣): الآفاقي إذا صار مقيماً في مكّة[١] فإن كان ذلك

ويشك في الخروج عن عهدة هذا التكليف لو خرج ورجع متمتعاً، وبما أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي فراغاً مثله، ولا قطع بالفراغ إلاّ بالتصدي للإفراد فلا مناص من اختياره رعاية لقاعدة الاشتغال.

قلت: القطع بتعين الإفراد محدود من الأول بعدم الخروج من مكّة، أما معه فلا يقين به حتى من أول الأمر، ومن الواضح أنّ اليقين بالفراغ يتبع مقدار اليقين بالاشتغال، ولأجله كان المرجع أصالة البراءة كما ذكرناه).

(١) إذا سكن الآفاقي في مكّة فقد يسكنه بقصد التوطن بحيث يُعد من أهالي مكّة حقيقة، وأخرى بقصد المجاورة، وعلى التقديرين فقد يكون مستطيعاً من السابق وأخرى تعرضه الاستطاعة بعد إقامته في مكّة، فها هنا صور، والكلام فعلاً فيما لو سكنها بقصد المجاورة وقد استطاع في نفس مكّة.

مقتضى القاعدة حينئذٍ ـ مع الغض عن الروايات الخاصة الواردة في المقام ـ أنّ فرضه التمتع، فإنّ موضوعه من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام وليس المجاور حاضراً بالضرورة، ومن ثمّ لا يكفي مطلق المجاورة في انقلاب فرضه إلى فرض المكي جزماً، فلو أقام شهراً أو شهرين جرى عليه حكم النائي ولو استطاع في مكّة بلا خلاف ولا إشكال، لكونه من مصاديق قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ﴾.

ولكن عدّة من الروايات دلّت على أنّ المجاور يجري عليه حكم أهل مكّة، إلاّ أنّ الكلام في تحديد المجاورة.

فالمعروف والمشهور أنّ حدّه سنتان وبانتهائهما والدخول في السنة الثالثة ينقلب فرضه إلى فرض المكي حكماً وإن لم يكن منه موضوعاً.

ونُسب إلى الشيخ وابن إدريس أنّ العبرة بتجاوز الثلاث والدخول في

السنة الرابعة.

ونسب إلى بعضهم أن حدّه سنة واحدة، فإذا دخل في الثانية انقلب إلى فرض المكي.

وهناك روايات تضمنت التحديد بخمسة أشهر أو ستة لا قائل بها وسنشير إليها.

أما التحديد بثلاث سنين المنسوب إلى الشيخ وابن إدريس فعلى تقدير صدق النسبة ـ وعدم كون المراد الدخول في الثالثة لا الانتهاء عنها كما احتمله جماعة ـ لا دليل عليه أبداً، إذ لم ترد فيه ولا رواية ضعيفة فهذا القول ساقط جزماً.

والعمدة القول المشهور وما يقابله من القول الآخر أعني التحديد بالسنة الذي لم يظهر له قائل أو أنّه نادر جداً، وإن كان قد يظهر من صاحب الجواهر الميل إليه، بدعوى أنّ هذا هو مقتضى الجمع بين الأخبار.

وكيفما كان فلا بدّ من النظر إلى الروايات الواردة في المقام، فنقول:

روى الشيخ في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مَن أقام بمكّة سنتين فهو من أهل مكّة لا متعة له». وروى أيضاً في الصحيح عن عمر بن يزيد قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «المجاور بمكّة يتمتع بالعمرة إلى الحجّ إلى سنتين فإذا جاوز سنتين كان قاطناً، وليس له أن يتمتع»[1].

فهاتان الروايتان الصحيحتان سنداً واضحتان دلالة على التحديد بالسنتين الذي عليه المشهور.

وبإزائهما عدة من الروايات يستفاد منها أنّ العبرة بسنة واحدة.

منها: صحيحة الحلبي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام لأهل مكّة أن يتمتعوا؟ فقال: «لا، ليس لأهل مكّة أن يتمتعوا»، قال: قلت: فالقاطنين بها قال: «إذا

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب أقسام الحجّ، ح١ و ح٢.

أقاموا سنة أو سنتين صنعوا كما يصنع أهل مكّة))[١].

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن العباس بن معروف عن فضالة عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: ((مَن أقام بمكّة سنة فهو بمنزلة أهل مكّة))[٢].

وهي واضحة الدلالة، وأما من حيث السند فقد يتوهم أنّها صحيحة باعتبار أنّ رجاله كلهم أعيان غفلة عن أنّ طريق الشيخ إلى عباس بن معروف ضعيف بأبي المفضل وابن بطه.

ومنها: ما رواه الكليني بإسناده عن حماد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أهل مكّة أيتمتعون؟ قال: ((ليس لهم متعة)) قلت: فالقاطن بها؟ قال: ((إذا أقام بها سنة أو سنتين صَنع صُنع أهل مكّة))[٣].

وهي أيضاً ضعيفة السند من أجل داود الراوي عن حماد والذي يروي عنه ابن أبي عمير فإنّه مجهول، وقد روى عن حماد جماعة مسمّون بداود بعضهم موثق والبعض الآخر لم يوثق ولم يعلم المراد منه في المقام، فلأجل جهالة الراوي لا يعتمد عليها.

ومنها: ما رواه الكليني بإسناده عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((المجاور بمكّة سنة يعمل عمل أهل مكّة، يعني يفرد الحجَ مع أهل مكّة، وما كان دون السنة فله أن يتمتع))[٤].

وهي معتبرة السند على الأظهر، لأنّ إسماعيل بن مرار وإن لم يوثق صريحاً في كتب الرجال، لكنه مذكور في إسناد تفسير علي بن إبراهيم، فهو ثقة وإن كان المذكور في بعض نسخ هذا التفسير إسماعيل بن ضرار لكنه

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب أقسام الحجَ، ح٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب أقسام الحجَ، ح٤.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب أقسام الحجَ، ح٧.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب أقسام الحجَ، ح٨.

غلط، والصحيح مرار.

ومنها: مرسلة حريز عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من دخل مكّة بحجّة عن غيره ثمّ أقام سنة فهو مكي»[1]، وضعفها ظاهر.

وقد اتضح أنّ العمدة من هذه الروايات روايتان لضعف أسانيد الباقي، وقد ذكر الماتن دام ظله أنّها ساقطة عن درجة الاعتبار بإعراض المشهور عنها، ولكن الإعراض لا يسقط الصحيح عن الحجية على ما أوضحناه في محله، هذا.

وقد جمع صاحب الجواهر بين الطائفتين بحمل روايات السنتين على الدخول في الثانية لا التمامية، ولأجله مال إلى اختيار هذا القول كما تقدم.

ولكنه بعيد جداً فإنّه وإن كان محتملاً في إحدى الصحيحتين بنحو من التجوز ولكنه غير محتمل في الصحيحة الأخرى أعني صحيحة عمر بن يزيد، لتصريحها بالتجاوز عن السنتين بحيث لا تكاد تقبل الحمل المزبور بوجه.

فالإنصاف استقرار المعارضة بين الطائفتين لامتناع الجمع العرفي بينهما، وعليه فتتساقطان بمقتضى القاعدة ويرجع بعدئذٍ إلى عمومات الكتاب والسنة وإطلاقاتها القاضية بلزوم التمتع على النائي لأجل عدم ثبوت التخصيص بعد ابتلائه بالمعارض.

وبعبارة أخرى: مقتضى العمومات والإطلاقات أنّ كل من لم يكن من أهل مكّة فوظيفته التمتع، خرج عنها من أقام فيها سنتين كاملتين فإنّ فرضه انقلب إلى المكي، لتطابق النصوص عليه وعدم معارضتها عندئذٍ، فبهذا المقدار ثبت التخصيص بلا إشكال، وأما من دخل الثانية ولم يكملها فلم يثبت التخصيص بالإضافة إليه لتعارض الأدلة وتساقطها، فيرجع حينئذٍ إلى أصالة العموم أو الإطلاق، ولعل ما ذكره في المتن من الموافقة للأصل يريد به

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب أقسام الحجّ، ح٩.

ذلك لا الأصل العملي.

فتحصل: أنّ ما عليه المشهور من التحديد بسنتين هو الصحيح، وأما التحديد بخمسة أشهر فقد ورد في مرسلة الحسين بن عثمان وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من أقام بمكّة خمسة أشهر فليس له أن يتمتع))[1]، وضعفها بالإرسال ظاهر.

وأما التحديد بستة أشهر فهو مذكور فيما رواه الشيخ بإسناده عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن حفص البختري عن أبي عبد الله عليه السلام في المجاور بمكّة يخرج إلى أهله ثمّ يرجع إلى مكّة بأي شيء يدخل، فقال: ((إن كان مقامه بمكّة أكثر من ستة أشهر فلا يتمتع، وإن كان أقل من ستة أشهر فله أن يتمتع))[2].

وهي وإن كانت صحيحة السند لصحّة طريق الشيخ إلى يعقوب بن يزيد، وإن تضمن ابن أبي جيد فإنّه ثقة لكونه من مشايخ النجاشي، إلاّ أنّها مضافاً إلى أنّه لا عامل بها معارضة بالصحيحتين المتقدمتين الدالتين على التحديد بالسنتين فيجري فيها ما تقدم في روايات السنة الواحدة من السقوط بالمعارضة والرجوع إلى أصالة العموم أو الإطلاق من الكتاب والسنة التي مقتضاها وجوب التمتع على النائي كما عرفت.

بل يمكن أنْ يقال ــ هنا وفيما تقدم ــ بعدم التساقط بعد التعارض المزبور، بل بما أنّ إحدى الطائفتين وهي المحددة بالسنتين مطابقة لعموم الآية المباركة بناءً على أنّ كلمة (من) في قوله تعالى ﴿ذَلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ﴾ من أدوات العموم فترجح على الطائفة الأخرى بموافقة الكتاب التي هي من المرجحات في باب الخبرين المتعارضين، وكيفما كان فالنتيجة هي النتيجة غير

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب أقسام الحجّ، ح٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب أقسام الحجّ، ح٣.

بعد استطاعته ووجوب التمتّع عليه فلا إشكال في بقاء حكمه سواء كانت إقامته بقصد التوطّن أو المجاورة ولو بأزيد من سنتين، وأمّا إذا لم يكن مستطيعاً ثمّ استطاع بعد إقامته في مكّة فلا إشكال في انقلاب فرضه إلى فرض المكّي في الجملة، كما لا إشكال في عدم الانقلاب بمجرّد الإقامة.

وإنّما الكلام في الحدّ الذي به يتحقّق الانقلاب، فالأقوى ما هو المشهور من أنّه بعد الدخول في السنة الثالثة، لصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «من أقام بمكّة سنتين فهو من أهل مكّة ولا متعة له» الخ، وصحيحة عمر بن يزيد عن الإمام الصادق عليه السلام: «المجاور بمكّة يتمتّع بالعمرة إلى الحجّ إلى سنتين، فإذا جاوز سنتين كان قاطناً وليس له أن يتمتّع». وقيل بأنّه بعد الدخول في الثانية لجملة من الأخبار، وهو ضعيف لضعفها بإعراض المشهور(*) عنها، مع أنّ القول الأوّل موافق للأصل، وأما القول بأنّه بعد تمام ثلاث سنين فلا دليل عليه إلاّ الأصل المقطوع بما ذكر، مع أنّ القول به غير محقّق لاحتمال إرجاعه إلى القول المشهور بإرادة الدخول في السنة الثالثة.

وأما الأخبار الدالّة على أنّه بعد ستّة أشهر أو بعد خمسة أشهر، فلا عامل بها(**)، مع احتمال صدورها تقيّة وإمكان حملها

(*) بل لمعارضتها بالصحيحين فالمرجع إطلاق ما دلّ على وجوب التمتع لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام.

(**) مع أنّها معارضة بالصحيحين فيجري فيها ما تقدّم، على أنّ ما دلّ على أنّه بعد خمسة أشهر ضعيف.

على محامل أُخر، والظاهر من الصحيحين اختصاص الحكم بما إذا كانت الإقامة بقصد المجاورة، فلو كانت بقصد التوطّن فينقلب بعد قصده من الأوّل[1]، فما يظهر من بعضهم من كونها أعمّ لا وجه له، ومن الغريب ما عن آخر من الاختصاص بما إذا كانت بقصد التوطن. ثمّ الظاهر أنّ في صورة الانقلاب يلحقه حكم المكّي بالنسبة

أنّ الصناعة تختلف من حيث جعل الكتاب مرجعاً أو مرجحاً.

(١) من غير تحديد بحدّ خاص فلو أقام بعد القصد المزبور على وجه صدق عليه عرفاً أنّه من أهل مكّة ومن حاضري المسجد الحرام ثمّ استطاع جرى عليه حكم المكّي، لإطلاقات الأدلة الناطقة بأنّ أهل مكّة لا متعة لهم الشاملة لهذا الفرد بعد افتراض خروجه من عنوان النائي واندراجه في مصداق المكي، والسالمة عما يصلح للتقييد لاختصاص الصحيحتين المحددتين بالسنتين بالمجاور الذي هو مقيم بالعرض غير الصادق على قاصد التوطن فيبقى تحت إطلاقات الأدلة حسبما عرفت.

ومع الشك والتردد واحتمال الشمول للمتوطّن فبما أنّ أمر المخصص حينئذٍ دائر بين الأقل والأكثر فليقتصر على المقدار المتيقن ويرجع في الزائد إلى أصالة العموم.

فما عن بعضهم من اختصاص الحكم بالمتوطن، أما المجاور فحكمه التمتع إلى الأخير فهو غريب كما ذكره في المتن، إذ غايته شمول الدليل للأعم منه ومن المجاور لا التخصيص به لخلوه عن أي وجه لاسيما بعد التصريح في إحدى الصحيحتين بالمجاور، ومنه تعرف أنّه لا وجه للأعم أيضاً بل يختص بالمجاور حسبما عرفت.

إلى الاستطاعة[١] أيضاً، فيكفي في وجوب الحجّ الاستطاعة من مكّة ولا يشترط فيه حصول الاستطاعة من بلده[*]، فلا وجه لما يظهر من صاحب الجواهر من اعتبار استطاعة النائي في وجوبه، لعموم أدلّتها وأنّ الانقلاب إنما أوجب تغيير نوع الحجّ، وأما الشرط فعلى ما عليه فيعتبر بالنسبة إلى التمتّع. هذا ولو حصلت الاستطاعة بعد الإقامة

---

(١) فكما أنّ المكي تكفيه الاستطاعة من مكّة وإلى مكّة ولا عبرة بالبلد الآخر، فكذا المجاور خلافاً لصاحب الجواهر ﷺ حيث خص الانقلاب بنفس الفرض ونوع الحجّ، وأما الشرائط فهي على حالها، ومن ثمّ اعتبر في الاستطاعة مراعاة البلد الأصلي.

أقول: لابدّ من التكلم في المقام تارة من حيث المبدأ وأخرى من ناحية المنتهى:

أما من حيث المبدأ فالظاهر عدم الخلاف من أحد ـ لا الماتن ولا صاحب الجواهر ولا غيرهما ـ في عدم اعتبار الاستطاعة من نفس البلد لأي شخص كان سواء فيه المجاور أو المقيم في بلده أو بلد آخر، فإنّ المناط فيها بالقدرة على الحجّ بوجدان الزاد والراحلة وتخلية السرب، فمتى حصلت له هذه القدرة فقد تحققت الاستطاعة سواء حصلت وهو في بلده أم في مكان آخر لعدم نهوض أي دليل يستوجب اختصاص القدرة بحصولها في بلده الذي يسكن فيه، فلو سافر إلى بلد آخر أقرب إلى مكّة من بلده كالمدينة للإتجار أو لغاية أخرى ثمّ استطاع من ذاك البلد فهو مستطيع بلا إشكال، لما عرفت من عدم ورود أي رواية تنص على اعتبار الاستطاعة من بلده حتى يتكلم في شمولها

(*) الظاهر هو الاشتراط بالنسبة إلى رجوعه فيما إذا كان عازماً على الرجوع.

للمقام أو الاكتفاء هنا بالاستطاعة من نفس مكّة.

وعلى الجملة: لا خلاف كما لا إشكال في أنَ المكلف متى ما عرضته الاستطاعة تعلقت به فريضة الحجَ من غير فرق بين موطن العروض ومكانه من كونه بلده الأصلي أو بلد آخر من مكّة أو غيرها، فمن حيث المبدأ لا يحتمل الخلاف في المسألة.

وإنما الكلام في المنتهى أعني مصارف العود عن الحجَ وإنَ المجاور لو استطاع ولكنه لا يتمكن من الرجوع إلى بلده لو صرف ما عنده في الحجَ، وهو عازم على الرجوع إذ لم يستوطن في مكّة حسب الفرض، فهل يسقط الحجَ عنه حينئذٍ لاعتبار القدرة على الرجوع إلى بلده أم يجب لكفاية القدرة على الرجوع إلى محل الإقامة أعني مكّة فيكون حاله من هذه الجهة أيضاً كحال أهالي مكّة؟

فهذا ـ أي الإياب ـ هو الذي ينبغي أن يكون فيه الخلاف بين الماتن وصاحب الجواهر دون الذهاب كما عرفت.

هذا وقد تقدم عند التكلم في شرائط الاستطاعة أنَ الوجدان لمصارف الرجوع والتمكن من الإياب لم يُذكر في شيء من الأخبار وإنما هو أمر يستفاد عرفاً من اعتبار القدرة على الذهاب والسير إلى مكان خاص، فإذا قيل فلان يتمكن من زيارة عرفة فالمتفاهم منه عرفاً أنَ لديه ما يكفيه للذهاب والإياب بحيث لو كان قادراً على الذهاب خاصة لا يقال أنّه متمكّن من زيارة عرفة، فالقدرة على الرجوع مأخوذة في مفهوم الاستطاعة على الشيء من حجَ أو زيارة أو سفر آخر بحسب الفهم العرفي، وحينئذٍ يقع النزاع في الرجوع المعتبر في المقام ـ أعني النائي المجاور بمكّة المنقلب فرضه إلى الإفراد ـ وإنَ المناط فيه هل هو التمكن من الرجوع إلى محل إقامته وهو مكّة أم إلى بلده الأصلي فيما إذا كان عازماً على العود إليه عن قريب، وأما إذا لم يكن عازماً

في مكّة لكن قبل مضيّ السنتين، فالظاهر أنّه كما لو حصلت في بلده[١] فيجب عليه التمتّع، ولو بقيت إلى السنة الثالثة أو أزيد،

عاجلاً وإنما يعود إليه بعد مدة كسنتين مثلاً أو أكثر فلا إشكال في عدم اعتبار الاستطاعة الفعلية بالإضافة إليه كما هو ظاهر.

فلو كان لديه مال لو صرفه في الحجّ لا يتمكن بعدئذٍ من العود إلى البلد وإن تمكن من الرجوع إلى مكّة وجب عليه الحجّ على القول الأول الذي هو خيرة المتن، نظراً إلى أنّ حاله حال المكي فكما لا يعتبر في أهالي مكّة إلاّ العود إلى مكّة نفسها فكذا هذا الشخص، ولم يجب على القول الثاني الذي اختاره صاحب الجواهر.

ولا ينبغي التأمل في أنّ الثاني هو الأصح لما ذكره ﷺ من أنّ الانقلاب في الفرض لا يستوجب الانقلاب في الشرط، وقد عرفت أنّ العود إلى بلده الذي يسكن فيه والرجوع إلى مقره ومركزه معتبر في مفهوم الاستطاعة عرفاً، ومن ثمّ لو سافر إلى المدينة لغاية ثمّ استطاع يعتبر في استطاعته القدرة على العود إلى بلده لا إلى المدينة فلا يكفي في المقام مجرد العود إلى مكّة ما لم يتمكن من الرجوع إلى بلده، والتنزيل المشتمل عليه الدليل إنّما هو بلحاظ نوع الحجّ وإنّه في حكم المكّي فريضة لا حتى استطاعةً لقصوره عن النظر إلى هذه الحيثية بعد عدم كون الثاني من لوازم الأول قطعاً كما هو ظاهر جداً.

(١) ما تقدم لحد الآن كان فيمن استطاع في مكّة بعد مضي السنتين، وأما لو استطاع أثناءهما أو كان مستطيعاً في بلده فأستقر عليه حجّ التمتع غير أنّه تركه عصياناً أو لجهة أخرى ثمّ سافر إلى مكّة وأقام بها ومضت السنتان ودخل في الثالثة أو أزيد فهل ينقلب فرض مثل هذا أيضاً عن التمتع إلى القران أو الإفراد؟

ادعى غير واحد من الأصحاب قيام الإجماع على عدم الانقلاب، ولكن ناقش فيه بعضهم منهم صاحب الحدائق، نظراً إلى الإشكال ـ مع الغض عن الإجماع ـ في استفادة هذا الحكم من الأخبار إذ هي مطلقة من حيث حصول الاستطاعة بعد انقضاء السنتين أو قبله لخلوها عما يوجب التخصيص بالأول فإن تم الإجماع وإلاّ عمَ الحكم كلتا الصورتين.

أقول: بل الظاهر قصور النصوص عن الشمول لتلك الصورة، والوجه فيه: أنَ مقتضى قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ وجوب الحجَ على كل مستطيع غير أنَه لم يتبيَن نوعية الحجَ في هذا التشريع ولكن الآية الأخرى أعني قوله تعالى ﴿ذَلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ وكذلك الروايات تعرضت لبيانها فقَسمت المستطيع إلى النائي والحاضر، وإنَ وظيفة الأول التمتع والثاني القِران أو الإفراد، فبينت أنَ ذلك الحجَ الواجب الذي فرضه الله تعالى في قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ﴾ تختلف نوعيته حسب اختلاف الأماكن.

والظاهر من الصحيحتين المتقدمتين المحددتين بالسنتين أنَهما ناظرتان إلى هذا الجعل والتشريع بتنزيل من أقام بمكَة سنتين منزلة أهلها حكماً وإن لم يكن منه موضوعاً، وإنَ التشريع الإلهي بالإضافة إلى النائي لم يشمل هذا الشخص بل كما أنَ المكي متى استطاع يجب عليه الإفراد فكذا المقيم سنتين إذا استطاع وظيفته الإفراد.

فلا نظر فيهما إلى من كان الحجَ واجباً عليه سابقاً وكان مستطيعاً قبل تحقَق موضوع التنزيل أي قبل مضي السنتين لانصرافهما عمَن استقر عليه الحجَ من ذي قبل، وانعطاف النظر إلى الإلحاق بالمكي فيما يتوجه إليه من خطاب الحجَ وتشريعه لا فيما توجه إليه سابقاً كما لا يخفى.

فإن تم هذا الاستظهار ـ كما لا يبعد ـ فهو وإلاّ فلا أقل من تطرق احتماله

فالمدار على حصولها بعد الانقلاب، وأما المكّي إذا خرج إلى سائر الأمصار مقيماً بها، فلا يلحقه حكمها[١] في تعيّن التمتّع عليه لعدم الدليل وبطلان القياس، إلاّ إذا كانت الإقامة فيها بقصد التوطّن وحصلت الاستطاعة بعده، فإنّه يتعيّن عليه التمتّع بمقتضى القاعدة ولو في السنة الأُولى، وأما إذا كانت بقصد المجاورة أو كانت

الموجب لإجمال الصحيحتين من هذه الناحية ولأجله يكون المخصص مجملاً دائراً بين الأقل والأكثر، فإنّ خروج من استطاع بعد إقامة السنتين عن عموم وجوب التمتع على النائي وانقلاب وظيفته إلى الإفراد متيقن الإرادة من الصحيحتين، فالتخصيص بهذا المقدار مما لا شك فيه، وأما الزائد عليه وهو من استطاع قبل انتهائهما فضلاً عمن استطاع في بلده فخروجه غير معلوم والمحكم في مثله أصالة العموم.

بل هو حينما استطاع سابقاً قد تعلّق به خطاب التمتع بلا ارتياب ومقتضى إطلاقه عدم الفرق، بين ما لو جاور بعدئذٍ مكّة سنتين وما إذا لم يجاور فانقلاب ذلك التكليف الفعلي وتبدّله عن التمتع إلى الإفراد تخصيص آخر يحتاج إلى الدليل ولا دليل عليه بوجه.

وعلى الجملة: فلا حاجة إلى الاستدلال بالإجماع، بل لو فرضنا تحقق الخلاف وكون المسألة ذات قولين كان المتجه أيضاً هو الاختصاص بما إذا استطاع بعد مضي السنتين لاستظهاره من الصحيحتين أولاً وكونه ـ مع الإجمال ـ مقتضى القاعدة ثانياً حسبما عرفت.

(١) لاختصاص الدليل بإقامة النائي في مكّة لا المكّي في البلاد النائية، ولا نقول بالقياس لينسحب الحكم من الأصل إلى العكس، فلا دليل على انقلاب

الاستطاعة حاصلة في مكَة فلا، نعم الظاهر دخوله حينئذٍ في المسألة السابقة، فعلى القول بالتخيير فيها ـ كما عن المشهور ـ يتخير، وعلى قول ابن أبي عقيل يتعيّن عليه وظيفة المكّي.

(مسألة ٤): المقيم في مكَة إذا وجب عليه التمتّع[1] ـ كما إذا كانت استطاعته في بلده، أو استطاع في مكَة قبل انقلاب فرضه ـ فالواجب عليه الخروج إلى الميقات لإحرام عمرة التمتّع، واختلفوا

الفريضة من الإفراد إلى التمتع إلاَ إذا كانت الإقامة بصورة المهاجرة والمواطنة بحيث ينسلخ عنه عنوان المكي ويندرج في مفهوم النائي، فإنَ تعين التمتع عليه حينئذٍ بمقتضى القاعدة.

نعم سبق أنَ المكي إذا خرج إلى مصر آخر وأراد الرجوع إلى مكَة جاز له التمتع، وإن كان الإهلال بالحجَ أفضل وذاك بحث آخر كما أشار إلى ذلك كله في المتن فلاحظ.

(١) اختلفت كلمات الأصحاب في الميقات الذي يحرم منه المقيم بمكَة لحجَ التمتع قبل انقلاب فرضه إلى القِران أو الإفراد على أقوال ثلاثة:

فذهب جماعة منهم الفاضلان إلى أنّه مهلَ أرضه أي ميقات بلده وأهل أفقه فيخرج إلى خصوص ذلك الميقات الذي عيّن له.

وذهب جماعة آخرون منهم الشهيدان إلى جواز الإحرام من أي ميقات شاء، فلا يتعين عليه الخروج إلى ميقات بلده.

وذهب ثالث إلى الاكتفاء بالخروج إلى أدنى الحل، فحاله من هذه الجهة حال المكّي الذي يحرم لعمرة مفردة، نُسب ذلك إلى الحلبي، واحتمله قوياً في المدارك واستحسنه المحقق السبزواري بل استظهره المحقق الأردبيلي واختاره.

واستقصاء الكلام في المقام يستدعي التكلم تارة: فيما تقتضيه القاعدة الأولية والأدلة العامة مع الغض عن الروايات الخاصة الواردة في المقام، وأخرى: بملاحظتها، فهنا جهتان:

أما الجهة الأولى: فمقتضى النصوص الكثيرة المتضمنة لتوقيت المواقيت الخاصة لجميع أهل الأرض وأنّ النبي ﷺ عين لأهل كل قطر ميقاتاً خاصاً لا يجوز العدول عنه إلى غيره، لزوم رجوع المقيم ـ في محل الكلام ـ إلى ميقات بلده والإحرام منه وعدم جواز الإحرام من ميقات آخر.

ولكن بإزاء تلكم النصوص عدة روايات دلتّ على أنّ من مرّ على شيء من تلك المواقيت أحرم من ذلك الميقات وإن لم يكن ميقاتاً لأهل بلده، وهذا حكم آخر ثابت بعنوان المارّ لا ينافي ما تقدمه.

وإنما الكلام في أنّ هذه الروايات هل تعمّ المقام لكي يسوغ للمقيم الرجوع إلى أي ميقات شاء ثمّ الإحرام منه نظراً إلى أنّه حينئذٍ مارّ عليه.

ادعى غير واحد انصراف الأخبار عنه وأنّ الرجوع إلى الميقات غير المرور عليه، فرجوعه إليه لا يحقق عنوان المرور والعبور عليه لتشمله هذه الأخبار، إذاً لا مناص له من الرجوع إلى ميقات أهل بلده أخذاً بإطلاق النصوص المتقدمة.

ولكن الظاهر أنّه لا موجب لدعوى الانصراف فإنّ المرور على الميقات معناه السير منه والتجاوز عنه قاصداً لمكّة، فإذا رجع المقيم المزبور إلى أن خرج عن حدود الميقات واستقر في خارجه ثمّ أراد الرجوع ثانياً إلى مكّة بقصد الحجّ المستلزم بطبيعة الحال لعبور الميقات واستطراقه، فكيف لا يصدق عليه في هذه الحالة أنّه مارّ على الميقات وهل ترى أنّه يعتبر في صدقه المجيء من مكان بعيد؟

وعلى الجملة: لا ينبغي التأمل في اندراجه في عمومات المرور بعد رجوعه

وخروجه عن الميقات وعوده ثانياً فيشمله إذاً ما دلّ على حرمة التجاوز عن الميقات لقاصد مكّة بغير إحرام، فلو كنا نحن وهذه الأخبار ولم تكن في البين رواية خاصة تدل على حكم المقيم بمكّة لالتزمنا بالقول الثاني الذي اختاره في المتن من جواز الإحرام من أي ميقات شاء لاندراجه ـ بعد الرجوع ـ في عنوان المآر كما عرفت، والانصراف المزبور بدوي لا يعبأ به، هذا ما تقتضيه القاعدة.

وأما الجهة الثانية أعني بالنظر إلى الروايات الخاصة الواردة في المقام فهي على أنواع ثلاثة طبقاً للأقوال الثلاثة المتقدمة:

النوع الأول: ما يستفاد منه لزوم الرجوع إلى ميقات أهل بلده خاصة بحيث لو تمت هذه سنداً ودلالةً وسلامةً عن المعارض لكانت مخصصة لأخبار المرور، إذ هي مطلقة من حيث المقيم وعدمه وليست مختصة بالأول، بل لعل موردها غير المقيم بمكّة غالباً، وعلى أي تقدير فتخصص بهذه تلك المطلقات ويتجه بذلك اختيار القول الأول.

وهي ما رواه الكليني بإسناده عن سماعه عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن المجاور أله أن يتمتع بالعمرة إلى الحجّ؟ قال: «نعم يخرج إلى مهلّ أرضه فيلبيّ إن شاء»[1].

غير أنّه ناقش فيها صاحب الرياض بضعف السند من أجل المعلى بن محمد الذي قال النجاشي في حقّه أنّه مضطرب الحديث والمذهب، ولم يلتزم المشهور بمضمونها ليدعى الإنجبار بعملهم، ولكن الظاهر وثاقة الرجل من أجل وقوعه في إسناد كامل الزيارات، وعبارة النجاشي لا تدل على تضعيفه كما أشرنا إليه في المعجم، فإنّ اضطراب الحديث معناه أنّه قد يروي ما يعرف وقد يروي ما ينكر من الأمور الغريبة ونحوها فلم تكن رواياته على نسق

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب أقسام الحجّ، ح١.

واحد، ومن ثمَ وصفت بالاضطراب، وهذا كما ترى لا ينافي الوثاقة بوجه، وأما ضعف المذهب فلم يثبت، ولو ثبت لم يكن منافياً للوثاقة كما هو واضح، نعم ذكر ابن الغضائري أنَه يروي عن الضعفاء إلاَ أنَ ذلك على تقدير ثبوته لا يضر بالعمل بما يرويه عن الثقاة، فالظاهر أنَ الرجل يعتمد عليه والرواية تعد من الموثقة.

فلا إشكال من حيث السند، وأما الدلالة فهي قابلة للمناقشة إذ يظهر من تعليق الخروج على المشية في قوله (إن شاء) عدم تعين الخروج إلى مهلَ أرضه وأنَه إن لم يشأ ذلك جاز له الخروج إلى ميقات آخر والتلبية منه.

وأما احتمال رجوع المشية إلى أصل التمتع المذكور في الصدر ليرجع المعنى إلى أنَه لو شاء أن يتمتع لزمه الخروج إلى مهلَ أرضه فبعيد جداً، إذْ لا تساعد قواعد الأدب على الرجوع إلى الجملة البعيدة مع وجود القريب، ومع التنازل فغايته تضارب الاحتمالين المورث للإجمال والمسقط للموثقة عن صلاحية الاستدلال، ولو سلَم أيضاً فهي معارضة بالأخبار الأخر كما ستعرف.

النوع الثاني: ما يدل على أنَه أحد المواقيت طبقاً لمقتضى القاعدة كما عرفت.

وهي موثقة سماعة الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام أنَه قال: «من حجَ معتمراً في شوال ـ إلى أن قال ـ وإن اعتمر في شهر رمضان أو قبله وأقام إلى الحجَ فليس بمتمتع وإنما هو مجاور أفرد العمرة، فإن هو أحبَ أن يتمتع في أشهر الحجَ بالعمرة إلى الحجَ فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق أو يجاوز عسفان فيدخل متمتعاً بالعمرة إلى الحجَ فإن هو أحبَ أن يفرد الحجَ فليخرج إلى الجعرانة فيلبي منها»[1].

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب أقسام الحجَ، ح٢.

حيث دلت بعد وضوح عدم احتمال خصوصية لذات عرق وعسفان على كفاية الخروج إلى أي ميقات شاء وإن لم يكن ميقات أهل بلده.

نعم تضمنت هذه الخروج إلى عسفان ولم يتضح لدينا حتى الآن أنّه اسم لأي موضع ومكان، وهل هو بنفسه ميقات أو محاذٍ له أو دونه أو فوقه، وقد ورد في بعض الأخبار أنّ النبي ﷺ اعتمر ثلاث عمر إحداها عند رجوعه من حديبية وأهلّ من عسفان ولم يظهر المراد منه هناك أيضاً، ولعله كان اسماً لبلدة واقعة في الميقات.

وكيفما كان فلم يتضح المراد منه، وكلماتهم فيه مختلفة إلاّ أنّ هذا لا يستوجب طعناً في دلالة الرواية على كفاية الخروج إلى أحد المواقيت التي منها ذات عرق، وإن جهلنا معنى عسفان ولم نعرف خصوصيته في الذكر، فلا بأس بالاستدلال بها، وهناك رواية أخرى ضعيفة السند والعمدة ما عرفت.

النوع الثالث: ما يدل على أنّه أدنى الحل، وقد استدل له بأخبار مهمّها صحيحة الحلبي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام لأهل مكّة أن يتمتعوا؟ قال: ((لا، ليس لأهل مكّة أن يتمتعوا))، قال: قلت: فالقاطنين بها قال: ((إذا أقاموا سنة أو سنتين صنعوا كما يصنع أهل مكّة، فإذا أقاموا شهراً فإنّ لهم أن يتمتعوا))، قلت من أين؟ قال: ((يخرجون من الحرم))، قلت: من أين يهلّون بالحجّ فقال: ((من مكة نحواً مما يقول الناس))[1]، وهي واضحة الدلالة على كفاية الإحرام في المقام من خارج الحرم أي أدنى الحل كما أنّها صحيحة السند، وأوضح منها دلالة موثقة سماعة المصرحة بالخروج إلى الجعرانة[2].

واستدل له أيضاً بصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من أراد أن يخرج من مكّة ليعتمر أحرم من الجعرانة أو الحديبية أو ما أشبهها))[3].

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب أقسام الحجّ، ح٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب أقسام الحجّ، ح٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب المواقيت، ح١.

في تعيين ميقاته على أقوال: أحدها: أنّه مهلّ أرضه، ذهب إليه جماعة، بل ربما يسند إلى المشهور ـ كما في الحدائق ـ لخبر سماعة عن أبي الحسن عليه السلام: سألته عن المجاور ألـه أن يتمتّع بالعمرة إلى الحجّ؟ قال عليه السلام: ((نعم يخرج إلى مهلّ أرضه فليلبّ إن شاء)) المعتضد بجملة من الأخبار الواردة في الجاهل والناسي الدالّة على ذلك، بدعوى عدم خصوصيّة للجهل والنسيان، وأنّ ذلك لكونه مقتضى حكم التمتّع، وبالأخبار الواردة في توقيت المواقيت وتخصيص كلّ قطر بواحد منها أو من مرّ عليها، بعد دعوى أنّ الرجوع إلى الميقات غير المرور عليه. ثانيها: أنّه أحد المواقيت المخصوصة مخيّراً بينها، وإليه ذهب جماعة أخرى لجملة أخرى من الأخبار، مؤيّدة بأخبار المواقيت، بدعوى عدم استفادة خصوصيّة كلّ بقطر معيّن. ثالثها: أنّه أدنى الحلّ، نقل عن الحلبي وتبعه بعض متأخّري المتأخّرين، لجملة ثالثة من الأخبار. والأحوط الأول، وإن كان الأقوى الثاني(*)، لعدم فهم الخصوصيّة من خبر سماعة وأخبار الجاهل والناسي، وأنّ ذكر المهلّ من باب أحد الأفراد، ومنع خصوصيّة للمرور في الأخبار العامّة الدالّة على المواقيت، وأما أخبار القول الثالث فمع ندرة العامل بها مقيّدة بأخبار المواقيت أو محمولة على صورة التعذّر.

ثمّ الظاهر أنّ ما ذكرنا حكم كلّ من كان في مكّة وأراد الإتيان

(*) بل الأقوى التخيير بين الجميع.

بالتمتّع ولو مستحباً، هذا كلّه مع إمكان الرجوع إلى المواقيت، وأما إذا تعذّر فيكفي الرجوع إلى أدنى الحل، بل الأحوط الرجوع(*) إلى ما يتمكّن من خارج الحرم ممّا هو دون الميقات(١).

لكن الاستدلال بها عجيب كما أشار إليه في الحدائق لأنّ موردها العمرة المفردة لا التمتع الذي هو محل الكلام، فالعمدة صحيحة الحلبي كما عرفت.

إذاً يقع الكلام في كيفية الجمع بين هذه الأنواع الثلاثة من الأخبار الواردة في المقام.

أما الصحيحة الأخيرة فإن قلنا بسقوطها عن الحجية نظراً إلى إعراض الأصحاب عنها كما قيل ـ إذ لم يفتِ بمضمونها إلا الحلبي ـ فهي إذا خارجة عن طرف المعارضة وساقطة عن درجة الاعتبار.

وأما لو لم نقل بذلك ـ كما هو الصحيح ـ فإنّ في عمل الحلبي كفاية، لا سيما مع تأيده باستحسان بعض واستظهار البعض الآخر كما مرّ، مع أنّ الإعراض لا يسقط الصحيح عن الحجية.

فعليه بما أنّها صريحة الدلالة على جواز الإحرام من أدنى الحل كان مقتضى الجمع العرفي بينها وبين موثقتي سماعة المتقدمتين ـ لو سلم ظهور الأولى منها في وجوب الإحرام من مهلّ أرضه ـ حملهما على الاستحباب مع الاختلاف في مراتب الفضل، فتكون النتيجة جواز الإحرام من أدنى الحل، وأفضل منه الإحرام من أحد المواقيت، وأفضل منه الإحرام من ميقات بلده.

(١) ما ذكره ﷺ من الرجوع حينئذٍ إلى أدنى الحل وكذا ما بعده من

(*) فيه إشكال.

وإن لم يتمكّن من الخروج إلى أدنى الحل أحرم من موضعه، والأحوط الخروج إلى ما يتمكّن.

الاحتياط الوجوبي[1] بالخروج إلى ما يمكن متفرّع على ما اختاره ﷺ من القول الثاني ـ أعني كون الميقات في المقام أحد المواقيت ـ فإنّ حكم من كان له ميقات ولم يحرم منه العود إليه مع الإمكان، فإن لم يمكن فإلى ما أمكن، فلو كان داخل الحرم كما هو المفروض في المقام خرج إلى خارجه ـ أي أدنى الحل ـ بل أكثر منه بالمقدار الممكن على ما ذكره بعضهم واحتاط فيه الماتن، وإن كان لا دليل عليه ـ كما ستعرفه في محله إن شاء الله تعالى ـ وذكروا أيضاً أنّه إذا لم يمكن الخروج إلى أدنى الحل خرج إلى ما أمكن.

وبالجملة: فليس أدنى الحل أو ما بعده مما يمكن ميقاتاً له، بل ميقاته الأصلي هو أحد المواقيت حسب ما اختاره، ومع العجز عنه وظيفته الخروج إلى ما ذكر.

وما أفاده ﷺ وجيه على مبناه.

وأما بناء على ما ذكرناه من أنّ ميقاته أدنى الحل فلا يجوز له الخروج إلى ما يمكن والإحرام منه فضلاً عن وجوبه أو الاحتياط فيه لأنّه مخير بين الإحرام من مهلّ أرضه أو من أحد المواقيت أو من أدنى الحل كما عرفت، وأما الإحرام مما بين الحدين ـ أي ما بين الميقات وأدنى الحل ـ فلا يخرج عن كونه إحراماً قبل الميقات المحكوم بعدم المشروعية.

والحاصل: أنّ كلام الماتن في المقام صحيح على مذهبه من اختيار أحد المواقيت فإنّه حيث لا يمكن يخرج إلى خارج الحرم ويحرم منه لا لأنّه ميقاته بل لأنّه معذور، والاحتياط يقتضي الخروج بالمقدار الممكن، وأما على المختار من

---

(١) بل الظاهر أنّ الاحتياط استحبابي. (المقرر).

كونه أدنى الحل فلا موجب للخروج إلى الوراء والإحرام منه، بل هو خلاف الاحتياط فإنّه إحرام من خارج الميقات ولا دليل على جوازه فضلاً عن وجوبه وتفصيل الكلام في محله إنشاء الله تعالى.

فصل
في حجّ التمتّع وشرائطه

صورة حجّ التمتّع على الإجمال أن يحرم في أشهر الحجّ[1] من الميقات بالعمرة المتمتّع بها إلى الحجّ، ثمّ يدخل مكّة فيطوف فيها بالبيت سبعاً، ويصلّي ركعتين في المقام، ثمّ يسعى لها بين الصفا

---

(١) بما أنّ تعرضه ﷺ لهذه الصورة بفرض إجمالي فلا نتعرض لشيء مما ذكره لأنّه يحتاج إلى بسط وتفصيل، وكل ذلك موكول إلى محله إنشاء الله تعالى، نعم نقتصر منها على التعرض لطواف النساء وأنّ ذلك هل يجب في عمرة التمتع كما يجب في حجّه أم لا؟

فنقول: المعروف والمشهور عدم الوجوب بل ادعي الإجماع عليه، وقد نسب القول بالوجوب إلى بعضهم ولم يعرف قائله.

وأما الروايات فالكثير منها نطقت بوجوبه في العمرة المبتولة أي المفردة، وأما عمرة التمتع فقد دلّت جملة منها وعمدتها روايتان معتبرتان على عدم الوجوب:

إحداهما: صحيحة صفوان بن يحيى قال: سأله أبو حرث عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحجّ فطاف وسعى وقصّر، هل عليه طواف النساء؟ قال: «لا، إنما طواف النساء بعد الرجوع من منى».

والأخرى: صحيحة محمد بن عيسى، قال كتب أبو القاسم مخلد بن موسى الرازي إلى الرجل يسأله عن العمرة المبتولة هل على صاحبها طواف النساء، والعمرة التي يتمتع بها إلى الحجّ؟ فكتب: أما العمرة المبتولة فعلى صاحبها طواف النساء وأما التي يتمتع بها إلى الحجّ فليس على صاحبها

طواف النساء[١].

وقد رواها في الوسائل عن (محمد بن أحمد) وجعل (أحمد بن محمد) بعنوان النسخة، وهو معتبر على التقديرين، وإن كان الأصح هو الأول الذي هو (محمد بن أحمد بن يحيى) إذ الكافي رواها كذلك، وكذا الشيخ في موضعين من التهذيب، وكذا في موضع من الاستبصار، نعم رواها فيه في موضع آخر بعنوان (أحمد بن محمد)، والظاهر أنّه سهو منه أو من النساخ.

وكيفما كان فلا يهمنا ذلك بعد أن كانت الرواية معتبرة على التقديرين حسبما عرفت.

ولكن بإزائهما صحيحة سليمان بن حفص المروزي عن الفقيه عليه السلام قال: «إذا حجّ الرجل فدخل مكّة متمتعاً فطاف بالبيت وصلى ركعتين خلف مقام إبراهيم عليه السلام وسعى بين الصفا والمروة وقصّر فقد حل له كل شيء ما خلا النساء لأنّ عليه لتحلّة النساء طوافان وصلاة»[٢].

هكذا رواها في الوسائل ولكن كلمة (طوافان) غلط جزماً، إذ مضافاً إلى مخالفته لقواعد الأدب من أجل لزوم نصب اسم (إنّ) لم يذكر كذلك في التهذيبين بل الموجود فيهما (طوافاً) وهو الصحيح.

وكيفما كان فربما يستدل بهذه الصحيحة على وجوب طواف النساء في عمرة التمتع وهو وجيه لو اشتملت الصحيحة على كلمة (وقصّر) لأنّها حينئذٍ ناظرة إلى عمرة التمتع كما لا يخفى، وقد رويت كذلك في التهذيب.

ولكنها رويت في الاستبصار خالية عن هذه الزيادة، والظاهر أنّ هذا هو الأصح، وأنّ تلك زيادة من الشيخ أو من النساخ إذْ السؤال عمّن هو متصف بكونه حاجاً بقرينة قوله في الصدر (إذا حجّ الرجل فدخل مكّة)، فقد فُرض

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٨٢ من أبواب الطواف ح٦ و ح١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨٢ من أبواب الطواف، ح٧، ط المكتبة الإسلامية.

في السؤال أنّه دخل مكّة حاجّاً وهذا لا يكون إلاّ سؤالاً عمن رجع عن الوقوفين ودخل مكّة، وهذا كما ترى غير مرتبط بعمرة التمتع بتاتاً بل هو ناظر إلى حجّ التمتع الذي يجب فيه طواف النساء بلا كلام.

وبالجملة: الاشتباه نشأ من كلمة (وقصّر) فإنّها لو ثبتت صحّ الاستدلال بها لاعتبار الطواف في عمرة التمتع المشتملة على التقصير ولكنها غير ثابتة كما عرفت فالصحيحة أجنبية عن محل الكلام، إذاً لا دليل على الوجوب أصلاً.

ومع الإغماض عن ذلك فهي ساقطة بالمعارضة فيحتاج الوجوب إلى الدليل وحيث لا دليل فالمرجع أصالة البراءة، هذا.

وربما يستظهر لثبوت تلك الزيادة بقوله عليه السلام في الصحيحة (فقد حلّ له كل شيء ما خلا)، فإنّ هذا التعليق والتفريع وجيه لو كان المعلّق عليه التقصير في عمرة التمتع وإلاّ فالحلية في حجّه ثابتة قبل السعي فإنّه بالحلق يحلّ له كل شيء ما خلا الطيب والنساء فإذا سعى حلّ له الطيب، كما أنّه لو طاف طواف النساء حلّت له النساء أيضاً، فلا يصحّ ترتب الحلية على السعي في حجّ التمتع لثبوتها قبل ذلك كما عرفت، ويصحّ الترتب على التقصير في عمرته إذ لا حلية قبل ذلك بوجه فيكشف هذا عن ثبوت تلك الزيادة.

وهذا الاستظهار وإن كان في نفسه حسناً إلاّ أنّه يدفعه تعارف مثل هذا التعبير في نصوص حجّ التمتع، فقد ورد ذلك في روايتين معتبرتين.

إحداهما: صحيحة معاوية بن عمار قال عليه السلام فيها «... فإذا زار البيت وطاف وسعى بين الصفا والمروة فقد أحلّ من كل شيء أحرم منه إلاّ النساء».

والأخرى: معتبرة منصور بن حازم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل رمى وحلق أيأكل شيئاً فيه صفرة[1]؟ قال: «لا حتى يطوف بالبيت وبين الصفا والمروة ثمّ قد حلّ له كل شيء إلاّ النساء حتى يطوف بالبيت طوافاً آخر

---

(١) لعل المراد الزعفران الذي فيه الطيب. (المقرر).

والمروة سبعاً، ثمّ يطوف للنساء احتياطاً(*) وإن كان الأصحّ عدم وجوبه، ويقصّر، ثمّ ينشئ إحراماً للحجّ من مكّة في وقت يعلم أنّه يدرك الوقوف بعرفة، والأفضل إيقاعه يوم التروية، ثمّ يمضي إلى عرفات فيقف بها من الزوال(**) إلى الغروب، ثمّ يفيض ويمضي منها إلى المشعر فيبيت فيه ويقف به بعد طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، ثمّ يمضي إلى منى فيرمي جمرة العقبة، ثمّ ينحر أو يذبح هديه ويأكل منه، ثمّ يحلق أو يقصّر، فيحلّ من كلّ شيءٍ إلاّ النّساء والطيب، والأحوط اجتناب الصيد أيضاً، وإن كان الأقوى عدم حرمته عليه من حيث الإحرام، ثمّ هو مخيّر بين أن يأتي إلى مكّة ليومه فيطوف طواف الحجّ ويصلّي ركعتيه ويسعى سعيه، فيحلّ له الطّيب، ثمّ يطوف طواف النّساء ويصلّي ركعتيه فتحلّ له النّساء، ثمّ يعود إلى منى لرمي الجمار، فيبيت بها ليالي التشريق ـ وهي الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر(***) ـ ويرمي في أيامها الجمار الثلاث، وأن لا يأتي إلى مكّة ليومه، بل يقيم بمنى حتى يرمي جماره الثّلاث يوم الحادي عشر ومثله يوم الثاني عشر، ثمّ ينفر بعد الزوال إذا كان قد اتّقى النساء والصّيد، وإن أقام إلى النفر الثاني وهو الثالث عشر ولو قبل الزوال لكن بعد الرمي جاز أيضاً، ثمّ عاد إلى مكّة

(*) هذا الاحتياط ضعيف ولا بأس به رجاء.

(**) ولا بأس بالتأخير من الزوال بمقدار ساعة.

(***) هذا من سهو القلم فإنّ حكم من يأتي إلى مكّة ليومه من جهة وجوب البيتوتة والرمي حكم من يقيم بمنى بلا فرق بينهما.

للطوافين والسّعي، ولا إثم عليه في شيء من ذلك على الأصحّ، كما أنّ الأصحّ الاجتزاء بالطواف والسّعي تمام ذي الحجّة، والأفضل الأحوط هو اختيار الأوّل بأن يمضي إلى مكّة يوم النّحر، بل لا ينبغي التأخير لغده فضلاً عن أيّام التشريق إلاّ لعذر.

ثمّ قد حلّ له النساء»[1].

فهذا تعبير شائع متعارف يراد بها الحلية المطلقة وبكل معنى الكلمة وإن كان مقدار منها ثابتاً من ذي قبل فلا شهادة فيه على الاستظهار المزبور بوجه.

إذاً فلم تثبت تلك الزيادة بل يكفينا مجرد الشك في ثبوتها كما لا يخفى، فضلاً عن الجزم بالعدم، مع أنّها لو ثبتت فهي معارضة بما سبق فيرجع إلى الأصل، مضافاً إلى دعوى الإجماع عليه كما عرفت فالأقوى عدم الوجوب، أضف إلى ذلك كله أنّ عمرة التمتع من المسائل العامة البلوى والكثيرة الدوران ومما يبتلى به الناس غالباً فلو وجب فيها طواف النساء لكان ذلك من الواضحات واشتهر وبان وشاع وذاع، مع أنّه لم ينسب القول بوجوبه إلاّ إلى قائل مجهول كما عرفت، ومع ذلك فقد احتاط فيه الماتن فإن كان الوجه فيه صحيحة المروزي رعاية لنسخة التهذيب المشتملة على كلمة (وقصّر) فمقتضاها تأخير طواف النساء عن التقصير، فلم يظهر إذاً وجه لما ذكره في المتن من تقديمه عليه بل حاله فيها كحاله في العمرة المفردة وفي حجّ التمتع من التأخر عن تمام العمل، وأما إن كان وجهه مجرد احتمال الوجوب واقعاً لوجود القائل به فلعل الوجه حينئذٍ فيما صنعه من تقديمه على التقصير هو الروايات المتضافرة المعتبرة الدالة على أنّ في عمرة التمتع متى ما قصّر فقد

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير، ح١ و ح٢.

ويشترط في حجّ التمتّع أمور:

أحدها: النيّة، بمعنى قصد الإتيان بهذا النوع من الحجّ حين الشروع في إحرام العمرة[١]، فلو لم ينوه أو نوى غيره أو تردّد في نيّته بينه وبين غيره لم يصحّ.

نعم في جملة من الأخبار أنّه لو أتى بعمرة مفردة[٢] في أشهر

حلّ له كل ما كان حراماً عليه، فإنّها تدل بالدلالة الإلتزامية على أنّه لو كان هناك شيء يعتبر في الإحلال فإنّ موطنه قبل التقصير تحفظاً على العموم المزبور فلاحظ.

(١) فإنّ هذه العبادة بعد أن كانت على أنواع مختلفة وماهيات متشتتة لم يكن بدّ من تشخيصها لدى الشروع فيها بالقصد بمقتضى القاعدة وإلاّ لم تقع عن شيء منها بعد فقد الترجيح، فهي تفتقر إلى قصد العنوان زائداً على قصد التقرب ولا ينافي ذلك لزوم مراعاة النية عند كل جزء ولو ارتكازاً وفي أفق النفس المعبر عنه باستمرار النية واستدامتها شأن كل واجب عبادي ارتباطي كالصلاة ونحوها، غايته أنّ الحجّ يمتاز عنها بخصوصية أخرى وهي استحباب التلفظ بالنية عند كل جزء، وذاك أمر آخر لا ربط له بكيفية اعتبار النية فإنّها في الجميع على نسق واحد.

هذا مضافاً إلى ورود روايات صرحت بلزوم رعاية النية من الأوّل وأنّه يلبّي وينوي به الحجّ الكذائي أو العمرة بحيث يستفاد منها الاستمرار عليها إلى الأخير.

(٢) يستثنى مما تقدم من لزوم النية والجري عليها العمرة المفردة المأتي بها في أشهر الحجّ فيما لو اتفق بقاء المعتمر وعدم خروجه إلى أوان الحجّ، فإنّه يجوز بل يستحب له أن يقلب نيته إلى التمتع ويحرم بعد ذلك لحجّ التمتع

لجملة من النصوص المشار إلى بعضها في المتن، حيث أنّ مقتضاها صحّة التمتع مع عدم قصده حين إتيان العمرة، بل استظهر الماتن منها الانقلاب القهري من غير حاجة إلى نية التمتع بها بعدها بل أفاد ﷺ إنّه يمكن أن يستفاد منها أنّ التمتع ليس إلاّ الحجّ عقيب عمرة واقعة في أشهر الحجّ بأي نحو أتى بها.

وكيفما كان: فالمعروف والمشهور هو الاستحباب ولكن المنسوب إلى القاضي وجوبه وأنّه لابدّ من قلبه إلى التمتع والإتيان بالحجّ بعده وأنّه مرتهن به.

ولكنهم ذكروا قيام الإجماع على خلافه، وأنّ ما دلّ من الروايات على الوجوب محمول على الاستحباب على اختلاف مراتب الفضل، فيستحب التمتع بالمفردة في أشهر الحجّ ويتأكد الاستحباب فيما لو بقي في مكّة إلى هلال ذي الحجّة ويشتد تأكد الاستحباب فيما إذا بقي إلى يوم التروية.

أقول: إن ثبت إجماع تعبدي في المسألة فلا كلام وإلاّ فلا بدّ من النظر إلى الأخبار الواردة في المقام لنرى ماذا يستفاد منها، وهي على طوائف ثلاث:

الأولى: ما دلّ على الوجوب في مطلق أشهر الحجّ وأنّه محتبس بعمرته إلى أن يحجّ.

كصحيحة يعقوب بن شعيب قال سألت أبا عبد الله ﷺ عن المعتمر في أشهر الحجّ؟ قال: ((هي متعة)).

ورواية وهيب بن حفص عن علي ـ وهو البطائني ـ قال: سأله أبو بصير وأنا حاضر عمن أهلّ بالعمرة في أشهر الحجّ له أن يرجع؟ قال: ((ليس في أشهر الحجّ عمرة يرجع منها إلى أهله، ولكنه يحتبس بمكّة حتى يقضي حجّه لأنّه إنما أحرم لذلك)).

ورواية موسى بن القاسم قال: أخبرني بعض أصحابنا أنّه سأل أبا جعفر

عليه السلام في عشر من شوال فقال إنّي أريد أن أفرد عمرة هذا الشهر فقال له: «أنت مرتهن بالحجّ»[١].

والأخيرتان وإن كانتا ضعيفتي السند لكنهما تؤيدان الصحيحة وتؤكدانها.

فلو كنا نحن وهذه الطائفة ـ مع الغض عن الإجماع المدعى على الخلاف ـ لالتزمنا بوجوب الاحتساب تمتعاً في المفردة الواقعة في أشهر الحجّ على إطلاقها، ولكن بإزائها:

الطائفة الثانية: الصريحة الدلالة على الجواز وعدم الوجوب كصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالعمرة المفردة في أشهر الحجّ ثم يرجع إلى أهله»، ورويت بسند آخر عنه أيضاً مثله إلاّ أنّه قال «ثم يرجع إلى أهله إن شاء»[٢].

ومقتضى الجمع العرفي بينهما ـ مع الغض عن الطائفة اللاحقة ـ هو الحمل على الاستحباب مطلقاً فيستحب له التمتع بالمفردة في أي وقت وقعت من أشهر الحجّ.

إلاّ أنّ هناك طائفة ثالثة تضمنت التقييد بألسنة مختلفة. فمنها: ما اشتمل على التقييد بالإقامة في مكّة إلى هلال ذي الحجّة.

كرواية عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من دخل مكّة بعمرة فأقام إلى هلال ذي الحجّة فليس له أن يخرج حتى يحجّ مع الناس»[٣].

وقد عبّر عنها الماتن ـ ولعله تبعاً لصاحب الجواهر ـ بالصحيحة مع أنّها ضعيفة من جهة الحسين بن حماد فإنّه مجهول لم يذكر بتوثيق ولا مدح فلا تصلح وجهاً للجمع بين المطلقات.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب العمرة ح٤ و ح٧ و ح٨.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب العمرة، ح١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب العمرة، ح٦.

ومنها: ما تضمن التقييد بخروج الناس إلى الحجّ الظاهر في إرادة يوم التروية كما هو المتعارف بل قد صرح به في صحيحة عمر بن يزيد الآتية، وهذه عدة أخبار:

منها: موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من حجّ معتمراً في شوال ومن نيته أن يعتمر ويرجع إلى بلاده فلا بأس بذلك، وإن أقام إلى الحجّ فهو متمتع لأنّ أشهر الحجّ شوال وذو القعدة وذو الحجّة»[1]، قوله: «وإن أقام إلى الحجّ» أي إلى خروج الناس إلى الحجّ كما لا يخفى.

ومنها: صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من اعتمر عمرة مفردة فله أن يخرج إلى أهله متى شاء إلاّ أن يدركه خروج الناس يوم التروية[2].

ومنها: ما رواه الشيخ عنه أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من دخل مكّة معتمراً مفرداً للعمرة فقضى عمرته ثمّ خرج كان ذلك له وإن أقام إلى أن يدرك الحجّ كانت عمرته متعة» وقال: «ليس تكون متعة إلاّ في أشهر الحجّ»[3].

وهي مطابقة مضموناً مع موثقة سماعة المتقدمة وقد نقلها في متن العروة بجميع نسخها التي لاحظناها بصورة (مفرداً للحجّ) وهي غلط والصواب (مفرداً للعمرة) كما في الوسائل وغيره.

وكيفما كان: فهذه الروايات لاسيما صحيحة ابن يزيد الشارحة للمراد من سابقتها ولاحقتها واضحة الدلالة على جواز الخروج من مكّة قبل يوم التروية المعتضدة بإطلاق صحيحة ابن سنان المتقدمة، وبذلك يجمع بين الطائفتين المتقدمتين.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب العمرة، ح١٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب العمرة، ح٩.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب العمرة، ح٥.

فإن كان القاضي يرى الوجوب من هلال ذي الحجّة فلا دليل عليه لضعف مستنده كما عرفت، بل الدليل على خلافه.

وإن أراد الوجوب يوم التروية فمستنده صحيحة عمر بن يزيد المعتضدة بروايته الأخرى وبموثقة سماعة.

فما ذكره القاضي في نفسه وجيه ـ لولا الإجماع ـ إذاً فلو قلنا بالوجوب لاختص ذلك بيوم التروية دون ما قبله وإن هلّ هلال الحجّ لعدم الدليل كما عرفت.

ثمّ إنّ مقتضى هذه الأخبار بأجمعها أنّ الانقلاب قهري، إذ لم يذكر في شيء منها ولو في رواية ضعيفة أنّ العدول بيد المعتمر واختياره بل ظاهرها أنّ العمرة تصير متعة بنفسها، فلو قلنا بالوجوب كان الانقلاب المزبور قهرياً من غير أن يناط بقصد المعتمر وإرادته.

نعم لو أنكرنا ذلك وبنينا على الجواز فلا جرم كان زمام هذا الانقلاب بيد المعتمر واختياره إذ له حينئذٍ أن لا يبقى ويرجع إلى بلاده فيجعل المفردة على حالها كما له أن يبقى ويخرج إلى الحجّ المستلزم لصيرورتها متعة فكون الانقلاب قهرياً أو اختيارياً يدور مدار القول بوجوب الإتمام وجوازه.

لكن الأقوى عدم الوجوب كما عليه المشهور. ويدلنا عليه مضافاً إلى الإجماع المدعى في المقام روايتان معتبرتان:

إحداهما: صحيحة إبراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن رجل خرج في أشهر الحجّ معتمراً، ثمّ خرج إلى بلاده؟ قال: «لا بأس، وإن حجّ من عامه ذلك وأفرد الحجّ فليس عليه دم، وإنّ الحسين بن علي عليه السلام خرج يوم التروية إلى العراق وكان معتمراً» وهي صحيحة بطريقيها.

والأخرى: صحيحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام من أين افترق المتمتع والمعتمر؟ فقال: «إنّ المتمتع مرتبط بالحجّ والمعتمر إذا فرغ

منها ذهب حيث شاء وقد اعتمر الحسين عليه السلام في ذي الحجّة ثمّ راح يوم التروية إلى العراق والناس يروحون إلى منى، ولا بأس بالعمرة في ذي الحجّة لمن لا يريد الحج»[1].

دلتا على جواز خروج المعتمر في أشهر الحجّ ورجوعه إلى بلاده مستشهداً بفعل الحسين عليه السلام بعد أن أجاب عليه السلام عن الحكم الكلي بنفي البأس في الخروج، فإنّ الظاهر أنّ ذلك تطبيق لتلك الكبرى على هذه الصغرى وليست هي جملة أجنبية مستقلة عن مورد السؤال، فهما باعتبار التطبيق كالصريح ـ إن لم يكن صريحاً ـ في جواز الخروج حتى يوم التروية. وهذا من غير فرق بين كون الحسين عليه السلام مضطراً في خروجه كما يظهر من بعض كتب التاريخ وأرباب المقاتل، أم لم يكن مضطراً وأمكنه التأجيل إلى ما بعد قضاء المناسك، فإنّ التعرض ـ على التقديرين ـ لذكر خروج الحسين عليه السلام يوم التروية بعد هذه الكبرى يدل بوضوح على أنّه من صغريات تلك الكبرى، فطبعاً يدل على جواز الخروج حتى يوم التروية.

على أنّ الصحيحة الثانية باعتبار قوله عليه السلام في ذيلها «ولا بأس بالعمرة»، أوضح دلالة من الأولى، حيث يظهر منها أنّ قصة الحسين عليه السلام كان أمراً على القاعدة، لا من جهة الاضطرار وأنّ ذلك جائز لكل أحد لا يريد الحجّ، فيجوز له أن يعتمر في ذي الحجّة ثمّ يذهب حيثما شاء.

وعلى الجملة: فمن أجل صراحة الروايتين ولا سيما الثانية في الجواز لم يكن بدّ من حمل النصوص المتقدمة المتضمنة أنّها متعة على أنّها كذلك لو أراد المعتمر أن يحجّ، وإلاّ فلا، فلم يكن الانقلاب قهرياً بل هو باختيار المعتمر وإرادته.

ثمّ إنّه يبقى الكلام في جهات.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب العمرة ، ح٢ و ح٣.

الأولى: مقتضى ظواهر بعض الأخبار عدم مشروعية العمرة المفردة في العشرة الأولى من شهر ذي الحجّة، وأنّ العمرة المجعولة في الشريعة المقدسة في هذه العشرة ليست إلاّ التمتع، كصحيحة[1] عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «العمرة في العشر متعة».

وصحيحة عبد الله بن سنان أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المملوك يكون في الظهر يرعى وهو يرضى أن يعتمر ثمّ يخرج؟ فقال: «إن كان اعتمر في ذي القعدة فحسن، وإن كان في ذي الحجّة فلا يصلح إلاّ الحجّ»[2].

فلو لم يكن لها معارض لزم الاعتماد عليها لصحّة السند وقوة الدلالة.

إلاّ أنّ بإزائها ما تقدّم من النصوص الدالة على جواز الاعتمار في ذي الحجّة المتضمنة لقصة الحسين عليه السلام ولا سيما صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة المصرحة في ذيلها بأنّه «لا بأس بالعمرة في ذي الحجّة لمن لا يريد الحجّ»[3].

فيكون ذلك قرينة على حمل هذه الأخبار على التنزه والاستحباب.

الجهة الثانية: قد عرفت دلالة الأخبار على انقلاب العمرة المفردة تمتعاً ـ ولو باختياره لا قهراً كما مرّ ـ فيما لو بقي المفرد إلى أوان الخروج إلى الحجّ، فهل يختص ذلك بمن لم يكن قاصداً للحجّ من الأول، بل كان عازماً على العود فاتفق بقاؤه، فلا نظر في النصوص إلاّ إلى الأمر الإتفاقي، أم أنّها تعم حتى قاصد الحجّ في بادئ الأمر، فيجوز لمن يريد حجّ التمتع أن لا يأتي بعمرته بل يأتي بالعمرة المفردة حدوثاً قاصداً قلبها إلى التمتع بقاءً.

لم أرَ التعرض لذلك في كلماتهم وربما تترتب عليه آثار كجواز خروجه من مكّة بعد الفراغ عن العمرة المفردة بخلاف ما لو تعين عليه التمتع فإنّه

---

(١) لا يبعد أن تعد هذه الصحيحة من نصوص الانقلاب، ويكون مفادها التحديد بهلال ذي الحجّة وإن تقدم منه (دام ظله) أنّه لا دليل معتبر عليه. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب العمرة، ح١٠ و ح١١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب العمرة، ح٣.

الحجّ جاز أن يتمتّع بها بل يستحب ذلك إذا بقي في مكّة إلى هلال ذي الحجّة، ويتأكّد إذا بقي إلى يوم التروية، بل عن القاضي وجوبه حينئذٍ، ولكن الظاهر تحقّق الإجماع على خلافه(*)، ففي موثّق سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام: «من حجّ معتمراً في شوّال ومن نيّته أن يعتمر ورجع إلى بلاده فلا بأس بذلك، وإن هو أقام إلى الحجّ فهو متمتّع، لأنّ أشهر الحجّ شوال وذو القعدة وذو الحجّة،

محتبس ومرتهن بالحجّ.

الظاهر من الأخبار هو الأول فلم تثبت المشروعية لقاصد البقاء، بل هو مأمور بالتمتع، وتدلنا عليه من النصوص موثقة سماعة «من حجّ معتمراً في شوال ومن نيته أن يعتمر ويرجع إلى بلاده فلا بأس بذلك وإن أقام إلى الحجّ فهو متمتع»(١).

دلّت بمقتضى الشرطية على اختصاص المشروعية بمن ينوي الرجوع ولا يريد البقاء وإنما بقي من باب الصدفة والاتفاق فحينئذٍ يحكم بالانقلاب، وأما إذا كان قاصداً له من الأول فلا تشرع له المفردة بل المتعين عليه هو التمتع.

ومعتبرة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام من أين افترق المتمتع والمعتمر؟ إلى أن قال عليه السلام: «ولا بأس بالعمرة في ذي الحجّة لمن لا يريد الحجّ»(٢).

حيث قيد عليه السلام نفي البأس بعدم إرادة الحجّ الدال على ثبوته فيما لو كان مريداً له من الأول، وإنّ مثله لا يسوغ ولا يشرع في حقه العمرة المفردة، إذ

(*) على أنّ صحيحة إبراهيم بن عمر اليماني صريحة في الجواز.

(١) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب العمرة، ح١٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب العمرة، ح٣.

فمن اعتمر فيهن فأقام إلى الحجّ فهي متعة، ومن رجع إلى بلاده ولم يقم إلى الحجّ فهي عمرة، وإن اعتمر في شهر رمضان أو قبله فأقام إلى الحجّ فليس بمتمتّع، وإنما هو مجاور أفرد العمرة، فإن هو أحبّ أن يتمتّع في أشهر الحجّ بالعمرة إلى الحجّ فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق أو يتجاوز عسفان فيدخل متمتّعاً بعمرته إلى الحجّ، فإن هو أحبّ أن يفرد الحجّ فليخرج إلى الجعرانة فيلبّي منها))، وفي صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام: ((من اعتمر عمرة مفردة فله أن يخرج إلى أهله، إلاّ أن يدركه خروج النّاس يوم التروية))، وفي قويّة عنه عليه السلام: ((من دخل مكّة معتمراً مفرداً للحجّ(*) فيقضي عمرته كان له ذلك، وإن أقام إلى أن يدركه الحجّ كانت عمرته متعة، قال عليه السلام: وليس تكون متعة إلاّ في أشهر الحجّ))، وفي صحيحة عنه عليه السلام: ((من دخل مكّة بعمرة فأقام إلى هلال ذي الحجّة فليس له أن يخرج حتى يحجّ مع الناس)). وفي مرسل موسى بن القاسم: ((من اعتمر في أشهر الحجّ فليتمتّع))، إلى غير ذلك من الأخبار، وقد عمل بها جماعة، بل في الجواهر: لا أجد فيه خلافاً، ومقتضاها صحّة التمتّع مع عدم قصده حين إتيان العمرة، بل الظاهر من بعضها أنّه يصير تمتّعاً قهراً من غير حاجة إلى نيّة التمتّع بها بعدها، بل يمكن أن يستفاد منها أنّ التمتّع هو الحجّ عقيب عمرة وقعت في أشهر الحجّ بأيّ نحو أتى بها، ولا بأس بالعمل بها، لكن

(*) هذا من سهو القلم والصحيح: مفرداً للعمرة.

القدر المتيقّن(*) منها هو الحجّ الندبيّ[١]، ففيما إذا وجب عليه التمتّع فأتى بعمرة مفردة ثمّ أراد أن يجعلها عمرة التمتّع يشكل الاجتزاء بذلك عما وجب عليه، سواء كان حجّة الإسلام أو غيرها ممّا

التمتع مركب من الحجّ وعمرة التمتع لا الأعم منها ومن العمرة المفردة.

ومعتبرة ابن بنت إلياس عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنّه قال: «إذا أهلّ هلال ذي الحجّة ونحن بالمدينة لم يكن لنا أن نحرم إلاّ بالحجّ لأنّا نحرم من الشجرة وهو الذي وقّت رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنتم إذا قدمتم من العراق فأهلّ الهلال فلكم أن تعتمروا لأنّ بين أيديكم ذات عرق وغيرها مما وقّت لكم رسول الله صلى الله عليه وآله»[١]، دلّت على افتراق حكمه عليه السلام عن حكم القادمين من العراق نظراً إلى أنّ ميقاته مسجد الشجرة البعيد عن مكّة بمقدار لا يسع الوقت ـ بعد أن هلّ هلال ذي الحجّة ـ لأن يعتمر ثمّ يرجع ثانياً ويتمتع فلا يسوغ لمثله عليه السلام إلاّ أن يحرم للحجّ أي لعمرة التمتع، وأما أهالي العراق فبما أنّ ميقاتهم ذات عرق القريبة من مكّة فيسعهم المجال لأن يعتمروا ثمّ يعودوا ويتمتعوا، وهي كما ترى واضحة الدلالة على عدم مشروعية الاعتمار إلاّ لمن يروم العود إلى الميقات، أما من يكون بانياً وعازماً من الأول على البقاء في مكة ـ ولو لعلمه بعدم سعة الوقت ـ فليس له إلاّ التمتع.

(١) الجهة الثالثة: خص الماتن الانقلاب المزبور بالحجّ المندوب نظراً إلى أنّه القدر المتيقن من الأدلة ولأجله استشكل في انسحاب الحكم إلى الحجّ الواجب بالأصالة أو لعارض من نذر أو استئجار.

أقول: لا يبعد أنّ كلمة (أو استئجار) في عبارته سهو من قلمه الشريف

(*) لكن الروايات مطلقة تشمل من وجب عليه الحجّ أيضاً.

(١) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب العمرة، ح١٤.

وجب بالنذر أو الاستئجار(*).

الثاني: أن يكون مجموع عمرته وحجّه في أشهر الحجّ، فلو أتى

لوضوح عدم احتمال شمول النصوص للحجّ الاستئجاري ليقع مورداً للاستشكال إذ موردها من اعتمر عمرة مفردة الواقعة بطبيعة الحال عن المعتمر نفسه ومعه كيف يحتسب هذا عن الغير ويكون بدلاً عما يملكه المستأجر في ذمته، وهل يحتمل أن يقع العمل المأتي به عن نفسه جزءاً من التمتع الذي يملكه الغير بتمامه في ذمته، فإنّ مقتضى ذلك الإتيان عن الغير من الأول فاحتمال الاكتفاء هنا ساقط جزماً ولا مناص له من الخروج عن مكّة والإحرام ثانياً للتمتع وفاء للإيجار الثابت في ذمته فليتأمل(١).

وأما الحجّ النذري فهو تابع لقصد الناذر فإن قصد التمتع على الوجه المتعارف الذي لا يبعد انصرافه إلى ما اشتمل على عمرة التمتع ثمّ حجّه فلا يمكنه الاكتفاء حينئذٍ بهذا الفرد المحكوم عليه بالانقلاب فإنّه وإن صحّ إلاّ أنّه لم يقع مصداقاً للنذر كما هو الظاهر.

وإن قصد الأعم مما اتصف بالتمتع حدوثاً أو بقاءً أي ما احتسبه الشارع تمتعاً ولو من أجل حكمه بالانقلاب صحّ في المقام وقد وفى بنذره بلا كلام.

(*) لا وجه لاحتمال الإجزاء للحجّ الاستئجاري ويحتمل أن يكون ذكره من سهو القلم، وأمّا في النذر فالحكم تابع لقصد الناذر.

(١) لم يتضح الوجه فيما أصر عليه سيدنا الأستاذ (دام ظله) من اختصاص مورد النصوص بالمفردة المأتي بها من قبل المعتمر نفسه الذي هو مبنى ما ادعاه من سهو القلم، فإنّ الأمر في بعضها كصحيح ابن يزيد وإن كان كما أفيد من أجل التعبير بقوله (عمرته) إلاّ أنّ بعضها الآخر كموثق سماعة (باب ٧ من أبواب العمرة ح١٣)، مطلق يعم الأجير كالأصيل، وعليه فيمكن فرض الكلام فيمن استؤجر عن زيد للمفردة وبعد الفراغ عنها استؤجر ثانياً للتمتع عنه في تلك السنة، على أنّه يمكن فرض الكلام في الأجير لمجرد تفريغ الذمة فلاحظ. (المقرر).

بعمرته أو بعضها في غيرها لم يجز له أن يتمتّع بها[١]، وأشهر الحجّ شوال وذو القعدة وذو الحجّة بتمامه على الأصحّ، لظاهر الآية وجملة من الأخبار كصحيحة معاوية بن عمّار وموثّقة سماعة وخبر زرارة. فالقول بأنّها الشهران الأولان مع العشر الأوّل من ذي الحجّة ـ كما عن بعض ـ أو مع ثمانية أيام ـ كما عن آخر ـ أو مع تسعة

وأما الحجّ الواجب بالاستطاعة فلا ينبغي الشك في شمول الأخبار له إذ لا قرينة على الاختصاص بالمندوب بوجه، فلو اعتمر في شوال بعمرة مفردة قاصداً الرجوع إلى بلده ثمّ الإتيان بالحجّ مع القافلة ومن باب الاتفاق بقي في مكّة إلى يوم التروية جاز له الخروج إلى حجّة الإسلام بمقتضى هذه الأخبار إذ ليس في شيء منها ما يستشعر منه الاختصاص بالمندوب فضلاً عن الدلالة.

وأما الاستناد إلى كونه القدر المتيقن فلعله لا مطلق إلا وله فرد أو أفراد متيقنة إلاّ ما شذ وندر، ولا يكون ذلك مانعاً عن التمسك بالإطلاق بعد انعقاده بالضرورة، فلا أثر لوجود القدر المتيقن بتاتاً.

فالأقوى شمول الحكم للواجب والمستحب بمناط واحد حسبما عرفت أخذاً بإطلاقات الأدلة السليمة عما يصلح للتقييد.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال كما نص عليه غير واحد وتدل عليه جملة من النصوص التي تقدم بعضها، مضافاً إلى قوله تعالى (الحجّ أشهر معلومات) حيث دلّ على اختصاص الحجّ الشامل للتمتع الذي هو اسم للمركب منه ومن عمرته بوقوعه في أشهر الحجّ المفسرة في غير واحد من النصوص بالأشهر الثلاثة شوال وذي القعدة وذي الحجّة، كما أشار إليها في المتن، وعليه فلا تقع عمرة التمتع فضلاً عن حجّه في غير هذه الأشهر، وقد

أيام وليلة يوم النحر إلى طلوع فجره ـ كما عن ثالث ـ أو إلى طلوع شمسه ـ كما عن رابع ـ ضعيف. على أنّ الظاهر أن النزاع لفظي، فإنّه لا إشكال في جواز إتيان بعض الأعمال إلى آخر ذي الحجّة، فيمكن أن يكون مرادهم أنّ هذه الأوقات هي آخر الأوقات التي يمكن بها إدراك الحجّ.

تقدم أنّ العمرة المفردة إذا وقعت في غير أشهر الحجّ لا يمكن جعلها تمتعاً ولو بقي المعتمر في مكّة إلى أوان الخروج إلى الحجّ بخلاف ما لو وقعت في أشهره فإنّها تنقلب تمتعاً، وعلى كل فالمسألة متسالم عليها وقد دلت عليها النصوص القوية السند الواضحة الدلالة.

نعم وقع الخلاف في تحديد أشهر الحجّ فالمعروف ما عرفت، وعن بعض أنّه الشهران الأوّلان إلى نهاية اليوم العاشر من ذي الحجّة، وعن آخر إلى طلوع الفجر من يوم النحر، وعن ثالث إلى طلوع الشمس منه، وعن رابع إلى نهاية اليوم الثامن.

ولكن هذه الاختلافات لا يبعد رجوعها إلى جهة أخرى بأن يريد كل قائل شيئاً لا ينافي ما يقوله الآخر بحيث يصبح النزاع لفظياً كما أشار إليه في المتن تبعاً لصاحب الجواهر.

فمن حدده إلى اليوم العاشر يريد به عدم إمكان تدارك الحجّ بعدئذٍ بفوات اختياري المشعر واضطراريه.

ومن حدده إلى طلوع الشمس من يوم النحر يريد به أنّه بطلوعها يفوته اختياري المشعر.

ومن حدده بطلوع الفجر منه يريد به أنّه بذلك ينتهي الوقوف بعرفة

(مسألة ١): إذا أتى بالعمرة قبل أشهر الحجّ قاصداً بها التمتّع، فقد عرفت عدم صحّتها تمتّعاً. لكن هل تصحّ مفردة أو تبطل من الأصل؟[١] قولان اختار الثاني في المدارك، لأنّ ما نواه لم يقع

اختيارياً واضطرارياً فلا يمكن بعدئذٍ تداركه.

ومن حدده بالثمانية لعله يريد بذلك أنّه بدخول الليلة التاسعة يفوته إنشاء حجّ التمتع فلا يمكنه الاعتمار بعد هذا كما قيل بذلك.

إذاً فهذه الأقوال تنظر إلى أمرٍ آخر وإلاّ فلا خلاف في المنتهى كما لا خلاف في المبدأ، فإنّه لا إشكال في عدم جواز التخلف عامداً عن اختياري عرفة أو اضطراريه وكذلك المشعر كما لا إشكال في جواز تأخير بعض الأفعال عن يوم العاشر أيضاً إذا كان معذوراً كالهدي أو بدله وهو الصوم فيجوز التأخير إلى أيام التشريق بل إلى آخر ذي الحجّة ولو بجعل ثمن الهدي عند أحد يثق به كي يشتري به ويذبح، كما يجوز تأخير الطواف للمعذور بلا خلاف ولا إشكال إلى أيام التشريق بل آخر شهر الحجّ بل الأصحّ جواز ذلك حتى اختياراً.

كما لا خلاف في أنّ أعمال منى من المبيت ليلة الحادي عشر وليلة الثاني عشر ونحوه متأخرة، وإن أمكن القول بأنّها أعمال مستقلة وخارجة عن أفعال الحجّ ولذلك لا يبطل الحجّ بتركها حتى اختياراً وإن لزمته الكفارة.

وكيفما كان: فلا خلاف في جواز تأخير بعض الأعمال لعذر بل لغير عذر أيضاً كما لا خلاف في عدم جواز تأخير الوقوفين فلو ترك أحدهما اختياراً أو اضطراراً عامداً بطل حجّه، بلا خلاف ولا إشكال، إذاً فلابدّ من حمل هذه الأقوال على محامل أُخر حسبما عرفت.

(١) وتظهر الثمرة في طواف النساء فإنّه يجب على الأول دون الثاني.

والمفردة لم ينوها، وبعض اختار الأول لخبر الأحول[١] عن أبي عبد الله عليه السلام: ((في رجل فرض الحجّ في غير أشهر الحجّ، قال: يجعلها عمرة))، وقد يستشعر ذلك من خبر سعيد الأعرج[٢]، قال أبو عبد الله عليه السلام: ((من تمتّع في أشهر الحجّ ثمّ أقام بمكّة حتى يحضر الحجّ من قابل فعليه شاة، وإن تمتّع في غير أشهر الحجّ ثمّ جاور حتى يحضر الحجّ فليس عليه دم، إنما هي حجّة مفردة، إنما الأضحى على أهل الأمصار)) ومقتضى القاعدة وإن كان هو ما ذكره صاحب المدارك لكن لا بأس بما ذكره ذلك البعض للخبرين(*)[٣].

---

(١) وهو أبو جعفر محمد بن النعمان والخبر رواه الصدوق[١].

(٢) المروي في الكافي والتهذيب[٢].

(٣) تبعاً لصاحب الجواهر.

ولكن الظاهر عدم صحّة الاستدلال بشيء منهما.

أما خبر الأحول ففيه أولاً: أنّه ضعيف السند بمحمد بن علي ماجيلويه شيخ الصدوق، وقد تقدم غير مرة أنّ مجرد الشيخوخة لا تكفي في الوثاقة لاسيما وفي مشايخ الصدوق البر والفاجر بل الناصبي.

وثانياً: أنّ مورده فرض الحجّ أي الإحرام بعنوان الحجّ في غير أشهر الحجّ لا بعنوان العمرة فيخرج عن محل الكلام.

ويُمكن الجواب عن هذا بأنّ الحجّ اسم للأعم من الإفراد والتمتع الذي

(*) الروايتان ضعيفتان على أنّ الثانية لا دلالة لها على صحّة العمرة التي هي محل الكلام.

(١) وسائل الشيعة: باب ١١ من أبواب أقسام الحجّ، ح٧.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب أقسام الحجّ، ح١.

الثالث: أن يكون الحجّ والعمرة في سنة واحدة[١]، كما هو المشهور المدّعى عليه الإجماع، لأنّه المتبادر من الأخبار المبيّنة لكيفيّة

هو مركب من العمرة والحجّ، فمن أحرم لعمرة التمتع التي هي جزء من حجّه يصدق في حقه أنّه أحرم للحجّ وفرض الحجّ فيشمله إطلاق الخبر، والعمدة ما عرفت من ضعف السند.

وأما رواية سعيد الأعرج فمحل الاستشهاد قوله (ومن تمتع في غير أشهر الحجّ)، قالوا إنّها تدل على أنّ عمرته صحيحة مقبولة غير أنّه بعد أن صار مجاوراً ليس عليه تمتع بل تنقلب وظيفته إلى الإفراد فتنقلب عمرته مفردة بطبيعة الحال.

ولكنها ضعيفة السند بمحمد بن سنان أولاً.

وثانياً: أنّ المجاور لا ينقلب فرضه عن التمتع إلى الإفراد إلا بعد مضي سنتين كما نطقت به النصوص الكثيرة المتقدمة فهذه مخالفة لجميع تلك النصوص.

وثالثاً: أنّه لا إشعار فيها فضلاً عن الدلالة على حكم العمرة السابقة، وأنّها هل تصحّ وتنقلب مفردة أم تبطل؟ فإنّها ساكتة عن التعرض لذلك بتاتاً وناظرة إلى الوظيفة الفعلية فحسب، وأنّها تنقلب عن التمتع إلى الإفراد، فلا يمكن الاستدلال بشيء من هاتين الروايتين على صحّة العمرة السابقة وانقلابها مفردة ليخرج بذلك عما تقتضيه القاعدة من البطلان، باعتبار أنّ ما قصد لم يقع والمفردة لم يقصدها فما ذكره صاحب المدارك من البطلان هو الصحيح.

نعم لا بأس بمعاملة الصحّة معها والإتيان بطواف النساء رجاءً.

(١) يمكن الاستدلال له قبل الإجماع المدعى عليه في كلمات غير واحد

بوجوه:

أحدها: ما ورد في غير واحد من النصوص من أنَ الله تعالى قد فرض الحجَ على أهل الجدة في كل عام، فإنَها وإن حُملت على الاستحباب لما دلَ على عدم وجوب الحجَ في العمر أكثر من مرة واحدة إلاَ أنَه يظهر منها اختصاص كل سنة بحجَ ـ مؤلف من عمرة التمتع وحجَه ـ مغاير للسنة الأخرى، فمرجعه إلى أنَ لكل سنة حجاً وعمرة المستلزم بعد فرض التركب والانحلال لوقوعهما في سنة واحدة، وأنَ هذه هي الوظيفة المقررة من قبل الشارع المقدس، فكما أنَه شرَع الصلوات اليومية لكل يوم والجمعة لكل أسبوع والعمرة لكل شهر فكذا قررَ الحجَ ـ المؤلف من عمرة التمتع وحجَه ـ لكل سنة فهذا يعد من وظائف السنة فلا يجوز التفريق في سنتين.

ثانيها: الأخبار البيانية الواردة في كيفية حجَ التمتع، فإنَ المنسبق من سياقها لزوم إيقاع العمرة والحجَ في سنة واحدة وليس فيها أي إيعاز أو إشعار بجواز التفريق الذي لو كان مشروعاً لوردت فيه روايات ولا أقل من رواية واحدة كما لا يخفى.

ثالثها: ما استدل به من الروايات المتضمنة أنَ المعتمر محبوس في مكَة ومرتهن بالحجَ ولا يجوز له الخروج قبل الفراغ من الأعمال، والظاهر صحَة هذا الاستدلال نظراً إلى ما في ذيل تلك الأخبار من أنَه لو اضطر إلى الخروج فإنَه يحرم للحجَ فيخرج، فيقدَم الإحرام للحجَ على يوم التروية لمكان الضرورة ويمضي لحاجته، فإنَ هذه الخصوصية تدلنا بوضوح على لزوم إيقاع العمرة والحجَ في سنة واحدة وعدم جواز التفريق، إذ التقديم المزبور إنما يتجه للحجَ في تلك السنة وإلا فبعد انقضاء الموسم والتجاوز عن يوم التاسع كيف يحرم لحجَ السنة الآتية، بل لا يشرع ذلك جزماً بعد انتهاء ذي الحجَة إلى شوال السنة الآتية للزوم الإهلال للحجَ في أشهر الحجَ.

وبالجملة: بعد مضي فصل الحجّ من هذه السنة فهذا المضطر للخروج يحرم لأي حجّ فإنّ هذه السنة قد مضت، والإحرام لحجّ السنة القادمة كما ترى، فتكشف هذه الخصوصية عن أنّ المراد بالاحتباس الاحتباس بحجّ هذه السنة لا السنة الآتية، إذ لا يجوز الإحرام لذلك الحجّ في هذه السنة فيدل ذلك على عدم جواز التفريق ولزمه الجمع بينهما في سنة واحدة.

رابعها: الأخبار الدالة على أنّ عمرة التمتع مرتبطة بالحجّ بخلاف العمرة المفردة فإنّها عمل مستقل، لأنّ مقتضى الارتباط إناطة مشروعية العمرة بمشروعية الحجّ وتوقفها عليها لأنّها جزء منه، فإذا كانت عمرته قبل موسم الحجّ فلا ريب في لزوم تعقبها بالحجّ لأنّ وجوبه فوري ولا يسوغ له التأخير إلى السنة القادمة، بل لو أخّر فسدت عمرته أيضاً بمقتضى ما بينهما من افتراض الارتباط، وإذا كانت بعد انقضاء الموسم كما لو اعتمر في العشرة الثانية من شهر ذي الحجّة فلا يسعه الإحرام للحجّ لهذه السنة لفوات الوقت ولا الإحرام للسنة القادمة لعدم الدليل على مشروعيته، فإذا لم يشرع الإحرام للحجّ لم تشرع عمرته أيضاً لتبعيتها له في المشروعية بعد فرض الارتباط كما عرفت.

وبالجملة: العمرة قبل الموسم وإن كانت مشروعة لكن يجب ضم الحجّ إليها بمقتضى وجوبه الفوري وليس له التأخير إلى السنة القادمة جزماً بلا خلاف ولا إشكال، فلو ترك ولم يحجّ فسدت عمرته أيضاً لأنّهما عمل واحد، وأما بعد الموسم فلا يكون الحجّ مشروعاً كي تشرع عمرة التمتع فليس له أن يعتمر فعلاً للحجّ في القابل لما بينهما من الارتباط حسبما عرفت.

خامسها: الروايات المتضمنة أنّ من لم يأتِ بالعمرة إلى زوال يوم التروية أو يوم عرفة أو إلى زمان يمكنه إدراك الوقوف الاختياري على اختلاف ألسنتها فقد فاتته المتعة فإنّها تدل بوضوح على عدم مشروعية المتعة بعد ذلك

حجّ التمتّع، ولقاعدة توقيفيّة العبادات، وللأخبار الدالّة على دخول العمرة في الحجّ وارتباطها به، والدالّة على عدم جواز الخروج من مكّة بعد العمرة قبل الإتيان بالحجّ، بل وما دلّ من الأخبار على ذهاب المتعة بزوال يوم التروية أو يوم عرفة ونحوها، ولا ينافيها خبر سعيد الأعرج المتقدّم بدعوى أنّ المراد من القابل فيه العام

وإلاّ فلو كانت مشروعة بأن يأتي بعمرة التمتع فعلاً وحجّه في العام القابل فكيف يعبر عليه السلام بقوله (فاتته المتعة) فإنّ معنى الفوت أنّه لم يبقَ بعدئذٍ مجال للتدارك وليس ذلك إلاّ من أجل عدم جواز التفريق.

هذا كله مضافاً إلى أنّ الحكم متسالم عليه بين الفقهاء ومورد للإجماع كما تقدم.

هذا، وربما يتمسك لذلك بقاعدة الاشتغال وتوقيفية العبادة كما في المتن.

أقول: التمسك بهذه القاعدة مبني على ما هو المعروف من أنّ الحجّ واجب مشروط بخروج الرفقة فلا وجوب قبله ومن ثمّ حكم بعضهم بجواز تفويت الاستطاعة عندئذٍ لعدم فعلية الوجوب، وعليه فلو اعتمر قبل الموسم فلا ريب في لزوم ضم الحجّ لأنّه فوري وهي مرتبطة به كما تقدم، وأما لو أتى بعمرة التمتع بعد الموسم كالعشرة الثانية من شهر ذي الحجّة فإنّه يشك في أنّ العمرة في هذه السنة هل تجزيء عن التمتع بها في السنة القادمة الذي سيجب عند خروج الرفقة أم لا؟ ومن المعلوم أنّ مقتضى قاعدة الاشتغال عدم الإجزاء.

وأما بناءً على ما هو التحقيق من أنّه من قبيل الواجب التعليقي ولم يكن الوجوب مشروطاً إلاّ بالاستطاعة فمتى تحققت ولو قبل خروج الرفقة ـ كما

القابل، فيدلّ على جواز إيقاع العمرة في سنة والحجّ في أخرى لمنع ذلك، بل المراد منه الشهر القابل[١]. على أنّه لمعارضة الأدلّة السابقة غير قابل[*]، وعلى هذا فلو أتى بالعمرة في عام وأخر الحجّ إلى العام الآخر لم يصحّ تمتّعاً، سواء أقام في مكّة إلى العام القابل[٢] أو رجع إلى أهله ثمّ عاد إليها، وسواء أحلّ من إحرام عمرته أو بقي

لو استطاع في شهر رجب ـ وجب عليه الحجّ فعلاً وإن تأخر ظرف العمل وكان الواجب استقبالياً فكان التأخير في متعلق الوجوب لا في نفسه.

فعلى هذا المبنى يشك منذ تعلق الوجوب أعني أول زمان الاستطاعة في تقيد العمرة بوقوعها مع الحجّ في سنة واحدة أو عدم اعتبار هذا القيد وجواز التفريق فيكون من قبيل الشك بين الأقل والأكثر فيرجع إلى أصالة البراءة عن تقيّد الواجب بزمان خاص.

(١) هذا وجيه لو كان المذكور في الصدر شهراً معيناً كشوال أو ذي القعدة فيمكن حينئذ أن يراد من القابل الشهر القابل لكن المذكور فيه هكذا (من تمتع في أشهر الحجّ) ومن الواضح أنّ القابل الواقع بإزاء هذه الأشهر يراد به العام القابل، فالحمل على الشهر القابل خلاف الظاهر جداً، فلا محيص عن الإذعان بظهور الرواية في جواز التفريق، لكن الذي يهوّن الخطب أنّها ضعيفة السند بمحمد بن سنان كما تقدم، فلا يمكن الاعتماد عليها ولا سيما مع معارضتها لمجموع الأخبار المتقدمة فلابدّ من طرحها أو لو أريد العمل بها الحمل على الشهر أو الزمان القادم.

(٢) فإنّ العبرة بوقوع الحجّ والعمرة في سنة واحدة والإقامة في مكّة أو

(*) بل هو ضعيف سنداً فلا يصلح للمعارضة.

عليه إلى السنة الأخرى، ولا وجه لما عن الدروس من احتمال الصحّة في هذه الصورة، ثمّ المراد من كونهما في سنة واحدة أن يكونا معاً في أشهر الحجّ من سنة واحدة، لا أن لا يكون بينهما أزيد من اثني عشر شهراً[١]، وحينئذٍ فلا يصحّ أيضاً لو أتى بعمرة التمتّع في أواخر ذي الحجّة وأتى بالحجّ في ذي الحجّة من العام القابل.

الرابع: أن يكون إحرام حجّه من بطن مكّة مع الاختيار[٢]،

الاستدامة في الإحرام لا يستوجب فرقاً في ذلك، فما عن الدروس من الميل إلى الصحّة مع الاستدامة لا نعرف له أي وجه، فإنّه إذا لم يأت بالحجّ في هذه السنة فقد بطلت عمرته وإحرامه فأي أثر بعد هذا للإقامة على الإحرام الباطل وأمّا العمرة ـ متمتعاً ـ بعد أيام الحجّ فلا دليل على مشروعيتها كما تقدم لكي يبقى على إحرامه.

(١) كما هو ظاهر.

(٢) أي داخل بلدة مكّة في مقابل حواليها وهذا الحكم متسالم عليه بين الأصحاب من غير خلاف، بل أدعي عليه الإجماع في كلمات غير واحد، وقد دلّت عليه جملة من الأخبار، بل ورد في بعضها الأمر بالإحرام من خصوص المسجد وهو رواية إبراهيم بن ميمون قال فيها: « ... وأحرم يوم التروية من المسجد الحرام»[١]، ولكن الرجل لم يوثق فلا يجب ذلك بل غايته الاستحباب.

وكيفما كان: فقد روى الكليني بسنده الصحيح عن عمرو بن حريث الصيرفي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام من أين أهلّ بالحجّ؟ فقال: «إن شئت

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٩ من أقسام الحجّ، ح٤.

من رحلك وإن شئت من الكعبة وإن شئت من الطريق))[١].

وهي على رواية الكليني وإن لم تكن صريحة في أنّ رحله كان بمكّة لكنها على رواية الشيخ ـ وهي صحيحة أيضاً ـ صريحة في ذلك لأنّه قال في أوله (وهو بمكّة) فهي واضحة الدلالة على جواز الإحرام من مكّة من أي مكان شاء، والموجود في التهذيب من المسجد بدل قوله من الكعبة ولعله هو الصحيح فإنّ الإحرام من الكعبة وإن صحّ ولكنه خلاف المتعارف.

وتدل عليه أيضاً صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام لأهل مكّة أن يتمتعوا؟ فقال: ((لا))، قلت فالقاطنين بها ـ إلى أن قال ـ من أين يهلّون بالحجّ؟ فقال: ((من مكّة نحواً مما يقول الناس))[٢]، فلا إشكال كما لا خلاف في المسألة.

نعم ربما يظهر من موثقة إسحاق بن عمار جواز الإحرام بالحجّ من غير مكّة قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المتمتع يجيء فيقضي متعته ثمّ تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة وإلى ذات عرق أو إلى بعض المعادن، قال: ((يرجع إلى مكّة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتّع فيه، لأنّ لكل شهر عمرة وهو مرتهن بالحجّ))، قلت: فإنّه دخل في الشهر الذي خرج فيه، قال: ((كان أبي مجاوراً هاهنا فخرج يتلقى (ملتقياً) بعض هؤلاء، فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحجّ ودخل وهو محرم بالحجّ))[٣].

حيث يظهر منها جواز الإهلال بالحجّ من ذات عرق، ولكنها كما ترى غير خالية عن التشويش لعدم ارتباط الجواب في قوله (كان أبي) بالسؤال وعدم انسجامه معه، فإنّه سأله أولاً عن المتمتع الذي قضى عمرة التمتع فبدت له حاجة في الخروج عن مكّة، فطبعاً سؤاله عن حكم هذه العمرة فأجاب عليه السلام

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢١ من أبواب المواقيت، ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب أقسام الحجّ، ح٣.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٨.

بأنّه يعتمر ثانياً لدى رجوعه إلى مكّة إن كان رجوعه في غير الشهر الذي تمتع فيه معللاً بأنَ لكل شهر عمرة.

ثمَ سأله ثانياً عما لو رجع في الشهر الذي خرج فيه، وجواب هذا يعرف من الشرطية السابقة وهو أنّه لا حاجة إلى عمرة جديدة، ولكنه عليه السلام أعرض عنه وتصدى لبيان موقع الإهلال بالحجَ الذي لم يقع السؤال عنه، فلا ينطبق هذا الجواب على السؤال ولا يرتبط معه بوجه، ولعل هذا الجواب كان طفرةً منه عليه السلام أو تقية أو أمراً آخر لا نعرفه.

وعلى الجملة: من الواضح أنَ حكم المجاور حكم أهل مكّة، وأنّه إذا خرج وأراد أن يحج فلابدَ وإن يحرم من الميقات، إلاَ أنَ السؤال لم يكن عن الإحرام للحجَ لكي يجيب عليه السلام بأنَ أباه أحرم من ذات عرق، بل كان عن العمرة كما عرفت، فالظاهر أنّه عليه السلام أعرض عن الجواب وتعرض لأمر آخر لغاية لا نعرفها.

والذي يؤكده أنَ أباه عليه السلام لو كان متمتعاً فخروجه عن مكّة بلا إحرام غير جائز بلا كلام، لكون المتمتع مرتهناً بالحجَ على ما ذكر في نفس هذه الرواية أيضاً، فكيف خرج لتلقي هؤلاء، فإنَ خروجه بطبيعة الحال كان بلا إحرام لكي يتمكن من الإحرام ثانياً.

وأما ما ذكره الماتن من حمل الحجَ على العمرة مدعياً أنّه أقرب المحامل باعتبار أنَ العمرة جزء من الحجَ، فهو من البعد بمكان فضلاً عن كونه أقرب المحامل.

أما أولاً: فللمقابلة في الرواية بين الحجَ والعمرة فلا يمكن حمله عليها كما لا يخفى.

وثانياً: إنَ السؤال عمن دخل في نفس ذلك الشهر الذي خرج فيه، ومثله لا يحتاج إلى الإحرام بمقتضى مفهوم الشرطية على ما سبق.

للإجماع والأخبار. وما في خبر إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام من قوله عليه السلام: ((كان أبي مجاوراً هاهنا فخرج يتلقّى بعض هؤلاء، فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحجّ ودخل وهو محرم بالحجّ)) حيث إنّه ربما يستفاد منه جواز الإحرام بالحجّ من غير مكّة محمول على محامل(*) أحسنها أنّ المراد بالحجّ عمرته، حيث إنّها أول أعماله، نعم يكفي أيّ موضع منها كان ولو في سِكَكها، للإجماع وخبر عمرو بن حريث(**) عن الإمام الصادق عليه السلام: ((من أين أُهلّ بالحجّ؟ فقال: إن شئت من رَحلك وإن شئت من المسجد وإن شئت من الطريق)). وأفضل مواضعها المسجد وأفضل مواضعه المقام أو الحجر(١)،

وبعبارة أخرى: جعل الإمام عليه السلام الإحرام للعمرة متوقفاً على أن يدخل في غير ذاك الشهر الدال على أنّ الداخل في نفس الشهر لا يحتاج إلى إحرام جديد، بل يدخل بإحرامه الأول، ومعه كيف يمكن حمل الإحرام للحجّ على الإحرام للعمرة مع أنّ المفروض دخوله في نفس ذاك الشهر، فلا مناص من رد علم الرواية إلى أهلها، لعدم ارتباط بين الجواب والسؤال وعدم الانسجام بينهما، فإنّ السؤال عن العمرة والجواب عن الإحرام للحجّ وأحدهما أجنبي عن الآخر حسبما عرفت.

(١) لصحيحة معاوية بن عمار الآمرة باختيار أحدهما المحمول على

(*) الرواية وإن كانت معتبرة سنداً إلا أنّها لمعارضتها مع ما تقدم من الأخبار لا يمكن الاعتماد عليها، على أنّها مشوشة المتن.

(**) الخبر صحيح سنداً.

وقد يقال: أو تحت الميزاب[١]، ولو تعذّر الإحرام من مكّة أحرم ممّا يتمكّن[٢]،

الفضل جمعاً[١].

(١) لم نعثر على دليل عليه بعنوانه، نعم هو جزء من الحِجر فيستحب الإحرام منه بذاك العنوان من دون خصوصية لهذا المكان، فلاحظ.

(٢) قد يكون ارتفاع العذر ـ من نسيان أو اضطرار أو إكراه أو عدم الشعور ونحو ذلك ـ قبل الوصول إلى عرفات ولم يمكنه الرجوع إلى مكّة لتدارك الإحرام منها من أجل ضيق الوقت ونحوه. وأخرى يكون بعد الوصول والوقوف بعرفة.

وعلى التقديرين لزمه الإحرام من مكانه، فإنّ الصورة الأولى وإن لم يرد فيها نص خاص ولكنها ـ مضافاً إلى أنّها إجماعية ظاهراً ولا خلاف فيها ـ يمكن الاستدلال لها بعدة أخبار وردت في عمرة التمتع، وقد نطقت بأنّ من تجاوز الميقات لعذر ولم يتمكن من الرجوع لخوف فوات الأعمال أحرم من مكانه، فإنّ موردها وإن كان عمرة التمتع لكنها من أجل تضمنها خوف فوت الفريضة الذي هو بمنزلة التعليل للحكم تدلنا على انسحاب الحكم لحجّه أيضاً، بحيث يستظهر منها أنّ الإحرام من الميقات على الإطلاق ـ أي في الحجّ أو العمرة ـ مشروط بالتمكن من إدراك الموقف، وإلاّ فيجوز بل يتعين الإحرام من مكانه.

وأما الصورة الثانية فتدل عليها صحيحتان لعلي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن رجل كان متمتعاً خرج إلى عرفات وجهل أن يحرم يوم التروية بالحجّ حتى رجع إلى بلده؟ قال: إذا قضى المناسك كلها فقد تم حجّه.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب إحرام الحجّ، ح١.

ولو أحرم من غيرها اختياراً متعمّداً بطل إحرامه[١]، ولو لم يتداركه

وعنه عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي الإحرام بالحجّ فذكر وهو بعرفات فما حاله؟ قال: يقول: «اللهم على كتابك وسنة نبيك، فقد تم إحرامه»[١][٢].

حيث يظهر منهما أنّ شرطية الإحرام من مكّة خاصة بحال الذكر وفي مجموع العمل وفي أبعاضه، فإذا كان تذكره أو علمه بعد تمام الأعمال فلا بأس وإذا كان في أثنائه أحرم من مكانه مظهراً عذره وانقياده وإطاعته لله بقوله (اللهم على كتابك وسنة نبيك).

فليست الشرطية في إحرام الحجّ مطلقة وثابتة حتى مع العذر من جهل أو نسيان ونحوهما بل خاصة بحال التمكن كما كان كذلك في عمرة التمتع.

بل ربما يظهر منهما عدم خصوصية للتذكر في عرفات بل يحرم من مكانه أياً ما كان ويكتفي بقوله (اللهم ...).

(١) بلا إشكال لأنّه خلاف المأمور به فيفسد، ويحتاج إجزاءه عن المأمور به إلى الدليل ولا دليل في المقام على سقوط الواجب بغير الواجب، بل بغير المشروع.

وعليه فلا مناص له من الرجوع والعود إلى مكّة، وهل يجتزأ حينئذٍ بمجرد العود ويكفيه الإحرام السابق أم لا بدّ له من تجديد النية؟

ربما يظهر من المحقق أو يستشعر وجود قائل بالإجزاء، وعلى أي حال فقد ذكر قدس سره أنّه لابدّ من التجديد.

ولم ينسب الخلاف هنا إلى أحد منّا ونسب من العامة إلى أحمد أنّه

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أبواب المواقيت، ح٢ و ح٣.

(٢) لا يخفى أنهما رواية واحدة كما ذكرها في التهذيب ج٥، ص٤٧٦. (المقرر).

بطل حجّه ولا يكفيه العود إليها بدون التجديد، بل يجب أن يجدّده لأنّ إحرامه من غيرها كالعدم، ولو أحرم من غيرها جهلاً أو نسياناً وجب العود إليها والتجديد مع الإمكان[1]، ومع عدمه جدّده في مكانه[*].

الخامس: ربما يقال أنّه يشترط فيه أن يكون مجموع عمرته

صحّح هذا الإحرام بدعوى أنّ المطلوب أمران أحدهما كونه من مكّة والآخر الإحرام وقد تحققا برجوعه.

ولكنه كما ترى ضرورة أنّ الاعتبار في الصحّة بالإحرام من الميقات الذي وقّته رسول الله ﷺ وهو مكّة فغيره بمنزلة العدم وكأنه لم يحرم فلم يكن بدّ من التجديد وإلاّ فقد بطل إحرامه.

(١) وهذا ظاهر بعد أن لم يدل دليل على كفاية الإحرام الصادر منه الفاقد للشرط، ومجرد النسيان بعد فرض التمكن من التدارك والجبران لا أثر له فمع التمكن من الرجوع وجب بلا إشكال.

وأما مع العجز فهل يجزيه الإحرام الأول أو لابدّ من التجديد فيه خلاف وكلام.

اختار الماتن وفاقاً للمشهور لزوم التجديد لأنّ ما وقع بعد أن لم يكن مطابقاً للمأمور به لا دليل على الإجتزاء به.

ونُسب إلى الشيخ والعلامة في التذكرة الاجتزاء وعلله في كشف اللثام بمساواة ما فعله لما يستأنفه من الكون في غير مكّة وفي العذر فلا أثر للتجديد والإعادة، ولأجله يجتزأ بالإحرام الأوّل مضافاً إلى أصالة البراءة عن الإعادة.

(*) لا يبعد جواز الاكتفاء بإحرامه إذا كان حينه أيضاً غير متمكن من الرجوع إلى مكّة.

وناقش فيه في الجواهر بأنّ الأصل يقتضي فساد الإحرام السابق بعد فقده شرط الصحّة وهو الانعقاد في مكّة، فالبطلان هو المطابق للقاعدة بعد لزوم الإتيان في الحجّ بالإحرام الصحيح بمقتضى الإطلاق، ومعه لا مجال لأصالة البراءة.

ومجرد المساواة في الصورة لا أثر لها بعد افتراقهما في اتصاف الأول بالفساد حين الانعقاد من أجل افتقاد الشرط دون الثاني كما لا يخفى.

وبالجملة: الثاني مأمور به دون الأول فلا يقاس أحدهما بالآخر.

ومجرد النسيان لا يكون عذراً غايته أن يكون عذراً في ترك الواجب لا في صحّة ما أتى به، فإنّها تحتاج إلى الدليل ولا دليل حسبما عرفت.

وما أفاده ﷺ وجيه جداً والأمر كما ذكره ﷺ إلاّ أنّه يبقى الكلام في أمر آخر تعرّض له الجواهر[1] أيضاً.

وهو أنّه حال عقد الإحرام من غير مكّة ـ جاهلاً أو ناسياً أو لعذر آخر ـ قد يفرض كونه متمكناً من الرجوع إلى مكّة آنذاك ولكنه من جهة الجهل أو النسيان لم يرجع فأحرم من مكانه فتذكر أو علم وهو عاجز عندئذٍ عن الرجوع، وهنا لا ينبغي الشك فيما ذكره ﷺ من البطلان ولزوم الاستئناف والتجديد كما أفاده ﷺ.

وأخرى: يفرض أنّه لم يكن متمكناً من الرجوع واقعاً حتى في حال عقد الإحرام الصادر منه جهلاً أو نسياناً وهو لا يدري ويتخيل أنّه يجزي الإحرام من غير مكّة.

وقد تأمل ﷺ في صحّة هذا الإحرام وذكر ﷺ أنّه يمكن صحّته.

ولا يكاد يظهر وجه للتأمل إذ بعد أن كانت وظيفته الواقعية هي الإحرام من هذا المكان من أجل كونه عاجزاً عن الرجوع وإن تخيل واعتقد أنّه وظيفته

---

(١) جواهر الكلام: ج١٨ ص٢٢.

وحجّه من واحد وعن واحد[1]، فلو استؤجر اثنان لحجّ التمتّع عن ميّت أحدهما لعمرته والآخر لحجّه لم يجزئ عنه، وكذا لو حجّ

بزعم عدم لزوم الإحرام من مكّة إلاّ أنّه بالأخرة أحرم من هذا المكان وأتى بوظيفته على ما هي عليه فلا موقع للتأمل في الصحّة ولا حاجة إلى الإعادة كما هو ظاهر جداً.

(١) أقول أما الشرط الأول فلا ينبغي التأمل فيه، فلا يجوز التفريق في النائب بأن يستأجر اثنان في حجّ التمتع عن ميت واحد، أحدهما لعمرته والآخر لحجّه لعدم مشروعية شيء منهما منعزلاً عن الآخر.

أما العمرة فلأجل أنّ المعتمر محتبس ومرتهن بالحجّ ولا يسوغ له الخروج من مكّة ما لم يحجّ، فالبناء على الاكتفاء بعمرة واحدة لا تعد من عمرة التمتع في شيء وإذ لم يشرع فلا يجزي عن المنوب عنه.

وأما الحجّ فلأنّ حجّ التمتع إحرامه من مكّة وهو خاص بمن اعتمر قبل ذلك ولا يشرع من غير المعتمر بالضرورة. فالتفكيك في عمل النائب بأن يأتي أحدهما بالعمرة فقط والآخر بالحجّ فقط باطل جزماً وإن كان العملان عن شخص واحد.

ولعل هذا واضح ولا يحتاج إلى مزيد برهان.

وأما الشرط الثاني فالظاهر اعتباره أيضاً فلا يجوز تفريق العمل على المنوب عنه وإن اتحد النائب بأن يأتي بالعمرة عن شخص والحجّ عن نفسه أو عن شخص آخر.

وذلك للنصوص المتكاثرة الناطقة بدخول العمرة في الحجّ والكاشفة عن أنّهما جزءان من عمل واحد ومأمور بهما بأمر واحد وإن اختلفا زماناً، فلا يختص أحدهما بأمر مستقل في مقابل الآخر بعد ما افترض الشارع بينهما من

الارتباط والتركّب شأن كل عمل مركب من جزأين أو أكثر، وعليه فلا محيص من وقوع العمرة عمن يقع الحجّ له وبالعكس، ولا سبيل إلى التفكيك إذ هو أشبه شيء بأن يصلي ركعتين من الظهر عن زيد والركعتين الأخريين عن عمرو، أو يصوم نصف يوم عن زيد والنصف الآخر عن عمرو وهكذا.

ولكن صاحب الوسائل صرح بجواز التفكيك حيث أخذه في عنوان الباب السابع والعشرين من أبواب النيابة في الحجّ فقال: (باب جواز نية الإنسان عمرة التمتع عن نفسه وحجّ التمتع عن أبيه)، وذكر تحت هذا العنوان رواية واحدة وهي صحيحة محمد بن مسلم التي عبّر عنها الماتن بالخبر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل يحجّ عن أبيه أيتمتع قال: «نعم المتعة له والحجّ عن أبيه».

فكأنّه يستظهر أنّ المراد بقوله (أيتمتع) أي أيأتي بعمرة التمتع عن نفسه وتبعه الماتن في ذلك.

ولكنه كما ترى لا يمكن المساعدة عليه بوجه لتوقفه على استعمال كلمة التمتع في عمرة التمتع وهذا خلاف الظاهر جداً، بل لم يعهد استعمال التمتع في عمرته، في شيء من الأخبار على كثرتها[1]، نعم استعمل التمتع بالعمرة إلى الحجّ لكن إطلاق التمتع على العمرة وإرادتها منه كما في المقام غير معهود في شيء من النصوص.

بل التمتع يطلق على معنيين: أحدهما: حجّ التمتع المؤلف من الحجّ والعمرة وهذا هو المصطلح الشرعي الدارج في كثير من الأخبار الذي هو في مقابل حجّ القران والإفراد، فيراد من قوله في المقام (أيتمتع) أنّه هل يختار حجّ التمتع من بين أقسامه لدى التصدي للنيابة عن أبيه؟

---

(١) بل قد استعمل فيها في صحاح حفص بن البختري وحماد بن عيسى وإسحاق بن عمار، يلاحظ الوسائل باب ٢٢ من أقسام الحجّ، ح٤ و ح٦ و ح٨، بل وغيرها أيضاً. (المقرر).

لكن هذا المعنى بعيد جداً إذ لا يناسبه الجواب ولا يرتبط به فإنّ الجواب المناسب له إما قوله (نعم)، أو (لا) ولا معنى لأن يجاب بأنّ المتعة له والحجّ عن أبيه كما لا يخفى.

ثانيهما: مطلق التمتع والانتفاع المطابق للمعنى اللغوي فإنّ المتعة اسم مصدر من التمتع والمتعة ما يتمتع به وينتفع، قال تعالى: ﴿**وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ**﴾[1].

والظاهر أنّ الصحيحة ناظرة إلى هذا المعنى فيسأل السائل عن أنّ من يحجّ عن أبيه ـ بالإتيان عنه بحجّ كامل ـ هل هو ينتفع من عمله النيابي ويتمتع ويستفيد به من أجر وثواب؟ فأجاب عليه السلام بأنّ ذات العمل وهو الحجّ يقع عن أبيه ويجزي عنه وتبرأ ذمته به لكن الأجر والثواب والمتعة والانتفاع ترجع إلى النائب، ففراغ الذمة للميت والنفع والفائدة للنائب[2].

وهذا مطابق لما ورد في كثير من النصوص من ترتب الأجر والثواب لمن يتصدى للنيابة عن أخيه المؤمن سيما عن أبيه، ويمكن أن يراد من قوله (أيتمتع) هو المعنى المتعارف أي هل يتمتع النائب بعد إحلاله عن عمرة التمتع بالطيب والنساء ونحوهما كما كان يتمتع لو كان حاجّاً عن نفسه أم أنّ التمتع الخارجي خاص بالأصيل ولا يعم النائب، فأجاب عليه السلام بأنّه ((يتمتع وإن كان الحجّ عن أبيه)).

وكيفما كان فالصحيحة أجنبية عن محل الكلام بالكلية ولا ربط لها بالتشريك في العمل الواحد والنيابة عن الغير في أبعاض العمل المركب، فإنّه موقوف على أن يراد من المتعة عمرة التمتع وقد عرفت منعه، بل عدم معهوديته في الاستعمالات، وعليه فلا مخرج عما تقتضيه القاعدة من عدم

---

(١) البقرة: ٢٣٦.

(٢) ربما يظهر من اللغة اختصاص المتعة ومشتاقاتها بالنفع الدنيوي ولا تعم الأجر والثواب. بل يظهر من المعجم المفهرس عدم استعمالها في القرآن الكريم على كثرتها إلاّ في ذلك فلاحظ. (المقرر).

شخص وجعل عمرته عن شخص وحجّه عن آخر لم يصحّ ولكنّه محلّ تأمّل، بل ربما يظهر من خبر محمد بن مسلم(*) عن أبي جعفر عليه السلام: صحّة الثاني، حيث قال: سألته عن رجل يحجّ عن أبيه أيتمتّع؟ قال: ((نعم، المتعة له والحجّ عن أبيه)).

صحّة النيابة في جزء من العمل المركب كركعة من الصلاة أو نصف يوم من الصوم.

استدراك(١)

تقدّم الكلام حول صحيحة محمد بن مسلم وعرفت ما استظهرناه منها أخيراً من أنّ قوله (أيتمتع) يراد به(٢) اختيار حجّ التمتع في مقام النيابة عن أبيه ظناً منه عدم صحّته باعتبار تقوّمه بالتمتع بين العمرة والحجّ، الممتنع ذلك في حق الميت فكيف ينوب به عنه، فأجاب عليه السلام بأنّ المتعة أي التمتع الخارجي من جواز استعمال الطيب ومباشرة النساء ونحوهما له أي للنائب وإن كان الحجّ عن الميت، فالحجّ بجزئيه من العمرة والحجّ لأبيه والمتعة له، والظاهر أنّ هذا هو أقرب الاحتمالات.

وقد ذكر الصدوق هذه الرواية وفسّرها بما ذكرناه وذكرها تحت عنوان باب المتمتع عن أبيه، والشيخ المجلسي قدس سره أيضاً تعرض إليها وفسّرها بمثل ذلك.

(*) لا يظهر منه ذلك والأحوط ـ إن لم يكن أقوى ـ عدم جواز التبعيض، نعم لا بأس بالتمتع عن الأم والحجّ عن الأب ولا ذبح فيه للنص ولا يتعدى عن مورده.

(١) هذا الاستدراك تعرض له قدس سره أثناء البحث عن المسألة الآتية. (المصحح).

(٢) أصرّ (دام ظله) على ما استظهره حتى لو أريد به العمرة المفردة وقال بدل قوله (أيتمتع) (أيعتمر)، لكن هذه كانت عثرة منه وإنما العصمة لأهلها ومن ثمّ عدل عنها في اليوم الآتي وأمر بالشطب على ما سبق ولأجله لم نقيّده في كتابتنا. (المقرر).

وكيفما كان فإن كانت الرواية ظاهرة في ذلك فهو وإلاّ فلا أقل من احتمال ذلك الموجب لتطرق الإجمال المسقط لها عن صلاحية الاستدلال بها على جواز التبعيض في النيابة في العمل الواحد الذي هو أمر على خلاف القاعدة كما عرفت، فإنّ الصحيحة غير ظاهرة في هذا الاحتمال ـ أي جواز التبعيض ـ جزماً، بل إما ظاهرة فيما استظهرناه أو مجملة لترددها بين الاحتمالين فلا يمكن الاستدلال بها على التقديرين.

ثمّ إنّ الشيخ المجلسي ﷺ ذكر هنا رواية أخرى عن التهذيب ووصفها بالصحّة وهي رواية الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله ﷺ في رجل تمتع عن أمّه وأهلَ بحجّة عن أبيه، قال: «إن ذبح فهو خير له وإن لم يذبح فليس عليه شيء لأنّه إنما تمتع عن أمّه وأهلَ بحجّة عن أبيه»[1].

وهي صريحة الدلالة في جواز التفكيك في حجّ التمتع بالإتيان بعمرته عن أحد وحجّه عن الآخر سواء كانت النسخة (بحجّة) كما في التهذيب أو (بحجّه) كما لا يخفى.

ومن ثمّ لم يجب عليه الهدي، لأنّ التمتع الذي لابدّ فيه من الهدي هو المأتي به عن شخص واحد، وأما إذا كانت العمرة عن شخص والحجّ عن شخص آخر ـ كما في المقام ـ فلم يتعيّن، فلأجل الانفكاك يتخير بين الذبح وعدمه. لكنّ الكلام في سند الرواية، فإنّ المجلسي قد وصفها بالصحّة كما سمعت مع أنّ في السند صالح بن عقبة ولم يذكر في كتب الرجال بمدح أو توثيق، بل قد ضعفه ابن الغضائري وقال: إنّه كذّاب لا يلتفت إليه وتبعه العلامة في الخلاصة.

غير انّه لا يلتفت إلى تضعيف ابن الغضائري ولا إلى تبعية العلامة بعد أن لم تثبت نسبة الكتاب إليه فإنّه ـ أي ابن الغضائري ـ وإن كان من مشايخ

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب الذبح، ح٥.

(مسألة ٢): المشهور أنّه لا يجوز الخروج من مكّة بعد الإحلال من عمرة التمتّع قبل أن يأتي بالحجّ، وأنّه إذا أراد ذلك عليه أن يحرم بالحجّ فيخرج محرماً به، وإن خرج محلاً ورجع بعد شهر فعليه أن يحرم بالعمرة، وذلك لجملة من الأخبار الناهية عن الخروج،

النجاشي ونعتمد على توثيقه وتضعيفه إلاّ أنّ نسبة الكتاب إليه لم تثبت وإن كان النجاشي يذكر عنه ويعتمد عليه.

وكيفما كان فلم تثبت لدينا صحّة النسبة كما تعرضنا له في محله ولا عبرة بتبعية العلامة له كما لا يخفى.

نعم هو موثق عندنا لوقوعه في إسناد كامل الزيارات وتفسير علي بن إبراهيم ولأجله كانت الرواية موثقة على مسلكنا ولا ندري وجه الصحّة عند المجلسي قدس سره.

وكيفما كان فهذه الرواية معتبرة السند وواضحة الدلالة كما عرفت، لكن الشأن في التعدي عن موردها من النيابة عن الأب والأم، فإنّ الظاهر عدم جوازه اقتصاراً في الحكم المخالف للقاعدة ـ التي مقتضاها عدم جواز التبعيض في العمل الواحد كما تقدم ـ على مقدار قيام الدليل وهو النيابة في العمرة عن الأم والحجّ عن الأب فهذا المقدار يستثنى، وأما غيره فيبقى تحت أصالة المنع بعد فقد الدليل على الجواز، ودعوى القطع بعدم الفرق عهدتها على مدعيها بعد تعبدية الأحكام وعدم درك عقولنا الناقصة لمناطاتها، بل يجري هذا الكلام في الرواية الأولى أيضاً أعني صحيحة ابن مسلم فإنّها لو تمت دلالتها يختص موردها وهو النيابة في الحجّ عن الأب والاعتمار عن نفسه ولا يتعدى إلى غيره، ومن ثمّ لم يأخذ صاحب الوسائل في عنوان بابه جواز النيابة في الحجّ عن أحد والعمرة عن الآخر، بل أخذ نفس العنوان

والدالّة على أنّه مرتهن ومحتبس بالحجّ[١]، والدالّة على أنّه لو أراد الخروج خرج ملبّياً بالحجّ، والدالّة على أنّه لو خرج محلاً فإن رجع في شهره دخل محلاً وإن رجع في غير شهره دخل محرماً، والأقوى عدم حرمة الخروج(*) وجوازه محلاً حملاً للأخبار على الكراهة ـ كما عن ابن إدريس (رحمه الله) وجماعة أُخرى ـ بقرينة

المذكور في النص أعني عمرة التمتع عن نفسه وحجّ التمتع عن أبيه.

فتحصل: أنّ ما ذكره ذلك القائل من اشتراط كون مجموع الحجّ والعمرة من واحد وعن واحد هو الصواب الذي لا يعتريه الارتياب ولا محيص عن الاعتراف به حسبما عرفت.

(١) كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له كيف أتمتع؟ قال: «تأتي الوقت فتلبّي ـ إلى أن قال: ـ وليس لك أن تخرج من مكّة حتى تحجّ».

وصحيحته الأخرى عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام كيف أتمتع؟ فقال: «تأتي الوقت فتلبّي بالحجّ فإذا أتى مكّة طاف وسعى وأحلّ من كل شيء وهو محتبس ليس له أن يخرج من مكّة حتى يحجّ»[١]، إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الصحيحة السند الظاهرة بل الصريحة الدلالة في ذلك والناهية عن الخروج كما لا يخفى على من لاحظها.

ولكن السيد الماتن خالف المشهور وحمل تلك النصوص على الكراهة بقرائن نتعرض إليها.

(*) بل لا يبعد الحرمة، وما استدل به على الجواز لا يتم.

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح١ و ح٥.

التعبير بـ «لا أحبّ» في بعض تلك الأخبار[١]، وقوله عليه السلام في مرسلة

---

(١) وهي صحيحة الحلبي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحجّ، يريد الخروج إلى الطائف؟ قال: «يهلّ بالحجّ من مكّة وما أحب أن يخرج منها إلا محرماً ولا يتجاوز الطائف إنّها قريبة من مكّة»[١].

وفيه: منع القرينية لعدم ظهور لا أحبّ في الجواز لكي ترفع اليد عن ظهور الأخبار الناهية في الحرمة وتحمل على الكراهية، بل غايته عدم الظهور في الحرمة لا الظهور في الكراهية، فإنّها قد تستعمل في المبغوضية، بل قد استعملت في القرآن في المبغضوية في غير واحد من الآيات الشريفة مثل قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾، ﴿لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾، ﴿لا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ﴾، ﴿لا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾، ﴿لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾، ﴿لا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾، ﴿لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ﴾ إلى غير ذلك، أفهل يحتمل جواز الفساد أو الكفر أو الظلم أو الجهر بالسوء من القول وهي الغيبة.

بل إنّ الاستعمالات العرفية الدارجة أيضاً مبنية على ذلك فلا يراد من كلمة (لا أحب) مجرد أنّه لا يستحسنه، بل قد يراد ذلك، وقد يراد المبغوضية، فالكلمة نفسها لا ظهور لها في الكراهة وإن لم تكن ظاهرة في التحريم أيضاً، بحيث لو انحصر الدليل بها لم يكن لها ظهور في الحرمة، فلو انحصر الدليل بصحيحة الحلبي لم يكن لها ظهور في الحرمة لأنّ كلمة لا أحبّ أعم كما عرفت.

وعليه فلا يمكن رفع اليد بها عن الأخبار الناهية الظاهرة في التحريم التامّة السند والدلالة حسبما عرفت.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٧.

الصدوق[١] قدس سره: «إذا أراد المتمتّع الخروج من مكّة إلى بعض المواضع فليس له ذلك، لأنّه مرتبط بالحجّ حتى يقضيه، إلاّ أن

---

(١) وتمام الخبر هكذا «وإن علم وخرج وعاد في الشهر الذي خرج فيه دخل مكّة محلاً، وإن دخلها في غير ذلك الشهر دخلها محرماً»[١]، ودلالتها على جواز الخروج محلاً مع العلم بعدم فوات الحجّ ظاهرة، إلاّ أنّ الشأن في صلاحيتها للمعارضة مع النصوص المتقدمة الناهية عن الخروج.

والظاهر أنّها لا تصلح:

أولاً: من جهة الإرسال وإن كان التعبير بقوله (قال الصادق عليه السلام) ظاهراً في الإخبار عنه عليه السلام الكاشف عن أنّ الخبر ثابت عنده، الذي ربما يفرّق بين هذا التعبير وبين مثل قوله: (روي عن الصادق عليه السلام).

إلاّ أنّ الكلام في حجية هذه الأخبار فإنّ الواسطة مجهولة والصدوق كثيراً ما يعوّل على أصالة العدالة ويكتفي بعدم ظهور الفسق في الحجية على ما هو ثابت كثيراً في كتاب الفقيه حيث يعمل قدس سره بروايات ونحن لم نعمل بها، ولعل ذلك الراوي ممن لو عرفناه لم نعتمد على خبره لعدم ثبوت وثاقته لدينا واختلافنا معه في المبنى.

وثانياً: مع الغض وتسليم صحّة السند فهي لا تنهض للمقاومة مع تلك النصوص المتكاثرة التي هي صريحة الدلالة في عدم جواز الخروج محلاً من دون فرق بين خوف الفوت وعدمه، وحملها على كثرتها على صورة خوف الفوت كما ترى.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح١٠.

يعلم أنّه لا يفوته الحجّ)) ونحوه الرضوي[١]، بل وقوله عليه السلام في مرسل أبان[٢]: ((ولا يتجاوز إلاّ على قدر ما لا تفوته عرفة))، إذ هو وإن

---

(١) لكن الاستدلال به أوضح فساداً من المرسل لعدم ثبوت كونه رواية فضلاً عن اعتبارها كما مر مراراً.

(٢) وهو ما رواه الشيخ الكليني بإسناده عن الحسين بن محمد عن المعلى بن محمد عمن ذكره عن أبان بن عثمان عمن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((المتمتع محتبس لا يخرج من مكّة حتى يخرج إلى الحجّ إلاّ أن يأبق غلامه أو تضلّ راحلته فيخرج محرماً ولا يجاوز إلاّ على قدر ما لا تفوته عرفة))[١]، لكنه مرسل في مرسل فهو ساقط السند جداً، وأمّا الدلالة فذكر الماتن دام ظله أنّ المستفاد منه أنّ المدار فوت الحجّ وعدمه وإن ذكر ذلك بعد قوله (فيخرج محرماً).

ولكنه كما ترى لأنّ تجويزه الخروج بما لا تفوته عرفة خاص بصورة الخروج محرماً، فكيف يستفاد منه جواز الخروج محلاً، فكون العبرة بخوف الفوت مطلقاً بلا موجب، والرواية لا دلالة لها على ذلك أبداً.

وأغرب من ذلك ما ذكره دام ظله من حمل النصوص الناهية بأجمعها ـ مع قطع النظر عن المرسلتين والرضوي ورواية الحلبي ـ على التحفّظ عن عدم إدراك الحجّ وفوته فلا كراهة أيضاً مع علمه بعدم فوات الحجّ.

فإنّه كيف يصحّ هذا الحمل مع تصريحه عليه السلام فيها بأنّه لو اضطر ودعت الضرورة إلى الخروج يخرج محرماً، فإنّه كيف يمكن حمل ذلك على صورة خوف الفوت، وأما مع عدم خوف الفوت فيجوز الخروج محلاً؟!

إذاً فما عليه المشهور من عدم جواز الخروج محلاً وعدم جواز الخروج

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٩.

كان بعد قوله: ((فيخرج محرماً)) إلاّ أنّه يمكن أن يستفاد منه أنّ المدار فوت الحجّ وعدمه، بل يمكن أن يقال: إنّ المنساق من جميع الأخبار المانعة أنّ ذلك للتحفّظ عن عدم إدراك الحجّ وفوته لكون الخروج في معرض ذلك، وعلى هذا فيمكن دعوى عدم الكراهة أيضاً مع علمه بعدم فوات الحجّ منه، نعم لا يجوز الخروج لا بنيّة العود أو مع العلم بفوات الحجّ منه إذا خرج.

محرماً أيضاً إلاّ في فرض الحاجة هو الصحيح.

هذا وربما يستدل على جواز الخروج محلاً بمرسلة موسى بن القاسم ـ لولا الإشكال في السند ـ عن بعض أصحابنا أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام في عشر من شوال فقال إنّي أريد أن أفرد عمرة هذا الشهر فقال: ((أنت مرتهن بالحجّ))، فقال له الرجل: إنّ المدينة منزلي ومكّة منزلي ولي بينهما أهل وبينهما أموال، فقال له: ((أنت مرتهن بالحجّ))، فقال له الرجل: فإنّ لي ضياعاً حول مكّة وأحتاج إلى الخروج إليها، فقال: ((تخرج حلالاً وترجع حلالاً إلى الحجّ))[1]، ولكن الظاهر أنّها أجنبية عن محل الكلام ولا موقع للاستدلال بها حتى لو صحّ سندها لصراحتها في أنّ موردها العمرة المفردة، ومن ثمّ لم يكن بدّ من حمل قوله عليه السلام ((أنت مرتهن بالحجّ)) على إرادة وجوب الإتيان بالحجّ وعدم مفر له منه كما صنعه في الوسائل، فلا بدّ وأن يكون موردها من وجب عليه حجّ الإفراد. وعلى أي تقدير فمورد الرواية من له منزلان أحدهما في مكّة والآخر في المدينة فهو مكّي آفاقي ومحكوم بكونه ذا وطنين، ومثله لم يتعين في حقّه التمتع والمفروض أنّه اختار الإفراد بنص الرواية، ومثله

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٣.

ثمّ الظاهر أنّ الأمر بالإحرام إذا كان رجوعه بعد شهر إنما هو من جهة أنّ لكل شهر عمرة[١]، لا أن يكون ذلك تعبّداً أو لفساد

خارج عن محل الكلام أعني المعتمر بعمرة التمتع، فإنّ جواز الخروج للمفرد حلالاً غير قابل للإنكار، وقد صرح في بعض النصوص في مقام التفرقة بين المعتمر المفرد والمتمتع أنّ الأول يجوز له الخروج متى شاء والثاني مرتهن ومحتبس إلى أن يحجّ وقد عرفت المراد بالارتهان في هذه الرواية.

(١) تعرض ﷺ لحكم ما لو خرج المعتمر إلى خارج مكّة سواء قلنا بجوازه كما بنى ﷺ عليه أم بعدمه كما هو الصحيح فخرج عصياناً أو نسياناً أو لعذر آخر ورجع بعد شهر من عمرته الأولى فإنّه لا شك في أنّه مأمور حينئذٍ بالإحرام والاعتمار ثانياً، إلاّ أنّ الكلام في أنّ هذا الإحرام هل هو واجب عليه أم أنّه مستحب؟

اختار ﷺ الثاني نظراً إلى أنّ المستفاد من الأدلة أنّ الأمر بهذا الإحرام لم يكن للتعبد المحض ولا من أجل فساد عمرته السابقة ولا من جهة وجوب الإحرام على من دخل مكّة كل ذلك لا يكون، وإنما هو من باب أنّ لكل شهر عمرة على ما نطقت به جملة من النصوص، ومن الواضح أنّ هذا الأمر استحبابي لا وجوبي فله حينئذٍ تركه والرجوع من غير إحرام، بل ذكر ﷺ أنّ موثقة إسحاق بن عمار[١]، صريحة في ذلك لمكان الاشتمال على التعليل الكاشف عن أنّه ليس هناك أي سبب آخر للإحرام ما عدا ذلك.

ثمّ ذكر ﷺ أنّه يظهر من بعض الأخبار كصحيحة حماد أنّه لو خرج في شهر ودخل بعد شهر آخر من خروجه فعليه الإحرام وظاهرها الوجوب، فإن كان موردها الخروج بعد العمرة بلا فصل كما هو الغالب كان حالها حينئذٍ

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٨.

حال موثقة إسحاق في أنّ العبرة بمضي شهر من عمرته لا من خروجه لاتحاد موردها عندئذٍ مع مورد التعليل الوارد في الموثقة فينسحب التعليل الكاشف عن الاستحباب ـ كما تقدم ـ إليها ويتحد المفادان في عدم الدلالة على أكثر من الاستحباب بعد حمل أحدهما على الآخر وإن استبعد ﷺ هذا الحمل.

وأما لو كان موردها أوسع من ذلك بحيث شملت ما لو كان بين العمرة والخروج فاصل زماني كما لو خرج بعد عشرين يوماً مثلاً من عمرته لم يكن عندئذٍ ما يستوجب رفع اليد عن ظهورها في وجوب الإحرام لدى رجوعه بعد شهر من خروجه لعدم انسحاب ذاك التعليل إليها بعد اختلاف المورد، ومن ثمّ احتاط ﷺ لزوماً بالإحرام إذا كان الدخول في غير شهر الخروج.

ثمّ ذكر أخيراً أنّه على تقدير وجوب الإحرام في هذه الصورة أو الصورة الأولى أيضاً لو تركه لم يفسد حجّه ولم تبطل عمرته السابقة لأنّه واجب مستقل لا دخل له بالحجّ.

هذا ملخص كلامه ﷺ.

وللنظر في كثير مما أفاده ﷺ مجال واسع:

أما الموثقة فهي وإن اشتملت على التعليل إلا أنّه لا دلالة فيه على استحباب الإحرام في المقام إذ العمرة في كل شهر وإن كانت مستحبة في نفسها غير أنّ ذلك لا ينافي اتصافها بالوجوب من أجل عروض جهة أخرى تستوجبه وهي ـ في المقام ـ وجوب دخول مكّة مقدمة للإهلال بالحجّ المشروط بصدوره ـ في المتمتع ـ من بطن مكّة، ومن المعلوم عدم جواز دخول مكّة من غير إحرام وقد دلّت الموثقة على عدم كفاية الإحرام السابق لاختصاصه بذاك الشهر وعدم إغنائه عن الشهر الآخر، فلا جرم وجبت عمرة ثانية بوجوب عرضي لأجل دخول مكّة لأنّ لكل شهر عمرة تخصه قبال الشهر الآخر.

وعلى الجملة: دخول مكّة بعنوانه موضوع لوجوب الاعتمار ما لم يكن

قد اعتمر خلال شهر قبله، فإنّ تلك العمرة تغني عن التكرار في هذا المقدار، فإذا وجب الدخول لغاية وقد تجاوز الشهر فبطبيعة الحال يجب الاعتمار لجهة عارضة وإن كانت مستحبة بالأصالة، فلا دلالة في الموثقة على استحباب العمرة الثانية بوجه، بل تدل على لزومها من أجل لزوم دخول مكّة وعدم وجوب ما يغني عنها وهو الإحرام السابق نظراً إلى مضي شهر الاعتمار والدخول في شهر آخر حسب الفرض، فالتعليل ناظر إلى عدم إغناء العمرة السابقة لا إلى عدم وجوب العمرة اللاحقة كما لا يخفى.

على أنّا لو سلمنا دلالتها على الاستحباب لم يكن عندئذٍ فرق بين الدخول في شهر الخروج أو في شهر الاعتمار، ولم يكن وجه للتفصيل بين اتصال الخروج بالعمرة أو الانفصال، لوضوح أنّ الاعتبار في تجديد الاعتمار ـ بمقتضى الموثق ـ برجوعه في غير الشهر الذي اعتمر فيه، فهذا هو موضوع الحكم وهو كما ترى لو تم لعم وشمل بمقتضى الإطلاق كلتا الصورتين إذ مع الانفصال واختلاف شهر الخروج عن الاعتمار يصدق أنّه رجع في غير الشهر الذي تمتع فيه فيحكم عليه باستحباب العمرة كما في الصورة السابقة فلا وجه لاحتياطه ﷺ هنا، وإلزامه بالاستحباب هناك بعد كون العلة سارية فيها أيضاً.

لكنك عرفت منع دلالة الموثقة على الاستحباب رأساً، بل ظاهرها الوجوب حسبما تقدم.

ويعضده ما في ذيل التعليل من قوله ﷺ «وهو مرتهن بالحجّ» فإنّه ظاهر بل كالصريح في أنّ العمرة الثانية هي عمرة التمتع ولم تكن عمرة مفردة إذ ليست هي مرتهنة بالحجّ بالضرورة، مع أنّ عمرة التمتع لا معنى لاستحبابها ـ هنا ـ بل هي إما واجبة لو وقعت بعد تجاوز الشهر أو غير مشروعة لو وقعت خلاله إذ ليس في حجّ واحد عمرتان كما لا يخفى.

وأما ما ذكره ﷺ من المعارضة بين موثقة إسحاق بن عمار وبين ما يظهر

من جملة من الأخبار من كون المدار على شهر الخروج لا شهر الاعتمار فهو أيضاً غير خال عن الخدش.

أما صحيحة حماد[١] فهي غير ظاهرة في إرادة شهر الخروج، ومن الجائز أن يراد بها شهر الاعتمار فتتحد مورداً مع موثقة ابن عمار، إذ المذكور فيها هكذا «قال إن رجع في شهره دخل بغير إحرام»، وهو كما ترى لم يتضمن عدا إضافة الشهر إليه وهذه الإضافة كما يمكن أن تكون باعتبار خروجه يمكن أن تكون باعتبار اعتماره، ولعل الثاني أظهر كما لا يخفى، ولا أقل من الاحتمال الموجب للإجمال فلا دلالة فيها على إرادة شهر الخروج.

وأما صحيحة حفص[٢] فلا تعرض فيها لهذه الجهة أبداً، ولا شك أنَ ذكرها اشتباه من الماتن ﷺ.

نعم إنَ هناك رواية أخرى عن حفص وأبان متعرضة لذلك عن أبي عبد الله ﷺ في الرجل يخرج في الحاجة من الحرم قال: «إن رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير إحرام وإن دخل في غيره دخل بإحرام»[٣].

غير أنَها مرسلة أولاً وقاصرة الدلالة على حكم ما نحن فيه ثانياً. فإنَها ناظرة إلى حكم من خرج من مكَة وهو مكَي أو يقيم بها وهو أنَه يعتمر إن رجع في غير شهر الخروج وإلاَ يدخلها محلاً، وهذا حكم آخر أجنبي عما نحن بصدده من الخروج أثناء حجَ التمتع أي بعد الفراغ عن عمرته وقبل حجَه.

وملخَص الكلام: أنَه ليست لدينا أي رواية معتبرة تدل على أنَ الاعتبار بشهر الخروج، فإنَ الدليل المعتبر منحصر في المقام بموثقة إسحاق بن عمار وصحيحة حماد، والأولى صريحة في إرادة شهر الاعتمار، والثانية إما ظاهرة

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجَ، ح٦.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجَ، ح٤.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٥١ من أبواب الإحرام، ح٤.

عمرته السابقة أو لأجل وجوب الإحرام على من دخل مكّة، بل هو صريح خبر إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المتمتّع يجيء فيقضي متعته ثمّ تبدو له حاجة فيخرج إلى المدينة أو إلى ذات عرق أو إلى بعض المنازل، قال عليه السلام: ((يرجع إلى مكّة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتّع فيه، لأنّ لكل شهر عمرة وهو مرتهن بالحجّ ...))، وحينئذٍ فيكون الحكم بالإحرام إذا رجع بعد شهر على وجه الاستحباب لا الوجوب، لأنّ العمرة التي هي وظيفة كلّ شهر ليست واجبة(*)، لكن في جملة من الأخبار كون المدار على الدخول في شهر الخروج أو بعده، كصحيحتي حمّاد وحفص بن البختري(**) ومرسلة الصدوق والرضوي، وظاهرها الوجوب، إلاّ أن تحمل على الغالب من كون الخروج بعد العمرة بلا فصل، لكنّه بعيد فلا يترك الاحتياط بالإحرام إذا كان الدخول في غير شهر الخروج، بل القدر المتيقّن من جواز الدخول محلاً صورة كونه قبل مضي شهر من حين الإهلال(١) أي الشروع في إحرام العمرة

في ذلك أو مجملة، ولأجله كان المتعين جعل المدار على شهر الاعتمار ولا عبرة بشهر الخروج بتاتاً.

(١) بعد ما عرفت من عدم العبرة بشهر الخروج وأنّ المدار هو شهر

(*) نعم، ولكن الإحرام لدخول مكّة واجب إذا كان بعد شهره، وقد صرح في صحيحة حماد بن عيسى بأنّ العمرة الأولى لاغية ولا تكون عمرة التمتع وإنما التمتع بالعمرة الثانية.

(**) ليس في صحيحة حفص تعرض لذلك، وأما صحيحة حماد فالمذكور فيها الرجوع في شهره والرجوع في غيره فتحمل ـ بقرينة موثقة إسحاق ـ على أنّ المراد بالشهر فيها هو الشهر الذي اعتمر فيه.

والإحلال منها ومن حين الخروج، إذ الاحتمالات في الشهر ثلاثة: ثلاثون يوماً من حين الإهلال، وثلاثون من حين الإحلال بمقتضى خبر إسحاق بن عمّار، وثلاثون من حين الخروج بمقتضى هذه الأخبار.

بل من حيث احتمال(*) كون المراد من الشهر ـ في الأخبار هنا والأخبار الدالّة على أنّ لكل شهر عمرة ـ الأشهر الاثني عشر المعروفة، لا بمعنى ثلاثين يوماً[1]. ولازم ذلك أنّه إذا كانت عمرته في

الاعتمار، فهل الاعتبار بمضي شهر من حين الإهلال أي الشروع في إحرام العمرة أو من حين الإحلال والفراغ منها؟ فيه خلاف.

وقد رجّح الماتن ﷺ الأول نظراً إلى أنّه القدر المتيقن خروجه عن عموم ما دلّ على عدم جواز دخول مكّة بغير إحرام.

ولكن الظاهر هو الثاني لمكان التعبير بـ (تمتع) بصيغة الماضي في موثقة إسحاق بن عمار الظاهر في الفراغ والتحقق، وبذلك يفترق عن التعبير بـ (يتمتع) بصيغة المضارع الذي هو ظاهر في الشروع والاشتغال، فلو كان التعبير كذلك لكان ظاهراً في أنّ الاعتبار بالإهلال، كما ذكرنا مثل ذلك في الفرق بين قوله (صلى) وقوله (يصلي).

وبالجملة: المذكور في الموثقة أنّه تمتع وهذا لا يصدق بمجرد الشروع بل هو حينئذ يعتمر لجواز أنّه يبطله بموت أو إفساد، وإنما يطلق مثل هذا التعبير بعد الفراغ والإحلال من العمرة كما لا يخفى.

(١) الظاهر أنّ هذا الاحتمال هو المتعين لعدم نهوض أي دليل على

(*) هذا الاحتمال هو الأظهر.

آخر شهر من هذه الشهور فخرج ودخل في شهر آخر أن يكون عليه عمرة والأولى مراعاة الاحتياط من هذه الجهة أيضاً. وظهر ممّا ذكرنا أنّ الاحتمالات ستّة كون المدار على الإهلال، أو الإحلال، أو الخروج، وعلى التقادير فالشهر إمّا بمعنى ثلاثين يوماً، أو أحد الأشهر المعروفة. وعلى أيّ حال: إذا ترك الإحرام مع الدخول في شهر آخر ولو قلنا بحرمته لا يكون موجباً لبطلان عمرته السابقة

تفسير الشهر بالثلاثين، فإنّه لغة وعرفاً اسم للأشهر الهلالية المعروفة التي مبدأها رؤية الهلال ومنتهاها رؤية الهلال الجديد، قال تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً﴾، فالروايات المتعددة المتضمنة أن لكل شهر عمرة ـ وبعضها كرجب أفضل ـ واضحة الدلالة على أنّ المراد بالشهر ما بين الهلالين.

نعم قد تقوم قرينة في مورد على إرادة الثلاثين كما في باب العدّة ـ أربعة أشهر وعشراً ـ حيث إنّ موت الزوج لا يقع غالباً في اليوم الأول من الشهر بل في أثنائه فطبعاً يراد منه ثلاثون يوماً ملفقاً، فكلما قامت قرينة على الخلاف يؤخذ بها وإلاّ ـ كما في المقام ـ يحمل على معناه الحقيقي، ويدل عليه مضافاً إلى ظهور الشهر فيه صريح موثقة إسحاق بن عمار، قال: قال: أبو عبد الله عليه السلام: السنة اثنا عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمرة[1].

وعليه فلو اعتمر آخر الشهر وخرج ثمّ رجع في الشهر الجديد لا بدّ له من الإحرام ولو لم يفصل بينهما ثلاثون يوماً بل كان الفاصل أقل منه بكثير.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب العمرة، ح٨.

فيصحّ حجّه بعدها(*)[1]. ثمّ إنّ عدم جواز الخروج على القول به

---

(١) تعرض صاحب الجواهر لهذه المسألة وذكر أنّه لم يرَ التعرض إليها في كلماتهم، واختار ﷺ مثل ما اختاره الماتن من صحّة العمرة الأولى، إذ لا دليل على بطلانها بعد وقوعها صحيحة وإن وجبت عليه الثانية.

ولكنه لا يمكن المساعدة عليه بوجه، فإنّ العمدة في هذه المسألة هي موثقة إسحاق بن عمار وصحيحة حماد ـ كما تقدم ـ.

أما الموثقة فهي ظاهرة في أنّ العمرة المأتي بها ثانياً هي المتصفة بعمرة التمتع ـ الملازم لسقوط الأولى عن هذه الصفة إذ ليس في الحجّ الواحد إلاّ عمرة واحدة ـ وذلك لمكان قوله عليه السلام «وهو مرتهن بالحجّ» ضرورة أنّ الارتهان من أحكام هذه العمرة لا العمرة المفردة.

نعم لو كان المراد بها العمرة المفردة لأمكن أن يقال بأنّها واجبة في نفسها من أجل دخول مكّة الذي لا يجوز بغير إحرام، فهي عمل مستقل لا يقدح الإخلال به في صحّة الحجّ، لكنها ظاهرة في التمتع حسبما عرفت، ومع التنزل وتسليم أنّها غير ظاهرة، فلا ريب أنّ صحيحة حماد صريحة في ذلك لقوله: قلت: فأي الإحرامين والمتعتين متعته الأولى أو الأخيرة؟ قال: «الأخيرة هي عمرته وهي المحتبس بها التي وصلت بحجّته»[1]، فهي صريحة الدلالة وناصّة على أنّ العمرة الثانية هي عمرة التمتع وهي المتصلة بالحجّ، ولا جرم تلغى الأولى من أجل فصل الشهر حيث يظهر منها أنّ صحّتها مشروطة بعدم الخروج من مكّة والدخول في شهر آخر، فلو لم يخرج أو خرج ورجع في شهره بقيت الأولى على حالها، وأما إذا دخل في شهر آخر فتلك العمرة ملغية

(*) تقدم أن الأولى لا تكفي حينئذٍ للتمتع.

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٦.

إنما هو في غير حال الضرورة، بل مطلق الحاجة[١]، وأمّا مع

فيحتاج إلى عمرة جديدة وهي المتصلة بالحجّ.

ومع هذه الصراحة كيف يمكن دعوى أنّه لا يستفاد من الروايات بطلان العمرة الأولى كما ذكرها في الجواهر؟! فتدبر جيداً.

(١) وإنْ لم تبلغ حد الضرورة كما نطقت به صحيحتا حفص وحماد[١] حيث جعل فيهما المسوغ للخروج مجرد عروض الحاجة.

وحينئذٍ فإن تمكن من الإحرام ولم يكن حرجياً وجب الخروج محرماً بمقتضى الصحيحتين أيضاً، وأما إذا لم يتمكن أو كان حرجياً فلا محالة يسقط وجوبه لأجل الضرورة أو دليل نفي الحرج، فيكون حكمه حكم من خرج بغير إحرام الذي تقدّم من التفصيل بين الرجوع في شهره أو بعد تجاوز الشهر حسبما مرّ.

وهل يكفي مطلق الحاجة في الخروج بغير إحرام أو لابدّ فيه من الاضطرار أو الحرج وإن كان ذلك كافياً في أصل الخروج بمعنى أنّ أصل الخروج يسوّغه مطلق الحاجة ولكن الإحرام لا يسقط إلا لدى الضرورة أو الحرج؟

ظاهر عبارة الماتن هو الثاني[٢]، لكن استظهر بعضهم الأول في موثقة إسحاق بن عمار، نظراً إلى أنّ موردها مطلق الحاجة مع فرض خروجه محلاً بقرينة قوله عليه السلام «يرجع إلى مكّة بعمرة»، فيستفاد منها جواز الخروج إذا كان لحاجة ولو بغير إحرام.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٤ و ح٦.

(٢) هكذا في الأصل ولكن كتب السيد قدس سره بخطه الشريف في الهامش عند مراجعته لهذا الموضع هكذا (ظاهر كلام الماتن هو الأول). (المصحح).

الضرورة أو الحاجة(*) مع كون الإحرام بالحجّ غير ممكن أو حرجاً عليه فلا إشكال فيه. وأيضاً الظاهر اختصاص المنع على القول به بالخروج إلى المواضع البعيدة، فلا بأس بالخروج(**) إلى فرسخ أو فرسخين[1]، بل يمكن أن يقال باختصاصه بالخروج إلى خارج الحرم،

وفيه ما لا يخفى لعدم كون السؤال عن جواز الخروج وعدمه ليستظهر الاكتفاء بمطلق الحاجة، وإنما سأل عن حكم الخارج مع الغض عن أنّه بأي وجه خرج من كونه غافلاً أو ناسياً أو جاهلاً أو عاصياً معذوراً أم غير معذور، فإنّ شيئاً من ذلك لم يذكر وإنما سأل عمّن خرج إلى الخارج وأنّه كيف يصنع في رجوعه فالسؤال عن حكم الخارج لا عن حكم الخروج، وأنّه كان جائزاً عليه ذلك أم لا، فإنّها ساكتة من هذه الجهة.

إذاً فلا موجب لرفع اليد عن صحيحتي حماد وحفص الصريحتين ـ كما مرّ ـ في أنّ الخارج لحاجة أيضاً لابدّ له من الإحرام، فلا يجوز ترك الإحرام وإن كان الخروج لحاجة ما لم تسوّغه ضرورة أو حرج كما عرفت فتدبر جيداً.

(١) بل يمكن أن يقال باختصاصه بالخروج إلى خارج الحرم أي أدنى الحل الذي هو آخر المواقيت، فليس له أن يتجاوز مقداراً بحيث لو أراد أن يرجع لابدّ أن يرجع محرماً، فالحدّ هو التجاوز عن الحرم ودونه لا يحتاج إلى عمرة وإحرام، هكذا نسب إلى جماعة من الفقهاء (قدس الله أسرارهم).

وذكر شيخنا الأستاذ ﷺ في تعليقته الأنيقة أنّ العبرة بالمسافة الشرعية، وبما أنّ حدود الحرم مختلفة الأطراف من حيث بلوغ المسافة فلا يطرّد الحكم في جميع جوانبه، بل قد يجوز الخروج إلى خارجه وربما لا يجوز في داخله

(*) جواز الخروج مع الحاجة غير الضرورية إذا لم يتمكن من الإحرام أو كان حرجياً محل إشكال بل منع.

(**) بل الظاهر عدم جواز الخروج عن مكّة مطلقاً.

وإن كان الأحوط خلافه. ثمّ الظاهر أنّه لا فرق في المسألة بين

أيضاً نظراً إلى بلوغ مقدارها من جانب وعدم البلوغ من الجانب الآخر.

ولكن الظاهر عدم تمامية شيء من هذه التحديدات لعدم نهوض أي دليل عليها بل الموضوع في الروايات المعتبرة كصحيحتي زرارة[1]، هو الخروج من مكّة فمتى صدق هذا العنوان حكم عليه بالحرمة وإلاّ فلا.

نعم، لو كان المذكور في الروايات أنّه ليس له أن يخرج ـ من غير التقييد بقوله من مكّة ـ أمكن أن يقال بأنّ المراد من الخروج هو السفر كما في صحيحة أبي ولاد الواردة فيمن أقام عشرة أيام وعدل عن الإقامة بعد الصلاة تماماً، حيث قال عليه السلام: (فليس لك أن تقصر حتى تخرج)[2] أي ما لم يسافر، ولكنك عرفت أنّها مقيدة بالخروج من مكّة ومن المعلوم أنّها اسم لبلد خاص وله حدود معينة فالاعتبار نفياً وإثباتاً بصدق هذا العنوان، وعدمه حسبما عرفت، فلا فرق إذاً بين أن يكون الخروج بمقدار المسافة الشرعية أم لا.

بل لا يمكن الالتزام بأنّ الحد هو المسافة الشرعية لأنّ لازمه الاختلاف بين الخارجين من آحاد المكلفين، فالحد بالإضافة إلى من يخرج بانياً على الرجوع ليومه أو في ضمن عشرة أيام هو أربعة فراسخ لأنّ المسافة الشرعية بالنسبة إليه بريد في بريد، وأما بالإضافة إلى من خرج عازماً على الرجوع بعد عشرة أيام أو متردداً في ذلك هو ثمانية فراسخ امتدادية فلا مانع من سفره إلى سبعة فراسخ إذ لا تقصير فيه.

وهذا كما ترى لعله مقطوع البطلان لعدم احتمال التفكيك بين الموردين فيما نحن فيه جزماً كما لا يخفى.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح١ و ح٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب صلاة المسافر، ح١.

الحجّ الواجب والمستحب[1]، فلو نوى التمتّع مستحباً ثمّ أتى بعمرته يكون مرتهناً بالحجّ، ويكون حاله في الخروج محرماً أو محلاً والدخول كذلك كالحجّ الواجب.

ثمّ إنّ سقوط وجوب الإحرام عمن خرج محلاً ودخل قبل شهر

فهذا التحديد باطل كالتحديد بالحرم لما عرفت من عدم نهوض أي دليل عليه، بل مقتضى إطلاق غير واحد من الأخبار الناطقة بأنّ كل من يدخل مكّة يلزمه الإحرام من الميقات إن أمكن وإلاّ فمن مكانه حتى إذا كان داخلاً في الحرم شمول الحكم لهذا الفرد أيضاً بعد فرض صدق كونه خارجاً عن مكّة فيلزمه الذهاب إلى الميقات مع الإمكان، وإلاّ فيحرم من مكانه إن كان رجوعه بعد شهر من عمرته حسبما عرفت.

(١) لإطلاقات الأدلة الشاملة لكلا القسمين.

ولا يخفى أنّ هذا وجيه بالإضافة إلى الخروج لإطلاق نصوص الارتهان والاحتباس فبعد الإتيان بعمرة التمتع ولو مستحباً لا يسوغ له الخروج إلاّ محرماً مع الحاجة كما في الواجب.

وأما بالنسبة إلى الدخول فيما لو خرج بلا إحرام عن عذر أو بدونه فإن رجع خلال الشهر رجع محلاً أيضاً ولا كلام فيه، وأما إن بقي إلى الشهر الثاني.

فتارة: نبني على أنّ الإحرام الثاني واجب نفسي وأنّ عمرته هي الأولى، والثانية عمرة مفردة متخللة بين عمرة التمتع وحجّه وجبت مستقلاً لأجل دخول مكّة كما اختاره صاحب الجواهر.

وأخرى: نلتزم بأنّه واجب شرطي وعمرته هي هذه الثانية المتصلة بالحجّ وأما الأولى فهي ملغية لكونها مفصولة عن الحجّ بتخلل الشهر كما استظهرناه

من صحيحة حماد وغيرها.

فعلى الأول لا فرق أيضاً بين الواجب والمستحب من هذه الجهة فيجب الإتيان بالعمرة الثانية على التقديرين بمناط واحد.

وأما على الثاني فالظاهر هو افتراق المستحب عن الواجب في هذا الحكم، إذ بعد البناء على فساد الأولى وإلغائها فتلك العمرة في حكم العدم وكأنّه لم يعتمر وما سيأتي به هو أول الشروع في الأعمال، إذاً ما الدليل على وجوب الإتيان والتصدي للحجّ بعد فرض كونه مستحباً؟

نعم لو كان باقياً في مكّة ولم يكن خارجاً عنها كان محكوماً بوجوب الإتمام بقاء ـ وإن كان مستحباً حدوثاً ـ بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، وأما بعد الخروج والبناء على بطلان تلك العمرة وأنّ عمرته هي الثانية ـ كما هو المفروض ـ وهذا أول حجّه فبأي دليل يجب عليه الإتيان به وأي موجب لإلزامه بالرجوع إلى مكّة، بل له الإعراض والرجوع إلى بلاده بخلافه على القول الأول، فأنّه مرتهن بعد أن اعتمر صحيحاً إلى أن يحجّ وإن كان مستحباً كما عرفت.

بل يمكن القول بذلك حتى في الحجّ الواجب إذا كان موسعاً إذ لا إلزام في اختيار هذه السنة بعد فرض السعة وجواز التأخير ويختص الحكم بالواجب المضيّق، إما لكونه أول سنة الاستطاعة أو لكونه منذوراً أو أجيراً في سنة معينة.

وبالجملة: فالتحاق المستحب بالواجب في هذا الحكم مبنيّ على الكلام المتقدّم من أنّ عمرته هل هي الأولى أم الثانية فيتجه على الأول، وأما على الثاني ـ وهو الحق كما سبق ـ فينبغي التفصيل بين المستحب والواجب الموسع وبين المضيق فيجب الدخول محرماً في الأخير دون الأولين حسبما عرفت.

نعم بناء على ما سيجيء منه ﷺ من أنّه على تقدير فساد الأولى تنقلب

مختصّ بما إذا أتى بعمرة بقصد التمتّع(*)، وأما من لم يكن سبق منه عمرة[١] فيلحقه حكم من دخل مكّة في حرمة دخوله بغير الإحرام إلاّ مثل الحطّاب والحشّاش ونحوهما.

وأيضاً سقوطه إذا كان بعد العمرة قبل شهر إنما هو على وجه

مفردة يجب عليه الرجوع إلى مكّة لأجل طواف النساء، أو أن يأتي بالحجّ مخيراً بينهما، وهذا أمر آخر وإلا فمن حيث الحجّ لا يجب عليه الرجوع فلاحظ.

(١) لا تخلو العبارة عن نوع من القصور لظهور صدرها في لزوم سبق خصوص التمتع، وذيلها في مطلق العمرة ولو كانت مفردة.

والصواب ما في الذيل إذ لا خصوصية للتمتع بل يكفي سبق مطلق العمرة بمقتضى موثقة إسحاق بن عمار الناطقة بأنّ لكل شهر عمرة[١]، وموردها وإن كان سبق التمتع إلاّ أنّه من أجل إغنائه عن مفردة الشهر لا لخصوصية فيه كما لا يخفى، فلو لم يكن آتياً بالتمتع ولكنه أتى بالمفردة وبعد أن حلّ خرج من مكّة ورجع قبل شهر لا يحتاج إلى إحرام آخر لأنّه قد أتى بالعمرة في هذا الشهر، فالحكم يعم القسمين وإن كانت العبارة قاصرة.

وكيفما كان فلو لم يكن آتياً بالعمرة أصلاً فخرج ثمّ أراد الرجوع وجب عليه الإحرام وإن كان الفصل أقل من الشهر، هكذا ذكره في المتن وهو الأقوى، وإن كان يظهر منهم أنّ المسألة خلافية وقد أخذ صاحب الوسائل في عنوانه (جواز الدخول لغير إحرام قبل الشهر من الخروج)[٢].

(*) بل مطلقاً ولو مفردة.

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٨.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥١ من أبواب الإحرام.

الرخصة، بناء على ما هو الأقوى(*) من عدم اشتراط فصل شهر بين العمرتين(١)، فيجوز الدخول بإحرام قبل الشهر أيضاً.

هذا وقد وردت عدة أخبار تضمنت أنّ مكّة حرم الله لم تحل لأحد إلاّ للنبي ﷺ يوم الفتح ساعة من النهار، وقد حرمها الله بعد ذلك إلى أن تقوم الساعة، وليس لأحد أن يدخلها إلاّ محرماً ما عدا الحطّاب والحشّاش ونحوهما ممن شغله الدخول والخروج، وما عدا من سبقت منه عمرة خلال الشهر، أما من لم تسبق فلم يدل أي دليل على جواز دخوله بغير إحرام إلاّ مرسلة حفص وأبان حيث دلّت على جوازه ما لم يفصل شهر بين الدخول والخروج(١)، ولكنها من أجل الإرسال لا يصحّ عليها الاتكال في رفع اليد عن المطلقات الدالة على عدم جواز دخول مكّة بغير إحرام.

فالصحيح ما اختاره في المتن من عدم التحديد بالشهر لو خرج من غير سبق العمرة، فلا يجوز له دخول مكّة بغير إحرام وإن كان رجوعه خلال الشهر.

نعم في بعض الأخبار أنّ الصادق عليه السلام خرج إلى الربذة لتشييع أبيه عليه السلام ثمّ دخل مكّة حلالاً(٢).

ولكنها قضية خارجية ولعله عليه السلام كان مسبوقاً بالعمرة قبل مضي الشهر، إذ لا دلالة فيها على نفي هذا الاحتمال فلا يمكن رفع اليد بها عن إطلاقات المنع حسبما عرفت.

(١) تقدّم في مبحث العمرة أنّ الأظهر بحسب الأدلة اعتبار فصل الشهر

(*) فيه إشكال، نعم لا بأس به رجاءً.

(١) وسائل الشيعة: باب ٥١ من أبواب الإحرام، ح٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥١ من أبواب الإحرام، ح٥.

ولكنه مع ذلك لا بأس بالإتيان بها بعنوان الرجاء أثناء الشهر بل عشرة أيام، بل اليوم الواحد لعدم دافع عن تطرق احتمال ثبوت الأمر الواقعي الذي هو المناط في العبادة الرجائية.

وأما في محل الكلام أعني المعتمر بعمرة التمتع الذي خرج بعد عمرته ورجع قبل الشهر معتمراً فصحّة العمرة الثانية لا تخلو عن الإشكال، سواء قصد بها التمتع أم العمرة المفردة، أمّا الأول فظاهر إذ المشروع في حجّ التمتع إنما هو عمرة واحدة لا عمرتان إلاّ أن تلغى الأولى بتخلل الشهر الذي هو خلاف الفرض فما دامت الأولى موصوفة بالصحّة لا دليل على مشروعية الثانية، والعبادة توقيفية ولم يعهد من صاحب الشرع غير ما عرفت.

وأما الثاني فقد عرفت أنّ المفردة في نفسها لا مانع من الإتيان بها بقصد الرجاء لاحتمال عدم اعتبار فصل الشهر واقعاً ولكنه ممنوع في خصوص المقام.

نظراً إلى أنّ الظاهر من صحيحة حمّاد عدم جواز ذلك وأنّه يلزمه أن يرجع محلاً لأنّه سأل الإمام عليه السلام عما لو جهل فخرج إلى المدينة بغير إحرام وأنّه ماذا يصنع لدى رجوعه من حيث الإحلال والإحرام وما الذي يجب عليه من الأمرين، وما هي وظيفته الفعلية، فأجاب عليه السلام بأنّه يرجع محلاً في الشهر ومحرماً في خارجه، وظاهر هذا الكلام هو الوجوب وبيان الوظيفة الفعلية وأنّه موظف ومكلّف بالإحرام على تقدير وبالإحلال على التقدير الآخر بحيث لا يسعه التخلّف عن الوظيفة المقررة لظهورها في أنّها وظيفة إلزامية فكما لا يشرع الإحلال مكان الإحرام لا يشرع العكس أيضاً فلا يسوغ في حقه الإحرام خلال الشهر.

ومن البيّن أنّه بعد الإذعان بهذا الظهور لم يبق مجال للعبادة الرجائية فإنّ المناط فيها وإن كان هو احتمال وجود الأمر واقعاً ـ كما مرّ ـ إلاّ أنّه لا سبيل

ثمّ إذا دخل بإحرام فهل عمرة التمتّع هي العمرة الأولى أو الأخيرة[١]؟ مقتضى حسنة حمّاد أنّها الأخيرة المتّصلة بالحجّ، وعليه

إلى الانبعاث عن هذا الاحتمال بعد ظهور الدليل في عدم المشروعية، وإنما يتجه لدى عدم الدليل على المشروعية لا قيام الدليل على العدم كما لا يخفى.

فتحصل أنّ العمرة الثانية غير مشروعة في المقام على التقديرين ومنه تعرف أنّ الأظهر أنّ السقوط عزيمة لا رخصة فلاحظ.

(١) قد عرفت أنّ صحيحة حمّاد صريحة في أنّها الأخيرة المتصلة بالحجّ.

وحينئذٍ فهل يجب طواف النساء للأولى باعتبار أنّها انفردت عن الحجّ ولم تكن تمتعاً بقاء وإن كانت كذلك حدوثاً بل انقلبت مفردة قهراً ولذلك وجب فيها الطواف، ذكر الماتن ﷺ أنّ فيه وجهين، واختار الوجوب وإن احتاط بالإتيان بطواف مردد بين كونه للأولى أو الثانية.

ولكنه غير ظاهر وإن ذهب إليه غيره أيضاً، بل قد استبعده بعضهم نظراً إلى أنّ المعتمر ربما أتى النساء قبل الخروج فما هو الموجب للتحريم بعد ذلك ليجب عليه طواف النساء، وهذا الاستبعاد في محلّه لأنّ الظاهر من الأخبار أنّه بعد الفراغ من عمرة التمتع تحلّ له النساء سواء أخرج بعد ذلك أم لا، إذ لا يشترط في الحليّة عدم الخروج بالضرورة بل تحلّ له حتى لو كان عالماً بالخروج من الأول بمقتضى الإطلاق فالحليّة إذاً حليّةٌ واقعية، وعليه فحدوث التحريم بعد الخروج المتعقّب بالرجوع في شهر آخر إلاّ أن يأتي بطواف النساء يحتاج إلى الدليل ولا دليل.

بل إنّ الظاهر من صحيحة حماد أنّ الأولى ملغية وكأنّها لم تكن، ومعه كيف يمكن الالتزام بالانقلاب القهري الذي هو أمر على خلاف القاعدة، فإنّ التمتع والمفردة ماهيتان وإن اشتركتا في جملة من الأفعال ولكل منهما حكم

لا يجب فيها طواف النساء، وهل يجب حينئذٍ في الأولى أو لا؟ وجهان: أقواهما نعم(*)، والأحوط الإتيان بطواف مردّد بين كونه للأولى أو الثانية.

ثمّ الظاهر أنّه لا إشكال(**) في جواز الخروج في أثناء عمرة التمتّع قبل الإحلال منها(١).

يخصّه كلزوم وقوع الأولى في أشهر الحجّ دون الثانية فالحكم بالانقلاب يحتاج إلى الدليل ومجرّد الفساد ولغوية إحداهما لا يستوجب القلب إلى الأخرى حتى يحتاج إلى الطواف، بل ظاهر الصحيحة أنّها ملغية لا مفردة، وإلاّ كان عليه عليه السلام البيان لأنّه في مقام بيان وظيفة الخارج من مكّة في تمام الجهات، فالظاهر أنّه لا حاجة إلى طواف النساء كما اختاره غير واحد من الأعلام.

(١) سوق العبارة يعطي أنّ هذا ـ أي جواز الخروج أثناء عمرة التمتع ـ من المسلّمات وأنّه لم يقع مورداً للإشكال من أي جهة من الجهات وأنّ محل الكلام إنما هو الخروج بعد العمرة.

والظاهر أنّه لا تعرض لهذه المسألة في كلماتهم لتمحّض البحث لديهم في الخروج بعد العمرة، أما الأثناء فهو مسكوت عنه.

وكيفما كان: فقد اختار الماتن الجواز وكأنّ دليله هو أنّ الروايات المانعة عن الخروج إنما وردت فيمن قضى عمرته وأحلّ من إحرامه، وأمّا من خرج في الأثناء فلم يرد فيه أي دليل على المنع، ومعه يرجع إلى أصالة البراءة عن الحرمة فيخرج ويدخل بإحرامه الأول.

أقول: يقع الكلام تارة: في حكم رجوعه وأنّه هل يرجع بإحرامه السابق

(*) فيه إشكال، بل منع.

(**) بل الظاهر عدم جوازه.

أم بإحرام جديد، وأخرى في حكم الخروج.

أما الأول فالظاهر أنّه لا إشكال في صحّة إحرامه السابق إذ لم يدل أي دليل على بطلانه بالخروج، فلو رجع ولو في شهر آخر رجع بالإحرام الأوّل فإنه محرم، ومعه لا حاجة إلى عقد إحرام جديد، وما دلّ على المنع من دخول مكّة بغير إحرام فالخطاب فيه متوجه إلى المحل ومنصرف عن هذا المحرم بالضرورة، فالحكم من هذه الجهة مما لا ينبغي الاستشكال فيه كما هو ظاهر جداً.

وأما الثاني أعني حكم الخروج الذي هو موضوع البحث في عبارة المتن فالأخبار المانعة عن الخروج وإن كان مورد جملة منها من قضى عمرته وأتى بعمرة التمتع إلاّ أنّ بعضها الآخر مطلق يتضمن المنع من الخروج من مكّة بمجرد الدخول فيها متمتعاً وأنّه مرتهن ومحتبس إلى أن يحجّ، سواء أفرغ من عمرته أم كان في أثنائها، ولا موجب لتقييدها بالطائفة الأولى بعد أن كان الفراغ فيها مورداً للسؤال لا قيداً ملحوظاً في موضوع الحكم كما لا يخفى.

والعمدة فيما ذكرناه من الإطلاق روايتان إحداهما صحيحة حماد قال: «من دخل مكّة متمتعاً في أشهر الحجّ لم يكن له أن يخرج حتى يقضي الحجّ»[1]، فإنّ الموضوع دخول مكّة متمتعاً سواء أتى بعمرة التمتع أم بعد مشغول بها فهي بالإضافة إلى الفراغ عنها مطلق.

والأخرى صحيحة الحلبي «عن الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحجّ يريد الخروج إلى الطائف»[2]، فإنّ قوله (يتمتع) بصيغة المضارع ظاهر في أنّه مشغول بالتمتع بالعمرة، ولم يفرض الفراغ عنها وإلاّ لقال (تمتّع) بصيغة

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٦.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٧.

(مسألة ٣): لا يجوز لمن وظيفته التمتّع أن يعدل إلى غيره من القسمين الأخيرين اختياراً[١]، نعم إن ضاق وقته عن إتمام العمرة

الماضي كما لا يخفى، وقد تقدم الكلام حول كلمة (ما أحبَ)، إذاً فالأقوى عدم الفرق في المنع عن الخروج من مكّة تكليفاً بين صورتي الفراغ عن عمرة المتمتع وأثنائها قبل الإحلال منها فلاحظ.

(١) إذ العدول من واجب إلى آخر على خلاف القاعدة يتوقف جوازه على قيام الدليل ولا دليل عليه في المقام.

مضافاً إلى عدم مشروعية القِران أو الإفراد ممن وظيفته التمتع فلا يشرعان في حقه ابتداءً فضلاً عن العدول في الأثناء.

وهذا مما لا خلاف فيه ولا إشكال، كما لا إشكال في جواز العدول فيما لو ضاق الوقت عن إتمام العمرة وإدراك الحجَ فينوي حجَ الإفراد بقاءً بالإحرام السابق ويأتي بالعمرة المفردة بعد الحجَ، وقد نطقت به النصوص المتضافرة بل الإجماع عليه بقسميه كما في الجواهر، وإنما الكلام في حدَ الضيق المسوغ للعدول المزبور.

فإنَ فيه أقوالاً سبعة نشأت من تضارب الأخبار وتعارضها التي هي مختلفة أشد الاختلاف كما أشار إليه وإلى تلك الأقوال في المتن، فاستند كل قول إلى رواية أو روايات من تلك الأخبار بعد ترجيحها على الطوائف الأخر.

هذا ولابدَ لنا أولاً من التكلم على حسب ما تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الروايات الواردة في المقام بحيث إنا لو فرضنا عدم التمكن من الحصول على شيء من تلكم الأخبار لتعارضها وتضاربها وعدم السبيل إلى ترجيح بعضها على بعض فماذا تقتضيه القاعدة، ثمَ التكلم حول النصوص الخاصة لنخرج عن مقتضى القاعدة الأولية بمقدار دلالة الروايات.

فنقول: أما القاعدة فمقتضاها عدم جواز العدول من أي واجب إلى واجب آخر، فلو شرع في التمتع ولو ندباً ـ كما سيشير الماتن إلى هذا التعميم في أواخر المسألة ـ وجب إتمامه بمقتضى قوله تعالى ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، فإطلاق دليل الوجوب حدوثاً أو بقاءً يستدعي الإتمام وعدم العدول عن التمتع إلى قسم آخر حتى إذا لم يدرك الوقوف بعرفة واجبه أو ركنه اختياريه أو اضطراريه فيما لو أدرك اختياري المشعر لكفاية الوقوف فيه إجماعاً على ما سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى، فالقاعدة تقتضي الصحّة والإتمام تمتعاً بمجرد التمكن من المزدلفة فضلاً عما لو تمكن من اضطراري عرفة وفضلاً عن التمكن من اختياريها ركناً وفضلاً عن أداء تمام الواجب، فإنّ مقتضى الإطلاق عدم التحديد بشيء من ذلك، فلو لم يكن في البين نص خاص لم يجز العدول في شيء من هذه الصور.

بل لو لم يتمكن من الوقوف في المشعر لا اختياراً ولا اضطراراً كان مقتضى القاعدة أيضاً عدم العدول، بل إمّا أن يحكم بالانقلاب إلى العمرة المفردة أو يلتزم بالبطلان لكشف عدم القدرة على حجّ التمتع، ولعل الثاني هو الأظهر لاحتياج الانقلاب إلى الدليل ولا دليل عليه، هذا ما تقتضيه القاعدة الأولية.

وأما بحسب الروايات فهي على طوائف:

منها: ما دلّ على أنّ العبرة بخوف فوت الموقف في عرفات واستدل له بعدة أخبار:

الأول: رواية يعقوب بن شعيب الميثمي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس للمتمتع إن لم يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخف فوت الموقفين»[1].

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أبواب أقسام الحجّ، ح٥.

وقد اشتمل السند على إسماعيل بن مرار الذي لم يوثق في كتب الرجال غير أنّه مذكور في تفسير علي بن إبراهيم فهي عندنا موثقة ولا كلام في السند.

إنما الكلام في الدلالة، والظاهر أنّها أجنبية عن محل الكلام بالكليّة، فإنّها ناظرة إلى إنشاء الإحرام للحجّ ـ بعد الفراغ من العمرة ـ وأنّه غير موقت بوقت خاص في ليلة التروية ونحوها، بل هو موسع ما لم يخف فوات الوقوفين، وأين هذا من إتمام العمرة أو العدول عنها إلى حجّ الإفراد الذي هو محل الكلام.

الثاني: رواية محمد بن مسرور، قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام ما تقول في رجل متمتع بالعمرة إلى الحجّ وافى غداة عرفة وخرج الناس من منى إلى عرفات، أعمرته قائمة أو قد ذهبت منه؟ إلى أي وقت عمرته قائمة إذا كان متمتعاً بالعمرة إلى الحجّ فلم يوافِ يوم التروية ولا ليلة التروية فكيف يصنع؟ فوقّع عليه السلام: «ساعة يدخل مكّة إنشاء الله تعالى يطوف ويصلّي ركعتين ويسعى ويقصر ويخرج بحجته ويمضي إلى الموقف ويفيض مع الإمام»[1].

وهي واضحة الدلالة على أنّ العبرة بإدراك الموقف ولو في الجملة بحيث يفيض مع الإمام الذي هو عبارة أخرى عن إدراك الركن من اختياري عرفة.

إلاّ أنّها ضعيفة السند بمحمد بن مسرور كما في الوسائل أو محمد بن (سرو) أو (سرد) كما في التهذيب والاستبصار لعدم ثبوت وثاقة الرجل على جميع التقادير.

أما (مسرور) فهو غير موجود أصلاً، وأما (سرو) أو (سرد) فهو مجهول، نعم أشرنا في المعجم إلى أنّ صاحب المعالم ذكر في المنتقى أنّ (ابن مسرور) تصحيف من الناسخين وصحيحه (ابن جزك) وهو ثقة يروي عنه عبد الله بن جعفر كثيراً وهو يروي عن أبي الحسن الثالث عليه السلام وعليه فالرواية

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أبواب أقسام الحجّ، ح١٦.

معتبرة.

إلاّ أنّ هذا منه ﷺ مجرد ظن وتخمين، فإنّ عبد الله بن جعفر وإن كان يروي عن ابن جزك وهو عن أبي الحسن الثالث ﷺ، إلاّ أنّ هذا لا ينافي أن يكون قد روى عن شخص آخر مسمى بابن مسرور وهو عنه ﷺ، فالجزم بذلك وإنّ هذا غلط وتحريف جزم بلا قرينة، بل غايته الظن الذي لا يغني عن الحق.

الثالث: صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله ﷺ قال: «المتمتع له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفة وله الحجّ إلى زوال الشمس من يوم النحر»[1]، دلتّ على امتداد الوقت إلى زوال الشمس من يوم عرفة الملازم لكفاية إدراك الركن من اختياري عرفة، إذ السير من مكّة عند زوال الشمس إلى عرفات يستدعي بحسب سير القوافل في الأزمنة السابقة بضع ساعات لكون المسافة بريداً أي أربعة فراسخ ومن ثم يقصّر الصلاة فيها.

ومحمد بن عيسى الواقع في السند وإن كان مشتركاً بين الأشعري وبين ابن عبيد اليقطيني، إلاّ أنّه ثقة على التقديرين على الأصحّ لوثاقة الثاني أيضاً، وإن تأمل فيه الصدوق وابن نوح لكن النجاشي نقل عن ابن الوليد أنّه من مثل العبيدي؟ كما مرّ في مطاوي هذا الشرح مراراً.

فهذه الرواية صحيحة السند وواضحة الدلالة على أنّ العبرة بإدراك الركن من اختياري عرفة وإن فاته الوقوف من أول الزوال، لما عرفت من أنّ المتمتع بعد أن أتم عمرته عند زوال الشمس من عرفة وهو بمكّة ـ كما نطقت به هذه الصحيحة ـ فلا بدّ له من قطع المسافة المتخللة بينها وبين عرفات التي تستوعب بحسب سير الإبل في الأزمنة السابقة أربع أو خمس ساعات فيفوته هذا المقدار من وقوف عرفات بطبيعة الحال، ولازم ذلك كفاية الركن كما

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أبواب أقسام الحجّ، ح١٥.

عرفت. وأما التحديد بالظهر في هذه الصحيحة فهو من أجل أنّه إذا تجاوز وتأخر عن هذا الوقت لم يتمكن من إدراك الركن من الوقوف غالباً كما لا يخفى.

الرابع: صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أهلّ بالحجّ والعمرة جميعاً، ثم قدم مكّة والناس بعرفات فخشي إن هو طاف وسعى بين الصفا والمروة أن يفوته الموقف قال: «يدع العمرة فإذا أتم حجّه صنع كما صنعت عائشة ولا هدي عليه»[1].

وهي واضحة الدلالة على أنّ موضوع الحكم بالعدول هو خشية فوت الموقف، حيث يظهر منها بوضوح أنّ المرتكز في ذهن السائل وجوب إتمام العمرة إذا لم يخش الفوات، وقد أمضاه الإمام عليه السلام فسأل عن صورة الخشية فأجاب بالعدول عندئذٍ فيعلم منها أنّ الاعتبار بإدراك الوقوف ولو في الجملة وبمقدار الركن منه.

وربما يقال: بأنّ المستفاد من هذه الصحيحة أنّ المدار بإمكان إدراك الموقف بتمامه أعني من الظهر إلى الغروب، فإذا خشي فوات جزء منه يعدل ـ لوجوب الوقوف في تمام الوقت ـ لا خصوص الركن منه، إذ لا فرق في صدق الفوت بين أن يكون الفائت ركناً أم غير ركن.

وفيه أولاً: أنّه لو تمت الدلالة فغايته أنّها بالإطلاق القابل للتقييد وكفى بصحيحة جميل ـ المتقدمة ـ مقيداً لصراحتها في جواز إتمام العمرة وإن فاته مقدار من الموقف بالتقريب الذي تقدم، فتلك شارحة لهذه الصحيحة ومبينة للمراد منها.

وثانياً: أنّ المتصف بالجزئية هو الوقوف في الجملة ـ المعدّ ركناً أيضاً ـ وأما الوقوف تمام الوقت فهو واجب مستقل من قبيل الواجب في واجب لا أنّه

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢١ من أبواب أقسام الحجّ، ح٦.

جزء غير ركني، وذلك لأنَ ترك هذا الوقوف وإن كان عن علم وعمد لا يستوجب البطلان بالضرورة بل غايته الكفارة ولا شيء من الجزء كذلك، إذ لا يعقل أن يتصف شيء بالجزئية للمركب ومع ذلك لا يكون تركه العمدي مبطلاً، فنستظهر من ذلك أنَ هذا عمل مستقل نظير طواف النساء فلا يقاس المقام بأجزاء الصلاة غير الركنية التي لا فرق في صحَة إطلاق الفوت بينها وبين الأجزاء الركنية كما لا يخفى.

وثالثاً: أنَ المفروض في الصحيحة قدوم مكَة والناس في عرفات الملازم بطبيعة الحال لحلول الزوال من يوم عرفة أو أوان حلوله بحيث يفوته مقدار من الوقت على أي تقدير أي سواء عدل إلى حجَ الإفراد أم لم يعدل، وعليه ففوت تمام الواجب مما لا بدَ منه وأمر مفروغ عنه فسؤاله عن خشية الفوات إن استرسل في عمرته سؤال عن خشية فوت الركن لا فوت تمام الواجب، فلا دلالة في الصحيحة على إرادة تمام الوقت بوجه، بل هذه كالصحيحة السابقة تدلان على أنَ العبرة بفوت الاختياري من عرفة ولو في الجملة وبمقدار الركن.

وأمَا كون الاعتبار بفوات الموقف الاضطراري من عرفة فلم ترد فيه أية رواية، ومقتضى إطلاق الصحيحتين هو العدول مع خشية فوات الاختياري وإن تمكن من إدراك الاضطراري.

ومنها: ـ أي من تلك الطوائف ـ ما دل على أنَ المناط إدراك الناس بمنى كصحيحة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام المرأة تجيء متمتعة فتطمث قبل أن تطوف بالبيت فيكون طهرها ليلة عرفة، فقال: ((إن كانت تعلم أنَها تطهر وتطوف بالبيت وتحل من إحرامها وتلحق الناس بمنى فلتفعل)).

ونحوها رواية شعيب العقرقوفي، بل وصحيحة محمد بن مسلم المحددة للسحر من ليلة عرفة الناظرة بحسب الظاهر إلى إلحاق الناس بمنى[1].

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٠ أبواب أقسام الحجَ، ح٣ و ح٤ و ح٩.

ولكنك خبير بلزوم حمل هذه الروايات على محمل من المحامل بعد أن لم يوجد قائل بمضمونها منا.

ولا يبعد حملها على ما إذا استلزم عدم إدراك الناس بمنى فوت الوقوف بعرفات لبعد المسافة ولا سيما بالنسبة إلى المرأة كما هو مورد الرواية الأولى، فإنَ المسافة بين مكّة ومنى فرسخ واحد والناس بينهما في ذهاب وإياب فيمكنها الالتحاق بهم، وأما إذا خرجوا من منى وهي بمكّة فكيف تلتحق بهم في عرفات مع تلك المسافة البعيدة، فإنَ ذلك أمر صعب جداً، أو أنّها تحمل على التقية كما احتمله بعضهم.

وأما إذا لم تحمل على شيء من ذلك فطبعاً تقع المعارضة بينها وبين نصوص الطائفة المتقدمة فتسقط بالمعارضة ويكون المرجع الإطلاقات المتقدمة في تحرير مقتضى القاعدة الناطقة بعدم جواز العدول عن التمتع ما لم يقم عليه دليل.

ومنها: ما دل على أنَ العبرة بزوال يوم التروية أو بغروبها أو بيوم التروية المنطبق بطبيعة الحال على التحديد بالغروب إذ ما دام اليوم باقياً فهو محكوم بإتمام عمرته.

وهذه وإن كانت عدة أخبار وجملة منها معتبرة إلاَ أنّها معارضة بالروايات الكثيرة المتضمنة لجواز الطواف والسعي ليلة عرفة والناس بمنى ـ كما عرفت ـ وفي بعضها أنَ الإمام عليه السلام بنفسه فعل كذلك ثمَ أحلَ وأتى جواريه ثمَ أحرم بالحجَ وخرج[1].

فإما أن تحمل على صورة ما لو أخَر لا يتمكن من إدراك اختياري عرفة أو على التقية ـ كما قيل أنَ بعض العامة يرون ذلك ـ أو أنّه تُسلَم المعارضة وبعد التساقط يرجع إلى مقتضى القاعدة حسبما عرفت.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أبواب أقسام الحجَ، ح٢.

وإدراك الحجّ جاز له نقل النيّة إلى الإفراد وأن يأتي بالعمرة بعد الحجّ بلا خلاف ولا إشكال، وإنما الكلام في حدّ الضيق المسوّغ لذلك، واختلفوا فيه على أقوال: أحدها: خوف فوات الاختياري من وقوف عرفة. الثاني: فوات الركن من الوقوف الاختياري وهو المسمّى منه. الثالث: فوات الاضطراري منه. الرابع: زوال يوم التروية. الخامس: غروبه. السادس: زوال يوم عرفة. السابع: التخيير بعد زوال يوم التروية بين العدول والإتمام إذا لم يخف

وملخّص ما ذكرناه في هذا المقام: أنّ مقتضى القاعدة عدم جواز العدول من التمتع إلى غيره في جميع الصور حتى إذا لم يتمكن من الموقف الاضطراري ـ لو لم يعدل ـ فضلاً عن الاختياري، إذ العدول والتبدّل في الوظيفة المقررة ـ بحسب الإطلاقات ـ في حق النائي وهي التمتع على خلاف الأصل يحتاج إلى دليل بحيث لولا قيامه في مورد كشف العجز عن إتمامه عن فساده أو الانقلاب إلى العمرة المفردة على كلام فيه.

والمقدار الذي ثبت فيه جواز العدول وقام الدليل عليه هو من خاف فوات الركن من اختياري عرفة، فإنّ هذا المقدار مما أصفقت عليه النصوص وتطابقت عليه على حسب اختلاف ألسنتها من صحيحة جميل والحلبي وغيرهما ولا تعارض بينها من هذه الجهة، فهذا هو المقدار المتيقن الذي به يخرج عن مقتضى ما عرفت من القاعدة.

وأما جواز العدول دون ذلك من زوال عرفة أو ليلتها أو سحرها أو زوال التروية أو غروبها فالأخبار فيها متعارضة ومتضاربة فإنّها بأجمعها معارضة لصحيحتي جميل والحلبي الناطقتين بأنّ العبرة بفوات الركن من

اختياري عرفة كما سمعت، فلا جرم تتساقط في هذه الدلالة، والمرجع بعدئذٍ إطلاقات عدم جواز العدول لو لم يمكن الجمع بالحمل على اختلاف الأشخاص أو على التقية كما عرفت.

هذا، وربما يجمع بين النصوص بالحمل على التخيير وأنّ من خاف فوت الموقف يتعين عليه العدول، أما غيره فهو مخيرٌ بينه وبين إتمام العمرة والإتيان بحجّ التمتع فكأنّه يخيّل أنّ هذا هو مقتضى القاعدة.

أقول: إن أراد هذا القائل التخيير في المسألة الأصولية، باعتبار أنّ الأخبار متعارضة والحكم في المتعارضين هو التخيير.

ففيه أولاً: منع التخيير لضعف أخباره، بل اللازم الترجيح إنْ أمكن وإلاّ فمقتضى القاعدة هو التساقط على ما أوضحناه في محلّه.

وثانياً: أنّ هذا لو ثبت فهو وظيفة المجتهد فله أن يختار أحد الخبرين المتعارضين ويفتي على طبقه وليس هذا من وظائف العامي ليتخير في مقام العمل بل هو تخيير في الحجية الراجع إلى المسألة الأصولية المختص بالمجتهدين كما عرفت.

وإن أراد بالتخيير المزبور أنّ الجمع العرفي بين المتعارضين يقتضي ذلك كما ذكرنا نظيره في بعض الموارد مثل ما لو ورد الأمر بالقصر في دليل وبالتمام في دليل آخر وعلمنا أنّه لا يجب في يوم واحد صلاتان فإنّ مقتضى الجمع العرفي حينئذٍ هو التخيير، ووجهه ظاهر إذْ الأمر لا يدل على الوجوب التعييني بالدلالة الوضعية بل بدلالةٍ إطلاقيةٍ فإذا ورد دليل آخر ظاهر في التعيين أيضاً ـ كذلك ـ يرفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الآخر فتكون النتيجة هو التخيير.

ويجري هذا في كل مورد دلّ الدليل على وجوب شيء ودليل آخر على وجوب شيء آخر وعلمنا من الخارج عدم وجوبهما معاً، وأظن أنّ هذا ورد

الفوت. والمنشأ: اختلاف الأخبار فإنّها مختلفة أشدّ الاختلاف، والأقوى أحد القولين الأوّلين، لجملة مستفيضة من تلك الأخبار، فإنّها يستفاد منها على اختلاف ألسنتها أنّ المناط في الإتمام عدم خوف فوت الوقوف بعرفة، منها: قوله عليه السلام في رواية يعقوب بن شعيب الميثمي: «لا بأس للمتمتّع إن لم يحرم من ليلة التروية متى ما تيسّر له ما لم يخف فوات الموقفين»، وفي نسخة «لا بأس للمتمتّع أن يحرم ليلة عرفة ...»، وأما الأخبار المحدّدة بزوال يوم التروية أو بغروبه أو بليلة عرفة أو سحرها فمحمولة على صورة عدم إمكان الإدراك إلاّ قبل هذه الأوقات، فإنّه مختلف باختلاف الأوقات والأحوال والأشخاص، ويمكن حملها على التقية إذا لم يخرجوا مع النّاس يوم التروية، ويمكن كون الاختلاف لأجل التقية كما في أخبار الأوقات للصلوات. وربما تحمل على تفاوت مراتب أفراد المتعة في

في أخبار الإفطار في شهر رمضان متعمداً من الأمر بالعتق تارة والإطعام مرة والصيام أخرى فيرفع اليد عن ظهور كل منها في التعيين ويحمل على التخيير على سبيل مفاد العطف بأو.

فإن أراد القائل بالتخيير هذا المعنى فمن الظاهر عدم إمكان انطباقه على المقام، إذ لم يرد مثل ذلك في نصوص المقام بأن يؤمر بالعدول تارة وبالإتمام أخرى وإنما هي متعارضة على سبيل النفي والإثبات، فإنّ صحيحة جميل ونحوها وإن تضمنت الأمر بالعدول لدى الخوف إلاّ أنّ لسان المعارض أنّه لا متعة له لا الأمر بالإتمام وكيف يمكن أن يحمل قوله (لا متعة له) على الوجوب

الفضل بعد التخصيص بالحجّ المندوب، فإنّ أفضل أنواع التمتّع أن تكون عمرته قبل ذي الحجّة، ثمّ ما تكون عمرته قبل يوم التروية، ثمّ ما يكون قبل يوم عرفة، مع أنّا لو أغمضنا عن الأخبار من جهة شدّة اختلافها وتعارضها نقول: مقتضى القاعدة هو ما ذكرنا، لأنّ المفروض أنّ الواجب عليه هو التمتّع، فما دام ممكناً لا يجوز العدول عنه، والقدر المسلّم من جواز العدول صورة عدم إمكان إدراك الحجّ، واللازم إدراك الاختياريّ من الوقوف، فإنّ كفاية الاضطراري منه خلاف الأصل.

يبقى الكلام في ترجيح أحد القولين الأولين، ولا يبعد رجحان أولهما(*) بناء على كون الواجب استيعاب تمام ما بين الزوال والغروب بالوقوف وإن كان الركن هو المسمّى، ولكن مع ذلك لا يخلو عن إشكال، فإنّ من جملة الأخبار مرفوع سهل عن أبي عبد الله عليه السلام: في متمتّع دخل يوم عرفة، قال: «متعته تامّة إلى أن يقطع الناس تلبيتهم» حيث إنّ قطع التلبية بزوال يوم عرفة. وصحيحة جميل: «المتمتّع له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفة، وله الحجّ إلى زوال الشمس من يوم النحر» ومقتضاهما كفاية إدراك مسمّى الوقوف الاختياري، فإنّ من البعيد إتمام العمرة قبل الزوال من عرفة وإدراك الناس في أول الزوال بعرفات.

وأيضا يصدق إدراك الموقف إذا أدركهم قبل الغروب إلاّ أن

(*) بل الأرجح ثانيهما.

يمنع الصدق، فإنّ المنساق منه إدراك تمام الواجب، ويجاب عن المرفوعة والصحيحة بالشذوذ كما ادّعي، وقد يؤيّد القول الثالث ـ وهو كفاية إدراك الاضطراري من عرفة ـ بالأخبار الدالّة على أنّ من يأتي بعد إفاضة النّاس من عرفات وأدركها ليلة النحر تمّ حجّه، وفيه أنّ موردها غير ما نحن فيه وهو عدم الإدراك من حيث هو، وفيما نحن فيه يمكن الإدراك والمانع كونه في أثناء العمرة فلا يقاس بها. نعم لو أتمّ عمرته في سعة الوقت ثمّ اتفق أنّه لم يدرك الاختياريّ من الوقوف كفاه الاضطراريّ ودخل في مورد تلك الأخبار. بل لا يبعد دخول من اعتقد سعة الوقت فأتمّ عمرته ثمّ بان كون الوقت مضيّقاً في تلك الأخبار[1].

التخييري وأنّه لا متعة له تعييناً فإنّه لا حجّ إفراد له أيضاً تعييناً.

والمتحصل من جميع ما ذكرناه أنّه إذا خاف فوت عرفة بمقدار الركن وجب عليه العدول ودونه فكلاّ هذا ملخص كلامنا في هذه المسألة فلاحظ وتدبّر.

(١) كما لو تخيل أنّ هذه ليلة الخميس فبان أنّها ليلة الجمعة وهي ليلة العيد، فإنّه لا يبعد كما أفاده ﷺ اندراجه في نصوص إجزاء الاضطراري من عرفة لقصور نصوص التحديد بفوات اختياري عرفة عن الشمول لذلك، إذ الموضوع فيها خشية الفوات ـ كما في صحيحة الحلبي ـ التي هي فرع الالتفات واحتمال الفوت فلا يجتمع مع الاعتقاد والجزم بسعة الوقت، فموضوع العدول غير متحقق فيما نحن فيه فيشمله إطلاقات تلك النصوص الأول.

ويمكن تقرير هذا بوجه آخر، وهو أنّ الباعث على العدول والانقلاب

ثمّ إنّ الظاهر عموم حكم المقام بالنسبة إلى الحجّ المندوب[١] وشمول الأخبار له، فلو نوى التمتّع ندباً وضاق وقته عن إتمام العمرة وإدراك الحجّ جاز له العدول إلى الإفراد، وفي وجوب العمرة بعده إشكال، والأقوى عدم وجوبها[٢].

إلى حجّ الإفراد لم يكن إلا إدراك اختياري عرفة الذي له من الأهمية ما لا يخفى وإلاّ فليست له علة أخرى، والمفروض فوات هذا الوقوف سواء أعدل أم لم يعدل لاستبانة ضيق الوقت وعدم إمكان الدرك، إذاً فما هو المجوّز للعدول وما الذي يترتب عليه، ومن ثمّ كانت نصوص العدول قاصرة الشمول لمثل ذلك فيحتاج العدول إلى حجّ الإفراد إلى دليل آخر وهو مفقود، وبما أنّه قد أتى عرفات بعد إفاضة الناس وأدركها ليلة النحر فنصوص إجزاء الاضطراري من عرفة شاملة له بطبيعة الحال فلأجله يحكم بإجزائه وصحّة حجّه.

(١) لإطلاق الأدلة الشاملة للنوعين بمناط واحد، بل قد تقدم من الشيخ حمل نصوص التحديد بعد الضيق على خصوص المندوب لكنه أيضاً لا موجب له كما سبق.

(٢) فإنّه وإن ورد الأمر بالعمرة المفردة بعد العدول إلى حجّ الإفراد والفراغ عنه في جملة من هذه النصوص إلاّ أنّ ذلك غير ظاهر في الوجوب التعبدي بل ناظر إلى تصحيح الحجّ بتبديل الوظيفة وجعل العمرة المفردة بدلاً عن عمرة التمتع من غير تعرض لصفة الحكم من الوجوب أو الاستحباب، بل يتبع ذلك حكم المبدل منه، فإن كانت عمرة التمتع واجبة وجبت المفردة وإلاّ كانت مستحبة.

ومن المعلوم أنّ وجوب إتمام الحجّ بالشروع فيه لا يستدعي الإتيان

ولو علم من وظيفته التمتّع ضيق الوقت عن إتمام العمرة وإدراك الحجّ قبل أن يدخل في العمرة، هل يجوز له العدول من الأول إلى الإفراد؟ فيه إشكال[1] وإن كان غير بعيد(*).

ولو دخل في العمرة بنيّة التمتّع في سعة الوقت وأخّر الطّواف

بالعمرة المفردة بعد أن كانت عملاً مستقلاً غير مرتبط بحجّ الإفراد، فله تركها والاقتصار على الحجّ وإن لم يكن متصفاً وقتئذٍ بالبدلية، فغايته أنّه ترك التمتع وبدله كمن لم يكن شارعاً فيه من الأول ولم يأت بالحجّ المستحب.

(١) فإنّ الوظيفة المقررة في حق النائي إنما هي التمتع والعدول عنها خلاف القاعدة لا يصار إليه إلاّ بدليل قاطع، وقد قام الدليل فيما لو طرأ الضيق في الأثناء وهي النصوص المتقدمة حيث أنّ موردها من شرع ودخل في العمرة، وأما قبله فحيث لا دليل فيبقى تحت أصالة عدم العدول.

وقد يقال: بالجواز استناداً إلى أنّ مورد النصوص وإن كان ما ذكر إلاّ أنّه يمكن استفادة حكم المقام منها بالأولوية القطعية، كيف والبناء على عدم جواز العدول يستوجب سقوط الحجّ بالمرة إذ لا يتمكن من التمتع ولا يجزيه غيره.

وفيه: منع الأولوية فإنّ من أحرم لعمرة التمتع فعرضه الضيق بما أنّ إحرامه انعقد صحيحاً فلا جرم أحتاج إلى ما يخرجه عنه، وحيث أنّه لم يتمكن من إتمامها لفرض الضيق ينتقل إلى حجّ الإفراد بقاءً، وهذا بخلاف من لم يعقد الإحرام وعلم بالضيق من الأول فإنّه إن كان متمكناً من الإتيان وأخرّ عامداً فقد استقر عليه الحجّ ويجب عليه من قابل وإلاّ لم يكن متمكناً

(*) بل هو بعيد.

والسعي متعمّداً إلى ضيق الوقت، ففي جواز العدول وكفايته إشكال[١]، والأحوط العدول[*] وعدم الاكتفاء إذا كان الحجّ واجباً عليه.

من الأول لاشتراط التكليف بسعة الوقت المفقودة في الفرض.

وبعبارة أخرى: المستفاد من الأدلة أنّ وظيفة المكلفين بالإضافة إلى نوعية الحجّ مختلفة فالنائي يتمتّع كما أنّ الحاضر يفرد أو يقرن نظير تقسيم المكلفين إلى المسافرين والحاضرين، فإذا كان النائي متمكناً من وظيفة التمتع ولم يفعل فقد أستقر عليه الحجّ وإلاّ لم يتوجه إليه التكليف من الأول لا أنّه توجّه ويحكم بسقوطه.

وأما عدوله إلى وظيفة غير النائي أعني الإفراد فيحتاج إلى قيام الدليل، وحيث أنّ الأدلة قد وردت فيمن أحرم للتمتع وكان الموضوع في النصوص هو المتمتع الفعلي فمن لم يحرم بعد يبقى مندرجاً تحت مقتضى القاعدة من الاستقرار تارة وعدم تعلّق التكليف من الأول أخرى حسبما عرفت.

(١) محتملات المسألة ثلاثة:

أولها: دعوى اندراج المقام تحت نصوص العدول باعتبار أنّ المستفاد منها عدم الفرق في الضيق المجعول موضوعاً للعدول عن التمتع إلى الإفراد بين ما إذا كان التأخير مستنداً إلى الاختيار أم إلى غيره.

كما هو الحال في الصلاة فكما أنّه لو أخرها اختياراً إلى أن ضاق الوقت عن إدراكها أو عن الطهارة المائية يحكم بالصحّة وإن لم يدرك إلاّ ركعة أو كان مع الطهارة الترابية، فكذا في المقام فإنّه وإن كان آثماً في التأخير إلاّ أنّ الانقلاب قهري بمقتضى هذه النصوص.

(*) بقصد الأعم من إتمامها حجّ إفراد أو عمرة وإن كان بطلان حجّه وإحرامه هو الأظهر.

ولكن هذه الدعوى بعيدة جداً فإنّ الموضوع في تلك النصوص عدم التمكن لا أنّه كان متمكناً وجعل نفسه غير متمكن فهي خاصة بالعجز الطبيعي ولا تعم التعجيز الاختياري.

ولا يقاس ذلك بباب الصلاة إذ الأمر فيها أيضاً كذلك لولا قيام الإجماع بل الضرورة على أنّها لا تسقط بحال، وقد ورد هذا المضمون في صحيحة زرارة الواردة في المستحاضة من أنّها لا تدع الصلاة بحال وإلاّ فتلك العبارة الدارجة في ألسن الفقهاء لم ترد بلفظها في شيء من الروايات، ومعلوم أنّ المستحاضة لا خصوصية لها، وكيفما كان فالفارق هو العلم الخارجي بعدم السقوط وإلاّ فمقتضى القاعدة عدم الصحّة في كلا الموردين، إذ التيمم وظيفة الفاقد للماء وهذا واجد له، فإنّ المراد به الوجدان في مجموع الوقت وهكذا الحال فيمن أدرك ركعة من الوقت فإنّ موضوعه من لم يتمكن غير ذلك لا أنّه تمكن وفوت على نفسه.

وعلى الجملة: جميع الأدلة الواردة في الأبدال الاضطرارية ظاهرة فيما إذا كان الاضطرار بغير الاختيار فلا ينتقل إلى البدل مع التعجيز الاختياري إلاّ في باب الصلاة فإنّ لها شأناً يخصّها كما عرفت، فهذا الاحتمال ساقط في المقام.

ثانيها: أن يقال أنّ نصوص العدول بعد قصورها عن الشمول للمقام فيرجع حينئذٍ إلى القواعد ومقتضاها إتمام أعمال العمرة ثمّ الوقوف الاضطراري بعرفة ــ بعد فرض العجز عن الاختياري ــ إن أمكن وإلاّ فاختياري مشعر وإلاّ فاضطراريه ويصحّ حجّه.

ويندفع أيضاً بمثل ما عرفت آنفاً من اختصاص نصوص الإجزاء بما إذا كان عدم الإدراك طبعياً وغير مستند إلى الاختيار، وأما إذا استند فوت الوقوف بعرفة إلى اختياره حيث كان يمكنه إتمام أعمال العمرة في سعة الوقت

(مسألة ٤): اختلفوا في الحائض والنفساء إذا ضاق وقتهما عن الطهر وإتمام العمرة وإدراك الحجّ على أقوال[١]:

وإدراك الوقوفين الاختياريين غير أنّه أخرها عامداً كما هو المفروض فمثله غير مشمول لتلك النصوص بتاتاً إذاً فمقتضى القاعدة هو الالتزام به.

ثالث المحتملات: وهو الحكم بالفساد إذ لو أتم عمرته لم يدرك الموقف ولو أدركه فعمرته ناقصة ولا سبيل للعلاج بعد قصور نصوص العدول وإجزاء الاضطراري عن الشمول للمقام، فلا محيص عن الالتزام بالبطلان والإحلال عن عمرته بالعدول إلى العمرة المفردة كما ورد[١] أنّ المتمتع إذا لم يتمكن من الحجّ يجعلها عمرة مفردة وقد عرفت بطلان القياس بباب الصلاة حتى أنّه لو أراق الماء اختياراً أثناء الوقت أو شدّ رجليه على نحو لا يمكنه الحل ولا يتمكن معه من الصلاة قائماً انتقل مع ذلك إلى البدل لدليل عدم سقوط الصلاة بحال حسبما عرفت.

نعم الأحوط في المقام مراعاة ما يشمل المتن[٢] بالجمع بين الأمرين بأن يعدل إلى الأعم من العمرة المفردة وحجّ الإفراد فيقصد الجامع في الأعمال المشتركة والرجاء في المختصة ويعيد من قابل إن كان الحجّ واجباً عليه.

(١) فالمعروف والمشهور بل أدعي عليه الإجماع أنّ عليهما العدول إلى

---

(١) لم يرد نص في العدول عن عمرة التمتع إلى العمرة المفردة في فرض التعجيز الاختياري عن إدراك الحجّ الذي هو مورد الكلام، إذاً فلا ملزم للعدول لا إلى حجّ الإفراد ولا إلى العمرة المفردة، ومقتضى القاعدة هو البطلان من غير حاجة إلى المحلل وإن كان العدول هو الأحوط استحباباً كما نبّه عليه سيدنا الأستاذ (دام ظله) في مبحث الطواف من مناسكه وقد أمرنا بإصلاح المقام. (المقرر).

(٢) كان في الأصل (مراعاة ما في المتن) فعلق السيد ﷺ بخطه الشريف في الهامش ـ عند مراجعته لهذا الموضع ـ هكذا (ما في المتن هو العدول إلى حجّ الإفراد) فغيّر المؤلف طاب ثراه عبارته بما في أعلاه. (المصحح).

أحدها: أنّ عليهما العدول إلى الإفراد والإتمام ثمّ الإتيان بعمرة بعد الحجّ، لجملة من الأخبار.

الإفراد والإتمام ثمّ الإتيان بعمرة مفردة بعد الحجّ.

ومنهم من ذهب إلى أنّها تأتي بتمام أعمال التمتع ما عدا الطواف ثمّ تقضيه بعد ذلك فيكون عليها الطواف ثلاث مرات مرة لقضاء طواف العمرة ومرة للحجّ ومرة للنساء.

وذهب ثالث إلى التخيير بين الأمرين، زعماً أنّ ذلك هو مقتضى الجمع بين الطائفتين من الأخبار، نسب ذلك إلى الاسكافي وتبعه صاحب المدارك.

ورابع إلى التفصيل بين الاتصاف بالحيض أو النفاس حال الإحرام وبين الحيض الطارئ فتعدل الأوّل إلى الإفراد وتقضي الثاني طوافها، اختاره في الحدائق ونسب إلى الكاشاني.

وهناك قول خامس وهو الإتيان بأعمال العمرة تماماً ما عدا الطواف فإنّها تستنيب فيه فلا تعدل ولا تقضي.

غير أنّ هذا القول قيل: إنّه لم يعرف له قائل، بل ربما يقال: إنّه لا يعرف له وجه أصلاً لدوران الأمر بين العدول أو القضاء حسبما عرفت.

أقول: أما بالنظر إلى الروايات الواردة في المقام فهذا القول لا وجه له كما أفيد، إذ هي بين ما دلّ على العدول وما دلّ على القضاء فلا تصل النوبة إلى الاستنابة.

غير أنّ هذا القائل لعله بنى على أنّ هذه الأخبار متعارضة ومتساقطة فيرجع بعدئذ إلى مقتضى القاعدة.

فإذا انتهت النوبة إلى مراجعتها فلا ريب أنّ القاعدة تقتضي ما ذكره هذا القائل، فإنّ الطواف على ما يظهر من غير واحد من الأخبار واجب على كل

ناسك، إما بأن يطوف بنفسه أو يطاف به أو يطاف عنه كما في الكسير والمبطون والمستلقي ونحو ذلك حسب اختلاف مراتب العذر والمرض فهو واجب على كل حاجّ إما مباشرة أو تسبيباً أو استنابة.

والعدول إلى الإفراد ممن وظيفته التمتع يحتاج إلى الدليل، كما أنّ الاقتصار على العمرة الخالية عن الطواف الذي يعد من الأركان والاكتفاء بقضائه يحتاج إلى الدليل أيضاً، فإذا فرضنا سقوط كلا الدليلين بالمعارضة والرجوع إلى القاعدة فالأمر كما ذكره هذا القائل.

ولكن الفرض باطل والأمر لا ينتهي إلى ذلك، لعدم تعارض الأخبار بحيث يؤدي إلى التساقط كما ستعرف إنشاء الله فهذا القول ساقط.

وأما بقية الأقوال فيظهر الحال فيها من البحث في مقامين، فتارة: يتكلم فيما إذا كانت حائضاً حال الإحرام بحيث لم تدرك شيئاً من أعمال العمرة وهي طاهرة.

وأخرى: فيما إذا طرأ الحيض أو النفاس بعد ذلك، فهنا مقامان:

أما المقام الأول: فالظاهر أنّ وظيفتها العدول إلى حجّ الإفراد فتنوي بإحرامها ذلك وتدلنا عليه عدة من الأخبار.

منها: صحيحة جميل بن درّاج التي دلّت بإطلاقها على ذلك قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحائض إذا قدمت مكّة يوم التروية قال: «تمضي كما هي إلى عرفات فتجعلها حجّة ثم تقيم حتى تطهر فتخرج إلى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة» قال أبن أبي عمير كما صنعت عائشة[1].

إذ لم يفرض فيها أنّ حيضها متى كان فهي بإطلاقها تشمل المقام.

ومنها: ما ورد في خصوص المقام وهي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ أسماء بنت عميس نفست بمحمد بن أبي بكر بالبيداء

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢١ من أبواب أقسام الحجّ، ح٢.

لأربع بقين من ذي القعدة في حجّة الوداع فأمرها رسول الله ﷺ فاغتسلت واحتشت وأحرمت ولبّت مع النبي ﷺ وأصحابه، فلمّا قدموا مكّة لم تطهر حتى نفروا من منى وقد شهدت المواقف كلها عرفات وجمعاً ورمت الجمار ولكن لم تطف بالبيت ولم تسع بين الصفا والمروة، فلما نفروا من منى أمرها رسول الله ﷺ فاغتسلت وطافت بالبيت وبالصفا والمروة وكان جلوسها في أربع بقين من ذي القعدة وعشر من ذي الحجّة وثلاث أيام التشريق))[1].

وهي صريحة في المطلوب وإن كانت من حيث الدلالة على تجاوز النفاس عن العشرة وبلوغه إلى ثمانية عشر غير خال عن الإشكال لتعارض الأخبار من هذه الجهة أي في تحديد أكثر النفاس، إلاّ أنّ ذلك مطلب آخر لا يضر بالاستدلال فيما نحن بصدده وإن كانت من حيث التطبيق على المورد قابل للمناقشة، فلتطرح من هذه الجهة أو تحمل على التقية بعد أن لم يكن التفكيك بين مضموني الخبر الواحد من حيث الأخذ والرفض عزيزاً في الفقه كما لا يخفى.

ويؤيد برواية أبي بصير التي اعتمد عليها صاحب الحدائق وغيره قال سألت (سمعت) أبا عبد الله ﷺ يقول: في المرأة المتمتعة إذا أحرمت وهي طاهر ثم حاضت قبل أن تقضي متعتها ((سعت ولم تطف حتى تطهر ثم تقضي طوافها وقد تمت متعتها وإن هي أحرمت وهي حائض لم تسع ولم تطف حتى تطهر))[2].

ولكنها ضعيفة السند بسهل بن زياد فلا تصلح إلا للتأييد، والعمدة ما عرفت من صحيحتي معاوية وجميل ولم يرد في مجموع هذه الأخبار صحيحها وسقيمها ما يدل على قضاء الطواف في هذه الصورة ليعارض

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٩ من أبواب الإحرام، ح١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨٤ من أبواب الطواف، ح٥.

الصحيحتين، فلا موجب لرفع اليد عنهما بوجه أو الحمل على التخيير فإنّ ظاهر قوله عليه السلام في صحيحة جميل ((فتجعلها حجّة))، أنّ تلك أي حجّة الإفراد وظيفتها والحكم المقرر عليها لا أنّها باختيارها، ونتيجته أنّها تعدل إليها في الحيض الطارئ وتنويها ابتداءً في الحيض السابق على الإحرام بحيث لو جهلت بذلك أو تخيلّت انقطاع الدم قبل فوات الوقت فنوت التمتع رجاءً عدلت إليه بعد انكشاف الخلاف، فهذه الصحيحة بإطلاقها تعم المقام، وقد عرفت أنّ صحيحة معاوية واردة في خصوص المقام، ومعلوم أنّ أمر رسول الله صلى الله عليه وآله لها بعقد الإحرام للحجّ ومفارقتها له صلى الله عليه وآله ولأصحابه في العدول إلى حجّ الإفراد إنما كان من أجل خصوصية فيها أعني علّة النفاس بحيث لولاها لشاركتهم في الحكم كما أشير إلى ذلك في صحيحة العيص من أنّ ولادتها كانت بركة للنساء[1]، فيكون الحكم ثابتاً لعامة النسوان.

وأوضح منها صحيحة زرارة الواردة في نفس هذه القصة مع التصريح بالإهلال بالحجّ عن أبي جعفر عليه السلام ((أنّ أسماء بنت عميس نفست بمحمد بن أبي بكر فأمرها رسول الله صلى الله عليه وآله حين أرادت الإحرام من ذي الحليفة أن تحتشي بالكرسف والخرق وتهلّ بالحجّ فلما قدموا وقد نسكوا المناسك وقد أتى لها ثمانية عشر يوماً فأمرها رسول الله صلى الله عليه وآله أن تطوف بالبيت وتصلي ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك))[2].

إذاً فمقتضى الجمود على ظواهر هذه الأخبار الاقتصار على العدول إلى الإفراد فيمن كانت حائضاً أو نفساء حال الإحرام وإنّ ذلك هو وظيفتها التعيينية من دون أي تخيير.

فما ذهب إليه المشهور بل أدعي عليه الإجماع من تعين الإفراد في هذه

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٩ من أبواب الإحرام، ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٩١ من أبواب الطواف، ح١.

الصورة هو المتعين.

وأما المقام الثاني: أعني الحيض أو النفاس الطارئين بعد عقد الإحرام فالنصوص فيه مختلفة، فقد دلت جملة منها على أنّها تعدل إلى الإفراد وهي بين ما وردت في خصوص الطارئ، التي منها مصحح إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن المرأة تجيء متمتعة فتطمث قبل أن تطوف بالبيت حتى تخرج إلى عرفات قال: «تصير حجّة مفردة قلت: عليها شيء؟ قال: دم تهريقه وهي أضحيتها»[1]، ونحوها غيرها.

وبين ما هو مطلق كصحيحة جميل المتقدمة.

ودلّت طائفة أخرى على أنّها تقضي طوافها وتأتي ببقية أعمال العمرة، التي منها صحيحة العلاء بن صبيح وعبد الرحمن بن الحجّاج وعلي بن رئاب وعبد الله بن صالح كلهم يروونه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المرأة المتمتعة إذا قدمت مكّة ثمّ حاضت تقيم ما بينها وبين التروية فإن طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا والمروة، وإن لم تطهر إلى يوم التروية اغتسلت واحتشت ثمّ سعت بين الصفا والمروة ثمّ خرجت إلى منى، فإذا قضت المناسك وزارت البيت طافت بالبيت طوافاً لعمرتها ثمّ طافت طوافاً للحج ثمّ خرجت فسعت، فإذا فعلت ذلك فقد أحلّت من كل شيء يحل منه المحرم إلاّ فراش زوجها فإذا طافت طوافاً آخر حلّ لها فراش زوجها»[2]، ونحوها وغيرها.

ومقتضى الجمع العرفي بين الطائفتين هو الحمل على الوجوب التخييري إذ أنّ ظهور كل منهما في التعيين لا يعدو عن كونه ظهوراً إطلاقياً مستفاداً من الورود في مقام البيان مع عدم ذكر عدل آخر، فإذا ثبت العدل بمقتضى الدليل الآخر وعلمنا بعدم وجوبهما معاً، لوضوح عدم إمكان الجمع بين التمتع

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢١ من أبواب أقسام الحجّ، ح١٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨٤ من أبواب الطواف، ح١.

والإفراد في سنة واحدة فيرفع اليد حينئذ عن ظهور كل منهما في التعيين بصراحة الطائفة الأخرى في جواز الإتيان بالفرد الآخر وهو معنى الواجب التخييري، كما هو الشأن في كل مورد ورد دليلان تضمّن كل منهما الأمر بشيء وعلمنا من الخارج عدم وجوبهما معاً كما في الأمر بالقصر والتمام أو الظهر والجمعة ونحو ذلك، فإنّ مقتضى الجمع العرفي حينئذٍ هو الحمل على الوجوب التخييري كما مرّ في مطاوي هذا الشرح غير مرة.

إذاً فلا بدّ من اختيار هذا القول أعني التفصيل بين الحيض حال الإحرام وبين الحيض الطارئ ففي الأول يتعين العدول إلى الإفراد، وفي الثاني تتخير بينه وبين تمام العمرة وقضاء طوافها.

وملخص الكلام في المقام أنّ روايات الباب على طوائف:

الأولى: ما دلّت بإطلاقها ـ الشامل للحيض السابق والطارئ ـ على أنّ وظيفتها العدول إلى حجّ الإفراد، وعمدتها صحيحة جميل بل هي منحصرة فيها كما مرّ، وقد عرفت أنّها بالإضافة إلى الحيض السابق لا معارض لها فيتعين الأخذ بها.

الثانية: ما تضمنت التفصيل بين الحيض السابق فالعدول إلى الإفراد وبين الحيض الطارىء فالإتمام وقضاء الطواف وهي روايتان رواهما الشيخ الكليني وعمل بهما.

إحداهما: ما رواه بسنده عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: في المرأة المتمتعة إذا أحرمت وهي طاهر ثمّ حاضت قبل أن تقضي متعتها: «سعت ولم تطف حتى تطهر ثمّ تقضي طوافها وقد تمت متعتها وإن هي أحرمت وهي حائض لم تسع ولم تطف حتى تطهر».

والأخرى: ما رواه عن محمد بن يحيى عمّن حدثه عن ابن أبي نجران مثله

إلاّ أنّه قال: «وقد قضت عمرتها»[١]، بل قد عقد الكليني باباً لذلك وذكر أخباراً من جملتها هاتان الروايتان.

واختار هذا التفصيل ابن الجنيد ونسب إلى بعض المتأخرين، ولكن مضافاً إلى ضعف سند الثانية بالإرسال وكذا الأولى بسهل بن زياد لم يكن بدّ من رفع اليد عن ظهورهما في الوجوب التعييني، والحمل على الأفضلية لوجود روايات أخرى صريحة في العدول إلى الإفراد في نفس هذا الموضوع أعني الحيض الطارئ كما ستعرف، ومعه لا وجه للمصير إلى هذا التفصيل بوجه، فتبقى صحيحة جميل على إطلاقها.

الثالثة: جملة وافرة من النصوص قد عقد الكليني لها باباً وأكثرها معتبرة وردت في الحيض الطارئ وقد دلّت بظاهرها على تعين الإتمام وقضاء الطواف التي منها صحيحة العلاء بن صبيح وغيره المتقدمة[٢]. ومنها أخبار رواها الكليني بسنده عن عجلان أبي صالح ـ الذي وثقه ابن فضّال على ما ذكره الكَشي وإن لم يذكر في غيره من كتب الرجال ـ مثل قوله: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة متمتعة قدِمت مكّة فرأت الدم قال: «تطوف بين الصفا والمروة ثمّ تجلس في بيتها فإن طهرت طافت بالبيت وإن لم تطهر فإذا كان يوم التروية أفاضت عليها الماء وأهلّت بالحجّ من بيتها وخرجت إلى منى وقضت المناسك كلها، فإذا قدمت مكّة طافت بالبيت طوافين ثمّ سعت بين الصفا والمروة فإذا فعلت ذلك فقد حلّ لها كل شيء ما خلا فراش زوجها[٣]، ونحوها غيرها. وقد عرفت أنّ أكثرها عن عجلان ومعتبرة.

فلو كنا نحن وهذه الطائفة والطائفة الأولى أعني صحيحة جميل

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٨٤ من أبواب الطواف، ح٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨٤ من أبواب الطواف، ح١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٨٤ من أبواب الطواف، ح٢.

المطلقة لقيّدناها بها وحكمنا بالتفصيل عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد، غير أنّ هذه الطائفة المقيدة مبتلاة بالمعارض في موردها ـ أعني الحيض الطارئ ـ وهي:

الطائفة الرابعة: الناطقة بأنّ الوظيفة حينئذٍ هي العدول إلى الإفراد نحو مصحح إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال سألته عن المرأة تجيء متمتعة فتطمث قبل أن تطوف بالبيت حتى تخرج إلى عرفات قال: «تصير حجّة مفردة»، ومعتبرة ابن الحجّاج قال: أرسلت إلى أبي عبد الله عليه السلام أنّ بعض من معنا من صرورة النساء قد اعتللن فكيف تصنع قال: «تنتظر ما بينها وبين التروية فإن طهرت فلتهلّ وإلاّ فلا يدخلنّ عليها التروية إلاّ وهي محرمة»[1].

إذاً فلابدّ من التصدي لمعالجة المعارضة بين هاتين الطائفتين ثمّ التوفيق بينهما وبين الطائفة الأولى.

وقد عرفت أنّ مقتضى الجمع العرفي بينهما هو الحمل على الوجوب التخييري، إذ الوجوب التعييني المستفاد من كل منهما هو مقتضى الظهور الإطلاقي فترفع اليد عنه بصراحة الأخرى في جواز الإتيان بالفرد الآخر، فهي إذاً في الحيض الطارئ مخيرة بين العدول وبين الإتمام والقضاء، وبذلك تقيّد الطائفة الأولى ويحكم باختصاص تعيّن العدول المستفاد من ظاهرها بما إذا كان الحيض سابقاً على الإحرام إذ لا معارض لها في هذا الشق حسبما عرفت.

يبقى الكلام في روايتين ربما يستشعر منها الإباء عن هذا الجمع واستقرار المعارضة.

إحداهما: صحيحة إسماعيل بن بزيع عن المرأة تدخل مكّة متمتعة

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢١ من أبواب أقسام الحجّ، ح١٣ و ح١٥.

فتحيض قبل أن تحلّ متى تذهب متعتها؟ قال: كان جعفر عليه السلام يقول: ((زوال الشمس من يوم التروية))[١].

الثانية: معتبرة مرازم بن حكيم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام المتمتع يدخل ليلة عرفة مكّة أو المرأة الحائض متى يكون لها المتعة قال: ((ما أدركوا الناس بمنى))[٢].

فإنّ ظاهر الأولى ذهاب المتعة ومضيّها لدى زوال الشمس من يوم التروية، كما أنّ ظاهر الثانية أنّ نهاية الحد إدراك الناس بمنى ـ أعني ليلة عرفة ـ فلا تشرع المتعة بعد ذلك فكيف يجمع بينها وبين ما دلّ على إتمام العمرة وقضاء الطواف بالحمل على التخيير؟! فإنّه إنما يتجه فيما لو تعلّق الأمر بكل من العدلين أعني العدول والقضاء لا فيما كان بلسان النفي والإثبات كما في المقام، فإنّهما من المتعارضين وليس الحمل المزبور فيه من الجمع العرفي في شيء، فبعد التعارض والتساقط بما أنّه لم يكن عندئذٍ دليل على تأخير الطواف وقضائه فالمرجع حينئذٍ إطلاق صحيحة جميل الناطقة بالعدول من غير فرق بين الحيض السابق والطارئ كما عليه المشهور.

وتندفع: بامتناع الجمود على ظاهر صحيح ابن بزيع إذ مقتضاه أنّها لو طهرت بعد الزوال من يوم التروية كعصره أو ليلة عرفة وأمكنها إتمام الأعمال واللحوق بمنى لا يشرع لها ذلك وأنّه قد ذهبت متعتها، فحينئذٍ تعارض الطائفة الأخرى ـ كصحيحتي الحلبي وجميل المتقدمتين ـ الناطقة بامتداد الوقت ما دام يمكنها إدراك الاختياري من عرفات، وهكذا الحال في صحيحة مرازم كما تقدم مستقصى.

فإما أن تحملا على التقية كما هو أحد الاحتمالات على ما سبق أو

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢١ من أبواب أقسام الحجّ، ح١٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أبواب أقسام الحجّ، ح١٤.

الثاني: ما عن جماعة من أنّ عليهما ترك الطواف والإتيان بالسعي ثمّ الإحلال وإدراك الحجّ وقضاء طواف العمرة بعده، فيكون عليهما الطّواف ثلاث مرّات: مرّة لقضاء طواف العمرة، ومرّة للحجّ، ومرّة للنساء. ويدلّ على ما ذكروه أيضاً جملة من الأخبار.

الثالث: ما عن الإسكافي وبعض متأخّري المتأخّرين من التخيير بين الأمرين، للجمع بين الطائفتين بذلك.

على صورة ما لو لم تتمكن من اللحوق بالناس لو انفردت واشتغلت بأعمال العمرة بحيث يؤدي ذلك إلى فوات الوقوف بعرفات الذي هو نهاية الحدّ.

فبعد هذا الحمل يتضح المراد من قوله عليه السلام ((ذهبت عمرتها))، فإنّ إضافة العمرة إليها إشارة إلى تلك العمرة التي كانت تأتي بها لولا حيضها أي: العمرة التامة الحاوية على الطواف فإنّها قد ذهبت بطبيعة الحال إذ لا سبيل إليها بعد فوات الوقوف الاختياري معها لكنها ماذا تصنع بعد ذلك، وهل تعدل إلى الإفراد أم تقتصر على العمرة الناقصة فذاك أمر آخر. وبعبارة أخرى: مفاد الصحيحتين إنّه ليس لهذه المرأة الإتيان بالعمرة على ما كانت عليه قبلاً من الاشتمال على الطواف فإنها قد ذهبت بطرو الحيض، لكن ذهاب تلك المتعة لا دلالة فيه على عدم جعل شيء آخر بدلاً عنها من العمرة الناقصة أو العدول إلى الإفراد كما نطقت بالأول طائفة من الأخبار، وبالثاني طائفة أخرى، ومنها نفس هذه الصحيحة، غايته أن تكون هذه الصحيحة من جملة النصوص الناطقة بظاهرها بتعين العدول إلى الإفراد المحمولة على

الرابع: التفصيل بين ما إذا كانت حائضاً قبل الإحرام فتعدل، أو كانت طاهراً حال الشروع فيه ثمّ طرأ الحيض في الأثناء فتترك الطواف وتتمّ العمرة وتقضي بعد الحجّ، اختاره بعض بدعوى أنّه مقتضى الجمع بين الطائفتين، بشهادة خبر أبي بصير: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في المرأة المتمتّعة إذا أحرمت وهي طاهر ثمّ حاضت قبل أن تقضي متعتها: «سعت ولم تطف حتى تطهر، ثمّ تقضي طوافها وقد قضت عمرتها، وإن أحرمت وهي حائض لم تسعَ ولم تطف حتى تطهر» وفي الرضوي: «إذا حاضت المرأة من قبل أن تحرم ـ إلى قوله عليه السلام ـ وإن طهرت بعد الزوال يوم التروية فقد بطلت متعتها فتجعلها حجّة مفردة، وإن حاضت بعد ما أحرمت سعت بين الصفا والمروة وفرغت من المناسك كلّها إلاّ الطواف بالبيت، فإذا طهرت قضت الطواف بالبيت وهي متمتّعة بالعمرة إلى الحجّ وعليها طواف الحجّ وطواف العمرة وطواف النساء». وقيل في توجيه الفرق بين الصورتين، إنّ في الصورة الأولى لم تدرك شيئاً من أفعال العمرة طاهراً فعليها العدول إلى الإفراد، بخلاف الصورة الثانية فإنّها أدركت بعض أفعالها طاهراً فتبني عليها وتقضي الطواف بعد الحجّ. وعن المجلسي قدس سره في وجه الفرق

الوجوب التخييري جمعاً بينها وبين ما دلّ بظاهره على تعين إتمام العمرة وقضاء الطواف حسبما عرفت، فلا منافاة بين ذهاب العمرة وبين الحمل على الوجوب التخييري بوجه فلاحظ وتدبّر.

ما محصّله: أنّ في الصورة الأولى لا تقدر على نيّة العمرة لأنّها تعلم أنّها لا تطهر للطواف وإدراك الحجّ، بخلاف الصورة الثانية فإنّها حيث كانت طاهرة وقعت منها النيّة والدخول فيها.

الخامس: ما نقل عن بعض من أنّها تستنيب للطواف ثمّ تتمّ العمرة وتأتي بالحجّ، لكن لم يعرف قائله. والأقوى من هذه الأقوال هو القول الأول(*) للفرقة الأولى من الأخبار التي هي أرجح من الفرقة الثانية لشهرة العمل بها دونها، وأما القول الثالث وهو التخيير فإن كان المراد منه الواقعي بدعوى كونه مقتضى الجمع بين الطائفتين، ففيه أنّهما يعدّان من المتعارضين، والعرف لا يفهم التخيير منهما، والجمع الدلالي فرع فهم العرف من ملاحظة الخبرين ذلك، وإن كان المراد التخيير الظاهري العملي، فهو فرع مكافأة الفرقتين، والمفروض أنّ الفرقة الأولى أرجح من حيث شهرة العمل بها، وأما التفصيل المذكور فموهون بعدم العمل، مع أنّ بعض أخبار القول الأول ظاهر في صورة كون الحيض بعد الدخول في الإحرام، نعم لو فرض كونها حائضاً حال الإحرام وعلمت بأنّها لا تطهر لإدراك الحجّ يمكن أن يقال: يتعيّن عليها العدول إلى الإفراد

(*) بل الأقوى هو التفصيل بين ما إذا كان الحيض أو النفاس قبل الإحرام فتحرم لحجّ الإفراد فتأتي به ثمّ تعتمر عمرة مفردة وبين ما إذا كانت حال الإحرام طاهرة ثمّ حاضت أو نفست ولم تتمكن من الإتيان بالعمرة قبل الحجّ فهي تتخير بين أن تعدل إلى الإفراد ثمّ تأتي بعمرة مفردة وبين أن تسعى وتقصّر وتحرم للحجّ وبعد أداء مناسك منى تقضي طواف العمرة ثمّ تأتي بطواف الحجّ، ووجه ذلك أنّ الرواية تعين العدول في الفرض الأوّل ولا معارض لها، وأما الفرض الثاني ففيه طائفتان ظاهر إحداهما تعين العدول وظاهر الثانية المضي كما ذكر والجمع العرفي قاض بالتخيير.

من الأول، لعدم فائدة في الدخول في العمرة ثمّ العدول إلى الحجّ، وأما القول الخامس: فلا وجه له ولا له قائل معلوم.

(مسألة ٥): إذا حدث الحيض وهي في أثناء طواف عمرة التمتّع فإن كان قبل تمام أربعة أشواط بطل طوافها على الأقوى(*)(١)، وحينئذٍ: فإن كان الوقت موسّعاً أتمّت عمرتها بعد الطهر، وإلا فلتعدل(**) إلى حجّ الإفراد وتأتي بعمرة مفردة بعده، وإن كان بعد تمام أربعة أشواط فتقطع الطواف وبعد الطّهر تأتي بالثلاثة الأخرى وتسعى وتقصّر مع سعة الوقت، ومع ضيقه تأتي

فالحق في المسألة ما عرفت من التفصيل بين الحيض السابق فالعدول إلى الإفراد وبين الطارئ فالتخيير بينه وبين الإتمام وقضاء الطواف جمعاً بين طوائف الأخبار.

ومن ذلك كله يظهر لك ما في المتن من الجهات التي تعرض إليها فلاحظ.

(١) وعندئذٍ فمع سعة الوقت تتم عمرتها بعد الطهر، ومع الضيق يندرج في المسألة السابقة التي اختار ﷺ فيها تعين العدول إلى الإفراد، وعرفت أنّ الأقوى التخيير بينه وبين القضاء بلا حاجة إلى الإعادة من هذه الجهة.

وإنما الكلام فيما اختاره ﷺ من التفصيل بين حدوث الحيض قبل انتهاء الشوط الرابع وحدوثه بعده من البطلان في الأول والصحّة في الثاني.

وهذا هو المشهور بين الأصحاب (قدس الله أسرارهم) ما عدا الشيخ

(*) فيه إشكال، والأحوط الإتيان بطواف بعد طهرها بقصد الأعم من الإتمام والتمام، كما أنّ الأحوط ذلك أيضاً فيما إذا حدث الحيض بعد تمام أربعة أشواط.

(**) تقدّم أن حكمها التخيير.

الصدوق ﵀ حيث حكم بالصحّة مطلقاً استناداً إلى صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن امرأة طافت ثلاثة أشواط أو أقل من ذلك ثمّ رأت دماً، قال: «تحفظ مكانها فإذا طهرت طافت واعتدت بما مضى»[١]، هكذا رواها الشيخ ورواها الصدوق كذلك غير أنّه قال ثلاثة أطواف بدل (أشواط) والمعنى واحد، ثمّ قال ﵀: وبهذا الحديث أفتي لأنّه رخصة ورحمة دون ما دلّ على خلافه لأنّ إسناده منقطع أي مرسل هذا.

وقد يقال بمعارضة هذه الصحيحة لعدة أخبار دلّت على لزوم رفع اليد عن تلك الأشواط وعدم الاعتداد بها.

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن إبراهيم بن إسحاق عمّن سأل أبا عبد الله ﷺ عن امرأة طافت أربعة أشواط إلى أن قال: «وإن هي لم تطف إلاّ ثلاثة أشواط فلتستأنف الحجّ، فإن أقام بها جمّالها بعد الحجّ فلتخرج إلى الجعرانة أو إلى التنعيم فلتعتمر»[٢]، وهذه هي الرواية التي ذكرها الصدوق وقال إسنادها منقطع، ونحوها رواية سعيد الأعرج وصاحب اللؤلؤ[٣].

وربما يجمع بينها وبين صحيحة ابن مسلم المتقدّمة بارتكاب صناعة الإطلاق والتقييد نظراً إلى أنّ الصحيحة لم ترد في خصوص المتمتعة بل في مطلق المرأة الطائفة سواء أكانت معتمرة أم لا، كالإتيان بالطواف المستحب أو الواجب بنذر وشبهه بخلاف تلك النصوص المفصّلة حيث إنّ الموضوع في جميعها هو المرأة المعتمرة فيلتزم بالتفصيل في المعتمرة وبالصحّة مطلقاً في غيرها بعد إنجبار ضعف إسناد هذه النصوص بعمل المشهور.

أقول: يقع الكلام تارة: في سند هذه الروايات وأخرى: في دلالتها.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٨٥ من أبواب الطواف، ح٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨٥ من أبواب الطواف، ح٤.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٨٦ من أبواب الطواف، ح١ و ح٢.

أما من حيث السند فهي بأجمعها ضعاف، ومن المحتمل أنّها رواية واحدة رويت بطرق مختلفة إذ الراوي في جميعها هو ابن مسكان، وكيفما كان فالرواية الأولى رواها الصدوق عن إبراهيم بن إسحاق والشيخ رواها بعين ألفاظها عن إبراهيم بن أبي إسحاق وهما واحد جزماً، وإبراهيم هو بنفسه أيضا يكنى بأبي إسحاق كما يأتي وعلى أي تقدير لم يوثق سواء أريد به الأحمري الضعيف أم غيره فإنّه غير موثق في كتب الرجال على أنّها مرسلة فهي ضعيفة من جهتين.

والرواية الثانية المروية بطريق الشيخ التي عرفت أنّها بعين الألفاظ الأولى ـ تقريباً ـ فهي وإن لم تكن مرسلة لأنّ إبراهيم يرويها عن سعيد الأعرج[1]، لكنها ضعيفة بمحمد بن سنان مضافاً إلى إبراهيم كما عرفت.

وأما الرواية الثالثة المروية عن أبي إسحاق صاحب اللؤلؤ[2]، فوجه ضعفها مضافاً إلى الإرسال جهالة أبي إسحاق سواء أريد به إبراهيم المزبور كما هو المحتمل أم غيره، وقد رواها الكليني بعينها غير أنّه نقلها عن إسحاق بيّاع اللؤلؤ بدل أبي إسحاق صاحب اللؤلؤ وهو أيضاً لم يوثق سواء اتحدا أم كانا شخصين، فهي أيضاً ضعيفة من جهتين هذه حال السند وقد عرفت أنها برمّتها ضعيفة.

وأما الدلالة مع الغض عن السند أو البناء على انجبارها بالعمل فهي لا يمكن أن تكون مقيّدة لإطلاق صحيح ابن مسلم لاختلاف الموضوع فإنّ الموضوع في الصحيحة هو الطواف الذي عرض فيه الطمث وأنّه يحكم بصحّته وإن كان العروض قبل بلوغ النصف.

وأما هذه النصوص فالموضوع فيها المتمتعة التي حاضت خلال الطواف

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٨٦ من أبواب الطواف، ح١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨٦ من أبواب الطواف، ح٢.

وقد تضمنت التفصيل ـ كما في رواية إبراهيم بن إسحاق ـ بين الحدوث ما قبل النصف فلتستأنف الحجَ أي تعدل إلى حجّ الإفراد ـ المحمولة بطبيعة الحال على فرض الضيق إذ لا مجال للعدول مع سعة الوقت بالضرورة ـ وبين الحدوث ما بعده فتتم عمرتها وتستأنف بعد الحجَ أي تقضي بقية الأشواط بعد الحجَ.

وقد تقدم الخلاف في المسألة السابقة في الحيض الطارئ بعد الإحرام وأنّه يستوجب العدول إلى الإفراد أم قضاء الطواف لاختلاف النصوص كما سبق.

وهذه النصوص تشير إلى التفصيل في تلك المسألة، وإنّها تعدل على تقدير عدم التجاوز من النصف وتقضي على تقدير التجاوز، وأين هذا من التعرض إلى بطلان الطواف وصحّته المأخوذ موضوعاً في صحيحة ابن مسلم لتكون هذه مقيدة لإطلاقها؟ ومن ثمَ لو فرضنا أنّها حاضت أثناء طواف العمرة قبل تجاوز النصف وكانت في سعة الوقت فإنّ هذه الروايات لا إشعار فيها فضلاً عن الدلالة على بطلان الطواف لتحتاج إلى الاستئناف بعد الطهر ليرتكب التقييد في إطلاق صحيح أبن مسلم الناطق بصحة الطواف مطلقاً.

وبالجملة: لا نظر في هذه الرواية إلى حيثية الطواف صحّةً وفساداً، بل النظر مقصور على معالجة الحجَ المتضمن للطمث أثناء الطواف بالعدول إلى الإفراد تارة وقضاء بقية الأشواط أخرى، ولا علاقة لهذه المعالجة بفساد الطواف من حيث هو بوجه، ولأجله لم تكن لها دلالة على عدم الاعتداد بما بقي من الأشواط لدى سعة الوقت المحكوم فيها بصحّة الحجَ بتاتاً حسبما عرفت.

وأما رواية صاحب اللؤلؤ فهي متحدة مضموناً مع رواية إبراهيم غير أنّها منعت عن الطواف الآخر أعني السعي ورواية إبراهيم رخصت وذلك أمر آخر.

وكيفما كان: فالصحيح أنّ إطلاق الصحيح لم يرد عليه أي مقيد من هذه النصوص وقد دلّ على صحّة الطواف في التمتع وفي غيره وفي أي شوط طرأ الطمث.

نعم إنّ هناك روايتين غير هذه الروايات.

إحداهما رواية أحمد بن عمر الحلال عن أبي الحسن عليه السلام قال سألته عن امرأة طافت خمسة أشواط ثمّ اعتلّت، قال: «إذا حاضت المرأة وهي في الطواف بالبيت أو بالصفا والمروة وجاوزت النصف علّمت ذلك الموضع الذي بلغت، فإذا هي قطعت طوافها في أقل من النصف فعليها أن تستأنف الطواف من أوله»[1].

ودلالتها على بطلان الطواف في الحيض الطارئ قبل تجاوز النصف من دون اختصاص بطواف دون طواف واضحة.

ولكنها مرسلة فلا تقاوم الصحيحة ولا تعارضها بوجه.

الثانية: صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا حاضت المرأة وهي في الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة فجاوزت النصف فعلّمت ذلك الموضع، فإذا طهرت رجعت فأتمّت بقية طوافها من الموضع الذي علّمته، فإن هي قطعت طوافها في أقل من النصف فعليها أن تستأنف الطواف من أوله»[2]، وهي وإن كانت معتبرة السند وواضحة الدلالة على بطلان الطواف قبل تجاوز النصف.

لكن لا مناص من حمل الاستئناف فيها على الاستحباب جمعاً بينها وبين صحيحة ابن مسلم الصريحة في الصحّة وأنّها تعتد بطوافها، وتلك غايتها الظهور في الاستئناف من أجل ظهور كلمة (فعليها) في الوجوب فترفع اليد

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٨٥ من أبواب الطواف، ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨٥ من أبواب الطواف، ح١.

بالسعي وتقصّر ثمّ تحرم للحجّ وتأتي بأفعاله ثمّ تقضي بقيّة طوافها قبل طواف الحجّ أو بعده(*)[١]، ثمّ تأتي ببقيّة أعمال الحجّ وحجّها صحيح تمتّعاً، وكذا الحال إذا حدث الحيض بعد الطواف وقبل صلاته[٢].

عن ظهور أحد الدليلين بنص الآخر ويحمل على الاستحباب.

ويؤكده: أنّه عليه السلام عطف السعي على الطواف وأشركه في الحكم بالاستئناف مع عدم اشتراط السعي بالطهارة بالضرورة.

والمتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الحيض أثناء الطواف لا يستوجب البطلان بل تعتد بعد الطهر بما مضى مطلقاً إن كان الوقت واسعاً عملاً بإطلاق صحيح ابن مسلم السليم عما يصلح للتقييد، وإن كان ضيقاً فيندرج في المسألة السابقة من الانقلاب إلى الإفراد أو القضاء على الخلاف المتقدم.

(١) يظهر من صحيحة العلاء بن صبيح[١]، لزوم تقديم الطواف المقضي أعني طواف العمرة على طواف الحجّ والإطلاق فيما عداها منزل عليها جمعاً فلاحظ.

(٢) يتحصّل من مجموع ما ذكرناه أنّ الحيض قد يفرض حال الإحرام وأخرى بعده وثالثة أثناء الطواف ورابعة بعده قبل صلاته.

وقد عرفت تعين الانقلاب إلى حجّ الإفراد في الأول وأنّ النصوص في الثاني مختلفة، ظاهر بعضها العدول وظاهر بعضها الآخر الإتمام والقضاء وأنّ مقتضى الجمع العرفي الالتزام بالوجوب التخييري برفع اليد عن الظاهر بالنص كما سبق.

(*) الظاهر لزوم القضاء قبل طواف الحجّ.

(١) وسائل الشيعة: باب ٨٤ من أبواب الطواف، ح١.

وأما في الثالث فقد يفرض طرو الحيض قبل تجاوز النصف وأخرى بعده وعلى التقديرين فقد يكون الوقت واسعاً لإدراك الحجّ بعد الطهر وأخرى ضيقاً.

فإذا كان الوقت واسعاً وكان الحيض بعد النصف فلا خلاف ظاهراً ولا إشكال في أنها تتم الطواف بعد الطهر ولا حاجة إلى الاستئناف.

وإن كان قبله ففيه الخلاف المتقدّم حيث إنّ المشهور ومنهم الماتن ﷺ حكموا بلزوم استئناف الطواف، وعرفت أنّ الأقوى جواز الإتمام عملاً بصحيح ابن مسلم الناطق بجواز الإتمام وإن كان قبل النصف السليم عما يصلح للتقييد لأنّ ما دلّ على إلغاء ما أتى به من الأشواط خاص بضيق الوقت أولاً، وثانياً أنّها روايات ضعاف ولعل الكل رواية واحدة كما مرّ.

نعم مقتضى رعاية الاحتياط الإتيان بطواف كامل بقصد الأعم مما عليها من التمام أو الإتمام أو أن تتم طوافها ثمّ تأتي بطواف كامل رجاء فإنّ الاحتياط حسن على كل حال.

وإن كان الوقت ضيقاً فلم يرد فيه نص معتبر بالخصوص ـ أي خصوص طرو الحيض أثناء الطواف ـ ولكن الطائفتين الواردتين في الحيض الطارئ بعد الإحرام الناطقتين بالعدول تارة وبالإتمام وقضاء الطواف أخرى غير قاصرتي الشمول لهذا الفرض، فإنّ الإطلاق من الطرفين يشمل ما لو كان الحيض الطارئ أثناء الطواف، إذ المأخوذ فيها أنّها حاضت قبل أن تطوف، ومن المعلوم أنّ الطواف اسم لعمل واحد تعلق به أمر واحد وإن تركّب من سبعة أشواط ومن ثمّ يصدق عنوان القبلية إلى ما قبل الفراغ من الشوط الأخير، ولا يختص بما قبل الشروع كما لا يخفى فإطلاق الروايات من الطرفين يعمّ الحيض الطارئ في البين، فيجري هنا أيضاً ما ذكرناه من التخيير بين الأمرين.

نعم لو كانت الروايات المفصلة بين ما بعد النصف وقبله كخبر إبراهيم

بن إسحاق ونحوه تامة السند تعيّن العمل والخروج بها عن الإطلاق المزبور ولكنها لمكان الضعف ساقطة عن درجة الاعتبار وكأنّها لم تكن فيكون المحكم هو الإطلاق، ولكن الاحتياط بمراعاة هذا التفصيل الذي نطقت به تلك النصوص وأفتى به المشهور مما لا ينبغي تركه.

وأما في الرابع أعني الحيض المتخلل بين الطواف وصلاته فبناءً على العمل بالنصوص المفصلة المزبورة يتضح حكم هذه الصورة منها بالأولوية القطعية، فإنّ الحيض الطارئ قبل ذلك وبعد تجاوز النصف إذا كان محكوماً فيه بإتمام العمرة ففي الطارئ بعد الطواف بطريق أولى.

وأمّا إذا لم يعمل بها لضعف إسنادها كما عرفت فنصوص الطائفتين المتقدمتين وإن كان أكثرها خاصاً بما قبل الطواف إلاّ أنّ فيهما ما يعمّ ذلك كما لا يخفى، فإطلاق الطرفين يشمل المقام أيضاً.

ولكن قد ورد في خصوص المورد بعض الروايات الدالة على صحّة الطواف والاعتداد به.

منها: صحيحة زرارة قال: سألته عن امرأة طافت بالبيت فحاضت قبل أن تصلي الركعتين فقال: «ليس عليها إذا طهرت إلاّ الركعتين وقد قضت الطواف»[1]، وموردها وإن لم يكن خصوص عمرة التمتع إلاّ أنّ الظاهر من قوله عليه السلام «ليس عليها» أنّها كانت موظفة بوظيفة فلا يبعد شمولها للمقام.

وأوضح منها دلالة رواية أبي الصباح الكناني قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة طافت بالبيت في حجّ أو عمرة ثمّ حاضت قبل أن تصلي الركعتين؟ قال: «إذا طهرت فلتصل ركعتين عند مقام إبراهيم وقد قضت طوافها»[2]، للتصريح فيها بحجّ أو عمرة لكن في سندها إشكالاً نظراً إلى تردد

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٨٨ من أبواب الطواف، ح١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨٨ من أبواب الطواف، ح٢.

محمد بن الفضيل بين الثقة وغيره وقد استظهر الأردبيلي في جامعه أنّه محمد بن القاسم بن الفضيل الثقة وذكره السيد التفريشي أيضاً وأقام شواهد على ذلك ولكنها لا تخرج عن حدود الظن الذي لا يغني من الحق كما أشرنا إليه في المعجم فلا تصلح الرواية إلا للتأييد.

والعمدة صحيحة معاوية بن عمار قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة طافت بالبيت ثمّ حاضت قبل أن تسعى قال: «تسعى»[1]، فإنّ إطلاقها يشمل ما لو كان عروض الحيض بعد الطواف وقبل صلاته كما لا يخفى.

ومن المعلوم أنّه بعد ورود هذه الروايات الخاصة لم يبقَ مجال للرجوع إلى بعض المطلقات الدالة على أنّها لو حاضت قبل أن تحلّ من عمرتها عدلت إلى الإفراد لأنّ هذه أخص منها فلا تعارضها بل يتعين عليها إتمام العمرة وقضاء الركعتين فحسب.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٨٩ من أبواب الطواف، ح١.

فصل
في المواقيت[1]

وهي المواضع المعيّنة للإحرام أُطلقت عليها مجازاً أو حقيقة متشرعيّة، والمذكور منها في جملة من الأخبار خمسة، وفي بعضها ستة، ولكن المستفاد من مجموع الأخبار أنّ المواضع التي يجوز الإحرام منها عشرة:

أحدها: ذو الحُليفة، وهي ميقات أهل المدينة[2]،

---

(١) وهي بالإضافة إلى من كان نائياً عن مكة مواضع خمسة، حسبما وقّتها رسول الله ﷺ كما في صحيحة الحلبي[1] وغيرها.

(٢) بلا خلاف ولا إشكال كما نطقت به جملة من الأخبار على ما ستعرف.

وإنما الكلام في أنّ الميقات هل هو مسجد الشجرة بخصوصه، أو أنّه المكان الذي وقع فيه المسجد بحيث يكون موضع الإحرام أوسع من نفس المسجد، فيجوز الإحرام من جوانبه أيضاً.

ومنشأ الخلاف اختلاف الأخبار الواردة في المقام حسبما أشار في المتن، حيث ذكر أنّ الوارد في بعضها أنّه الشجرة أي ذو الحليفة، وفي بعضها الآخر أنّه مسجد الشجرة، فيحمل المطلق على المقيد، ونتيجته الاقتصار على المسجد خاصة.

أقول: لو كان الأمر كما ذكره وكانت النصوص مختلفة على النحو الذي زعمه لاتجه ما رتّبه من لزوم حمل المطلق على المقيد فيما لو كان ذو الحليفة

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب المواقيت، ح٣.

اسماً لمكان فيه المسجد، ضرورة أنّه لا يراد الإحرام من جميع أجزاء هذا المكان على سبيل العموم الاستغراقي، فلو قيل أحرم من النجف ـ مثلاً ـ لا يراد أنّ كلّ شبر أو متر من هذه الأرض المقدسة يحرم فيه، بل المراد جواز إيقاع الإحرام من أي جزء من هذا المكان شاء على نحو العموم البدلي.

وبعبارة أخرى: سواء أكان المراد نفس المسجد أو المكان الذي فيه المسجد لم يقع الإحرام من جميع أجزاء هذا المكان، بل يقع بطبيعة الحال من جزء واحد منه مخيراً في مقام الانطباق على أي جزء شاء بمقتضى الإطلاق الشامل للمسجد وخارجه لو كان الدليل منحصراً بذي الحليفة، وأما بعد ورود دليل آخر معين في المسجد فطبعاً تتضيق دائرة الإطلاق وتتقيد بما فيه المسجد، وهو معنى حمل المطلق على المقيد، فنسبة الدليل الثاني إلى الأول نسبة الفرد إلى الكلي التي هي نسبة المقيد إلى المطلق لا نسبة الجزء إلى الكل، كما لعله أظهر من أن يخفى.

ولكن الأمر ليس كذلك، فإنّ الروايات وإن كانت مختلفة دلّت جملة معتبرة منها على أنّ الميقات ذو الحليفة، وجملة أخرى منها على أنّه الشجرة، ولا يبعد أنّهما معاً اسم لمكان واحد كما ستعرف، إلا أنّه لم يذكر في شيء من الأخبار كون الميقات مسجد الشجرة ـ أي بهذا العنوان فقط ـ ليكون الدليلان من قبيل المطلق والمقيد حتى يحمل أحدهما على الآخر.

نعم ورد ذلك في رواية واحدة حاكية لفعل رسول الله ﷺ وهي مرسلة الحسين بن الوليد[1]، ومعلوم أنّ مثلها غير صالح لتقييد المطلقات بعد أن لم تكن دلالة للعمل الخارجي على الوجوب ليستوجب التقييد، على أنّها ضعيفة السند من جهات.

فمن الطائفة الأولى: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب المواقيت، ح١٣.

((من تمام الحجّ والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقّتها رسول الله ﷺ)) إلى أن قال: ((ووقّت لأهل المدينة ذا الحليفة ...))[١]، حيث عبّر بذي الحليفة.

ومن الثانية: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام ((من أقام بالمدينة شهراً وهو يريد الحجّ ثم بدا له أن يخرج في غير طريق أهل المدينة الذي يأخذونه فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال فيكون حذاء الشجرة من البيداء))[٢].

ونحوها صحيحة الحلبي[٣] ومعتبرة إبراهيم بن عبد الحميد[٤]، حيث عبر في جميعها بالشجرة.

فالروايات بين هاتين الطائفتين ولم يرد المسجد في شيء منها ليحمل المطلق على المقيد حسبما عرفت.

إلاّ أنّه مع ذلك كله لابدّ وأن يكون المراد من ذي الحليفة ومن الشجرة هو مسجد الشجرة، وذلك لصحيحتين دلت إحداهما على أنّ ذا الحليفة هو الشجرة، وهي صحيحة علي بن رئاب قال سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن الأوقات التي وقّتها رسول الله ﷺ للناس؟ فقال: ((إنّ رسول الله ﷺ وقّت لأهل المدينة ذا الحليفة وهي الشجرة))[٥]، حيث يظهر منها أنّهما اسم لمكان واحد يعبّر عنه بتعبيرين.

ودلت صحيحة أخرى على أنّ ذا الحليفة هو مسجد الشجرة، وهي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال فيها: ((... وقت لأهل المدينة ذا

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب المواقيت، ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب المواقيت، ح١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب المواقيت، ح٣.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب المواقيت، ح١.

(٥) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب المواقيت، ح٧.

ومن يمرّ على طريقهم[١]، وهل هو مكان فيه مسجد الشجرة أو نفس المسجد؟ قولان، وفي جملة من الأخبار أنّه هو الشجرة، وفي بعضها

الحليفة وهو مسجد الشجرة ...»[١]، فإنّ مقتضى الجمع بين هاتين الصحيحتين المفسرتين لذي الحليفة وبين النصوص المتقدمة أنّ الميقات هو مسجد الشجرة، إذْ بعد أن اتحد ذو الحليفة مع كل من الشجرة ومسجد الشجرة فيكون المراد من الجميع شيئاً واحداً وهو مسجد الشجرة وإن عبّر عنه تارة بذي الحليفة وأخرى بالشجرة، فيكون المراد من بقية الروايات هو ذلك من غير حاجة إلى حمل المطلق على المقيد، بل لا موضوع له كما لا يخفى[٢].

(١) وإنْ لم يكن من أهالي المدينة، وهكذا الحال في سائر المواقيت التي وقّتها رسول الله ﷺ لسائر البلدان، حيث إنّها مواقيت لها ولغيرها ممن يمّر عليها ويجتاز هذا الطريق وإنْ لم يكن من سكنتها بلا خلاف فيه ولا إشكال نصاً وفتوى.

وتدلنا عليه أولاً: الروايات الواردة في عامة المواقيت حيث يظهر منها أنّها مواقيت لكل حاجّ أو معتمر يمّر عليها من جميع أقطار العالم وأنحاء البلاد، وأنّه ليس لأحد أن يتجاوزها بدون الإحرام سواء أكان مواطناً لتلك البلاد أم لا.

منها: صحيحة الحلبي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الإحرام من مواقيت خمسة وقّتها رسول الله ﷺ لا ينبغي لحاجّ ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها وقّت لأهل المدنية ذا الحليفة» (إلى أن قال): «ولا ينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله ﷺ».

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب المواقيت، ح٣.

(٢) لاحظ ما سيأتي في شرح المسألة (٣) ص٣٤٤.

وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال سألته عن المتعة في الحجّ (إلى أن قال): «فليس لأحد أن يعدو من هذه المواقيت إلى غيرها»[١].

حيث تدلنا بوضوح أنّ تلك مواقيت لعامة المسلمين من الحجّاج والمعتمرين في مشارق الأرض ومغاربها من غير اختصاص بسكنة تلك النواحي، بل يعم كل من استطرقها واجتاز عنها وأنّه ليس لأحد أن يعدو منها إلى غيرها وأن يرغب عنها ويحرم من مكان آخر.

وثانياً: الروايات الخاصة الواردة في المقام، فمنها: صحيحة صفوان بن يحيى عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: كتبت إليه أنّ بعض مواليك بالبصرة يحرمون ببطن العقيق (إلى أن قال) فكتب: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وقّت المواقيت لأهلها ومن أتى عليها من غير أهلها»[٢]، وهي ناصة على المطلوب من التعميم لكل مارٍ ولو من غير الأهل.

ومنها: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن إحرام أهل الكوفة وأهل خراسان وما يليهم وأهل الشام ومصر من أين هو؟ فقال: «أما أهل الكوفة وخراسان وما يليهم فمن العقيق، وأهل المدينة من ذي الحليفة والجحفة، وأهل الشام ومصر من الجحفة، وأهل اليمن من يلملم، وأهل السند من البصرة يعني من ميقات أهل البصرة»[٣]، حيث دلت على أنّ أهل السند حيث إنّهم يمرون من طريق البصرة فميقاتهم ميقات أهلها.

ومنها: معتبرة إبراهيم بن عبد الحميد ـ ولا يضر اشتمال سندها على جعفر بن محمد فإنّه موجود في اسناد كامل الزيارات وإن لم يوثق صريحاً في كتب الرجال ـ قال: سألته عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد وكثرة

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب المواقيت، ح٣ و ح٩.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب المواقيت، ح١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب المواقيت، ح٥.

أنّه مسجد الشجرة، وعلى أيّ حال فالأحوط الاقتصار على المسجد، إذ مع كونه هو المسجد فواضح ومع كونه مكاناً فيه المسجد فاللازم حمل المطلق على المقيّد(*)، لكن مع ذلك الأقوى جواز الإحرام من خارج المسجد ولو اختياراً(١) وإن قلنا إنّ ذا الحليفة

الأيام ـ يعني الإحرام من الشجرة ـ وأرادوا أن يأخذوا منها إلى ذات عرق فيحرموا منها؟ فقال: «لا ـ وهو مغضب ـ من دخل المدينة فليس له أن يحرم إلا من المدينة»(١)، دلت على عموم الحكم لكل من يدخل المدينة ويجتاز الشجرة وإن لم يكن من أهل البلد.

ومنها: صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن رجل نسي أن يحرم حتى دخل الحرم قال: «قال أبي: يخرج إلى ميقات أهل أرضه، فإن خشي أن يفوته الحجّ أحرم من مكانه ...»(٢)، حيث يظهر منها أنّ الإحرام من ميقات آخر اختياراً لا يجزي وإلا لم يكن وجه للرجوع، فإذا كان هذا حكم الناسي وأنّه يرجع إلى ميقات أهل أرضه ـ أي الميقات الذي اجتازه وأتى منه ـ ولا يجزيه العدول إلى ميقات آخر، فيظهر منه حكم الذاكر بوضوح وأنّه متى أتى الميقات لزمه الإحرام منه ولا يجوز له الاجتياز منه محلاً، سواء أكان من أهل تلك المنطقة أم لا بمقتضى الإطلاق فتدبر جيداً.

(١) قد عرفت أنّ الميقات هو نفس المسجد إلاّ أنّه وقع الكلام بين الأعلام

(*) لم يرد في شيء من الروايات الأمر بالإحرام من مسجد الشجرة أو أنّه الميقات، بل الوارد فيها أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وقّت لأهل المدينة ذا الحليفة وهي الشجرة، كما أنّه ورد فيها أنّ ذا الحليفة هو مسجد الشجرة، فلا موضوع لحمل المطلق على المقيّد، وغير بعيد أن يكون مسجد الشجرة اسماً لمنطقة فيها المسجد كما هو كذلك في مسجد سليمان.

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب المواقيت، ح١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب المواقيت، ح١.

هو المسجد، وذلك لأنّ مع الإحرام من جوانب المسجد يصدق الإحرام منه عرفاً، إذ فرق بين الأمر بالإحرام من المسجد أو بالإحرام فيه، هذا مع إمكان دعوى أنّ المسجد حد للإحرام فيشمل جانبيه مع محاذاته، وإن شئت فقل: المحاذاة كافية[1](*) ولو

في أنّ الإحرام هل يلزم أن يكون من داخل المسجد أم أنّه يجوز من خارجه حتى اختياراً؟ اختار الماتن الثاني ـ ولعله المشهور ـ نظراً إلى أنّ معنى كون المسجد ميقاتاً أنّه مبدأ للإحرام فلا يجوز الإحرام قبله ولا بعده لا أنّه ظرف له، إذ لم يرد في شيء من الأدلة الإحرام في المسجد بل من المسجد فلا يتجاوزه إلا محرماً لا سابقاً ولا لاحقاً كما صرّح به في صحيحة الحلبي المتقدمة[1]، فلو أحرم خارج المسجد على أحد جانبيه لا قبله ولا بعده يصدق حقيقة أنّه أحرم من المسجد، يعني أنّ مبدأ إحرامه كان هو هذا المكان.

وبالجملة: فالممنوع إنما هو التقديم أو التأخير، وأما إيقاع الإحرام في نفس المسجد فلا دليل عليه، وهذا التعبير متعارف خارجاً، فلو قيل (إن زيداً ركب من الدار الفلانية إلى الدار الفلانية) لا يراد منه وقوع الركوب من داخل الدار بلا إشكال، بل المراد التحديد بجعل الدار مبدء الاحتساب. وما ذكره ﷺ هو الصحيح، فيجوز الإحرام من جانبي المسجد بحيث لا يكون مقدّماً ولا مؤخراً وإن كان الأحوط لغير المعذور كالحائض ونحوها عقد الإحرام في نفس المسجد.

(١)سيأتي التكلم حوله إن شاء الله تعالى في بحث المحاذاة بنطاق واسع فتربص

(*) يأتي الكلام على كفاية المحاذاة في الميقات التاسع.

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب المواقيت، ح٣.

مع القرب من الميقات.

(مسألة ١): الأقوى عدم جواز التأخير إلى الجُحفة[١] ـ وهي ميقات أهل الشام ـ اختياراً،

---

(١) كما عليه المشهور إلاّ في المريض والمعذور فيجوز التأخير حينئذٍ، ونسب إلى بعض القدماء كالجعفي وابن حمزة في الوسيلة الجواز حتى اختياراً، وإن كان الأفضل اختيار الشجرة، وتدل على المشهور المنصور جملة من الأخبار.

منها: صحيحتا الحلبي وعلي بن جعفر المتقدمتان[١] الدالتان على عدم جواز التخطي والتخلف عن المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ التي منها الشجرة لأهل المدينة وأنّه لا يسوغ الإحرام قبلها ولا بعدها ولا ينبغي لأحد أن يرغب عنها ويعدو منها، فإنّهما تدلان بوضوح على عدم جواز التأخير إلى الجحفة لمن يستطرق الشجرة.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار[٢] الناهية عن التجاوز من المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ التي منها الشجرة بغير إحرام بقوله عليه السلام: «لا تجاوزها إلا وأنت محرم».

ومنها: معتبرة أبي بكر الحضرمي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّي خرجت بأهلي ماشياً فلم أهلّ حتى أتيت الجحفة وقد كنت شاكياً، فجعل أهل المدينة يسألون عني فيقولون: لقيناه وعليه ثيابه، وهم لا يعلمون، وقد رخّص رسول الله ﷺ، لمن كان مريضاً أو ضعيفاً أن يحرم من الجحفة»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب المواقيت، ح٣ و ح٩.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب المواقيت، ح٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب المواقيت، ح٥.

فإنّها ظاهرة في اختصاص الترخيص بالمريض والضعيف، وأما الصحيح القوي فلا يسعه التأخير عن الشجرة، هذا.

وقد استدل للقول الآخر بعدة أخبار أيضاً حملت من أجلها تلك النصوص على الأفضلية جمعاً، منها: صحيحة علي بن جعفر حيث ورد فيها قوله عليه السلام: «وأهل المدينة من ذي الحليفة والجحفة»[1]، فإنّه يظهر منها التخيير بين الأمرين.

ويندفع: بعدم ورودها في خصوص المختار، فغايته أن تكون الدلالة بالإطلاق فيرفع اليد عنه بصراحة رواية الحضرمي المتقدمة الناطقة باختصاص التأخير بالعليل، فإنّه يفهم منها أنّ أهل المدينة على قسمين: قسم أصحّاء أقوياء وميقاتهم الشجرة، وقسم آخر مرضى أو ضعفاء وهم مخيرون بين الشجرة والجحفة، وهذه الصحيحة دلّت على الجواز مطلقاً فتقيد بتلك الأخبار.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام: عن رجل من أهل المدينة أحرم من الجحفة فقال: «لا بأس»[2]، ولكنها أيضاً لا تدل على جواز التأخير إلا بالإطلاق المستفاد من ترك الاستفصال عن علة التأخير، وأنّه هل كان لعذر أم لغيره، ولعله كان معذوراً أو لم يكن قاصداً للحجّ آنذاك، وإنما بدا له ذلك بعد أن أتى الجحفة لغاية أخرى، ولعل السائل تخيّل أنّ المدني لا يسوغ له الإحرام من غير الشجرة حتى لو كان في بلدة أخرى، وأنّه يلزمه الرجوع إلى ميقات أهله فنبّه عليه السلام على عدم لزوم ذلك وأنّه يكفيه الإحرام من الجحفة كما أنّه لو كان في الشام يحرم من الجحفة أو في اليمن يحرم من يلملم وهكذا، فليس هذا حكماً للمدني على الإطلاق، بل في

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب المواقيت، ح٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب المواقيت، ح١.

نعم يجوز مع الضرورة[١] لمرض أو ضعف أو غيرهما من الموانع،

خصوص ما لو كان حجّه من المدينة.

وعلى الجملة: فهذه الصحيحة غايتها الإطلاق القابل للتقييد بما عرفت من النصوص المتقدمة الناطقة بأنّ المختار وظيفته الإحرام من الشجرة.

ومنها: صحيحة الحلبي،قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام من أين يحرم الرجل إذا جاوز الشجرة؟ فقال: ((من الجحفة ولا يجاوز الجحفة إلاّ محرماً))[١].

وفيه: أنّه ليست فيها أي دلالة على جواز التأخير، وإنما تضمنت السؤال عن ميقات آخر بعد فرض تحقق التأخير خارجاً جائزاً كان أم محرماً، فالسؤال عن حكم من جاوز الشجرة ولم يحرم سواء أكان على وجه سائغ أم لا، أمكنه الرجوع أم لا، فجوابه عليه السلام بأنّ ميقاته الثاني هو الجحفة لا يدل بوجه على جواز التأخير.

إذاً فما دل على وجوب الإحرام من مسجد الشجرة اختياراً هو المتبع لسلامته عن أي معارض مقاوم حسبما عرفت، فالأقوى ما عليه المشهور.

(١) بلا خلاف ولا إشكال والمتيقن منها المرض والضعف المنصوص عليهما في الأخبار، وإنما الكلام في التعدي عنهما إلى سائر الأعذار كشدّة الحر أو البرد ونحوهما، فتعدّى جمعٌ منهم الماتن حملاً للموردين على إرادة المثال، وخصّه بهما آخرون كصاحب الجواهر جموداً على مورد قيام النص، هذا.

ولا يبعد التفصيل بين ما إذا كان العذر الآخر بالغاً حد الحرج أو الضرر وبين ما كان دون ذلك، فيحكم بجواز التأخير في الأوّل من دون حاجة إلى ورود دليل خاص بل تكفينا عمومات أدلة نفي الحرج أو الضرر فلا يجب الإحرام حينئذٍ من مسجد الشجرة، نعم لا يثبت بذلك أنّ وظيفته الإحرام من

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب المواقيت، ح٣.

الجحفة كما هو ظاهر.

لكن يكفينا في ذلك إطلاق صحيحة علي بن جعفر الناطقة بأنَ ميقات أهل المدينة ذو الحليفة والجحفة[1]، فإنَ الظاهر منها تخيير المكلف بين الأمرين وقد عرفت لزوم رفع اليد عن هذا الإطلاق بما دلَ على عدم جواز التأخير لمن يمكنه الإحرام من الشجرة، ومن الظاهر عدم ثبوت ذلك في حق من كان الإحرام منها حرجاً أو ضرراً عليه، فإنَ مثله يجوز له التجاوز منها بغير إحرام فإذا جاز انتقل إلى الميقات الثاني بمقتضى إطلاق الصحيحة لتعين الفرد الثاني بعد فرض تعذر الأول.

هذا، ولكن الظاهر هو التفرقة بين المرض والضعف وبين سائر الأعذار إذا كانت بالغة حدَ الحرج والضرر ـ وإن لم أرَ من تعرض له ـ في تعين الإحرام من الجحفة وإن اشتركا في جواز التأخير من الشجرة.

وتوضيحه: أنَ دليل نفي الضرر والحرج بعد إن كان تخصيصاً في الأدلة الأولية بلسان الحكومة فمرجعه في الحقيقة إلى سقوط الشجرة عن الميقاتية في موارد الأعذار البالغة حدَ الضرر أو الحرج، فليست هي بالإضافة إلى هذا الشخص من المواقيت التي وقتَها رسول الله ﷺ فوجودها بالنسبة إليه كالعدم، فلا جرم كان ميقاته سائر المواقيت، فهو إذاً مخير في سلوك أي طريق أراد واختيار أي ميقات شاء كسائر الناس القاصدين لمكّة المرخصين في اجتياز أحد المواقيت كيفما كان، إذ لا دليل وقتئذٍ على اختيار الجحفة بخصوصها بعد فرض سقوط الشجرة عن كونها ميقاتاً بالإضافة إليه.

وأما في مورد الضعف والمرض فلم تسقط هي عن الميقاتية رأساً، ومن ثم يجوز لهما الإحرام منها، ولكن الشارع إرفاقاً وامتناناً رخَص في التأخير وجَوز التأجيل إلى الجحفة التي هي أقرب إلى مكة من الشجرة فلم يسقط الوجوب

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب المواقيت، ح٥.

من أصله، بل تبدّل من التعيين إلى التخيير، فيجوز له تأخير الإحرام عن مسجد الشجرة والتجاوز عن هذا الميقات بلا إحرام لكن لا مطلقاً بل شريطة الانتقال إلى الجحفة التي هي أحد الوقتين، كما أفصحت عنه صحيحة أبي بصير حيث قال الصادق عليه السلام فيها «... الجحفة أحد الوقتين فأخذت بأدناهما وكنت عليلاً»[1]، فإذا لم يحرم من أحد الميقاتين المجعولين على سبيل الوجوب التخييري تعين الفرد الآخر[2].

وأما الاجتياز من الشجرة محلاً إلى ميقات آخر فيحتاج إلى دليل ولا دليل، بل مقتضى ما دل على المنع عن اجتياز الميقات بلا إحرام عدم الجواز مطلقاً، خرج منه الاجتياز إلى خصوص الجحفة بمقتضى صحيحة أبي بصير وغيرها فيبقى غيره تحت عموم المنع.

فالأظهر هو التفصيل بين من كان إحرامه من الشجرة ولو تخييراً، فإنّه يتعين عليه الإحرام من الجحفة لدى الترك من الشجرة، وبين من سقطت الشجرة بالنسبة إليه عن الميقاتية لدليل نفي الضرر والحرج فهو مخير في اختيار أي ميقات شاء، فإنّ الصورتين وإن اشتركتا في عدم وجوب الإحرام من الشجرة بالفعل لكن فرق واضح بين عدم الوجوب تعييناً وبين عدم الوجوب أصلاً حسبما عرفت.

كما يحكم بعدم الجواز في الثاني أعني ما إذا كان العذر دون الحرج أو الضرر وإن تضمن نوعاً من المشقة فيحكم بعدم جواز التأخير عن الشجرة، لعدم نهوض أي دليل عليه بعد اختصاص الترخيص في النصوص بالمريض والضعيف فحسب، عدا دعوى استظهار المثالية منهما لكل ما فيه مشقة نوعية التي لم نتحققها وعهدتها على مدعيها.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب المواقيت، ح٤.

(٢) كتب السيد الخوئي قدس سره بخطه الشريف في ورقة ملحقة بهذه الصفحة من نسخة المقرر طاب ثراه ما ترجمته: (هذه الصفحة فيها ملاحظة من جهة رواية التخيير). (المصحّح).

لكن خصها بعضهم بخصوص المرض والضعف، لوجودهما في الأخبار فلا يلحق بهما غيرهما من الضرورات، والظاهر إرادة المثال، فالأقوى جوازه مع مطلق الضرورة(*).

وعلى الجملة: التعدي عن مورد قيام النص يحتاج إلى دليل قاطع ولا دليل، بل إنَّ معتبرة إبراهيم بن عبد الحميد المتقدمة[1] ظاهرة في عدم الجواز، لدلالتها على أنَّ كثرة البرد لا تستوجب التأخير وإن تضمنت نوعاً من المشقة، فهي إذاً دليل على العدم بعد البناء على صحّة سندها وإن وصفها في المدارك بالضعف، نظراً إلى وثاقة إبراهيم وإن كان واقفياً، ووجود جعفر بن محمد بن حكيم في أسناد كامل الزيارات وإن لم يوثق صريحاً في كتب الرجال، فالأظهر أنَّ التعدي إلى عذرٍ آخر من غير حرج أو ضرر بلا موجب إذ لا قرينة عليه، بل القرينة قائمة على خلافه حسبما عرفت.

ويمكن أن يقرب[2] هذا المطلب بوجه آخر بأن يقال: إنَّ معتبرة إبراهيم دلّت على عدم جواز العدول عن الشجرة مطلقاً، وصحيحة ابن جعفر دلت على التخيير مطلقاً، وقد خرج الضعيف والمريض عن إطلاق المعتبرة بالنصوص المعتبرة فيختص موردها بغير الضعيف والمريض، وعندئذٍ تنقلب النسبة بينها وبين الصحيحة من التباين إلى العموم والخصوص المطلق فتخصص بالمعتبرة وتكون النتيجة اختصاص التخيير الذي دلت عليه الصحيحة بالمريض والضعيف، وأما غيرهما من سائر الأقسام فليس لهم الإحرام إلا من الشجرة عملاً بإطلاق المعتبرة.

(*) التعدي إلى غير موارد الضرر أو الحرج محل إشكال، بل منع.

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب المواقيت، ح١.

(٢) هكذا أفاده (دام ظله) ولكنه لا يتحد مع الوجه الأول في تمام النتيجة كما لا يخفى فلاحظ.(المقرر).

(مسألة ٢): يجوز لأهل المدينة ومن أتاها العدول إلى ميقات آخر[١] كالجُحفة أو العقيق، فعدم جواز التأخير إلى الجُحفة إنما هو إذا مشى من طريق ذي الحليفة، بل الظاهر أنّه لو أتى إلى ذي الحليفة ثمّ أراد الرجوع منه والمشي من طريق آخر جاز، بل يجوز أن يعدل عنه(*) من غير رجوع، فإنّ الذي لا يجوز هو التجاوز عن الميقات مُحلاً، وإذا عدل إلى طريق آخر لا يكون مجاوزاً وإن كان ذلك وهو في ذي الحليفة، وما في خبر إبراهيم بن عبد الحميد من المنع عن العدول إذا أتى المدينة مع ضعفه منزّل على الكراهة.

---

(١) قد يفرض العدول قبل الخروج إلى ذي الحليفة فيعزم وهو في المدينة على المشي من طريق آخر لا يمر بالشجرة ـ كأن يذهب إلى اليمن أو الشام فيحرم من ميقات أهلهما ـ ولا ينبغي الشك في جواز ذلك ولم يعلم خلاف فيه من أحد، والنصوص الدالة على جعل ذي الحليفة ميقاتاً لأهل المدينة، وكذا معتبرة إبراهيم بن عبد الحميد الناهية عن الإحرام من غير المدينة لداخلها منصرفة عن مثل ذلك قطعاً، فإنّها ناظرة إلى من يريد مكة من طريق الشجرة دون من يقصدها من طريق آخر ماراً على ميقات آخر، كيف وقد دلّت النصوص المتضافرة على أنّ من مرّ بميقات بلد أحرم منه وإن لم يكن من أهل ذلك البلد وهذا واضح.

وقد يفرض العدول بعد ما أتى إلى ذي الحليفة فبدا له الرجوع إلى المدينة والاستطراق من ميقات آخر.

والظاهر أنّ هذا أيضاً لا مانع منه، فإنّ الممنوع إنما هو التجاوز عن

(*) هذا مشكل لصدق التجاوز عن الميقات وهو يريد مكّة، ورواية ابن عبد الحميد لا بأس بها سنداً.

الميقات بغير الإحرام، والتجاوز مضاد مع الرجوع وبديل له البتة، فكيف ينطبق عليه ويصدق معه؟! أترى أنّه لو بدا له في حجّ هذه السنة بعد ما بلغ الشجرة فعدل وانصرف لعدم تعينها عليه وأراد الرجوع إلى بلاده تشمله أدلة المنع عن تجاوز الميقات بغير الإحرام؟

وعلى الجملة: فهذه الصورة أيضاً مما لا إشكال فيها لعدم صدق التجاوز مع فرض الرجوع بالضرورة.

وإنما الكلام في الصورة الثالثة، وهي ما لو عدل بعدما بلغ الشجرة من غير أن يقترن عدوله بالرجوع إلى الوراء فعزم وهو في ذي الحليفة على أن يعدل من هذا الميقات إلى ميقات آخر.

وقد أختار الماتن ﷾ الجواز في هذه الصورة أيضاً، بدعوى عدم صدق التجاوز، وإنما هناك مجرد العدول الذي لا ضير فيه وإن ورد النهي عنه في رواية ابن عبد الحميد لأنّها مضافاً إلى ضعفها محمولة على الكراهة.

أقول: أما المنع عن صدق التجاوز فلم يتّضح وجهه، إذ معنى التجاوز هنا ليس إلا الابتعاد عن ذي الحليفة والاقتراب من مكّة قاصداً لها سواء أكان ذلك بنحو الخط المستقيم أم المنكسر، لعدم اعتبار الاستقامة في الصدق المزبور بالضرورة، ولا ينبغي التأمل في أنّه كلّ من يمضي من هذا المكان فهو يتجاوزه ويتعداه ويستطرقه إلى مكّة، غايته أنّه بنحو الاعوجاج والانكسار الذي لا فرق بينه وبين الاستقامة في صدق التجاوز حسبما عرفت.

وأما رواية ابن عبد الحميد فقد عرفت أنّها معتبرة، فلا موجب إذاً لرفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة والحمل على الكراهة وإن اتجه ذلك بناءً على ضعف السند.

وعلى الجملة: فالظاهر عدم الجواز في هذه الصورة لصدق التجاوز أولاً ولرواية إبراهيم بعد البناء على اعتبارها ثانياً فلاحظ.

(مسألة ٣): الحائض تحرم خارج المسجد على المختار[١]،

---

(١) أما بناءً على جواز الإحرام من خارج المسجد حتى اختياراً كما عليه الماتن ولعله المشهور فلا إشكال.

وقد تقدّم أنّ هذا القول هو الصحيح، فإنّ المسجد حدّ للإحرام ومبدأ للبعد الملحوظ ما بين الميقات وبين مكة فيشمل جانبيه، إذ اللازم الإحرام من المسجد لا في المسجد.

على أنا ذكرنا أنّه لم يرد في شيء من الأدلة لا الضعيفة ولا القوية، أنّ الميقات هو المسجد، بل الوارد أنّه ذو الحليفة أو الشجرة ما عدا صحيحة الحلبي حيث تضمّنت التفسير بقوله «وقّت لأهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة»[١]، وهي كما يمكن أن يكون الذيل فيها شارحاً ومفسراً للصدر لينتج التضييق والاختصاص بالمسجد كما لعله فهمه المشهور، يمكن فيها العكس لينتج التوسعة بأن يكون مسجد الشجرة اسماً آخر لتلك المنطقة المعبّر عنها بذي الحليفة، كما يطلق اسم مسجد سليمان في زماننا هذا على بلدة في نواحي الأهواز، وقد ورد أنّ المدينة حرم رسول الله صلى الله عليه وآله والكوفة حرم أمير المؤمنين عليه السلام إذ ليس المراد أنّه كلّما أطلق لفظ المدينة يُراد به حرم رسول الله صلى الله عليه وآله، بل الأمر بالعكس، وأنّ المراد بحرم رسول الله صلى الله عليه وآله المدينة، والمقصود من حرم أمير المؤمنين عليه السلام الكوفة، فمن الجائز في المقام أنّ السائل لم يكن يعلم بأنّ هذه المنطقة المعروفة باسم مسجد الشجرة يطلق عليها ذو الحليفة أيضاً فشرحها وبينها عليه السلام له فإن تم استظهار هذا الاحتمال وإلا فغايته الإجمال من هذه الجهة، فلا تصلح هذه الصحيحة المجملة لتقييد المطلقات الناطقة بأنّ الميقات هو ذو الحليفة أو الشجرة على إطلاقها، للزوم الخروج عن

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب المواقيت، ح٣.

تحت الإطلاق بدليل قاطع وبرهان ساطع، وليكن هذا نوع استدراك أو توضيح لما تقدم.

وكيفما كان فما ذكرناه من جواز الإحرام من خارج المسجد اختياراً هو الصحيح الذي لا ينبغي التردد فيه، فضلاً عن مثل الحائض التي تدل على الحكم فيها ـ مضافاً إلى ما ذكر ـ معتبرة يونس بن يعقوب التي رواها في الكافي ـ وكذا الشيخ في التهذيب عن الكليني ـ عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تريد الإحرام، قال: ((تغتسل وتستثفر وتحتشي بالكرسف وتلبس ثوباً دون ثياب إحرامها وتستقبل القبلة، ولا تدخل المسجد وتهلَ بالحجَ بغير الصلاة))[1].

وهي كما ترى مسندة لا مرسلة كما عبر في المتن، وأظن أنَه سهو من قلمه الشريف فهي معتبرة السند، وأما من حيث الدلالة فهي وإن لم ترد في خصوص من يريد الإحرام من الشجرة إلاَ أنَها بمعونة الإطلاق الناشيء من ترك الاستفصال تعم ذلك.

ولا دلالة في قوله عليه السلام (وتهلَ بالحجَ) على الاختصاص بمن حاضت في مكَة بعد أعمال العمرة وتريد الإهلال بالحجَ، إذ العمرة جزء من الحجَ بعد أن كان التمتع مركباً منهما وكان حجَ التمتع اسماً لمجموع العمرة والحجَ، وبهذا الاعتبار صح إطلاق الإهلال بالحجَ على الإحرام للعمرة أيضاً.

وبالجملة: لا قصور في شمول الرواية لكلا الفردين أعني الإحرام من الشجرة لعمرة التمتع ومن مكة لحجَه، لصحَة التعبير عن الأول أيضاً بالإهلال بالحجَ كالثاني، وحيث لم يستفصل الإمام عليه السلام عن المراد بالإحرام فهي بالإطلاق تعم المقام وإن لم ترد فيه خاصة، فهي صالحة للاستدلال لما نحن فيه

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٨ من أبواب الإحرام، ح٢.

بعد قوة السند وظهور الدلالة.

أضف إلى ذلك كله أنّ ابتلاء النساء بالحيض في كل شهر مرة أمر شائع متعارف، ومن المستبعد جداً خلو القوافل عن النساء في عهده عليه السلام وفيهن الحائض بطبيعة الحال.

ومن المعلوم حرمة دخولها المساجد، فلو كانت لها وظيفة خاصة من التأخير إلى الجحفة أو شيء آخر لوقّتها رسول الله صلى الله عليه وآله وبيّن في الروايات، مع عدم التعرض إليها في شيء منها فيستكشف من ذلك أن ميقاتها كغيرها هو ذو الحليفة، وحيث إنّها ممنوعة عن دخول المسجد فطبعاً تحرم من خارجه.

ويعضده ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار[1] وصحيحة زرارة[2] الواردتين في كيفية حجّ أسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن أبي بكر، حيث أمرها رسول الله صلى الله عليه وآله بأن تلبّي معه ومع أصحابه وأن تحرم من ذي الحليفة، وبما أنّها كانت نفساء فطبعاً أحرمت من الخارج، فيظهر منها أنّ ميقات الحائض والنفساء كغيرهما هو ذو الحليفة وليس لهما التأخير إلى الجحفة لعدم جواز التجاوز عن الميقات بغير إحرام.

كما أنّ الثانية تؤكد ما احتملناه من أنّ مسجد الشجرة اسم لذي الحليفة كمسجد سليمان لا أنّ المراد من ذي الحليفة هو المسجد، بل الأمر بالعكس فكأن هذه المنطقة كانت تسمى بذي الحليفة تارة وبالشجرة أخرى وبمسجد الشجرة ثالثة.

وأما بناءً على لزوم كونه من داخل المسجد فبما أنّ الحائض ممنوعة عن اللبث فيه ذكر قدس سره أنّه إن أمكنها الصبر إلى أن تطهر وإلاّ أحرمت في حال الاجتياز، وإلاّ فمن خارج المسجد وتجدد النية احتياطاً في الجحفة أو محاذاتها.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٩ من أبواب الإحرام، ح١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٩١ من أبواب الطواف ، ح١.

أقول: الكلام يقع تارة في جواز إحرامها مجتازة، وأخرى في وظيفتها من حيث الإحرام من الخارج أو من الجحفة، فهنا جهتان:

أما الجهة الأولى: فالظاهر عدم الجواز لما تقدَم في كتاب الطهارة من دلالة الكتاب والسنة على ممنوعية الحائض كالجنب من دخول المساجد إلا عابري سبيل، ومن الواضح أنَ معنى العبور والاجتياز هو الدخول من طرف والخروج من طرف آخر الموقوف على أن يكون للمسجد بابان بحيث يكون المسجد واقعاً في طريقه ومسيره، وأما ما كان ذا باب واحد ـ ومنه مسجد الشجرة ـ فلا يصدق على الدخول والخروج عنه بنحو الذهاب والإياب أو بنحو الدوران والطواف عنوان العبور والاجتياز بحسب الصدق العرفي بوجه كما لا يخفى.

على أنَ ذلك لو تمَ لم يكن وجه للتقييد بعدم التمكن من الصبر، فإنَ الدخول بهذه الكيفية لو كان جائزاً فهو جائز من الأول سواء أمكنها الصبر أم لا، وقد عرفت عدم الجواز في كلتا الصورتين.

وأما الجهة الثانية: ففي إحرامها من خارج المسجد أو التأخير إلى الجحفة وجهان بل قولان، وقد احتاط في المتن بالجمع بتجديد النية في الجحفة أو محاذاتها.

وهذا الاحتياط وإن كان في محله فإنَه حسن على كل حال، ولكن الظاهر أنَها تؤخر، لأنَه بعد حصر المواقيت فيما وقَته رسول الله ﷺ والمنع الأكيد عن التجاوز عنها من غير إحرام فتلك الأدلة لا تشمل الحائض وهي في ذي الحليفة قطعاً، إذ الإحرام من الخارج مناف للحصر المزبور، لعدم كونه مما وقَته رسول الله ﷺ بعد فرض الاختصاص بداخل المسجد، والإحرام من الداخل متعذر بعد حرمة الدخول على الحائض، فهي غير مكلفة بالإحرام

ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى ما مرّ ـ مرسلة يونس(*) في كيفيّة إحرامها ((ولا تدخل المسجد وتهلّ بالحجّ بغير صلاة))، وأمّا على القول بالاختصاص بالمسجد فمع عدم إمكان صبرها إلى أن تطهر تدخل المسجد وتحرم في حال الاجتياز إن أمكن، وإن لم يمكن لزحم أو غيره أحرمت خارج المسجد وجدّدت في الجحفة أو محاذاتها.

(مسألة ٤): إذا كان جنباً ولم يكن عنده ماء[1] جاز له أن يحرم

من هذا المكان قطعاً، فلا تشملها تلك الأدلة فيجوز لها الاجتياز عن هذه النقطة محلة، والمرور على أي ميقات شاءت عملاً بإطلاقات أدلة المرور على المواقيت، سيما الجحفة التي كانت مذكورة في ميقات أهل المدينة، فلها أن تمرّ من الجحفة كما لها المرور من ميقات آخر.

وعلى أي تقدير يجوز لها التأخير وإن كان الاحتياط بالجمع ـ بناءً على القول بالاختصاص بالداخل كما هو المفروض ـ مما لا ينبغي تركه.

(١) تعرض تدّ في هذه المسألة للجنب الذي لم يكن عنده ماء وللحائض ما بعد النقاء، ونعم ما صنع من التفكيك بينها وبين الحائض ما قبل النقاء التي تعرض إليها في المسألة السابقة، لإمكان التيمم لها بدلاً عن الغسل بعد انقطاع الدم كالجنب فإنّها ليست في الحقيقة بحائض، وإنما هي محدثة بحدث الحيض بخلاف ما قبل النقاء حيث لم يكن التيمم مشروعاً لها حينئذٍ بوجه كما هو واضح.

وكيفما كان فقد ذكر أنّهما ـ أي الجنب والحائض بعد النقاء اللذين ليس

(*) الرواية مسندة ومعتبرة، ودلالتها على أنّ إحرامها من خارج المسجد واضحة ولا يجوز لها دخول المسجد، وأمّا الاجتياز فلا يتحقق فيه.

خارج المسجد(*)، والأحوط أن يتيمم للدخول والإحرام(١)، ويتعين

لهما ماء ـ يحرمان خارج المسجد، وهو الصحيح بناءً على ما عرفت من جواز ذلك حتى اختياراً، بل هو المتعين بعد حرمة الدخول وعدم صدق الاجتياز في مثل المقام كما سبق.

(١) هذا الاحتياط غير مشروع ولا أقل من أنه خلاف الاحتياط إذْ بعد البناء على جواز الإحرام من الخارج، كما اختاره وقويناه فما هو المجوز للدخول المحرَم وبأي عذر يرتكبه ليصحَ التيمم من أجله بعد وجود المندوحة وهو الإحرام من خارج المسجد؟ نعم، مع الغض عن الجنابة كان مخيراً بين الأمرين، أما بعدها فطبعاً يرتفع التخيير، إذْ بعد إن استلزم أحد الفردين لارتكاب الحرام فيتعين الفرد الآخر المباح بطبيعة الحال، فلا مسوغ عندئذٍ للتيمم.

فإن قلت: أفلا يشرع التيمم للغايات المندوبة التي منها دخول المساجد واللبث فيها؟

قلت: نعم، ولكنه فيما إذا كان فاقداً للماء بقول مطلق، لا مجرد عدم الوجدان في هذا المكان كما هو ظاهر قوله (ولم يكن عنده ...) مع إمكان العثور عليه ولو بالرجوع إلى المدينة، فإنَ التيمم حينئذٍ غير مشروع إلاَ إذا انطبق عليه عنوان الضيق الذي هو أحد المسوغات المنحصر صدقه في المقام فيما لو بنينا على القول الآخر أعني تعين الإحرام من داخل المسجد، حيث إنَه مضطر عندئذٍ إلى الدخول بمقتضى البناء على تعين الميقات فيه ولا يسعه الفحص عن الماء أو الرجوع إلى المدينة لتأخره وقتئذٍ عن القافلة، فلأجل ضيق الوقت يشرع له التيمم الذي هو أحد الطهورين.

(*) بل هو المتعين، ولا مجال للاحتياط المزبور.

ذلك على القول بتعيين المسجد، وكذا الحائض إذا لم يكن لها ماء بعد نقائها.

الثاني: العقيق[١]، وهو ميقات أهل نجد والعراق ومن يمرّ عليه من غيرهم، وأوّله المسلخ وأوسطه غَمرة وآخره ذات عِرق، والمشهور جواز الإحرام من جميع مواضعه اختياراً، وأنّ الأفضل

ويظهر من صاحب المستند لزوم تأخير الإحرام إلى الجحفة حتى على هذا القول، ولم يتضح وجهه إذْ بعد أن كان متمكناً من الإحرام من المسجد بمقتضى عموم بدلية التراب وكونه أحد الطهورين، فكيف يتجاوز الميقات من دون إحرام؟

وكيفما كان فالاحتياط المذكور في المتن في غير محله جداً، إذْ لا مسوغ للتيمم بعد انتفاء الضرورة المانع عن صدق الضيق وعدم الفقد المطلق حسبما عرفت.

(١) وهو وادٍ معروف ولا إشكال نصاً وفتوى في كونه ميقاتاً لأهل نجد والعراق ومن يمرّ به، وقد دلّت عليه الروايات المتضافرة وقام عليه الإجماع المحقق الذي حكاه غير واحد من الأصحاب.

وإنما الكلام في حدّه من حيث المبدأ والمنتهى.

والظاهر أنّهما معاً لم يذكرا إلاّ في رواية أبي بصير، ومرسلة الصدوق، حيث ذكر فيهما أنّ مبدأه المسلخ ومنتهاه ذات عرق.

قال الصدوق: قال الصادق عليه السلام: «وقّت رسول الله صلى الله عليه وآله لأهل العراق العقيق وأوّله المسلخ ووسطه غمرة وآخره ذات عرق وأوله أفضل».

وروى الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم عن حسن بن محمد عن محمد بن زياد عن عمار بن مروان عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله

عليه السلام يقول: «حدّ العقيق أوله المسلخ وآخره ذات عرق»[1].

أما المرسلة فحجيتها منوطة بالقول بالانجبار وهو ممنوع، على أنّه لم يحرز استناد المشهور إليها في مقام العمل.

نعم تعبير الصدوق بقوله (قال الصادق عليه السلام) ربما يكشف عن ثبوتها عنده بطريق معتبر بمثابة صح له الإسناد والإخبار الجزمي عن الصادق عليه السلام ولم تكن عنده مرسلة، إلاّ أنّ الثبوت عنده لا يستوجب الثبوت لدينا ما لم نظفر عليها بإسنادها.

فالعمدة رواية أبي بصير المقتضية لكون الغمرة وسطاً بطبيعة الحال وإن لم يصرّح بها.

وقد عبّر عنها بالخبر المشعر بالضعف في كلمات غير واحد ـ حتى مثل صاحب الحدائق الذي هو أشد التزاماً بأسناد الروايات من غيره فيما نعلم ـ مع أنّ الظاهر أنّها معتبرة إذ التوقف إن كان من ناحية عمار بن مروان فالظاهر أنّه (اليشكري) المعروف الذي له كتاب، ولا شك في وثاقته كما ذكره النجاشي دون الكلبي الذي لم يذكره إلا الصدوق في المشيخة، ولم تثبت وثاقته لانصراف اللفظ المشترك لدى الإطلاق إلى ما هو المعروف المشهور.

وإنْ كان من ناحية الحسن بن محمد وعدم تمييز المراد منه كما لا يبعد، فالظاهر أنّه لا ينبغي الشك في أنّ المراد به هو الحسن بن محمد بن سماعة الثقة، وقد روى بهذا العنوان عن محمد بن زياد الذي هو ابن أبي عمير في ستين مورداً، وأما بعنوان ابن أبي عمير وكذا بعنوان الحسن بن محمد عن محمد بن زياد أو عن محمد بن أبي عمير فهي أيضاً كثيرة، فالظاهر أنّ هذا الذي يروي عنه موسى بن القاسم ويعبّر عنه بالحسن بن محمد تارة والحسن بن سماعة أخرى والحسن بن محمد بن سماعة ثالثة وهو يروي عن محمد بن

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب المواقيت، ح٩ و ح٧.

زياد ليس إلاّ من عرفت، فالرواية معتبرة في نفسها من غير حاجة إلى دعوى الانجبار بعمل المشهور، وكفى به دليلاً على هذا الحكم المدعى عليه الإجماع ولا أقل أنّه المشهور.

ولكن بإزائها عدة روايات من ناحية المبدأ والمنتهى، أما المنتهى فيظهر من عدة أخبار ـ معتبرة وغيرها ـ أنّها الغمرة وبها ينتهي الحدّ ولا يجوز التأخير عنها إلا لضرورة من مرض أو تقية حيث أنّ ذات عرق ميقات العامّة.

فمنها: رواية أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام: «قال حدّ العقيق ما بين المسلخ إلى عقبة غمرة»[1]، لكنها ضعيفة السند بسهل بن زياد وبعلي بن أبي حمزة، والعمدة الصحاح:

منها: صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقّت رسول الله صلى الله عليه وآله لأهل المشرق العقيق نحواً من بريد ما بين بريد البعث إلى غمرة ...»[2]. هكذا في الوسائل، والصحيح (بريدين) بدل قوله (بريد) وفي بعض الروايات أربعة وعشرين ميلاً المنطبقة على ثمانية فراسخ التي هي بريدان، لأنّ كل بريد أربعة فراسخ على ما ذكر في غير واحد من روايات صلاة المسافر، وكيفما كان فقد دلت أنّ الغاية الغمرة، ولو قلنا بخروجها عن المغيى فهي أيضاً خارجة.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «آخر العقيق بريد أوطاس» وقال: «بريد البعث دون غمرة ببريدين».

وبهذا الإسناد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أول العقيق بريد البعث وهو دون المسلخ بستة أميال مما يلي العراق وبينه وبين غمرة أربعة وعشرون ميلاً

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب المواقيت، ح٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب المواقيت، ح٦.

بريدان))[١].

ودلالة هذه الروايات كأسنادها ظاهرة، ومقتضى الجمع بينها وبين ما تقدّم من معتبرة أبي بصير المصرحة بأنّ آخر الحدّ ذات عرق، وكذا موثقة إسحاق بن عمار الحاكية لفعل الصادق عليه السلام وأنّه أحرم من ذات عرق[٢]، هو الحمل على المرجوحية، إذْ نصوص التحديد بالغمرة غايتها الظهور في أنّه آخر الحد، فترفع اليد عنه بصراحة هاتين في جواز التأخير إلى ذات عرق وتحمل على أنّها آخر الحدّ الأفضل.

ويظهر من رواية الاحتجاج الآمرة بالإحرام من الميقات ولبس الثياب والتلبية سراً ثم إظهاره متى بلغ ذات عرق أنّه ميقات أهل العامة[٣]،وهو وإن كان ميقاتاً عندنا أيضاً بمقتضى فعل الإمام عليه السلام وصحيحة أبي بصير كما عرفت، لكنه مرجوح ومفضول بالإضافة إلى ما قبله حسبما عرفت.

وما نسب إلى الشيخ من المنع عن ذلك إلا لأجل التقية فالعبارة المحكية عنه غير ظاهرة فيه كما لا يخفى، وعليه فلم يتضح خلاف في المسألة.

وأما من ناحية المبدأ فالنصوص المزبورة تدل أيضاً على أنّه نفس المسلخ، إلاّ أنّ صحيحة معاوية بن عمار المتقدّمة دلّت على أنّه دون المسلخ بستة أميال[٤]، فإن قلنا بأنّها بالرغم من صحّة سندها متروكة مهجورة ولم يعمل بها أحد من الشيعة على ما قيل، فهي عندئذٍ ساقطة عن درجة الاعتبار لكونها مقطوعة البطلان يرد علمها إلى أهله كما هو كذلك ظاهراً.

وإن ضايقت عن ذلك وأبيت الطرح فيمكن أن يقال أنّ الستة أميال حدّ للعقيق نفسه لا للميقات الذي يعقد فيه الإحرام، فيريد عليه السلام بيان أنّ الإحرام

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب المواقيت، ح١ و ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٨.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب المواقيت، ح١٠.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب المواقيت، ح٢.

الإحرام من المسلخ ثمّ من غمرة[١]، والأحوط عدم التأخير إلى

لا يجوز من أول العقيق بل من المسلخ الذي يبعد عن أوله بستة أميال، كما يكشف عنه التعبير ببطن العقيق في صحيحة معاوية بن عمار[١]،الظاهر في التجاوز عن صدره وأوّله وإلاّ لم يكن وجه للتقييد بالبطن فيمكن الجمع بين روايات المسلخ وما دلّ على أنّه ستة أميال بأنّ الأولى حدّ للإحرام والثاني للعقيق، وأما أنّ أول الميقات ما هو فلا تدل إلاّ بالإطلاق القابل للتقييد بما دلّ أنّه المسلخ وبطن عقيق.

فالحدّ للميقات إنما هو المسلخ ويؤكده التسمية به، فإنّ الظاهر أنّه إنما سمي به لأنّ الناس ينزعون ثيابهم في هذا المكان لغرض الإحرام فسمي بذلك بعد الاتصاف بكونه ميقاتاً، فنفس هذه التسمية تدلّنا على أنّه أول الميقات ولا ميقات قبله، فتحمل الصحيحة على ذلك حتى مع قطع النظر عن أنّه لم يذهب أحد من الشيعة ظاهراً إلى أنّ الميقات قبل المسلخ بستة أميال.

والمتحصّل مما ذكرنا أنّه يرتفع التعارض من جهة المنتهى بالحمل على الأفضلية، ومن ناحية المبدأ بالحمل على التحديد من غير جهة الميقات حسبما عرفت.

(١) أما أفضلية الغمرة فلم يرد فيها نص بالخصوص، وإنما كان ذلك مقتضى الجمع بين الروايات كما تقدّم، وأما أفضلية المسلخ فقد دلّت عليه جملة من النصوص المعتبرة، وقد عقد لها في الوسائل باباً والتي منها موثقة يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الإحرام من أي العقيق أفضل أن أحرم؟ فقال: «من أوله أفضل» ونحوها موثقته ا لأخرى وموثقة

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب المواقيت، ح٢.

إسحاق بن عمار المؤيدة بمرسلة الصدوق[١].

وتعضده الأدلة العامة الدالة على استحباب المسارعة إلى المغفرة والاستباق إلى الخير، وما ورد في باب الصلاة من أنّ أول الوقت أفضل فإنّ موردها وإن كان الصلاة إلاّ أنّ المفهوم منها عدم الخصوصية وأنّ البدار إلى مطلق أداء الفريضة أفضل.

بل أنّ ظاهر الأمر في رواية الاحتجاج الوجوب حيث روى الطبرسي فيه عن الحميري أنّه كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام يسأله عن الرجل يكون مع بعض هؤلاء ويكون متصلاً بهم يحج ويأخذ عن الجادة، ولا يحرم هؤلاء من المسلخ، فهل يجوز لهذا الرجل أن يؤخّر إحرامه إلى ذات عرق فيحرم معهم لما يخاف الشهرة أم لا يجوز إلاّ أن يحرم من المسلخ؟ فكتب إليه في الجواب: «يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب ويلبّي في نفسه، فإذا بلغ إلى ميقاتهم أظهره»[٢]، ولكنه محمول على الأفضلية جمعاً بينها وبين النصوص المتقدمة الصريحة في جواز التأخير اختياراً فضلاً عن مورد التقية.

هذا بناءً على صحّة سندها كما وصفها بها في المستند، ولكن الظاهر أنّها ضعيفة بكلا طريقيها، أما بطريق الاحتجاج فلأجل الإرسال، وأما بطريق الشيخ في كتاب الغيبة فلأنّه رواها بسنده عن مشايخه عن محمد بن أحمد بن داود قال: وجدت بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي وإملاء أبي القاسم الحسين ابن روح، والنوبختي مجهول لا وجود له في كتب الرجال، هذا سندها.

وأما مضمونها مع الغض عن السند، فتارة: يفرض التمكّن من نزع المخيط ولبس الثوبين حال الإحرام ثم نزعهما ولبس ثيابه وهذا لا إشكال فيه لدى التقية.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب المواقيت، ح١ و ح٢ و ح٣ و ح٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب المواقيت، ح١٠.

وأخرى: لا يتمكن من ذلك فيحرم من غير نزع ولبس، وحينئذٍ فإن قلنا إنّ لبس الثوبين مقوم للإحرام ولا يكاد ينعقد بدونه ـ كما ذهب إليه جماعة وأحتمله آخرون ـ فلا يصح الإحرام منه عندئذٍ ولا تنفعه التقية، إذ هي لا تؤثر في سقوط الاشتراط وما به قوام الإحرام بل غايته معالجة الحكم التكليفي لا الوضعي، والمفروض عدم صحّة السند فبمقتضى القاعدة يحكم بالبطلان وعدم الانعقاد.

وإن قلنا بأنّ اللبس المزبور واجب مستقل وليس بشرط كما هو الصحيح على ما سيجيء في محله إن شاء الله تعالى، فعليه لا حاجة إلى ورود رواية في المقام، فإنّ الحكم مطابق للقاعدة إذْ التقية ترخّص في ترك هذا الواجب كما أنّها تسوغ ارتكاب الحرام أعني لبس المخيط بعد أن كانت العبرة في التقية بعدم التمكن من أداء الوظيفة حال التصدي للعمل وإن تمكن منها متأخراً.

نعم عليه الكفارة للبس المخيط عملاً بالإطلاقات بعد وضوح أنّ التقية لا تستوجب سقوط هذا الحكم الوضعي.

إلاّ إذا بنينا على صحّة هذه الرواية فإنّه لا يبعد أن يكون السكوت في مقام البيان دليلاً على سقوط الكفارة، لكن عرفت ضعفها فهي إذاً غير ساقطة فلاحظ.

ثم إنّه ورد في صحيحة عمر بن يزيد أنّ النبي ﷺ وقّت لأهل نجد قرن المنازل[1]، وهي تنافي النصوص المتقدمة التي منها صحيحة الحلبي[2]، المصرحة بأنّ ميقات أهل نجد العقيق.

ومن ثَم حملها صاحب الحدائق على التقية حيث إنّ العامة يرون أنّ أهل النجد ميقاتهم قرن المنازل.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب المواقيت، ح٦.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب المواقيت، ح٣.

ذات عرق إلاّ لمرض أو تقيّة فإنّه ميقات العامّة، لكن الأقوى ما هو المشهور، ويجوز في حال التقيّة الإحرام من أوّله قبل ذات عرق سراً من غير نزع ما عليه من الثياب(*) إلى ذات عرق ثمّ إظهاره ولبس ثوبي الإحرام هناك، بل هو الأحوط. وإن أمكن تجرده ولبس الثوبين سراً ثمّ نزعهما ولبس ثيابه إلى ذات عرق ثمّ التجرّد ولبس الثوبين فهو أولى.

الثالث: الجُحفة(١)، وهي لأهل الشام ومصر ومغرب ومن يمرّ عليها من غيرهم إذا لم يحرم من الميقات السابق عليها.

الرابع: يَلَمْلَم، وهو لأهل اليمن.

الخامس: قَرن المنازل، وهو لأهل الطائف.

ولكن الظاهر عدم الحاجة إليه لجواز أن يكون لأهل نجد إلى مكّة طريقان، يمُر أحدهما بوادي العقيق، والآخر بالطائف وإن كان الغالب هو الأوّل، وقد تقدم أنّ كل من يمّر بميقات فهو ميقاته وإن لم يكن من أهالي تلك المنطقة.

(١) تعرض ﷺ للميقات الثالث والرابع والخامس، والحكم في ذلك كله حسبما هو مذكور في المتن واضح، وقد دلّت على كل ذلك روايات معتبرة، وكذلك على المارّ منها فإنّه يحرم إلا إذا كان محرماً من الميقات السابق كمن يمر بالجحفة بعد ما أحرم من الشجرة.

فهذه هي المواقيت الخمسة التي وقّتها رسول الله ﷺ لجميع الناس وليس

(*) مع الاحتياط بالفدية للبس المخيط.

السادس: مكّة، وهي لحجّ التمتّع[١].

لأحد أن يعدو عنها حسبما تقدم.

(١) كما دلّت عليه جملة من النصوص المعتبرة وفي بعضها أنّه يحرم من الكعبة أو من المسجد أو من منزله أو من الطريق على اختلاف ألسنة الروايات الكاشفة عن أنّ البلدة المقدسة بجميع نقاطها ـ على اختلاف مراتب الفضل ـ ميقات بلا خلاف في المسألة.

غير أنّ هناك رواية واحدة ربما يستشعر أو يستظهر منها جواز الإحرام من خارج مكة أعني ذات عرق، وهي موثقة إسحاق بن عمّار المتقدمة سابقاً قال عليه السلام فيها: «... كان أبي مجاوراً هاهنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلمّا رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج ودخل وهو محرم بالحجّ»[١].

وفيه: ما عرفت سابقاً من عدم ارتباط هذا الجواب بسؤال السائل وعدم انسجامه معه وكأنّه طفرةٌ منه عليه السلام وإعراض عن الجواب.

وكيفما كان فقد ذكر عليه السلام أنّ أباه كان مجاوراً، ومعلوم أنّ المجاور إذا خرج فوظيفته حجّ الإفراد والإحرام من الميقات ولم يفرض أنّ أباه كان متمتعاً ليلزم عليه الإحرام من مكّة بحجّ التمتّع الذي هو محل الكلام، فليس في الرواية أي إشعار أو دلالة على أنّه كان متمتعاً بل القرينة على خلافه وهو كونه عليه السلام مجاوراً.

على أنّ الخروج من مكّة للمتمتع من دون إحرام ممنوع لكونه محتبساً ومرتهناً بالحجّ، ولو اضطر لزمه الخروج محرماً، فكيف خرج عليه السلام محلاً ليلزمه الإحرام من ذات عرق؟!

وبالجملة: فالمجاورة والخروج محلاً قرينتان واضحتان على عدم كونه عليه السلام

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٨.

السابع: دُوَيْرة الأهل أي المنزل، وهي لمن كان منزله دون الميقات إلى مكّة[١]،

متمتعاً فلا ربط لها بما نحن فيه.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال وقد دلتَ عليه النصوص المتضافرة.

وإنما الإشكال في أنَ الأقربية من الميقات هل تلاحظ بالإضافة إلى مكّة أم إلى عرفات أم يفصّل بين العمرة فمكّة وبين الحجَ فعرفة.

المشهور هو الأول ونسب صاحب المدارك إلى المحقق في المعتبر اختيار الثاني وإن نوقش في النسبة، بل قيل إنَ ظاهر المعتبر خلافه وإنما ذلك صريح الشهيد في اللمعة.

ومال الشهيد الثاني في المسالك إلى الوجه الثالث لولا أنَ النصوص على خلافه نظراً إلى عدم المرور على مكّة في إحرام الحجَ من المواقيت.

وكيفما كان فلا ينبغي التأمل في أنَ ظاهر النصوص كلها، بل صريحها هو كونه دون الميقات إلى مكّة، وفي بعضها دون هذه المواقيت[١]، باعتبار أنَ العبرة بمجموع هذه المواقيت لا بميقات واحد، وإلاَ فمن يكون منزله بين المدينة والجحفة فهو طبعاً أقرب إلى مكّة من الشجرة، ولكن بما أنَ قباله الجحفة وهي ميقات لزمه الإحرام منها، وعليه فلم يعرف أي وجه لمقالة الشهيد من لحاظ القرب إلى عرفات كما لم يعرف أي وجه للتفصيل المزبور أيضاً تجاه إطلاق تلك النصوص.

نعم يبقى سؤال الفرق بين التحديدين فإنه ربما يدّعى أنَ القرب إلى مكّة وكونه دون الميقات يلازم كونه أقرب إلى عرفات من الميقات فلا تفاوت بين العبارتين عملاً ولا خارجاً.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٧ من أبواب المواقيت.

أقول: هذا وجيه لو كان المنزل واقعاً في طرف تتوسط مكّة بينه وبين عرفات، حيث أنّ الأقربية إلى مكّة تستلزم الأقربية إلى عرفات بطريق أولى كما لا يخفى.

وأما إذا كان المنزل واقعاً في الطرف الآخر بحيث تخلّلت عرفات بينه وبين مكة فتكون الثمرة عندئذٍ ظاهرة.

نظراً إلى أنّ الذي يظهر من الكلمات أنّ أقرب المواقيت إلى مكّة قرن المنازل الذي هو على مرحلتين من مكة أي ثمانية وأربعين ميلاً المساوية لستة عشر فرسخاً، وكذا ذات عرق، وعليه فإذا فرضنا أنّ المسافة بين منزله وبين عرفات خمسة عشر فرسخاً ـ مثلاً ـ والمفروض أنّ البعد بين عرفات وبين مكّة أربعة فراسخ فهو إذاً يبعد عن مكّة تسعة عشر فرسخاً وحينئذٍ فإن لوحظ الحد بالإضافة إلى مكّة فهو فوق الميقات، أي أبعد منه إلى مكّة بثلاثة فراسخ فيلزمه الذهاب إلى الميقات والإحرام منه، وإن لوحظ بالإضافة إلى عرفات فهو دون الميقات بفرسخ واحد فيمقاته دويرة أهله.

ولكن هذا كله مبني على اعتبار المسافة وكون العبرة بالأقربية لكي يبحث عن أنّ المدار لحاظ القرب والبعد بالإضافة إلى مكّة أو إلى عرفات.

ولكنه كما ترى، إذ لم يرد التحديد بذلك في شيء من النصوص، وإنما الوارد فيها كونه دون الميقات أو ورائه أو خلفه، وورد في صحيحة معاوية بن عمّار ((من كان منزله خلف هذه المواقيت))[1] بصيغة الجمع الظاهر في العموم الاستغراقي والانحلال فيلاحظ كل شخص الميقات الواقع في جهته ويقايس منزله بالنسبة إليه لدى الاتجاه إلى مكّة، فإن كان دون الميقات أي واقعاً ما بينه وبين مكّة أحرم من منزله وإلاّ فمن الميقات، وهذا يختلف حسب اختلاف المواقيت من حيث القرب والبعد، فربما يكون بمقدار ستة عشر فرسخاً كقرن

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٧ من أبواب المواقيت، ح٨.

بل لأهل مكّة أيضاً على المشهور الأقوى[1] ـ وإن استشكل فيه

المنازل، وأخرى بما يقرب من خمسة وثلاثين فرسخاً كالجحفة.

وعلى الجملة: فليست العبرة بمسافة معينة ليبحث عن أنّ تلك النسبة هل تلاحظ بالإضافة إلى مكّة أم إلى عرفات، فلا موضوع لهذا البحث من أصله ليتكلم في الثمرة وأنّ التفاوت بينهما مفهومي فقط، أو عملي وخارجي أيضاً، بل العبرة بالكون دون الميقات كل على حسب منطقته، فمن كان دون قرن المنازل من طرف الطائف أو دون ذات عرق من الجانب الآخر أو دون الجحفة أو يَلملَم ونحوها حسب اختلاف الطرق والمواقيت المتفاوتة ـ طبعاً ـ قرباً وبعداً لا يلزمه العود إلى الميقات بل يحرم من منزله، فالعبرة بالوقوع في ذلك الطريق ولا مجال لملاحظة المسافة بين مكّة أو بين عرفات، نعم لا يشمل ذلك من كان واقعاً بين الميقاتين، كمن كان بين الشجرة والجحفة فإنّه وإن كان دون الميقات باعتبار ولكن أمامه ميقات آخر، ومن ثم لم يرد ذلك في شيء من هذه النصوص، بل قد ورد أنّه من لم يحرم من الشجرة أحرم من الجحفة.

(١) بل لا خلاف فيه على ما حكاه في المستند عن بعضهم، نظراً إلى استفادته من النصوص المتقدمة ولو بمناسبة الحكم والموضوع، حيث يفهم منها أنّ موضوع الحكم من كان منزله دون الميقات فيشمل أهل مكّة، بل قد يدعى أنّ إطلاق مرسلة الصدوق عن رجل منزله خلف الجحفة من أين يحرم قال: «من منزله»[1]، غير قاصر الشمول لأهل مكّة.

ولكن ناقش فيه جماعة بأنّ تلك النصوص مقيّدة بأجمعها بما دون الميقات إلى مكّة فلا تشمل قاطني نفس مكّة وسكانها.

وأما المرسلة فهي أيضاً ـ مضافاً إلى ضعفها ـ قاصرة فإنّ الخلفية ليست

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٧ من أبواب المواقيت، ح٦.

من الأمور الواقعية بل الإضافية القياسية والاعتبارات العرفية، فيقال لدى إضافة شيء إلى شيء هذا خلفه أي وراءه، فلا بدّ من فرض الجحفة ومكّة ومن يريد الذهاب إلى مكّة من هذا الطريق فإنّه يمرّ طبعاً بالجحفة أولاً ثم بالمنزل الذي بعدها فيقال إنّه خلف الجحفة، وإلاّ فمع الغض عنه كيف تكون مكّة خلف الجحفة، فلتكن الجحفة خلف مكّة، مثلاً يصحّ أن يقال فيما بين طريق النجف إلى كربلاء إنّ الخان الثالث خلف الثاني وهو خلف الأول وهو خلف النجف، وأما أنّ كربلاء خلف النجف فغير صحيح إذ هلا يكون النجف خلف كربلاء، إلاّ إذا كان قاصداً من النجف إلى الكاظمية فإن كربلاء تقع عندئذ خلف النجف.

وعلى الجملة: فلا ينبغي التأمل في عدم حسن إطلاق عنوان خلف الميقات على مكّة نفسها، فلا بدّ وقتئذٍ من الرجوع في تعيين ميقات أهل مكّة إلى الأدلة الأُخر.

والذي يستفاد من صحيحتين واردتين في المقام أنّه الجعرانة.

إحداهما: صحيحة أبي الفضل قال: كنت مجاوراً بمكّة فسألت أبا عبد الله عليه السلام من أين أحرم بالحجّ؟ فقال: «من حيث أحرم رسول الله صلى الله عليه وآله من الجعرانة أتاه في ذلك المكان فتوح ...»[1]، وقد عبّر عنها في الحدائق بقوله (ما رواه الكليني عن أبي الفضل سالم الحناط)[2].

والمظنون قوياً بل المطمأن به أنّ الأمر كما ذكره قدس سره فإنّ أبا الفضل المعروف المشهور الذي له كتاب ويروي عنه صفوان كثيراً هو سالم الحنّاط، إلاّ أنّ التصريح بالاسم لم يُذكر في مصدر الخبر لا الكافي ولا الوسائل، وهذه إضافة منه قدس سره ولم يكن من دأبه التصرف في سند الرواية أو متنها، ولعله وقع

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب أقسام الحجّ، ح٦.

(٢) الحدائق الناضرة: ج١٤ ص٤٤٩.

سهواً من قلمه الشريف باعتبار اعتقاده أنَ المراد به سالم.

وكيفما كان فهي صحيحة السند كما أنَها واضحة الدلالة على أنَ الميقات هو الجعرانة، ولكن استشكل فيها صاحب الحدائق بأنَ هذه الصحيحة وكذا الصحيحة الآتية موردهما المجاور وكلامنا في أهل مكَة وسكنتها، ومن الجائز اختلاف حكمهما فلا يمكن الاستدلال بها عليها.

ويمكن الجواب بأنَ المجاورة أعم من الاستيطان إذ لا يعتبر في مفهومها التوقيت كيلا تنطبق على أهل البلد وسكنته، وقد ورد في الذكر الكريم قوله تعالى ﴿وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ﴾ أي أنَ كل قطعة مجاورة لأختها مع أنَها مجاورة دائمية لا موقتة، فمفهوم الجوار يشمل القسمين، ويصدق على من عزم على البقاء في مكَة المكرمة طيلة حياته أنَه مجاور لبيت الله كما يصدق على من عزمها مدة معينة.

نعم قد لا يصدق على المتولد فيها من الأوَل وأما من استوطنها فتصدق عليه، فلا يفرق بين الموقت وغيره فإن جاوره بمعنى سكنه وقطنه، والدوام غير معتبر في هذا الصدق، فالظاهر أنَ الصحيحة غير قاصرة الشمول للمقام.

وأغرب منه ما ادعاه السيد الماتن ﷺ من أنَ القدر المتيقن منها من لم ينتقل فرضه إلى فرض أهل مكَة أي لم يسكن فيها سنتين، إذ لا ينبغي الشك في صدق المجاورة على التقديرين، ووجود القدر المتيقن غير ضائر بالتمسك بالإطلاق وإلاَ لم يبقَ مطلق بحاله إلاَ الشاذ النادر وهو ما كان دائراً بين متباينين، بحيث لم يبق متيقن في البين.

الثانية: صحيحة عبد الرحمن بن الحجَاج قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ إنَي أريد الجوار بمكَة فكيف أصنع؟ فقال: «إذا رأيت الهلال هلال ذي الحجَة فاخرج إلى الجعرانة فأحرم منها بالحجَ (إلى أن قال) إنَ سفيان فقيهكم أتاني فقال: ما يحملك على أن تأمر أصحابك يأتون الجعرانة فيحرمون منها؟ (إلى

بعضهم ـ فإنّهم يحرمون لحجّ القران والإفراد من مكّة(*)، بل وكذا المجاور الذي انتقل فرضه إلى فرض أهل مكّة، وإن كان الأحوط إحرامه من الجِعرّانة ـ وهي أحد مواضع أدنى الحلّ ـ للصحيحين الواردين فيه المقتضي إطلاقهما عدم الفرق بين من انتقل فرضه أو لم ينتقل، وإن كان القدر المتيقن الثاني فلا يشمل ما نحن فيه، لكن الأحوط ما ذكرنا، عملاً بإطلاقهما، والظاهر أنّ الإحرام من المنزل للمذكورين من باب الرخصة، وإلاّ فيجوز لهم الإحرام من أحد المواقيت، بل لعلّه أفضل لبعد المسافة وطول زمان الإحرام(١).

أن قال) وإنّ هؤلاء قطنوا مكّة فصاروا كأنهم من أهل مكة، وأهل مكة لا متعة لهم، فأحببت أن يخرجوا من مكة إلى بعض المواقيت))(١).

وهذه وإن كان صدرها ظاهراً فيمن لم يكن فرضه منتقلاً بعد إلى فرض أهل مكّة لقوله (إني أريد الجوار) لا أنّه مجاور بالفعل إلاّ أنّ ذيلها كالصريح في أنّ أهل مكّة ومن كان قاطناً بها أو مجاوراً بحيث كان فرضه حجّ الإفراد لابدّ له من الخروج إلى الجعرانة، فإن كان هناك إجماع تعبدي على الخلاف ـ ولم يكن جزماً ـ وإلاّ فلابدّ من العمل بهاتين الصحيحتين.

(١) التعليل ناظر إلى الأفضلية باعتبار أنّ الإحرام عبادة فكلما بعدت المسافة وطال زمان العبادة كان أفضل.

ولا يريد(٢) ﷺ تعليل الجواز بذلك، كيف وهو واضح الفساد لأنّ الميقات

(*) بل يخرجون إلى الجعرانة فيحرمون منها، وكذلك المجاور مطلقاً.

(١) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب أقسام الحجّ، ح٥.

(٢) كأنّ فيه تعريضاً بما ذكره السيد الحكيم ﷺ في المستمسك، وهو كما ترى فلاحظ. (المقرر).

الثامن: فخ، وهو ميقات الصّبيان في غير حجّ التمتّع عند جماعة[١]، بمعنى جواز تأخير إحرامهم إلى هذا المكان لا أنّه يتعيّن

أمر تعبدي لا يسوغ الإحرام قبله ولا بعده، وبُعد المسافة أو طول الزمان لا يجّوز الإحرام قبل الميقات بالضرورة، بل إنّ الجواز في المقام مطابق للقاعدة من غير حاجة إلى نص خاص، إذْ متى ما ذهب اختياراً إلى أحد المواقيت فهو لدى رجوعه مصداق للعابر والمارّ على الميقات، وقد تقدّم غير مرة أنّها مواقيت لكل من يمرّ عليها وإنْ لم يكن من أهلها، فله الإحرام من دويرة الأهل كما له ذلك من الميقات بإدراج نفسه تحت عنوان المارّ وإن كان الثاني أفضل لكون العبادة فيه أطول حسبما عرفت.

(١) بل نسب ذلك إلى المشهور وربما يظهر من بعض عدم الخلاف فيه، غير أنّه ناقش فيه جماعة منهم صاحب المدارك والمحقق السبزواري في الذخيرة وصاحب الحدائق، نظراً إلى عدم نهوض دليل يعوّل عليه بعد كون مقتضى الإطلاقات اتحاد البالغين مع غيرهم في الطبيعة المأمور بها من صلاة أو صيام أو حجّ ونحوها وعدم الفرق إلاّ من ناحية الوجوب والاستحباب، ما لم يقم دليل خاص على التفرقة كما ورد جواز صلاة الأمة والصبية مكشوفة الرأس، ومن ثمّ أشرنا في كتاب الصلاة إلى أنّ جميع الموانع الثابتة في حق البالغين ثابتة في حق الصبيان أيضاً، إذ الطبيعة طبيعة واحدة ولا فرق إلاّ من ناحية الحكم وكونه إلزامياً تارة وغير إلزامي أخرى، وعليه فأدلة المواقيت الواردة في الحجّ عامّة للبالغين وغيرهم، فالتشكيك في انعقاد الإطلاق في المقام ـ كما عن بعض ـ بلا موجب، إذاً فلو كنا نحن ولم يكن دليل خاص لالتزمنا بأنّ ميقات الصبيان هو ميقات البالغين وأنّهما سيّان من جميع الجهات.

إلاّ أنّه قد وردت في المقام صحيحتان:

إحداهما: ما رواه المشايخ الثلاثة ـ وإن ضعف طريق الكليني من أجل سهل بن زياد ـ عن أيوب أخي أديم ـ الذي هو أيوب بن الحر ـ قال: سُئل أبو عبد الله عليه السلام من أين يجرد الصبيان؟ فقال: ((كان أبي يجرّدهم من فخ)).

والأخرى: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام مثله[1].

وقد وقع الكلام في المراد من التجريد في المقام، ففسّره المشهور بالإحرام، ولكن صاحب الحدائق تبعاً لجماعة من الأعلام حملوه على نزع الثياب المطابق لمعناه اللغوي، فإنّ التجريد هو نزع شيء من شيء، ولم يعهد إطلاقه على الإحرام، بل النزع المزبور من آثار الإحرام وأحد أحكامه، وعليه فلا مقتضي لرفع اليد عن ظاهر الصحيحة من عدم لزوم تجريد الأولياء صبيانهم عن المخيط من المواقيت التي يحرمون منها وجواز تأخيره إلى فخ، فهذا في الحقيقة تخصيص في دليل حرمة لبس المخيط على المحرم لا تشريع لميقات جديد للصبيان، فكما أنّ النسوان لا حرمة عليهن في عدم التجريد من المخيط مطلقاً، كذلك الصبيان لا حرمة في عدم تجريدهم منه إلى فخ، فهم حدّ وسط بين الرجال والنساء.

واستدل في الحدائق على ما استظهره من إرادة الإحرام بهم من الميقات بروايتين:

إحداهما: صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((انظروا من كان معكم من الصبيان فقدّموه إلى الجحفة أو إلى بطن مر، ويصنع بهم ما يصنع بالمحرم ويطاف بهم ويُرمى عنهم ...))[2]، ورواها الشيخ كذلك غير أنّه قال: ((ثم يصنع بهم)) وزاد بعد قوله: ((ويطاف بهم)) ((ويسعى بهم)).

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب المواقيت ح١ و ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٧ من أبواب أقسام الحجّ، ح٣.

وكيفما كان فالظاهر عدم كون الصحيحة بصدد بيان الموضع الذي يحرم منه الصبي ـ وإن كان ظاهر الحدائق ذلك ـ بل هي تشبه مدلول الصحيحة السابقة من أنَ الإحرام وإن كان من الشجرة إلاَ أنَ معاملة الإحرام التي منها نزع المخيط لا يكون إلا بعد الجحفة أو بطن مرَ، ولا نظر فيها إلى أنَ الإحرام من الجحفة، وذلك بقرينة ذكر بطن مرَ الذي هو واد أو بئر على مرحلة من مكَة أي ثمانية فراسخ لعدم كونه ميقاتاً جزماً لا للصبي ولا لغيره لا عندنا ولا عند العامة، نعم التزم المشهور بأنَ فخَ ميقات للصبي وأما بطن مر فلم يصفه أحد بالميقاتية إطلاقاً.

وبالجملة فذكر بطن مرَ في هذه الصحيحة دليل واضح على أنَه عليه السلام لم يكن في مقام بيان الميقات بل في مقام بيان ترتيب الأحكام وآثار الإحرام.

إذاً فيجتمع مفادها مع الصحيحة المتقدَمة، وتكون النتيجة أنَه يجوز للصبيان تأخير نزع المخيط إلى الجحفة وإن لم يمكن فبطن مرَ وآخره فخَ، وأما الإحرام فهو من الميقات كالبالغين بمقتضى الإطلاقات.

الثانية: ما رواه يونس بن يعقوب عن أبيه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنَ معي صبية صغاراً وأنا أخاف عليهم البرد فمن أين يحرمون؟ قال: ((ائت بهم العرج فليحرموا منها، فإنَك إذا أتيت بهم العرج وقعت في تهامة))، ثم قال: ((فإن خفت عليهم فأت بهم الجحفة))[1].

وقد عبَر عنها في الحدائق بالموثق عن يونس بن يعقوب عن أبيه وهو كذلك فإنَها موثقة إلى يونس، وأما أبوه فلم يرد فيه أي توثيق.

إذاً فالرواية غير موثقة وهي وإن كانت ظاهرة الدلالة على جواز تأخير الإحرام إلى العرج ـ الذي هو على ثلاث مراحل من المدينة ظاهراً ـ أو إلى الجحفة فلا يمكن الأخذ بها.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٧ من أبواب أقسام الحجَ، ح٧.

على أنّ الظاهر عدم عامل بمضمونها من الإحرام من العرج لعدم كونه من أحد المواقيت جزماً، فهي مع الغض عن السند مخالفة لما هو المقطوع به لدى الأصحاب من لزوم كون الإحرام من الميقات بعد وضوح عدم كون العرج منه.

ثم إنّ الشيخ ذكر أنّ والد يونس هو يعقوب بن يونس وعدّه من أصحاب الباقر عليه السلام، وقد عرفت أنّه لم يرد فيه أي توثيق، ولكنه قدس سره ذكر في موضعين آخرين وكذا النجاشي أنّ والده يعقوب بن قيس، فإمّا أنّ ما ذكره أولاً سهو من قلمه الشريف وصحيحه (قيس) بدل (يونس) أو أنّ قيساً والده ويونس جده أو بالعكس، وقد نسب في أحد الموضعين إلى والده وفي الآخر إلى جده، وكيفما كان فوالده هو يعقوب بن قيس سواء أكان قيسٌ أباه أم جده، وقد ورد بهذا العنوان أعني يونس بن يعقوب عن يعقوب بن قيس في أسناد تفسير علي بن إبراهيم، ومن ثمّ يمكن القول بوثاقة الرجل فإنّه وإن لم يوثق بعنوان يعقوب بن يونس ولكنه موثق بعنوان يعقوب بن قيس.

إلاّ أنّه مع ذلك لا يمكن إثبات وثاقة والد يونس لتتصف الرواية بالصحّة، نظراً إلى أنّ والده وإن كان هو يعقوب بن قيس وقد ورد هذا العنوان في التفسير المزبور كما عرفت، إلاّ أنّه لم يعلم أن يعقوب بن قيس الوارد في التفسير هل هو والد يونس أم أنّه شخص آخر، بل لعل الثاني أقرب.

إذ لو كان الأول لكان الأنسب أن يعبّر هكذا (يونس بن يعقوب عن أبيه) كما ورد كذلك في هذه الرواية، وهو الشائع المتعارف في أسناد الأخبار متى ما روى الراوي عن أبيه، ومن هنا وردت روايات كثيرة عن أحمد بن محمد عن محمد بن خالد وتردد الراوي بين أحمد بن محمد بن عيسى أو أحمد بن محمد بن خالد وحملوه على الأول، إذ لو كان الثاني لكان الأنسب أن يقول عن أبيه كما ورد بهذا التعبير أعني أحمد بن محمد عن أبيه في كثير

ذلك، ولكن الأحوط ما عن آخرين(*) من وجوب كون إحرامهم من الميقات لكن لا يجرّدون إلاّ في فخّ، ثمّ إنّ جواز التأخير على القول الأول إنما هو إذا مرّوا على طريق المدينة(١)، وأمّا إذا سلكوا طريقاً لا يصل إلى فخّ فاللازم إحرامهم من ميقات البالغين.

التاسع: محاذاة أحد المواقيت الخمسة(٢)، وهي ميقات من لم يمرّ على أحدها، والدليل عليه صحيحتا ابن سنان، ولا يضرّ

من الروايات، وعليه فلا يمكن الوثوق بأن يونس روى تلك الرواية الواردة في تفسير علي بن إبراهيم عن أبيه ليحكم بوثاقة والده، بل إنّ مجرد الشك وتطرق الاحتمال كافٍ في عدم ثبوت وثاقة أبيه، فالرواية إذاً غير موثقة كما ذكرناه.

والمتحصّل مما ذكرناه أنّ ما ذهب إليه صاحب الحدائق وغيره من أنّ ميقات الصبيان كالبالغين، فيحرمون من أحد المواقيت المعهودة غير أنّه يجوز لهم تأخير التجريد ونزع المخيط إلى فخ، وأنّ هذا استثناء في دليل لبس المخيط وليس استثناءاً في دليل الإحرام من الميقات هو الصحيح حسبما عرفت.

(١) لاختصاص النص بمن يصل إلى فخ الذي هو واقع في هذا الطريق، فهو حكم ثابت للمارّ على فخ السالك من هذا الطريق، وأما غيره فحيث لا نص فيه فالمرجع إطلاقات الأدلة القاضية بالإحرام من الميقات كما هو ظاهر.

(٢) كما هو المعروف المشهور بين الأصحاب مستدلّين عليه بما أشار إليه في المتن من صحيحتي ابن سنان اللتين هما في الحقيقة رواية واحدة، والتعدد إنما هو باعتبار تعدد الطريق واختلاف مَا في المتن، فقد روى الكليني بإسناده

(*) بل الظاهر ذلك، وإنما يكون تجريدهم من فخّ لمن يمرّ بها.

الصحيح عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من أقام بالمدينة شهراً وهو يريد الحجّ ثم بدا له أن يخرج في غير طريق أهل المدينة الذي يأخذونه فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال فيكون حذاء الشجرة من البيداء))، وروى الصدوق بسنده عنه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من أقام بالمدينة وهو يريد الحجّ شهراً أو نحوه ثم بدا له أن يخرج في غير طريق المدينة فإذا كان حذاء الشجرة والبيداء مسيرة ستة أميال فليحرم منها))[1].

وهي كما ترى واقعة واحدة بلا شك، حكاها ابن سنان لابن محبوب وهو نقلها لشخصين فليس الاختلاف إلا في الطريق، كما أنّها واضحة الدلالة على كفاية المحاذاة للميقات في الجملة، غير أنّه قد يتوهم معارضتها تارة بمرسلة الكليني قال: وفي رواية أخرى يحرم من الشجرة ثم يأخذ أي طريق شاء[2].

وأخرى بمعتبرة إبراهيم بن عبد الحميد المتقدمَة الناهية عن الإحرام لأهل المدينة من غيرها[3].

لكن المرسلة لمكان الضعف لا تنهض للمقاومة فلا تصلح للمعارضة، وأما المعتبرة فأقصاها الدلالة الإطلاقيّة القابلة للتقييد بهاتين الصحيحتين، فلا تعارض في البين.

وعلى الجملة: فأصل الحكم مما لا ينبغي التأمل فيه لصحّة الرواية ووضوح الدلالة والسلامة عما يصلح للمعارضة.

وإنما الإشكال في جهات:

الجهة الأولى: هل يختص الحكم بمورد الصحيحة أعني مسجد الشجرة جموداً في الحكم المخالف للقاعدة على مورد قيام الدليل أو أنّه يتعدى إلى

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب المواقيت، ح١ و ح٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب المواقيت، ح٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب المواقيت، ح١.

عامّة المواقيت ويلتزم بالإجتزاء بالمحاذاة لأي واحد منها؟ الظاهر هو الأول، والوجه فيه أنّ هذا الحكم على خلاف القاعدة كما عرفت، لدلالة النصوص المتضافرة على حصر المواقيت فيما وقتّه رسول الله ﷺ والنهي عن العدول عنها، فالخروج عن هذا الإطلاق وتجويز الإحرام من غيرها يحتاج إلى دليل قاطع وبرهان ساطع، وغير خفي أنّ الصحيحة الواردة في المقام التي هي بمثابة المقيّد لذلك الإطلاق قد اشتملت على خصوصيات كلها مذكورة في كلام الإمام عليه السلام على سبيل القضية الشرطية من إقامة شهر أو نحوه في المدينة، ومن إرادة الحجّ من الأوّل، ومن حصول البداء في انتخاب الطريق ـ بأن يكون بانياً من الأوّل على الخروج من طريق المدينة ثمّ يبدو له في اختيار طريق آخر ـ ومن المحاذاة للشجرة بمقدار ستة أميال، فلدى استجماع هذه الخصوصيات حكم عليه السلام بكفاية المحاذاة بحيث أنّ مقتضى الجمود على ظاهر النص انتفاؤه بانتفاء واحد منها.

ومن الظاهر أنّ إلغاء هذه القيود بحملها على إرادة المثال كما صنعه في المتن في غاية البعد عن الفهم العرفي بعد أن كانت مأخوذة في كلام الإمام عليه السلام بنفسه، ومعه كيف يمكن التعدي إلى سائر المواقيت، بل كيف يمكن التعدي حتى إلى محاذي الشجرة مع فقد واحد من تلك القيود، كالإقامة في المدينة عشرة أيام ـ مثلاً ـ أو عدم كونه مريداً للحجّ من الأول، وإنما دخل المدينة للتجارة ـ مثلاً ـ أو كان عازماً من الأول على غير طريق المدينة أو كانت المحاذاة في أقل من ستة أميال أو أكثر بحيث يسير بالخط المنكسر أو المنحني أميالاً عديدة لكي يبلغ محاذي الشجرة.

نعم، هذا القيد الأخير وإن كان ظاهر الصحيحة دخله في الحكم على رواية الصدوق، لكن لا يبعد القول بأنّها على رواية الكليني ظاهرة في إرادة التمثيل لصغرى المحاذاة، وذلك لمكان فاء التفريع في قوله «فيكون حذاء

الشجرة)) المشعر بكونه عليه السلام بصدد تطبيق الكبرى على الصغرى فلا خصوصية لها.

وبعبارة أخرى: لو كنا نحن والصحيحة على رواية الصدوق لأمكن القول بلزوم رعاية هذا القيد أعني مسيرة ستة أميال، فلا يكفي مطلق المحاذاة للشجرة وإن كان من مكان أبعد، فإن المحاذي كلّما كان أبعد كانت المسافة بطبيعة الحال أطول، فلو تحرك من النجف قاصداً كربلاء فبلغ إلى الكوفة التي هي بحذاء النجف في هذا الاتجاه كانت المسافة بينهما ستة أميال مثلاً، ولو ذهب إلى محاذٍ أبعد كالعباسيات كانت المسافة اثني عشر أو خمسة عشر ميلاً، فالصحيحة ظاهرها الاختصاص بحذاء الشجرة في فرض كون المسافة ستة أميال، وإلاّ لم تكن حاجة إلى ذكر هذا القيد الزائد في كلام الإمام عليه السلام.

إلاّ أنّها على رواية الكليني لا يبعد ظهورها في المثالية حسبما عرفت، فتلغى هذه الخصوصية ويتعدى إلى ما صدقت معه المحاذاة العرفية لمسجد الشجرة وإن زادت على الستة أميال بالخط المستقيم، وأما بالخط المنكسر أو المنحني فقد تكون المسافة من المدينة إلى ذلك المكان المحاذي للشجرة بمقدار سبعة أو عشرة أميال حسب اختلاف الطرق.

ولا يبعد أنّ الطريق الذي كان يذهب المسافرون منه في ذلك الوقت ـ من غير طريق أهل المدينة إلى الشجرة ـ كان طريقاً معروفاً وكانت المسافة بينه وبين المدينة ستة أميال فلأجل ذلك قيد بالستة في هذه الصحيحة.

وكيفما كان فهذه الخصوصية في كلامه عليه السلام يمكن إلغاؤها، وأما ما عداها فضلاً عن التعدي إلى مطلق المواقيت كما عليه المشهور ففي غاية الصعوبة والإشكال، ولم يكن في البين إجماع تعبدي يقيناً بحيث تكون المسألة مقطوعاً بها، إذاً فالأقوى عدم التعدي.

الجهة الثانية: بناءً على المشهور من التعدي إلى مطلق المواقيت فبماذا

تتحقق المحاذاة وما هو الضابط والميزان في عرفانها؟ وقد ذكر الماتن ﷾ في ذلك وجهين:

أحدهما: البلوغ لدى السير والاتجاه إلى مكّة إلى موضع تكون المسافة بينه وبين مكة مساوية للمسافة بين الميقات وبين مكّة بالخط المستقيم، وفي العبارة هنا غلط واضح والمعنى ظاهر فلاحظ.

ثانيهما: أن يكون الخط الفاصل بين موقفه وبين الميقات أقصر الخطوط في طريقه إلى مكّة، ولكنك خبير بعدم استقامة شيء من هذين الوجهين وعدم انطباق أحدهما على الآخر.

بيان ذلك: إنا لو رسمنا دائرة وهمية مركزها مكة ومحيطها مارَ بأحد المواقيت كالشجرة فبما أن الخطوط المتشعبة من المركز إلى جميع نقاط المحيط متساوية وبنسبة واحدة فلا جرم كانت المسافة من أي جانب من جوانب الدائرة إلى مركزها هي المسافة بينها وبين الميقات بعينها، ومعه كيف يمكن تفسير المحاذاة بالمساواة مع أنّ النصف من هذه الدائرة من الجانب الآخر المقابل للنصف الذي فيه الشجرة لم يكن محاذياً لها بالضرورة، بل أمامها وقبالها لا حذائها، نعم المحاذي تكون المسافة بينه وبين مكّة مساوية لما بينها وبين الميقات لا أنّ كل مورد تضمن المساواة كان محاذياً، فكيف يمكن جعل هذا ميزاناً لتشخيص المحاذاة؟!

وتوضيحه: إن المحاذاة بين شيئين أمر نسبي قياسي يختلف باختلاف الجهات والإضافات، فربَّ شيء يكون محاذياً لشيء بالإضافة إلى شيء وموازياً مواجهاً له بالقياس إلى شيء آخر، فالنجف مثلاً بحذاء الكوفة بالنسبة إلى كربلاء، وخلفها بالإضافة إلى الحلّة، فلا بُد في المحاذاة بين شيئين من لحاظ الإضافة إلى شيء آخر، وعليه فالمحاذاة الحقيقية لمسجد الشجرة بالإضافة إلى قاصد مكّة إنما تتحقق فيما إذا بلغ إلى موضع يكون موقفه مع الشجرة على

خط واحد لدى الاتجاه إلى مكّة، بحيث يتشكل من ذلك مثلث متساوي الضلعين أحدهما من الشجرة إلى مكة والآخر منها إلى ذاك الموضع، وبينهما خط فاصل هو الضلع الثالث المسمّى بالمحاذاة، وأما النقطة الواقعة بإزاء هذا الخط من الجانب الآخر فليست هي محاذية للشجرة وإن كان بُعدها عن مكّة مساوياً لبعد الشجرة عنها، بل هي موازية ومواجهة لها.

ولمزيد التوضيح قسّم الدائرة التي مركزها مكّة والمارة على الشجرة إلى أقسام أربعة، بترسيم خطين متقاطعين داخلها ـ بحيث تتشكل منهما زوايا أربع قائمة ـ يبتدأ أحدهما من مسجد الشجرة إلى النقطة المسامتة لها من الدائرة بعد العبور عن مكّة، والآخر من يمين الشجرة على بعد تسعين درجة إلى يسارها، وحينئذ فالنصف من الدائرة المقابل لما فيه الشجرة مواجه لها وليست بحذائها بالضرورة وإن كانت المسافة من جميع النقاط متساوية.

وأما النصف الآخر فلنفرض أنّ قاصد مكّة وصل إلى هذه الدائرة في آخر أحد ربعيه أي على رأس تسعين درجة من يمين الشجرة ـ مثلاً ـ فطبعاً تقع مكّة حينئذ في قباله، وهو مواجه لها ومعه كيف يكون هو بحذاء الشجرة؟! بل إنّ الشجرة تقع في خط مستقيم إلى مكّة وهو مواجه لذلك الخط، فكيف يكون محاذياً إلاّ إذا وصل إلى مكّة فحينئذٍ تقع الشجرة على يساره وهو يحاذيها بطبيعة الحال، فما لم يصل إلى مكّة لا يحاذي الشجرة في شيء من النقاط المتخللة بين مكّة ورأس الدائرة، مع أنّ البعد بينه وبين مكّة هو البعد بينها وبين الشجرة فهذا الضابط لا يرجع إلى محصل.

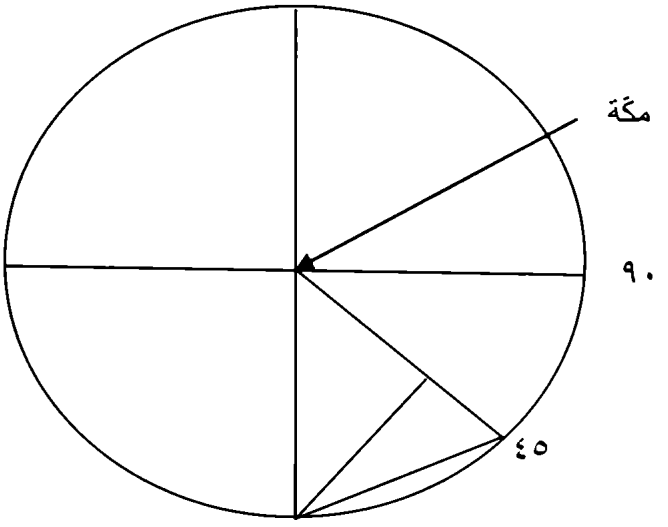
ومن ذلك يظهر بطلان الوجه الثاني أعني كون البعد بينه وبين الميقات أقصر الخطوط وأقل المسافات، ضرورة أنّه لدى كونه على رأس تسعين درجة من يمين الشجرة مثلاً ـ الذي هو أحد مصاديق المحاذي بموجب التفسير الأول ـ فهو حينئذٍ في أبعد الخطوط في هذه الدرجات بالإضافة إلى الميقات،

وكلَما دنا من مكَة وقاربها تقلَ تلك الخطوط إلى أنْ يصل إلى نفس مكَة، فعندئذٍ يتصف موقفه بكونه أقصر الخطوط إلى الميقات ويزداد هذا البعد شيئاً فشيئاً متى تراجع القهقرى، إلى أن يصل إلى رأس الدائرة الذي عرفت أنَه أبعد الخطوط، فمصداق الأقصر في هذا الاتجاه إنما هو نفس مكة فينبغي أن يكون هو المحاذي للميقات لا الواقع في رأس الدائرة الذي هو المصداق بموجب التفسير الأول.

ويجري هذا الكلام بعينه فيما إذا كان سيره إلى مكَة من وسط هذا الربع، أعني من بُعد خمس وأربعين درجة عن الميقات، فإنَ هذا الشخص حينما يقع في رأس الدائرة لا يكون محاذياً للشجرة جزماً، أي لم يكن يساره إلى الشجرة، بل هو منحرف عنها لا محالة، وعندما يسير في هذا الخط المتجه إلى مكة ـ المساوي بطبيعة الحال للخط الفاصل بين مكة والميقات ـ ويبلغ نصفه فعندئذٍ يكون يساره إلى الشجرة، ولا ريب أنَ الخط الفاصل بين موقفه هذا وبين الشجرة هو أقصر من الخط بين الشجرة وبين رأس الدائرة، فينبغي أن يكون هذا مصداقاً للمحاذي، مع أنَ مصداقه كان رأس الدائرة بموجب التفسير الأول.

وبعبارة أخرى: عند بلوغه النصف من هذا الخط الذي أحد طرفيه مكَة والآخر رأس الدائرة على بُعد خمس وأربعين درجة من الميقات يتشكل مثلث أحد أضلاعه بين موقفه والميقات، والآخر بينه وبين رأس الدائرة، والثالث من رأس الدائرة إلى موقفه، ولا شك أنَ الضلع الأوَل أقصر من الثاني فكان موقفه أقصر الخطوط إلى الميقات المستلزم لأن يكون هو المصداق للمحاذاة دون النقطة الواقعة في رأس الدائرة كما هو مقتضى التفسير الأول، فكيف يمكن جعل العبرة بأقلية المسافة وأقصرية الخط كضابط يعوَل عليه في هذا التحديد؟!

ولمزيد التوضيح لاحظ الشكل التالي:



هذا كلّه فيما إذا كان الاتجاه بالخط المستقيم، وأما إذا كان بالخط المنكسر أو المنحني فالأمر أوضح، إذ قد يكون موقفه خلف الشجرة بعيداً عنها بمقدار فرسخ واحد مثلاً، فإذا سار بالخط المنحني من غير طريق أهل المدينة ووصل إلى ذلك المحاذي ـ الذي عبّر الإمام عليه السلام عنه بستة أميال ـ قد تكون المسافة عندئذ بينه وبين الشجرة فرسخين، وقد كانت في موقفه الأول فرسخاً واحداً، فكانت المسافة آنذاك أقل ولم يكن محاذياً قطعاً.

وعلى أي تقدير لا يمكن التعويل على شيء من التفسيرين كما لا ينطبق أحدهما على الآخر حسبما عرفت.

نعم يتم ما ذكره قدس سره في المسافات القليلة والمواضع المتقاربة إلى المواقيت، فإنّه يصح أن يقال ـ مع نوع من التسامح العرفي ـ إنّ هذا موضع يكون الفصل بينه وبين مكّة بمقدار الشجرة، أو إنّ الفصل بينه وبين الشجرة أقل المسافات في طريقه، وإلاّ فبالمداقة العقلية ليس الأمر كذلك، من غير فرق بين كثرة المسافة وقلتها كما عرفت.

ولكن الذي يهوّن الخطب أنّ الصحيحة لم يرد فيها إلا عنوان المحاذاة،

وهو كسائر العناوين أمر عرفي لا حاجة في تحققه إلى هذه التدقيقات، وقد عرفت أنَها من الأمور النسبية الإضافية لا الواقعية الحقيقية، فمن كان متوجهاً إلى كربلاء يقال له متى وصل إلى الكوفة أو الحنَانة إنَه قد حاذى النجف، أي النجف واقع عن يمينه أو شماله ـ لو كان من الطرف الآخر ـ فإذا تعدَينا عن مورد الصحيحة إلى غيرها فإنما نتعدى إلى مورد تصدق معه المحاذاة عرفاً، بأن يقع الميقات عن يمينه أو شماله لدى كونه متوجهاً إلى مكَة من غير حاجة إلى هذه التدقيقات، ولكنك عرفت عدم صحَة التعدي حتى في نفس المدينة من دون تلك الخصوصيات المذكورة في الصحيحة فضلاً عن سائر المواقيت فلاحظ.

الجهة الثالثة: بناءً على التعدَي، فهل الاعتبار لدى استطراق ما يحاذي ميقاتين متعاقبين ـ كالشجرة والجحفة ـ بأبعد الميقاتين أم أقربهما إلى مكَة؟

الظاهر الأوَل، فيحرم من أول مكان يحاذي فيه ميقاتاً من المواقيت، والوجه فيه أنَ ظاهر الأمر في صحيح ابن سنان هو وجوب الإحرام من محاذي الشجرة التي هي أبعد المواقيت، ومقتضى الإطلاق لزوم الإحرام من هذا المكان حتى مع استطراق ميقات لاحق فضلاً عن المرور عن محاذيه، إذ بعد أن تبدَلت وظيفته عن الشجرة إلى المحاذي وأصبح هذا ميقاته الثانوي فليس له التأخير لوضوح عدم جواز التجاوز عن الميقات من دون إحرام.

وبالجملة: يستفاد من الصحيح لزوم الإحرام من أول مكان تتحقق فيه المحاذاة وليس له التأخير عنه، فلو تعدينا عن مورده إلى سائر المواقيت نلتزم فيها أيضاً بما نلتزم به في مورد الصحيح من عدم جواز التسويف إلى ميقات آخر فضلاً عن محاذيه.

فما ذكره بعض من جواز الإحرام من محاذي ميقات آخر أو وجوبه لم يتَضح له وجه صحيح، فإنَه لا دليل على جوازه حسبما عرفت، فضلاً عن

اختصاصهما(*) بمحاذاة مسجد الشجرة بعد فهم المثالية منهما وعدم القول بالفصل، ومقتضاهما محاذاة أبعد الميقاتين إلى مكّة إذا كان في طريق يحاذي اثنين، فلا وجه للقول بكفاية أقربهما إلى مكّة، وتتحقّق المحاذاة بأن يصل في طريقه إلى مكّة إلى موضع يكون بينه وبين مكّة باب وهي بين ذلك الميقات ومكّة بالخطّ المستقيم، وبوجه آخر يكون الخط من موقفه إلى الميقات أقصر الخطوط في ذلك الطريق، ثمّ إنّ المدار على صدق المحاذاة عرفاً، فلا يكفي إذا كان بعيداً عنه(١) فيعتبر فيها المسامتة كما لا يخفى. واللازم حصول العلم بالمحاذاة إن أمكن، وإلا فالظنّ الحاصل من قول أهل

الوجوب، ومن البيّن عدم موقع للتمسك بأصالة البراءة بعد دلالة الدليل على وجوب الإحرام من خصوص هذا المكان.

(١) إذ على تقدير التعدي عن مورد الصحيحة فإنما يتعدى إلى ما يكون مماثلاً لموردها أي إلى المحاذي الذي يكون بُعده عن الميقات كالبُعد عن الشجرة الحاصل من مسيرة ستة أميال ونحو ذلك كسبعة أو ثمانية بحيث يصدق عرفاً أنّه محاذٍ المتوقف على المسامتة بل المقاربة، بحيث لو ذهب إلى مكان عالٍ ولم يكن في البين حاجز وحاجب لأمكنه رؤية الميقات وإبصاره غالباً، فلا يكفي البعد الكثير كخمسين فرسخاً وإن كانا محاذيين دقّة وواقعين على خط واحد

(*) لا يبعد الاختصاص بملاحظة أنّ مسجد الشجرة له خصوصية وهي أنّ السنة في الإحرام منه أن يفرض الحجّ في المسجد ويؤخر التلبية إلى البيداء وهي خصوصية ليست لسائر المواقيت فلا يبعد أن يكون الاكتفاء بالمحاذاة خصوصية له، وعلى فرض التنزل فالمحاذاة المعتبرة لابد أن تكون مثل ذلك المقدار مما يمكن للشخص رؤية المحاذي له لا بمقدار مسافة بعيدة كعشرين فرسخاً أو أكثر، وعلى هذا فلا مجال للكلام في سائر خصوصياتها التي في المتن، ومع ذلك ففي كلامه مواضع للنظر لا موجب للتعرض لها.

بالإضافة إلى ما يكون أمامهما، كما يستعمل ذلك في علم الهيئة بالإضافة إلى خط الاستواء.

وعلى الجملة: مقتضى أدلة حصر المواقيت في أمور معينة عدم جواز الإحرام مما عداها إلاَ ما ثبت بدليل قاطع، وقد تضمَن الصحيح جواز الإحرام من المحاذي وهو عنوان عرفي يرجع في تشخيص دائرته سعة وضيقاً إلى الصدق العرفي، ولا ريب أنَ العرف لا يساعد على الصدق، إلاَ في البعد القريب المماثل لمورد الصحيح أي بمقدار فرسخ تقريباً إذْ البعد عن الشجرة الحاصل من مسيرة ستة أميال من المدينة إنما هو بهذا المقدار، فيطلق على من خرج عن الرحبة متوجهاً إلى كربلاء لدى بلوغه الكوفة أنَه بلغ عندئذٍ ما يحاذي النجف، وأما مع الفصل الكثير فلا تصدق المحاذاة عرفاً وإن صدقت دقة، فيكون المرجع حينئذٍ عموم حصر المواقيت.

ومما يدل عليه: أنَك قد عرفت أنَ مسجد الشجرة أبعد المواقيت، ولا شك أنَ من يكون ميقاته الجحفة أو وادي العقيق الواقعين في طرف الشمال من مكَة، أو من يكون ميقاته يَلمْلَم أو قرن المنازل الواقعين في طرف الجنوب منها فهو بطبيعة الحال يمر في طريقه إلى الميقات بمحاذي الشجرة ـ التي هي واقعة أيضاً في شمال مكَة ـ وعلى ذلك فكل من يأتي من طرف العراق أو الشام أو اليمن أو الطائف فهو يمر بمحاذي الشجرة قبل أن يصل إلى ميقاته، فلو كان الاعتبار بمطلق المحاذاة ولو كان بعيداً فكيف ساغ لهؤلاء أن يستطرقوه محلَين ولا يجوز التجاوز عن الميقات بغير إحرام؟! وهذا من أقوى الشواهد على أنَ المحاذاة على القول بكفايتها تختص بالمسافة القريبة بمقدار يتحقق معه الصدق العرفي حسبما عرفت.

الخبرة[١]، ومع عدمه أيضاً فاللازم الذهاب إلى الميقات أو الإحرام من أوّل موضع احتماله واستمرار النيّة والتلبية إلى آخر

---

(١) هذا غير واضح فإنّ الظن الحاصل من قول أهل الخبرة:

إما أن يكون حجة في نفسه لأجل كون المخبر ثقة وبنينا على حجية خبر الثقة في الموضوعات كالأحكام إلاّ ما خرج بالدليل كمورد الشهادة والترافع ـ كما هو الصحيح ـ أو لأجل بلوغه من القوّة حداً أورث الاطمئنان الذي هو حجة عقلائية.

وإما أنّ الظن المزبور لا حجية فيه، وإنما يتنزل إليه من جهة عدم إمكان تحصيل العلم.

فعلى الأول كان الظن حجة مطلقاً ولم تختص بصورة العجز عن تحصيل العلم بل هو في عرضه، فلماذا قيّده ﷺ بفرض العجز، وما الملزم للتصدي لتحصيل العلم الوجداني بعد قيام الحجة الشرعية التي هي علم تعبدي وشمول دليل الحجية لكلتا الصورتين.

وعلى الثاني لم يكن الظن حجة حتى مع العجز عن تحصيل العلم، لعدم الدليل عليه بوجه، بل اللازم حينئذٍ المضي إلى الميقات أو الإحرام قبله بالنذر أو وجه آخر مذكور في المتن سنشير إليه، وعلى أي حال فغير الحجة لا يصير بالعجز عن تحصيل العلم حجة، فلا يتم ما أفاده ﷺ على التقديرين.

بل لابد أن يقال إنّه على تقدير كفاية المحاذاة لابدّ من إحرازها بحجة من علم أو علمي من بينة أو إخبار ثقة أو اطمئنان ونحوها، فإن لم يحرز لزمه الذهاب إلى الميقات أو الإحرام قبله بالنذر أو بوجه آخر تعرض له في كلامه ﷺ وهو الشروع في الإحرام من أول جزء يحتمل كونه محاذياً للميقات ويستمر في نيته إلى أن يتيقن أنّه قد أحرم من المحاذي للميقات.

مواضعه[١]، ولا يضرّ احتمال كون الإحرام قبل الميقات[٢] حينئذٍ مع أنّه لا يجوز لأنّه لا بأس به إذا كان بعنوان الاحتياط، ولا يجوز إجراء أصالة عدم الوصول إلى المحاذاة أو أصالة عدم وجوب الإحرام لأنّهما لا يثبتان كون ما بعد ذلك محاذياً والمفروض لزوم كون إنشاء الإحرام من المحاذاة، ويجوز لمثل هذا الشخص أن ينذر الإحرام قبل الميقات، فيحرم في أوّل موضع الاحتمال[٣] أو قبله على ما سيأتي من جواز ذلك مع النذر، والأحوط في صورة الظنّ أيضاً عدم الاكتفاء به وإعمال أحد هذه الأمور، وإن كان الأقوى الاكتفاء، بل الأحوط عدم الاكتفاء بالمحاذاة مع إمكان الذهاب إلى الميقات، لكن الأقوى ما ذكرنا من جوازه مطلقاً.

---

(١) فإنّه بذلك يقطع بانعقاد الإحرام الصحيح لدى المحاذاة الواقعية الدائرة بين واحد من تلك المحتملات وإن لم يميّزه عما عداه، ولا ضير فيه بعد تحقق العبادة على ما هي عليها.

(٢) أي قبل محاذاته ــ كما لا يخفى ــ بل إحراز العدم بمقتضى الاستصحاب، ولكنه مدفوع بما ذكره في المتن من عدم البأس به إذا كان بعنوان الاحتياط والرجاء، فإنّ حرمة الإحرام قبل الميقات لم تكن ذاتية لتتعذر معها العبادة الرجائية بل تشريعية غير مانعة عن الاحتياط محافظة على إدراك الواقع الذي هو حسن على كل حال كما هو ظاهر.

(٣) فإنّه إن كان واقعاً قبل المحاذاة للميقات فقد سوّغه النذر، وإن كان محاذياً فلا يضره النذر كما لا ينفع، لكفاية المحاذاة بنفسها فيحرز بذلك تحقق الإحرام الصحيح على أي تقدير.

ثمّ إن أحرم في موضع الظنّ بالمحاذاة ولم يتبيّن الخلاف[١] فلا

---

(١) إذا أحرم مع إحراز المحاذاة بحجّة معتبرة من ظن ونحوه فلا إشكال فيما إذا لم ينكشف الخلاف عملاً بدليل تلك الحجّة بعد البناء عليها، وهذا واضح.

وأما مع الانكشاف وتبين الخلاف فقد ينكشف قبل الوصول إلى محاذي الميقات وأخرى بعد التجاوز عنه.

أما في الأول فلا ينبغي الإشكال في لزوم إعادة الإحرام بعد أن استبان له البطلان من أجل وقوعه قبل الميقات، ومجرد قيام الحجّة الظاهرية في ظرفه والعمل على طبقه لا يجدي بعد أن كانت الحجّية مغياة بعدم انكشاف الخلاف وقد انكشف، وهذا من غير فرق فيه بين القول بإجزاء الأوامر الظاهرية عن الواقعية وعدم الإجزاء، فإنّه حتى على القول بالإجزاء ـ الذي هو على خلاف التحقيق ـ لا يمكن الالتزام به في خصوص المقام ضرورة أنّ موضوع ذاك البحث ما إذا كان الأمر الواقعي موجوداً بالفعل كالظاهري فيبحث عن أنّ الثاني هل يجزي عن الأول لمكان وفائه بتمام المصلحة القائمة بمتعلقه أم لا؟ كما لو صلى بغير السورة لقيام الحجّة على عدم وجوبها أو إلى ناحية لقيام البينة على أنّها القبلة ثم استبان له الخلاف، فإنّ الأمر الواقعي أعني الصلاة مع السورة أو إلى القبلة موجود بالفعل في كلا الفرضين اللذين أحدهما من قبيل الشبهة الحكمية والأخرى من الموضوعية، وأما في المقام فعندما تلبس بالإحرام لم يكن الأمر الواقعي موجوداً لانكشاف عدم بلوغه المحاذاة فلا أمر بالفعل بالإحرام حتى في صقع الواقع، ومعه لا موضوع لإجزاء الأمر الظاهري عنه، والظاهر أنّ القائلين بالإجزاء حتى الأشعري القائل بالتصويب لا يقولون به في مثل هذه الصورة.

وهذا نظير ما لو قامت البينة على دخول الوقت فصلى أو على دخول شهر رمضان ـ لمثل المحبوس ونحوه ـ فصام ثم استبان عدم دخول الوقت أو أنّ هذا شهر شعبان، أفهل يحتمل القول حينئذٍ بالإجزاء والاكتفاء بالصلاة أو الصيام الواقعين قبل وقتيهما والظرف المقرر لهما عن فريضة الوقت؟!

وعلى الجملة: فالنزاع في الإجزاء خاص بفرض وجود الأمر الواقعي كالظاهري والاختلاف بين المتعلقين في جزء أو شرط. أما إذا لم يكن الأمر الواقعي موجوداً أصلاً، بل كان خيالاً محضاً وإن كان الأمر الظاهري متحققاً فلا موضوع لهذا البحث ولا كلام من أحد في عدم الإجزاء.

فإن قلت[1]: ما ذكرته في مثال الوقت وجيه لأنّ الصلاة أو الصيام بالإضافة إليه من قبيل الواجب المشروط فلا أمر بهما قبل دخول الوقت، أما الحجّ فبما أنّه من قبيل الواجب المعلق فالأمر فيه فعلي وإن كان الواجب استقبالياً ومعه لا مانع من اندراج المقام في كبرى بحث الإجزاء.

قلت: الوجوب هنا أيضاً مشروط لكنه بشرط متأخر لا مقارن، وتوضيحه: أنّه قد أشتهر بين الأصوليين تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط، وقد زاد عليه صاحب الفصول قسماً آخر سمّاه بالمعلّق في مقابل المنجّز، فقسّم الواجب المطلق إلى منجز ومعلّق يكون الوجوب فيه فعلياً والواجب استقبالياً، وقد أنكر عليه ذلك جمع زعماً منهم امتناع انفكاك زمان الوجوب عن الواجب.

وقد أشرنا في محله أنّ مقالة الفصول وإن كانت وجيهة لعدم المانع من التفكيك المزبور، فإنّه أمر ممكن بل واقع كثيراً، فهو أصاب من هذه الجهة، لكنه ﷺ أخطأ في جعله قسيماً للواجب المشروط ومن أقسام الواجب المطلق، فإنّ الأمر ليس كذلك، بل المعلّق قسم من الواجب المشروط، غايته بالشرط

---

(١) هذه الشبهة أوردتها عليه (دام ظله) بعد الدرس فتعرض إلى جوابها في الدرس اللاحق.(المقرّر).

المتأخر، فإنّ الشرط قد يكون مقارناً كدلوك الشمس بالإضافة إلى الصلاة، حيث يحدث الأمر لدى الزوال ولا أمر بالصلاة قبله، وأخرى يكون متأخراً فيكون الوجوب فعلياً لكن مشروطاً بالشرط المتأخر، بحيث لو لم يتحقق الشرط في ظرفه كشف ذلك عن عدم الوجوب من الأول ـ بناءً على التحقيق من إمكانه ووقوعه كما أوضحناه في الأصول ـ.

فمثل قوله تعالى ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ سواء فسّر الشهود بالرؤية أو الحضور ظاهر في تعلّق الأمر بصيام مجموع الشهر من الأوّل، وكذا قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ فالوجوب فيهما وإن كان فعلياً والواجب استقبالياً موكولاً إلى مجيء ظرفه، إلاّ أنّه مع ذلك لا يخرج الوجوب عن كونه مشروطاً ببقاء الحياة إلى ذاك الزمان وقدرته على العمل في وقته، فلو مات أثناء الشهر أو مرض أو سافر أو أنه مات قبل الموسم أو سرق ماله فزالت استطاعته كشف ذلك عن عدم الوجوب من الأول بطبيعة الحال، فالواجب التعليقي لا ينفك عن اشتراط الوجوب بأمر أو أمور متأخرة فهو قسم من الواجب المشروط غايته بالشرط المتأخر حسبما عرفت.

وملخّص الكلام: أنّ محل النزاع في باب الإجزاء خاص بما إذا كان التكليف تاماً من قبل المولى بأن كانت الشرائط الدخيلة في الحكم محققة من المقارنة والمتأخرة فكان الوجوب محرزاً واقعاً وثابتاً بالفعل، وإنما الاختلاف بين الحكمين ـ الظاهري والواقعي ـ في متعلّق التكليف من اعتبار جزء أو شرط وعدمه، وأما العمل المأتي به قبل تحقق شرط الوجوب وإن كان مستنداً إلى قيام الحجّة وقد انكشف خلافها فلا كلام ولا نزاع ظاهراً في عدم إجزائه عن الحكم الواقعي الذي يتحقق شرطه، فلو كان في مكان مظلم وقد قامت البينة على طلوع الفجر فصام ونام ثمّ قامت البينة على غروب الشمس فأفطر ثمّ استبان أنّ إمساكه بأجمعه كان في الليل فلا ينبغي التردد في عدم إجزائه

إشكال، وإن تبيّن بعد ذلك كونه قبل المحاذاة ولم يتجاوزه أعاد الإحرام، وإن تبيّن كونه قبله وقد تجاوز[١] أو تبيّن كونه بعده فإن أمكن العود والتجديد تعين، وإلا فيكفي في الصورة الثانية ويجدّد في الأُولى في مكانه، والأولى التجديد مطلقاً. ولا فرق في جواز

عن صوم الغد، ولو كان الوجوب تعليقياً والشرط متأخراً فما لم يتحقق شرط الوجوب مقارناً أو متأخراً لا يحتمل الإجزاء، ومقامنا من هذا القبيل فإن وجوب الحجّ وإن كان تعليقياً لكنه مشروط بالشرط المتأخر وهو التمكن من الإحرام، من الميقات أو من محاذيه وقد أحرم قبل تحقق هذا الشرط وقد انكشف عدم المحاذاة، ومعه كيف يمكن القول بالإجزاء فلاحظ وتدبّر.

(١) وأما الثاني أعني ما لو كان الانكشاف بعد التجاوز عن المحاذي، فظهر أنّ الإحرام السابق لم يكن صحيحاً، إما لكونه قبل المحاذاة أو بعدها، فإن أمكنه الرجوع والتجديد فلا إشكال في تعيّنه بعد أن لم يكن السابق مصداقاً للإحرام المأمور به، وإن لم يمكن فقد فصّل في المتن بين ما إذا انكشف وقوعه قبل الميقات فيعيده في مكانه لأنّ من لم يتمكن من الرجوع إلى الميقات أحرم في مكانه، وبين ما إذا انكشف وقوعه بعده، فبما أنّه قد أتى بوظيفته في ظرفه فلا حاجة إذاً إلى الإعادة وإن كانت أولى.

أقول: الصورة الثانية أيضاً لا تتم على إطلاقها لأنّه إنما يكون آتياً بالوظيفة الواقعية فيما إذا كان عاجزاً آنذاك عن الرجوع إلى المحاذاة، فكان مكلفاً وقتئذٍ بالإحرام من ذاك المكان بملاك أنّه عاجز عن الرجوع، وإن كان هو لا يدري ويتخيل أنّه بملاك كونه محاذياً فكان مخطئاً في التطبيق.

وأما إذا كان يمكنه الرجوع ـ وان لم يتمكن منه فعلاً ـ فكانت الوظيفة الواقعية في تلك الحالة هو العود لأنّ صحّة الإحرام بعد الميقات حكم العاجز

الإحرام في المحاذاة بين البرّ والبحر[١]، ثمّ إنّ الظاهر أنّه لا يتصوّر طريق لا يمرّ على ميقات ولا يكون محاذياً لواحد منها(*)[٢]، إذ المواقيت محيطة بالحرم من الجوانب، فلا بدّ من محاذاة واحد منها، ولو فرض إمكان ذلك فاللازم الإحرام من أدنى الحلّ(**)، وعن بعضهم أنّه يحرم من موضع يكون بينه وبين مكّة بقدر ما بينها وبين أقرب المواقيت إليها وهو مرحلتان، لأنّه لا يجوز لأحد قطعه إلا

عن الرجوع وعنوان العجز لم يكن متحققاً سابقاً وإن تحقق لاحقاً، فعليه لا أثر لإحرامه السابق، بل يجب عليه التجديد أيضاً كما في الصورة الأولى.

إذاً فينبغي التفصيل في الإحرام المنكشف وقوعه بعد الميقات بين من كان يمكنه الرجوع وقت الإحرام وبين من لا يمكنه على النحو الذي عرفت.

(١) لإطلاق النص بعد البناء على التعدي والحمل على المثال وإن كان المبنى سقيماً لدينا حسبما مرّ فلاحظ.

(٢) تعرض قدس سره لحكم من قصد مكّة من طريق لا يمر بالميقات ولا بما يحاذيه، والكلام يقع تارة في إمكان الفرض وتحقق الصغرى، وأخرى في حكمه على تقدير صحّة الفرض ووقوعه فهنا جهتان:

أما الجهة الأولى فيبتني فرض الصغرى على أنّ المحاذاة كافية أم لا، وعلى تقدير الكفاية، فهل تكفي مطلقاً أم أنّها تختص بالقريب بمقدار الصدق العرفي.

فعلى الإنكار كما هو المختار ـ فيما عدا الشجرة ـ أو اختصاص الكفاية

(*) بين هذا وما تقدّم منه قدس سره من اختصاص المحاذاة بموارد الصدق العرفي تهافت ظاهر.

(**) بل اللازم الإحرام من أحد المواقيت مع الإمكان ومع عدمه يجري عليه حكم التجاوز عن الميقات بغير إحرام.

محرماً، وفيه: أنّه لا دليل عليه، لكن الأحوط الإحرام منه وتجديده في أدنى الحلّ[١].

بالمحاذاة القريبة كما اختاره الماتن فيما مرّ تحققت الصغرى.

وأما على القول بالثبوت والتعميم حتى للبعيدة فكلاً، لكون المواقيت محيطة بالحرم الشريف من الجوانب الأربعة، ومعه لن تجد طريقاً لا يحاذي واحداً منها ولو مع البعد الكثير، فإمكان الفرض وامتناعه مبني على المسلكين، والسيد الماتن مع التزامه باختصاص المحاذاة بالقريبة كما سبق أنكر الصغرى في المقام وبين الأمرين تهافت ظاهر فلاحظ.

(١) وأما الجهة الثانية أعني حكم الكبرى بعد تسليم الصغرى، فقد ذكر الماتن أنّ اللازم الإحرام من أدنى الحل، ولعله المشهور، وعن بعضهم أنه يحرم من مرحلتين هما بمقدار أقرب المواقيت إلى مكّة.

أما الثاني فظاهر أنّه لا دليل عليه، كما نبّه عليه في المتن، وأما الأوّل فقد استدل له بأنّ ذلك هو مقتضى إطلاق ما دل على عدم جواز دخول الحرم بغير إحرام بضميمة أصالة البراءة عن وجوب الذهاب إلى الميقات، فنتيجة الجمع بين هذين الأمرين كون ميقاته من أدنى الحل.

ولكنه محل نظر وإشكال، أمّا أولاً فلأنّ الحرم في تلك المطلقات محمول على أرادة مكّة جمعاً بينها وبين النصوص الأخر المتضمنة عدم جواز دخول مكّة بغير إحرام ـ بدل الحرم ـ فإنّ النصوص في المقام مختلفة، وقد أخذ صاحب الوسائل كلا الأمرين في عنوان بابه، ولكن لم يكن بدّ من ارتكاب التقييد ـ كما عرفت ـ نظراً إلى أنّ دخول الحرم بغير إحرام إذا كان حراماً فأي موقع بعد هذا لتشريع حرمة أخرى لدخول مكة الواقعة وسط الحرم الذي لا ينفك دخولها عن دخوله بعد كونه محيطاً بها؟ وهل هذا إلاّ من توارد حكمين

متماثلين على موضوع واحد؟ فلأجل امتناع ذلك وحذراً عن اللغوية يحمل الحرم في النصوص الأول على إرادة مكّة، عبّر عنها به من باب المقدمة وإن داخل مكّة يدخل الحرم قبل ذلك بطبيعة الحال من غير خصوصية لدخول الحرم بعنوانه الخاص، وعليه فلا دليل على لزوم الإحرام لقاصد الحرم فقط من غير قصد دخول مكّة ليكون مجبراً على الدخول والاعتمار مقدمة للإحلال عن إحرامه.

وتوهم وجوب مجرد الإحرام لدخول الحرم من غير اقترانه بأي عمل من حجّ أو عمرة غير قابل للتصديق، وإن احتمله بعضهم بل كتب فيه رسالة، ضرورة أنّ الأخبار ناظرة إلى الإحرام الحاوي على الاعتمار وإلا فبأي شيء يخرج عن إحرامه، وما الذي يوجب التحلّل منه؟! وقد ورد في غير واحد من الأخبار أنّ الإحرام تلبية لأمر الله تعالى بالحجّ أو العمرة، وأنّه نظير التكبيرة للصلاة.

وكيفما كان فهذا (أعني كون الإحرام مقدمة للعمرة وعدم استقلاله بحياله) مما لم يستشكل فيه أحد من الأكابر وفقهائنا العظام (قدس الله أسرارهم) فيما نعلم.

وعليه فدخول مكّة مأخوذ ومفروض لدى توجيه الخطاب لمن هو في خارج الحرم بحرمة دخول الحرم إلاّ محرماً، ومعه يلغو توجيه خطاب آخر إليه بحرمة دخول مكّة إلا محرماً كما عرفت، فلا مناص بعد امتناع اجتماع المتماثلين عن أن يكون موضوع الحكم هو دخول مكّة كما في الطائفة الأخرى، فلا يكون دخول الحرم بمجرده من غير قصد دخول مكّة حراماً.

وقد ذُكر في بعض الأخبار أنّ النبي ﷺ في بعض الأسفار دخل الحرم لغاية ثم رجع من غير أن يعتمر أو يحجّ، فلا دليل على لزوم الإحرام لدخول الحرم بما هو، وإن وجب عليه ذلك لو كان من قصده دخول مكّة كما هو محل

الكلام.

ومن ثمَ تعرف أنَ هذا الإشكال بحث علمي آخر أجنبي عما نحن بصدده وخارج عن محل الكلام.

وثانياً: وهو العمدة أنَ مفاد تلك المطلقات ليس إلا المنع عن دخول الحرم ـ إما مطلقاً أو لمن يريد دخول مكَة ـ إلاَ محرماً ولا تعرض فيها بوجه لمحل الإحرام ومكانه وأنَه من أي موضع يحرم، فلو كنا نحن ولم يكن دليل من الخارج لالتزمنا بجواز الإحرام من أي مكان شاء، إذْ بعد فرض عدم ورود دليل على تعيين ميقات خاص لمثل هذا الشخص كان مقتضى القاعدة ما عرفت استناداً إلى أصالة البراءة عن إلزامه بميقات معين، غير أنَ من المقطوع به من الخارج عدم كونه مخيراً كيفما شاء، بل يجب عليه إما الإحرام من الميقات أو من أدنى الحل، فبمقتضى العلم الإجمالي يدور الأمر بين هذين، وأصالة البراءة عن الأول لا يثبت الثاني بعد أن كان كل منهما طرفاً للعلم الإجمالي، فإنَ الإلزام بالإحرام من أدنى الحل أيضاً مشكوك ومدفوع بأصالة البراءة فبعد تعارض الأصل من الطرفين يرجع إلى قاعدة الاشتغال القاضية بالاحتياط بالذهاب إلى الميقات الذي هو مجز بلا إشكال تحصيلاً للفراغ اليقيني عن اشتغال مثله، هذا.

ولكن الظاهر أنَ المقام مورد لأصالة البراءة ولكن بتقرير آخر.

وتوضيحه: أنَه بعد البناء على حرمة دخول الحرم محلاً نعلم إجمالاً بوجوب الإحرام قبل الدخول، فإن علمنا موضعه بدليل وإلاَ فيتبع ما يقتضيه الأصل، ولا شك أن الإحرام من الميقات مجزٍ ويكتفى به في مقام الامتثال لما دلَ على أنَ كل من مرَ بميقات فإنَه يحرم من ذلك الميقات، وإنما الكلام في الاجتزاء بغيره كأدنى الحل، ولأجله يندرج المقام في كبرى الدوران بين الأقل والأكثر، للتردد في أنَ الواجب هل هو الإحرام من خصوص الميقات أو

الجامع بينه وبين أدنى الحل، بعد أن علمنا بالإجماع ونحوه عدم جواز الإحرام من سائر الأماكن كما عرفت.

وقد بنى صاحب الكفاية في مثل المقام أعني ما إذا كان الأقل والأكثر من قبيل العام والخاص على الاشتغال، كما لو علمنا بوجوب عتق الرقبة وتردد الواجب بين خصوص المؤمنة، أو الأعم منها ومن الكافرة، نظراً إلى أن الرقبة المؤمنة وجود واحد يضاف إلى العام تارة وإلى الخاص أخرى، وليست هي رقبة وزيادة ليدفع الزائد بالبراءة العقلية أو الشرعية، بل المؤمنة وجود وغير المؤمنة أيضاً وجود آخر، فهما عرفاً من قبيل المتباينين المحكوم فيه بالرجوع إلى قاعدة الاشتغال.

وكذلك شيخنا الأستاذ ﵀ فإنّه أختار في مسألة الدوران بين التعيين والتخيير ـ التي منها المقام ـ عدم الرجوع إلى البراءة فيما إذا كان الفاقد والواجد يعدّان بنظر العرف أمرين متباينين، كما لو تردد الواجب بين شيئين يعدّان بنظرهم من قبيل الجنس والنوع وإن كانا دقةً صنفين من نوع واحد، فبناء على هذين المسلكين يتجه الرجوع إلى الاشتغال في المقام، ولا تكفي أصالة البراءة عن الميقات في إثبات جواز الإحرام من أدنى الحل الذي هو نوع آخر في قباله عرفاً، وإن كان جنس الإحرام معلوماً، فهما نوعان من الإحرام، وبالإضافة إلى طبيعي الإحرام من قبيل الخاص والعام على حد تعبير صاحب الكفاية، فلا يمكن الرجوع إلى البراءة في مقام الامتثال والاكتفاء بالفرد الآخر.

وأما بناء على ما سلكناه في الأصول من عدم الفرق في الأقل والأكثر بين ما كان من قبيل الخاص والعام وغيره ولا في الدوران بين التعيين والتخيير بين ما كان من قبيل الجنس والنوع وغيره وأنّه يرجع في جميع ذلك إلى أصالة البراءة على ما فصّلنا الكلام حوله في محلّه، فعليه يكون المورد من موارد الرجوع إلى البراءة عن خصوصية الإحرام من الميقات بعد العلم بالطبيعي

الجامع بينه وبين أدنى الحل فإنّه لو أحرم من أدنى الحل، فقد علم بتحقق الطبيعي، والزائد المشكوك وجوبه مدفوع بأصالة البراءة.

ولكنه مع هذا أيضاً لا يتم الإلزام بالإحرام من أدنى الحل على تقدير ترك الإحرام من الميقات لتطرق احتمال جواز الإحرام من مرحلتين من مكّة الذي ذكره بعضهم كما أشير إليه في المتن، فإنّه لم يكن إجماع على خلافه بعد ذهاب البعض إليه وليس على حدّ الإحرام من مكان آخر كفرسخ قبل أدنى الحل مثلاً المقطوع بطلانه والمجمع على خلافه، فإذا كان هذا محتملاً إذاً يدور الأمر بين أن يكون الواجب الإحرام من خصوص الميقات أو التخيير بينه وبين أدنى الحل أو التخيير بينهما وبين المرحلتين، فعلى ضوء ما ذكرناه من الرجوع إلى البراءة في الزائد على المقدار المتيقن تكون النتيجة هي التخيير بين الأمور الثلاثة، فله اختيار الإحرام من المرحلتين أيضاً بعد أن لم يكن إجماع على خلافه كما سمعت، ولا يتعين عليه الإحرام من أدنى الحل لدى تركه من الميقات.

وثالثاً: أنّ مقتضى الإطلاق في صحيحتي الحلبي وعلي بن جعفر[1] لزوم الإحرام لعامّة الناسكين من خصوص المواقيت التي وقّتها رسول الله ﷺ، وأنّه ليس لأحد أن يعدو منها إلى غيرها ولا أن يرغب عنها، خرج عنها ما خرج ويبقى الباقي ومنه المقام تحت الإطلاق الذي لا قصور في شموله لما نحن فيه.

ومن المعلوم أنّه مع وجود هذا الإطلاق اللفظي لا تصل النوبة إلى الرجوع إلى الأصل العملي، فالأقوى لزوم الإحرام من الميقات ولا يكتفى بالإحرام من أدنى الحل.

هذا كله مع التمكن من ذلك، وأما مع التعذر فسيجيء البحث حوله إن

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب المواقيت، ح٣ و ح٩.

العاشر: أدنى الحلّ، وهو ميقات العمرة المفردة بعد حجّ القران أو الإفراد، بل لكل عمرة مفردة(*)[١] والأفضل أن يكون من الحديبيّة أو الجِعرانة أو التنعيم فإنّها منصوصة، وهي من حدود الحرم على اختلاف بينها في القرب والبعد، فإنّ الحديبيّة ـ بالتخفيف أو التشديد ـ بئر بقرب مكّة على طريق جدّة دون مرحلة ثمّ أطلق على الموضع، ويقال: نصفه في الحلّ ونصفه في الحرم، والجِعرانة ـ بكسر الجيم والعين وتشديد الراء أو بكسر الجيم وسكون العين وتخفيف الراء ـ موضع بين مكّة والطائف على سبعة أميال، والتنعيم موضع قريب من مكّة وهو أقرب أطراف الحل إلى مكّة

شاء الله تعالى بنطاق واسع، وإن من لم يحرم من الميقات عمداً أو جهلاً أو نسياناً أو لعذر آخر ما هي وظيفته فانتظر.

والمتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّه لم يدل دليل يعوّل عليه على جواز الإحرام من أدنى الحل بالنسبة إلى من مضى من طريق لا يمر بالميقات ولا بما يحاذيه، بل اللازم عليه الإحرام من الميقات حسبما عرفت.

(١) أي لمن كان بمكّة، والإضراب لأجل تعميم الحكم لمن أتى بحجّ القران أو الإفراد قبل ذلك أم لا، ولا يريد التعميم لمن كان خارج الحرم، وإن أوهمه ظاهر العبارة، لما سيصرح به من الاختصاص المزبور في المسألة السادسة الآتية من قوله (وكذا الحكم في العمرة المفردة) بعد قوله (وميقات عمرتهما أدنى الحل إذا كان في مكّة) فلاحظ.

وكيفما كان فيستدل للحكم بصحيحتين:

(*) لمن كان بمكّة وأراد العمرة ومن أتى دون المواقيت غير قاصد لدخول مكة ثم بدا له أن يعتمر.

إحداهما: صحيحة جميل بن درّاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحائض إذا قدمت مكّة يوم التروية؟ قال: «تمضي كما هي إلى عرفات فتجعلها حجّة، ثم تقيم حتى تطهر فتخرج إلى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة، قال ابن أبي عمير: كما صنعت عائشة»[1].

لكن موردها خاص بمن أتى بحجّ الإفراد قبل ذلك، فلا تشمل من يريد العمرة المفردة من غير سبق الحجّ.

وأما تخصيص التنعيم بالذكر فالظاهر أنّه من أجل كونه أقرب مكان إلى مكّة من سائر موارد أدنى الحل، فذكره لأجل التسهيل كما صنعت عائشة لا لخصوصية فيه ليدل على وجوب اختياره ـ لمكان ظهور الأمر في الوجوب ـ كما توهم.

وثانيتهما: وهي العمدة صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أراد أن يخرج من مكّة ليعتمر أحرم من الجِعرانة أو الحديبية أو ما أشبهها»[2]، كذا في الوسائل، والصحيح أشبههما كما في الفقيه.

وكيفما كان فهي واضحة الدلالة على وجوب الخروج مقدمة للاعتمار ـ لمكان لام الغاية ـ يعني من أراد العمرة لزمه الخروج من مكّة والإحرام من أحد هذه الأماكن، وهي بمقتضى عموم الموصول تشمل كل معتمر سواء أكان مسبوقاً بحجّ القران أو الإفراد أم لا، إذاً فما عليه المشهور بل أدعي عليه الإجماع من جواز الإحرام من أي مكان شاء من أطراف الحرم هو الصحيح بمقتضى إطلاق هذه الصحيحة، وإن كان الأفضل اختيار أحد هذه الأماكن المذكورة فيها.

ثمّ إنّ هناك رواية أخرى ذكرها صاحب الوسائل قائلاً: قال: ـ أي

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢١ من أبواب أقسام الحجّ، ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب المواقيت، ح١.

الصدوق ـ «وإنّ رسول الله ﷺ اعتمر ثلاث عمر متفرقات ـ كلها في ذي القعدة ـ عمرة أهلّ فيها من عسفان وهي عمرة الحديبية، وعمرة القضاء أحرم فيها من الجُحفة، وعمرة أهلّ فيها من الجِعرانة وهي بعد أن رجع من الطائف من غزاة حنين»[1].

وربما توهم العبارة أنّ الضمير في (قال) عائد إلى عمر بن يزيد وليس كذلك، بل عائد إلى الصدوق ـ كما عرفت ـ ولم يذكر هذا الذيل في كتاب التهذيب في ذيل هذه الرواية، بل ذكرها ذيل رواية عبد الله بن سنان، فهو من كلام الفقيه وإن كانت عبارته تختلف مع عبارة الوسائل نوعاً ما، وكأنّه نقله عنه بالمعنى، وكيفما كان فهذه رواية أخرى رواها الصدوق مرسلة.

نعم رواها الشيخ الكليني بطريق صحيح عن معاوية بن عمار مع اختلاف يسير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اعتمر رسول الله ﷺ ثلاث عمر متفرقات عمرة ذي القعدة أهلّ من عسفان وهي عمرة الحديبية، وعمرة أهلّ من الجُحفة وهي عمرة القضاء، وعمرة من الجِعرانة بعد ما رجع من الطائف من غزوة حنين»[2].

وغير خفي أنّه يستفاد من هذه الصحيحة عدم اختصاص الإحرام من أدنى الحل للعمرة المفردة بمن كان في مكّة على ما ذكره الفقهاء وسيذكره الماتن فيما بعد، بل يعم من كان دون الميقات ـ ولم يكن أمامه ميقات آخر ـ وإن لم يكن منزله وموضع إقامته هناك، بل كان غريباً ومستطرقاً كالنبي ﷺ حيث أحرم من الجِعرانة لدى رجوعه من الطائف من غزوة حنين، فلا يلزمه الرجوع إلى الميقات، بل يشترك مع من في مكّة في جواز الإحرام للعمرة المفردة من أدنى الحل.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب المواقيت، ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب العمرة، ح٢.

بل قد يظهر من قوله (أهلَ من عسفان) جواز الإحرام مما دون الميقات من غير حاجة إلى التأخير إلى أدنى الحل، إذْ لا يحتمل أن تكون لعسفان خصوصية في هذا الحكم كما لا يخفى، فكما أنّ من كان منزله دون الميقات يحرم من مكانه، فكذا من استطرقه اتفاقاً فلا يلزمه العود إلى الميقات ولا التأخير إلى أدنى الحل، هذا إذا كان (أهلَّ) بمعنى أحرم، أي رفع صوته بالتلبية، وأما إذا كان معناه مجرد رفع الصوت وإخبار الأصحاب بأنّه يريد العمرة والإحرام لدى بلوغه أدنى الحل ـ كما قد يقرّبه إضافة العمرة إلى الحديبية المشعرة بأنّ إحرامه كان من هذا المكان ـ فلا يتم حينئذٍ الاستظهار المزبور، هذا.

ولكن الذي يظهر من الروايات المتفرقة والتواريخ المعتبرة الواردة في شرح العُمَر الثلاث ـ المشار إليها في هذه الصحيحة وفي المرسلة المتقدمة ـ أنّه ﷺ اعتمر ثلاث عُمَر أحرم في الأوليين من الشجرة فخرج من المدينة قاصداً لمكّة، كانت الأولى بعد رجوعه من صلح الحديبية، ومن هنا أسندت إليها غير أنّه ﷺ لأجل منع قريش لم يتمكن من دخول مكة، ومن ثم قضاها في السنة الثانية، ولأجله اتصفت بعمرة القضاء، والتعبير بثلاث عمر يراد بها الشروع ثلاثاً وإلاّ فلم يتمكن ﷺ من إكمال الأولى كما عرفت فقضاها من قابل كما صرح به في صحيحة أبان قال: ((اعتمر رسول الله ﷺ عمرة الحديبية وقضى الحديبية من قابل))[1].

وعلى أي حال فليست الأولتان كالثالثة التي أحرم لها من الجِعرانة لدى رجوعه عن غزاة حنين.

إذاً فما في مرسلة الصدوق من أنّه ﷺ أحرم من الجحفة، وكذا الصحيحة التي رواها الكليني من أنّه ﷺ أهلَّ من عسفان في الأولى ومن

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب العمرة، ح٣.

قال: بينه وبين مكّة أربعة أميال، ويعرف بمسجد عائشة، كذا في مجمع البحرين، وأمّا المواقيت الخمسة فعن العلاّمة (رحمه الله) في المنتهى أنّ أبعدها من مكّة ذو الحليفة، فإنّها على عشرة مراحل من مكّة، ويليه في البعد الجحفة، والمواقيت الثلاثة الباقية على مسافة

الجحفة في الثانية لا يمكن الاعتماد عليه فإنّه خلاف الواقع ظاهراً، إلاّ أن يحمل الإهلال على مجرد رفع الصوت وإلاّ فإحرامه كان من المدينة جزماً ـ خرج منها بعنوان الاعتمار ولم يقصد غاية أخرى ـ لا من الجحفة ولا عسفان.

نعم في الثالثة أحرم من الجعرانة كما تضمنته هذه الصحيحة ونطقت به صحيحة أبي الفضل صريحاً قال: كنت مجاوراً بمكّة فسألت أبا عبد الله عليه السلام من أين أحرم بالحجّ فقال: «من حيث أحرم رسول الله صلى الله عليه وآله من الجعرانة أتاه في ذلك المكان فتوح ...»[1].

وظاهرهما أنّ ذلك كان مع اختياره صلى الله عليه وآله لا أنّه من أجل الاضطرار وعدم التمكن من الرجوع إلى الميقات أحرم من الجعرانة، فإنّه خلاف الظاهر كما لا يخفى.

والمتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ الإحرام للعمرة المفردة من أدنى الحل لا يختص بمن هو في مكّة وإن خصّه الأصحاب به، بل يعم من كان دون الميقات وإن لم يكن لممة منزله، وإنما استطرقه اتفاقاً كاستطراق النبي صلى الله عليه وآله لدى رجوعه من غزوة حنين، فهو ميقات لمن كان في مكّة أو في خارجها دون الميقات في العمرة المفردة.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٩ من أقسام الحجّ، ح٦.

واحدة، بينها وبين مكّة ليلتان قاصدتان، وقيل: إنّ الجحفة على ثلاث مراحل من مكّة.

(مسألة ٥): كل من حجّ أو اعتمر على طريق فميقاته ميقات أهل ذلك الطريق وإن كان مهلّ أرضه غيره[١] كما أشرنا إليه سابقاً، فلا يتعيّن أن يحرم من مهلّ أرضه بالإجماع والنصوص، منها صحيحة صفوان: «إنّ رسول الله ﷺ وقّت المواقيت لأهلها ومن أتى عليها من غير أهلها».

---

(١) فإنّ هذا يستفاد بوضوح من نفس نصوص المواقيت التي وقتّها رسول الله ﷺ حيث ذكر فيها أنّه ليس لأحد أنّ يحرم قبلها ولا بعدها، فإنّ هذا حكم لعامة المكلفين وأنّ من بلغ هذا الموضع سواء أكان من سكنته أم غريباً ليس له التجاوز عنه من غير إحرام فيعم الحكم لمطلق المارّ بطبيعة الحال.

وتدل عليه أيضاً معتبرة عبد الحميد[١] الناهية قوماً قدموا المدينة عن الإحرام من غيرها، وكذا ما ورد من أنّ أهل السند يحرمون من ميقات أهل البصرة لأنّ مسيرهم من هذا الطريق المستلزم للمرور من ميقاتهم فيكون ميقاتاً لهم أيضاً.

وأوضح من الكل صحيحة صفوان[٢] الناطقة بأنّها مواقيت لأهلها ولمن أتى عليها من غير أهلها، كما أشار إليها في المتن.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب المواقيت، ح١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب المواقيت، ح١.

(مسألة ٦): قد علم ممّا مرّ أنّ ميقات حجّ التمتّع مكّة[١] واجباً كان أو مستحباً، من الآفاقي أو من أهل مكّة، وميقات عمرته أحد المواقيت الخمسة أو محاذاتها[*] كذلك أيضاً، وميقات حجّ القران

---

(١) تعرض ﷺ في هذه المسألة لملخص ما تقدم منه ﷺ من أول مبحث المواقيت، فذكر أنّ حجّ التمتع ميقاته نفس مكّة واجباً كان أم مستحباً، للآفاقي ولغيره، وليس له أن يحرم من مكان آخر، وهذا واضح مما تقدم.

وأما عمرة التمتع فبالإضافة إلى الآفاقي أحد المواقيت الخمسة أو محاذاتها على القول بكفاية المحاذاة، وأما بالإضافة إلى غيره أعني من كان منزله دون الميقات، فإحرامه من منزله كما مرّ، وأما أهل مكّة فقد تقدم أنّ من كان فيها سواء أكان من أهلها أم كان مجاوراً قبل انتقال الفرض أم بعده وأراد التمتع استحباباً أو وجوباً ـ كما لو استطاع قبل السنتين اللتين بهما ينتقل الفرض من التمتع إلى الإفراد أو كان مستطيعاً من ذي قبل ـ فإنّ الماتن ﷺ اختار أنّ ميقاته أحد المواقيت الخمسة، وقد تقدم أنّ الأخبار في ذلك مختلفة دلّت بعضها على ما ذكره، وبعضها على الرجوع إلى مهلّ أرضه، وبعضها أنّه يحرم من أدنى الحل، وعرفت أنّ مقتضى الجمع الحمل على التخيير.

وأما من كان خارج الميقات ولم يمر بميقات ولا بما يحاذيه، أو أنّه لم نكتف بالمحاذاة، فقد تقدم أيضاً من الماتن كفاية الإحرام من أدنى الحل، وعرفت عدم الدليل عليه، وأنّ اللازم الإحرام من أحد المواقيت إن أمكن وإلاّ فيلحقه حكم العاجز الذي سيجيء البحث عنه إن شاء الله تعالى.

(*) تقدم الإشكال فيه (في الميقات التاسع).

والإفراد أحد تلك المواقيت[١] مطلقاً أيضاً إلاّ إذا كان منزله دون الميقات أو مكّة[*] فميقاته منزله ويجوز من أحد تلك المواقيت أيضاً بل هو الأفضل، وميقات عمرتهما أدنى الحل إذا كان في مكّة[٢] ويجوز من أحد المواقيت أيضاً وإذا لم يكن في مكّة فيتعيّن أحدها[٣]. وكذا الحكم في العمرة المفردة مستحبة كانت أو واجبة،

---

(١) يجري التفصيل المتقدّم هنا أيضاً، وأنّه إن كان منزله خارج المواقيت لزمه الإحرام من أحدها أو مما يحاذيها على القول بكفاية المحاذاة، وإن كان دون الميقات أحرم من منزله، وأما من كان من سكنة مكّة المكرمة فقد اختار الماتن أنّه يحرم من مكّة، وعرفت أنّه لا دليل عليه لاختصاص روايات الإحرام من دويرة الأهل بمن كان دون الميقات إلى مكّة، فلا تشمل نفس مكّة، بل اللازم حينئذٍ الخروج إلى أدنى الحل على ما تقدم.

(٢) كما تقدّم في الميقات العاشر مستقصى، وكذا الحال في العمرة المفردة غير المسبوقة بالحج كما سيذكره ﷺ.

(٣) في العبارة مسامحة ظاهرة، إذ ليس كل من هو خارج مكّة يلزمه الإحرام من أحد المواقيت، ضرورة أنّ من كان منزله بين الميقات ومكّة فميقاته دويرة أهله، كما أنّ من كان قبل الميقات وقلنا بكفاية المحاذاة ـ كما بنى ﷺ عليها ـ جاز له الإحرام من المحاذي، ولو سلك طريقاً لا يمرّ بالميقات ولا بمحاذيه ساغ له الإحرام من أدنى الحل على مسلكه ﷺ، ومع هذا فكيف يصح إطلاق القول بأنّ من اعتمر من خارج مكّة لزمه الإحرام من أحد المواقيت؟ بل لا محيص عن التقييد بما عرفت.

(*) تقدم أن أهل مكة يخرجون إلى الجعرانة ويحرمون منها.

وإن نذر الإحرام من ميقات معيّن تعيّن[١]. والمجاور بمكّة بعد

نعم يتجه ذلك في خصوص من كان خارج المواقيت بناءً على ما اخترناه من عدم كفاية المحاذاة ـ في غير الشجرة بالقيود المقررة ـ ولا أدنى الحل لمن كان في مسير لا يمر بالميقات ولا بما يحاذيه، فيصح حينئذٍ إطلاق القول بلزوم الإحرام من الميقات على مسلكنا لا على مسلكه ﷺ.

(١) لابدَ من تقييده بما إذا كان الإحرام من ذاك الميقات مشروعاً في حقه، وإلاّ كما لو نذر لدى استطراقه ميقاتين متعاقبين ـ كالشجرة والجحفة ـ الإحرام من المتأخر لم ينعقد النذر كما هو واضح، ومن المعلوم أنّه ﷺ لا يريد ذلك، بل نظره الشريف معطوف نحو من كان مخيراً بين المواقيت فإنّه إذا نذر تعيّن ولزمه سلوك طريق يُفضي إلى ذلك الميقات وفاءً بنذره، وهذا لا إشكال فيه، وإنما الكلام فيما لو خالف وأحرم من ميقات آخر فإنّ ظاهر عبارة المتن حيث حكم بتعين الميقات في المنذور هو البطلان وهو كما ترى، ضرورة أنّ النذر لا يستوجب تغييراً في الجعل الأولي ولا تبدلاً في الحكم الإلهي، وإن وجب العمل على طبقه وكان آثماً في مخالفته، بل محكوماً بأداء الكفارة.

وبعبارة أخرى: النذر لا يوجب قلب الحكم الأولي إلى حكم آخر، وإنما هو مطلوب في مطلوب ـ في أمثال المقام ـ وواجب في ضمن واجب، فيبقى الواجب الأول على حاله سواء أطاع الثاني أم عصاه، فإنّ من نذر الصلاة جماعة أو في المسجد فخالف وصلى فرادى في داره، أو من نذر قضاء ما فاته من شهر رمضان في شعبان فخالف وقضى في شهر رجب، صحّت صلاته وصيامه وإن كان عاصياً في مخالفة النذر.

وعلى الجملة: فالنذر لا يؤثر في الحكم الأولي المجعول في الشريعة المقدسة

السنتين حاله حال أهلها[١] وقبل ذلك حاله حال النائي، فإذا أراد حجّ الإفراد أو القران يكون ميقاته أحد الخمسة أو محاذاتها[*]، وإذا أراد العمرة المفردة جاز إحرامها من أدنى الحل.

ولا يغيرّه عما عليه، فلا تختلف المواقيت عما كانت عليه قبل النذر من صحّة الإحرام من أي منها شاء، غايته وجوب اختيار المنذور تكليفاً، فلا يترتب على مخالفته عدا الإثم، وكان عليه ﷺ أن يعبرّ بـ (وجب) بدل (تعيّن) ليسلم عن الإشكال.

(١) فينقلب فرضه إلى الإفراد لو استطاع بعدهما ويبقى على حاله لو استطاع قبل ذلك كما تقدم، إنما الكلام في ميقاته فإنّه اختار ﷺ فيما مرّ أنّ ميقاته بعد السنتين منزله، وناقشنا فيه بأنّ روايات المنزل لا تشمل سكنة مكّة، بل تختص بمن كان دون الميقات إلى مكّة، فحكم المجاور حكم القاطنين بمكّة في لزوم الخروج إلى أدنى الحل.

وأما إذا كان قبل السنتين وأراد حجّ الإفراد وإن لم يكن فرضه فقد ذكر ﷺ في المقام أنّ ميقاته أحد الخمسة أو محاذاتها.

وأظن أنّ هذا سهو من قلمه الشريف، كيف وقد صرح ﷺ فيما مرّ ـ عند التعرض للصحيحتين الدالتين على أنّ المجاور بمكّة إذا أراد أن يحجّ فإحرامه من أدنى الحل ـ إنّ القدر المتيقن منهما المجاور قبل السنتين الذي لم ينقلب فرضه، فكيف يحكم هنا بأنّ ميقاته أحد الخمسة، نعم لو ذهب إليها باختياره دخل في عنوان المار ولزمه الإحرام منها، أما وجوب الخروج إليها فغير محتمل بعد ورود هاتين الصحيحتين، بل قد عرفت أنّ الأقوى شمولهما لنفس أهالي مكّة لأنّ المجاورة تشمل المتوطن بمناط واحد.

(*) تقدم الإشكال فيه (في الميقات التاسع).

وكيفما كان فما ذكره في المقام لا يمكن المساعدة عليه بوجه حسبما عرفت.

فصل
في أحكام المواقيت

(مسألة ١): لا يجوز الإحرام قبل المواقيت ولا ينعقد[١] ولا يكفي المرور عليها محرماً، بل لا بدّ من إنشائه جديداً، ففي خبر ميسرة: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وأنا متغيّر اللّون، فقال عليه السلام: «من أين أحرمت بالحجّ؟ فقلت: من موضع كذا وكذا، فقال عليه السلام:

---

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال، والنصوص الناطقة بذلك وأنه ليس لأحد أن يعدو عما وقتّه رسول الله صلى الله عليه وآله أو أن يحرم قبلها ولا بعدها متضافرة، وفي بعضها التشبيه بصلاة العصر ست ركعات[١]، وفي بعضها الآخر أنّه لا إحرام له[٢].

واقتصر الماتن منها على ذكر رواية واحدة عن ميسر تضمنت التشبيه بصلاة الظهر في السفر أربعاً لمشاركتهما في أوسعية زمن العبادة وأوفريته، فكما أنّ هذا المناط لا يشرّع الزيادة في عدد الركعات، فكذا لا يسوّغ الاتساع في الميقات، ومنه تعرف أنّ الحرمة تشريعية لا ذاتية، بمعنى أنّ ذاك عمل غير مأمور به، فلو أتى به بعنوان المأمور به كان تشريعاً محرماً.

وكيفما كان فالظاهر أنّ هذه الرواية معتبرة، والراوي هو ميْسر أو ميسَر بن عبد العزيز، وما في المتن من ضبطها (ميسرة) سهو، وقد ورد في مدحه روايات كثيرة ذكرها الكشي، ونقل عن ابن فضّال توثيقه إياه صريحاً، والراوي عنه علي بن عقبة الذي هو ثقة ثقة، فالرواية معتبرة السند ظاهرة

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١١ من أبواب المواقيت، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب المواقيت، ح ٣.

ربّ طالب خير يزلّ قدمه، ثمّ قال: أيسرّك إن صلّيت الظهر في السفر أربعاً؟ قلت: لا، قال: فهو والله ذاك)).

نعم يستثنى من ذلك موضعان: أحدهما: إذا نذر الإحرام قبل الميقات، فإنّه يجوز ويصحّ[1] للنصوص،

الدلالة كغيرها فلا إشكال في المسألة، وإنما الكلام في الاستثناء وستعرف.

(١) على المشهور والمعروف وخالف فيه جماعة كالعلامة، وتردد فيه المحقق في المعتبر، ونسب عدم الجواز إلى كاشف اللثام، وكيفما كان فالمسألة خلافية، وإن كان المشهور هو الجواز.

ويستدل للمشهور بعدة روايات يقع الكلام في سندها تارة وفي الدلالة أخرى.

فمنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حمّاد عن الحلبي (علي) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل جعل لله عليه شكراً أن يحرم من الكوفة؟ قال: ((فليحرم من الكوفة وليفِ لله بما قال))[1]، أمّا الدلالة على جواز النذر شكراً ونفوذه فظاهرة.

وأما السند فقد نوقش فيه تارة: من أجل الجهل بالراوي وتردده بين الحلبي وعلي الذي هو علي بن أبي حمزة البطائني الكذّاب.

ويندفع: بأنّ الظاهر أنّ النسخة التي كتب فيها (علي) اشتباه من النساخ، فإنّ كتاب التهذيب بطبعته القديمة وإن كان مشتملاً على هذه الكلمة أيضاً بعنوان النسخة وتبعه في الوسائل إلا أنّ كتاب الاستبصار عارٍ عن ذلك، فيظهر أنّ الشيخ لم يتردد في أنّ الرواي هو الحلبي، وإنما النساخ ترددوا

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب المواقيت، ح ١.

ولعلهم لم يتمكنوا من قراءة الخط لدى استنساخ التهذيب، فلا ينبغي التأمل في أنّ الراوي ليس إلاّ الحلبي.

وأخرى: على تقدير أنّه الحلبي فمن هو حمّاد هذا الراوي عنه، فإنّه إن كان حمّاد بن عيسى فبعيد أن يروي عن عبيد الله بن الحلبي، بل قالوا أنّه لا يمكن روايته عنه لاختلاف الطبقة، وإن كان حمّاد بن عثمان فبعيد أن يروي عنه الحسين بن سعيد.

أقول: لا ينبغي التأمل في أنّ المراد به هو حمّاد بن عثمان الذي روى عن الحلبي بعناوين مختلفة كعبد الله الحلبي وعبيد الله بن الحلبي، وعبد الله بن علي الحلبي والحلبي ما يقرب المجموع من مائتي مورد تقريباً.

وأما أنّه لا يروي عنه الحسين بن سعيد فغير قابل للتصديق، كيف وقد روى عنه بعنوان حمّاد بن عثمان في غير هذه الرواية، نعم رواياته عنه قليلة لا أنّها غير موجودة أو لا يمكن روايته عنه.

وبالجملة: فالظاهر أنّ الراوي هو حمّاد بن عثمان، والمراد بالحلبي هو عبيد الله بن الحلبي الذي روى عنه ابن عثمان كثيراً وكثيراً بعناوين مختلفة حسبما عرفت.

فلا ينبغي التأمل في صحّة الرواية، وعلى تقدير أنّه حمّاد بن عيسى فالمراد بالحلبي حينئذٍ هو عمران الحلبي لا عبيد الله الحلبي، إذ لم يروِ ابن عيسى عنه ولا في مورد واحد ـ كما ذكر ـ وإنما روى عن عمران وروى عنه الحسين بن سعيد، يعني أنّ الحسين بن سعيد يروي عن حماد بن عيسى كما يروي عن حمّاد بن عثمان، وحمّاد بن عيسى يروي عن عمران الحلبي، فيحمل الحلبي عليه لو سلّم أنّ المقصود من حماد هو ابن عيسى وليس كذلك كما عرفت.

ثمّ إنّه على تقدير التنزّل وتسليم كون النسخة (علي) بدل الحلبي فليس

المراد به ابن أبي حمزة البطائني جزماً، ضرورة أنّ حمّاد بن عثمان لم يرو عنه أصلاً، وإنما روى عن علي بن يقطين وعلي بن المغيرة، وواضح أنّ الأوّل من الثقات المقربين، كما أنّ الثاني ثقة على الأظهر فيحمل اللفظ على أحدهما الممكن روايته عنه دون الضعيف الذي لم يروِ عنه أبداً، نعم روى عنه حمّاد بن عيسى لكن عرفت أنّ المراد هو ابن عثمان.

والمتحصّل: أنّ هذه الرواية لا يبقى أي مجال للتشكيك في سندها، بل هي صحيحة السند ظاهرة الدلالة حسبما عرفت.

ومنها: ما رواه الشيخ أيضاً بإسناده عن علي بن أبي حمزة قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل جعل لله عليه أن يحرم من الكوفة قال: ((يحرم من الكوفة))[1]، ولعل وجود علي بن أبي حمزة في هذه الرواية أوجب حمل الأولى عليه، وكيفما كان فالدلالة وإن كانت ظاهرة لكن السند ضعيف جداً، بعد أن كان الراوي الذي هو البطائني كذّاباً وضّاعاً فتسقط عن درجة الاعتبار وصلاحية الاستدلال.

ومنها: موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((سمعته يقول لو أنّ عبداً أنعم الله عليه نعمة أو ابتلاه ببلية فعافاه من تلك البلية فجعل على نفسه أن يحرم بخراسان كان عليه أن يتم))[2]، دلتّ على صحّة الإحرام قبل الميقات بالجعل على نفسه شكراً لنعمة أنعمها الله أو بلية دفعها.

إذاً فهاتان الروايتان ـ الصحيحة والموثقة ـ كافيتان في إثبات المطلوب، فلا مجال للتوقف في المسألة.

وإنما الكلام في تطبيق الحكم على مقتضى القاعدة الذي حاول الماتن قدس سره لإثباته بقوله قدس سره (ولا يضر عدم رجحان ذلك)، فإنّه قد يستشكل في ذلك بأنّ

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب المواقيت، ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب المواقيت، ح ٣.

المستفاد من الأدلة اشتراط انعقاد النذر وصحّته برجحان متعلّقه، وأن يكون عملاً صالحاً للإضافة إليه تعالى، والتقرب به منه لكي يصح جعله لله سبحانه على نفسه، والمفروض أنّ الإحرام قبل الميقات عمل غير مشروع، فكيف يصح جعله لله سبحانه كي يتعلق به النذر.

وقد أجاب عنه الماتن ﷾ متحرياً لتطبيق الحكم على القاعدة، بأنّ المعتبر إنما هو رجحان المتعلّق في ظرف العمل ولو كان ناشئاً من قبل النذر نفسه، ولا يعتبر خصوص الرجحان الثابت قبل تعلّق النذر لعدم الدليل عليه، وهو حاصل في المقام.

وأورد عليه أولاً: بأنّ هذا لو تم لساغ نذر كل مكروه، بل محرم ولم يكن مختصاً بذينك الموردين أعني الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر، وهذا هو الذي أورده شيخنا الأستاذ ﷾ على الماتن في المباحث الأصولية.

وقد أجاب عنه السيد ﷾ في متن العروة بما محصّله: إنّ تلك الدعوى ناظرة إلى مقام الثبوت وأنّه بالإمكان أن يكون الرجحان ناشئاً من قبل النذر وحاصلاً في ظرف العمل، أما في مرحلة الإثبات فلم يكن بد من نهوض الدليل عليه لبداهة عدم كفاية الإمكان في الإذعان بالوقوع، فما لم يقم دليل على الجواز يحكم بالمنع تمسكاً بإطلاق دليل الحرمة الشامل لصورتي النذر وعدمه، ومن ثمّ لم يصحّ نذر الكذب أو السرقة بالضرورة، وقد قام الدليل في المقام على الصحّة الكاشف بطبيعة الحال عن اتصاف المنذور بالرجحان وإن لم يكن ثابتاً قبله وأصبح ناشئاً من قبل النذر نفسه.

وأورد عليه ثانياً: بأنّ هذه الدعوى أعني انبعاث الرجحان من قبل النذر نفسه أمر غير معقول لاستلزامه الدور فلا يمكن إثباته بالرواية لامتناع التعبد بالممتنع، ضرورة أنّ صحة النذر موقوفة على مشروعية متعلقه في نفسه، فإذا كانت المشروعية متوقفة على النذر لدار، فلا يمكن حمل الرواية على أمرٍ غير

معقول.

ويندفع: بأنّ صحّة النذر وإن توقفت على مشروعية المنذور إلاّ أنّ مشروعيته لا تتوقف على صحّة النذر لتدور، بل على نفس النذر، فالموقوف غير الموقوف عليه.

وبالجملة: الذي يتوقف على المشروعية إنما هو صحّة النذر ووجوب الوفاء والالتزام بالعمل به، وهذه المشروعية لا تتوقف على الصحّة، وإنما تتوقف على نفس تحقق النذر تكويناً ووقوعه خارجاً فكان ثابتاً في علم الله أنّه متى التزم المكلف بالإحرام قبل الميقات بالنذر كان الإحرام راجحاً، فإذا كان راجحاً فقد لزم الوفاء به، فليس هناك أي دور كما لا يخفى.

ثم إنّ ما ذكره الماتن ﷺ في تقرير التطبيق على القاعدة وإن كان وجيهاً سليماً عن كل إشكال حسبما عرفت، إلاّ أنّه قد يقال بأنّه لا ملزم لإتعاب النفس والالتزام بما ذكر بعد إمكان ارتكاب التخصيص الذي هو ليس بعزيز في الفقه، ضرورة أنّ اعتبار الرجحان في المنذور لم يكن من الأحكام العقلية غير القابلة للتخصيص ليتصدى لمعالجة المشكلة بالسبل المذكورة، بل هو حكم تعبدي شرعي فلا مانع من الالتزام فيه بالتخصيص وأنّه يعتبر الرجحان مطلقاً إلاّ في هذين الموردين من غير باعث على الالتزام بذاك التمحّل.

أقول: البحث عن أنّ الحكم مطابق للقاعدة أو مخالف مخصص لها ـ الذي هو بحث علمي محض ولم تترتب عليه أي ثمرة عملية ـ مبني على أنّ الرجحان المعتبر في صحّة النذر هل هو الرجحان في نفسه مع قطع النظر عن النذر أو أنّه الأعم منه ومما انبعث ونشأ من قبل النذر وأنّ الاعتبار بمجرد الرجحان في ظرف العمل سواء أكان حادثاً بعد النذر أم كان سابقاً عليه فالشرط مطلق الرجحان كيفما كان وبأي سبب تحقق.

فعلى الأوّل: لا محيص عن ارتكاب التخصيص ضرورة أنّ المنذور ـ

أعني الإحرام قبل الميقات ـ وإن كان راجحاً، بل وواجباً بعد النذر فهو لا محالة راجح في ظرف العمل وإلاّ فكيف صار واجباً إلاّ أنّه محرم قبل تعلّق النذر حسب الفرض فلم يكن آنذاك راجحاً قطعاً، والمفروض أنّ الشرط ليس هو الرجحان المطلق بل خصوص ما قبل النذر وهو مفقود فلا جرم كان الحكم بالصحّة في المقام تخصيصاً في أدلّة اشتراط الرجحان في المتعلّق.

وأما على الثاني: فلا موجب للتخصيص بعد أن كان الشرط مطلق الرجحان المفروض حصوله في المقام كما هو ظاهر فيتجه حينئذٍ ما ذكره الماتن من المطابقة مع القاعدة حسبما عرفت.

هذا، والظاهر أنّ ما ذهب إليه الماتن هو الصحيح إذ لم يدل أي دليل لفظي على اعتبار الرجحان في متعلّق النذر في نفسه ليلتزم في المقام بالتخصيص، وإنما استفدنا الرجحان من نفس مفهوم النذر، نظراً إلى أنّ مفاده جعل شيء على الذمة لله، وهذا يستدعي أن يكون المجعول متصفاً بصلاحيته وقابليته للإضافة إليه تعالى.

وإلاّ فلا معنى لأن يجعل على نفسه لله فعلاً مّا هو فاقد لهذه القابلية كأن يأكل أو يشرب أو ينام ونحو ذلك مما لا يحسن إسناده وربطه به سبحانه، فرجحان المنذور مشروب في نفس المفهوم ومأخوذ في صقع ذاته وإلاّ فلم يدل عليه أي دليل لفظي كما عرفت.

ومن الواضح جداً أنّ هذا المقدار لا يستوجب أكثر من اعتبار طبيعي الرجحان الأعم مما كان ثابتاً سابقاً أو حادثاً لاحقاً ولو كان ناشئاً من قبل نفس النذر ومترتباً عليه، ولا يكاد يستدعي خصوص الرجحان المتحقق قبل تعلّق النذر بوجه.

وعلى الجملة: فالدليل المقتضي لاعتبار الرجحان لا يقتضي أزيد من مطلقه، فلا موجب إذاً للالتزام بالتخصيص بعد أن كان الشرط وهو

منها: خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «لو أنّ عبداً أنعم الله تعالى عليه نعمة أو ابتلاه ببليّة فعافاه من تلك البليّة فجعل على نفسه أن يحرم من خراسان كان عليه أن يتمّ». ولا يضرّ عدم رجحان ذلك، بل مرجوحيّته قبل النذر مع أنّ اللازم كون متعلّق النذر راجحاً، وذلك لاستكشاف رجحانه بشرط النذر من الأخبار، واللّازم رجحانه حين العمل ولو كان ذلك للنذر، ونظيره مسألة الصوم في السفر المرجوح أو المحرّم من حيث هو مع صحّته ورجحانه بالنذر، ولا بدّ من دليل يدلّ على كونه راجحاً بشرط النذر، فلا يرد أنّ لازم ذلك صحّة نذر كلّ مكروه أو محرّم، وفي المقامين المذكورين الكاشف هو الأخبار، فالقول بعدم الانعقاد ـ كما عن جماعة لما ذكر ـ لا وجه له، لوجود النصوص وإمكان تطبيقها على القاعدة. وفي إلحاق العهد واليمين بالنذر وعدمه وجوه[1]، ثالثها إلحاق العهد دون اليمين، ولا يبعد الأوّل لإمكان

الرجحان متحققاً بنفس النذر غاية الأمر أنّ إثباته يحتاج إلى الدليل، وإلاّ فإطلاقات الأحكام الأولية من الحرمة أو الكراهة أو الإباحة تستدعي ثبوتها حتى بعد تعلّق النذر المستلزم طبعاً لعدم انعقاده ما لم يقم عليه دليل بالخصوص كاشف حينئذٍ عن الرجحان حسبما عرفت.

فما ذكره السيد الماتن قدس سره هو الأصح بحسب الموازين العلمية وإن كان فاقداً للثمرة العملية كما مرّ.

(١) بعد الفراغ عن جواز الإحرام قبل الميقات بالنذر، فهل يسري

الاستفادة من الأخبار. والأحوط الثاني لكون الحكم على خلاف القاعدة، هذا.

الحكم إلى العهد واليمين، كما استظهره في المسالك ولم يستبعده الماتن، نظراً إلى إطلاق النص أو لا كما هو المترائى من ظواهر كلمات الفقهاء، حيث أخذوا عنوان النذر ولم يتعرضوا لغيره، أو يسري في العهد دون اليمين كما احتمله بعضهم باعتبار أنَ الأول معاهدة مع الله فشابه النذر المختص به النص، وشاركه في أنَ طرف الالتزام هو الله تعالى بخلاف الثاني الذي هو التزام محض وإن جعل الله تعالى شهيداً وكفيلاً على التزامه؟ وجوه.

والسيد الماتن بعد أن لم يستبعد الأول ذكر أنَ الأحوط الثاني، وغرضه ﷺ من ذلك الاحتياط من جهة الإحرام بأن لا يقتصر عليه بل يجدد النية احتياطاً لدى بلوغه الميقات لا من جهة عدم الوفاء بالعهد أو اليمين الذي هو أمر على خلاف الاحتياط بعد احتمال الانعقاد.

فالاحتياط التام في المقام يتأتى بترك العهد أو اليمين رأساً، أو أنَه لو عاهد أو حلف فيفي احتياطاً بأن يحرم قبل الميقات رجاءً، ثم يجدد الإحرام من باب الاحتياط متى بلغ الميقات، ومنه تعرف عدم كون المقام من قبيل الدوران بين المحذورين، إذ الحرمة تشريعية لا ذاتية، ومثلها لا تمنع عن العبادة الرجائية.

وكيفما كان فالمتبع هو الدليل ولابدَ إذاً من النظر إلى الروايات لنرى أنَها هل تختص بالنذر أو أنَها تعم أخويه؟

أما صحيحة الحلبي المتضمنة لقوله (عن رجل جعل لله عليه) فلا يبعد ظهور هذا الكلام في إرادة النذر فإنَ هذا هو الذي ينشؤه الناذر من جعل شيء لله على نفسه، وأما العهد فهو قرار ومعاهدة والتزام مع الله سبحانه

بعمل خاص نظير العهود الخارجية مع أشخاص آخرين، كما أنّ الحلف ليس إلاّ إنشاء الالتزام وجعله مرتبطاً بعظمته وجلاله سبحانه كأنّه هو الكفيل والضامن والخصم والحكم لو خالف ولم يفعل فيجعله في البين كشهيد رقيب، فالمنشأ فيهما شيء آخر لا ينطبق عليه مفاد الصحيحة كما لا يخفى.

وأما الموثقة فالظاهر أنّها غير قاصرة الشمول للجميع، لأنّ مفادها جعل شيء على نفسه، وهذا بمفهومه العام صادق في مورد الحلف أيضاً، حيث أنّ الحالف يجعل نفسه ملزماً بما حلف عليه مراعياً خلال هذا الالتزام عظمة الله سبحانه وجلاله ومرتبطاً ذلك بكفالته وشهادته.

كما أنّ العهد أيضاً قرار مع الله سبحانه والتزام بعمل خاص، فقد جعل المعاهد أيضاً على نفسه شيئاً كالحالف والناذر، نعم يختص الأخير بكون هذا الجعل لله كتمليكه إياه، ولم تكن الموثقة مقيدة بذلك كي تختص بالنذر كما كان هو الحال في الصحيحة حسبما عرفت، فلا قصور إذاً في شمولها لجميع هذه العناوين التي يجمع الكل أنّها إبراز لما التزم به من الأمر النفساني.

وقد ذكرنا في المباحث الأصولية لدى التصدي لبيان الفرق بين الخبر والإنشاء، أنّ كل كلام صادر من متكلم بجملة خبرية أو إنشائية فهو مبرز لأمر نفساني وكاشف عنه، فقد يكون المبرَز اعتباراً من الاعتبارات العرفية والعقلائية من بيع أو إيجار أو نكاح أو طلاق ونحو ذلك من المعاملات من عقود أو إيقاعات.

وقد يكون من الأمور الواقعية من شوق أو تهديد أو طلب فهم ونحو ذلك، وقد يكون جعل شيء على ذمة المكلف المبرز بجملة (افعل) والمعبّر عنه حينئذٍ بالطلب الذي هو أيضاً من الأمور الاعتبارية، فالإنشاء دائماً إبراز لأمر نفساني بمبرز خاص دال عليه حسب القرار والوضع.

كما أنّ الأمر في الإخبار أيضاً كذلك فإنّ جملة (زيد قائم) مثلاً مبرز

ولا يلزم التجديد في الميقات ولا المرور عليها[١] وإن كان الأحوط

للأمر النفساني وهو إخبار المتكلم عن قيام زيد وقصده الحكاية عنه، فمن هذه الجهة أعني الكشف والإبراز عن الأمر النفساني لا فرق بين الخبر والإنشاء، غايته أن ذاك الأمر النفساني الحقيقي أو الاعتباري قد يكون مقصوراً على أفق النفس ولم يكن له تعلّق بالخارجيات فهو الإنشاء، وأخرى له واقع خارج الأفق يطابقه أو لا يطابقه فهو الإخبار، وبهذا الاعتبار يتصف بالصدق مرة وبالكذب أخرى.

فهذا هو الميزان الكلي في باب الإنشاءات، ومعلوم أنَ النذر والعهد والحلف كلها من هذا القبيل، فإنَ الكل يشترك في الاشتمال على الالتزام النفسي الذي هو أمر حقيقي بجعل شيء على نفسه مبرزاً إياه بأحد العناوين الثلاثة على اختلاف مداليلها حسبما عرفت.

إذاً فما ذكره في المتن من عدم استبعاد شمول الحكم للعهد والحلف أيضاً غير بعيد، نظراً إلى إطلاق الموثق، وإن كان الأحوط الاقتصار على النذر جموداً في الحكم المخالف للقاعدة على المقدار المتيقن.

(١) إذْ لا حاجة إلى شيء منهما بعد فرض صحّة الإحرام وجوازه قبل الميقات بالنذر، ومعلوم أنَ الدليل المانع عن تجاوز الميقات بغير إحرام ناظر إلى غير المحرم، فلا يشمل المحرم من ذي قبل بإحرام صحيح كما هو ظاهر.

وبالجملة: فلا داعي إلى تجديد الإحرام في الميقات، كما له أن يسلك طريقاً لا يفضي إلى الميقات أبداً، ومع ذلك فالأحوط التجديد خروجاً عن شبهة الخلاف كما أشار إليه في المتن، لذهاب جماعة إلى عدم صحّة الإحرام قبل الميقات ولو بالنذر كما مرّ.

وأما ما نُسب إلى بعض من التفصيل بين الواجب والمستحب، وأنّه يجب

التجديد خروجاً عن شبهة الخلاف.

والظاهر اعتبار تعيين المكان فلا يصحّ نذر الإحرام قبل الميقات مطلقاً فيكون مخيراً بين الأمكنة لأنّه القدر المتيقن بعد عدم الإطلاق في الأخبار[١]، نعم لا يبعد الترديد بين المكانين[٢] بأن يقول: لله عليّ أن أُحرم إمّا من الكوفة أو من البصرة وإن كان الأحوط خلافه[*].

التجديد في الأول ويستحب في الثاني فلم يعرف له أي وجه، ضرورة أنّ الإحرام المزبور إن كان صحيحاً بالنذر ففي كلا الموردين، وإلاّ فلا يتم في شيء منهما، فالتفكيك تفصيل بلا فاصل كما هو ظاهر.

(١) فإنّ موردها نذر الإحرام من خصوص الكوفة أو خراسان، فإنّ هذه الخصوصية وإن كانت ملغاة للقطع بعدم الفرق بين بلدة وأخرى في الحكم إلا أنّها غير ظاهرة في إلغاء خصوصية التعيين أيضاً ليجتزأ بالنذر المطلق الشامل لعامّة البلاد والمستتبع للتخيير في مقام الانطباق بين الأمكنة، فلم ينعقد لها الإطلاق من هذه الجهة، ومعه لا مناص من الاقتصار على المقدار المتيقن من مراعاة التعيين في مقام النذر بعد عدم الدليل على التعدي.

(٢) لم يتضح وجه عدم الاستبعاد بعد الإذعان بعدم الإطلاق كما اعترف قدس سره به آنفاً، ولزوم الاقتصار في الحكم المخالف للقاعدة على المقدار المتيقن الذي دل عليه النص، وهو خصوص البلد المعين فلا يعم غيره سواء أكان مردداً بين بلدين أم أكثر.

وبالجملة: لا فرق بين موضوع المسألتين عدا كون التخيير والترديد هنا

(*) لا يترك.

ولا فرق بين كون الإحرام للحجّ الواجب أو المندوب أو للعمرة المفردة[1]، نعم لو كان للحجّ أو عمرة التمتّع يشترط أن يكون في أشهر الحجّ لاعتبار كون الإحرام لهما فيها، والنصوص إنما جوّزت قبل الوقت المكاني فقط، ثمّ لو نذر وخالف نذره فلم

بين مكانين وهناك بين أكثر كعشرة أو عشرين أو أكثر أو أقل، ومن البديهي أنّ كثرة الأطراف وقلتها لا تستوجب فرقاً فيما هو مناط الحكم من الخروج عن مورد النص ولزوم الاقتصار على المقدار المتيقن حسبما عرفت.

(١) لترك الاستفصال عن هذه الأقسام في الروايات الذي هو في قوة الإطلاق، فيعم الكل ما عدا إحرام الحجّ في حجّ التمتع اللازم صدوره من نفس مكّة واحتباس المعتمر إلى أن يحرم منها كما هو ظاهر فلا يشمله النص، وأما ما عداه من إحرام حجّ القران أو الإفراد أو العمرة المفردة أو عمرة التمتّع الواجب منها أو المستحب فالكل مشمول للإطلاق.

نعم يفترق حجّ التمتع عن غيره في عدم جواز نذر الإحرام قبل الميقات لعمرته قبل حلول أشهر الحجّ، لاشتراط الإهلال لها في أشهر الحجّ بمقتضى قوله تعالى «**الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ**»، وقد كانت القوافل في الأزمنة السابقة تخرج عن بلادها ولا سيما البعيدة كخراسان قبل أشهر عديدة لاحتياج قطع المسافة إلى زمان طويل، فلم يجز لهم نذر الإحرام لعمرة التمتع في شهر رمضان ـ مثلاً ـ ، إذْ النصوص ناظرة إلى حيثية التقديم على الميقات فحسب، وبتعبير الماتن إلى التوسعة في الوقت المكاني فقط، وأما سائر الشرائط التي منها لزوم الوقوع في أشهر الحجّ فلا نظر إليها نفياً وإثباتاً بوجه، بل هي باقية على حالها بمقتضى إطلاق أدلتها.

يحرم من ذلك المكان نسياناً أو عمداً لم يبطل إحرامه إذا أحرم من الميقات[١]. نعم عليه الكفّارة إذا خالفه متعمّداً.

ثانيهما: إذا أراد إدراك عمرة رجب وخشي تقضّيه إن أخّر

---

(١) أمّا في فرض النسيان فلا ينبغي الاستشكال فيه، إذ ليس فيه أي مبغوضية أو حرمة بعد أن كان معذوراً ومعفواً عنه بمقتضى حديث رفع النسيان كما هو واضح.

وأمّا بالنسبة إلى العمد فقد يقال ـ كما قيل ـ بأنّ الإحرام من الميقات عامداً لما كان تفويتاً للواجب المملوك لله سبحانه بالنذر كان حراماً، بل وفاسداً بعد أن كان عبادة.

أقول: قد تقدّم في نظائر المسألة المتكررة في مطاوي هذا الشرح ـ من النذر المتعلق بصنف خاص من الطبيعة المأمور بها كنذر الصلاة جماعة أو في المسجد أو قضاء صوم رمضان في شهر خاص ونحو ذلك الذي منه المقام أعني الإحرام قبل الميقات ـ أنّ النذر لا يستوجب تغييراً وتبدلاً في الجعل الأولي والحكم الإلهي الثابت في الشريعة المقدسة المتعلّق بالطبيعي الجامع بين الأفراد الطولية والعرضية، وغاية ما يترتب على النذر تعلّق تكليف آخر بإيجاد تلك الطبيعة في ضمن هذا الفرد أو الصنف الخاص، وهذا تكليف ثانوي جديد، وإن كان موضوعه التكليف الأول ولا تأثير له في قلبه عما كان عليه، بل هو من قبيل الواجب في الواجب، فلو خالف وأدّى الواجب في غير الفرد المنذور لم يترتب عليه إلاّ الإثم وكفارة الحنث من غير أن يستوجب تقييداً في الجعل الأولي بوجه، فيقع صحيحاً لا محالة بعد انطباق الطبيعي المأمور به عليه كملاً.

وأما حديث التفويت فكلام معروف لا طائل تحته، وربّ مشهور لا أصل له، لما تعرضنا إليه في باب الضد من المباحث الأصولية، من أنّ أحد

الإحرام إلى الميقات، فإنّه يجوز له الإحرام قبل الميقات وتحسب له عمرة رجب[١] وإن أتى ببقيّة الأعمال في شعبان، لصحيحة إسحاق

الضدين لا يكون علة لعدم الضد الآخر، كما أنَ عدمه لا يكون مقدمة لوجود هذا الضد، بل لأجل التضاد المفروض في البين وامتناع اجتماع المتضادين فلا جرم كان وجود أحدهما مقارناً وملازماً لعدم الضد الآخر، من غير أيّة علّية ولا معلولية بوجه، بل هما متلازمان خارجاً ومعلولان لأمر ثالث وهو إرادة الفاعل المختار، حيث إنَ المكلف باختياره يفعل أحد الضدين فطبعاً يجعل نفسه عاجزاً عن الضد الآخر، فهو الذي يفوّت قدرته على الآخر لا أنَ المتصف بعنوان المفوت هو نفس الضد لكي يكون مصداقاً للحرام وفاسداً لو كان عبادة، فليس هنا أي تفويت أبداً.

بل في خصوص المقام وأمثاله كنذر الصلاة جماعة ونحوه يستحيل اتصاف الفرد الآخر المخالف للمنذور بالحرمة والفساد بمناط التفويت لاستلزام الخلف.

ضرورة أنَ هذا الفرد لا يكاد يكون مفوّتاً للواجب ومعجّزاً عن الإتيان بالمنذور إلاّ إذا وقع صحيحاً ومطابقاً للمأمور به ليسقط معه الأمر ولا يبقى بعدئذٍ مجال للإتيان بالفرد الآخر المنذور كالصلاة جماعة أو الإحرام قبل الميقات في المقام، وإلاّ فمع فساده وعدم انطباق الطبيعي الواجب عليه كان الأمر باقياً والمجال للامتثال واسعاً من غير أي تفويت وتعجيز، ففرض انطباق التفويت مساوق لفرض صحّة المفوّت، ومعه كيف يحكم بحرمته وفساده. هذا خلف.

(١) بلا خلاف ولا إشكال كما ادعّاه غير واحدٍ فكأنّه يكفي في إدراك عمرة رجب إدراك جزءٍ منها فيه وهو الإحرام نظير إدراك ركعة من الوقت.

بن عمار(*)[1] عن أبي عبد الله عليه السلام: عن رجل يجيء معتمراً ينوي عمرة رجب فيدخل عليه الهلال قبل أن يبلغ العقيق، أيحرم قبل الوقت ويجعلها لرجب أو يؤخّر الإحرام إلى العقيق ويجعلها لشعبان؟ قال: ((يحرم قبل الوقت لرجب فإنّ لرجب فضلاً))، وصحيحة معاوية بن عمّار: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((ليس ينبغي أن يحرم دون الوقت الذي وقّت رسول الله صلى الله عليه وآله إلاّ أن يخاف

---

(١) المروية في الوسائل[1]، وهي معتبرة بلا إشكال غير أنّ إسحاق بن عمار فطحي، وإن كان موثقاً، ولأجله لم تكن الرواية متصفة بالصحّة باصطلاح المتأخرين، بل هي معدودة من قسم الموثّق فلا يحسن التعبير عنها بالصحيحة.

نعم هو وجيه على مسلكنا من عدم الوقع لهذا الاصطلاح بعد عدم الفرق بين الصحيح والموثق بحسب النتيجة كما نبهنا عليه في مقدمة المعجم، ومن ثم نعبّر كثيراً ما عن الموثق بالصحيح ونطلق الصحّة على كل رواية معتبرة أو طريق معتبر كما عليه القدماء في مقابل الضعيف، أما الماتن وغيره ممن سلك مسلك المتأخرين بعد العلاّمة وأذعن بهذا الاصطلاح فكان الأحرى له أن يعبّر عنها بالموثّقة حسبما عرفت.

وكيفما كان فالحكم مسلّم لا غبار عليه، لكان النص القوي سنداً والصريح دلالة على جواز تقديم الإحرام لإدراك الفضل ونحوها صحيحة معاوية بن عمار المذكورة في المتن أيضاً[2].

(*) الرواية موثقة وليست بصحيحة على مصطلح المشهور.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب المواقيت، ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب المواقيت، ح١.

فوت الشهر في العمرة)). ومقتضى إطلاق الثانية جواز ذلك لإدراك عمرة غير رجب أيضاً، حيث إنّ لكل شهر عمرة[1]، لكن الأصحاب خصّصوا ذلك برجب فهو الأحوط(*)، حيث إنّ الحكم على خلاف القاعدة، والأولى والأحوط مع ذلك التجديد في

---

(١) هل يختص الحكم بالعمرة الرجبية التي هي مورد الموثقة أم يعم كل شهر لاطراد الاستحباب في عامة الشهور، وإن كان رجب أفضل كما يساعده إطلاق الصحيح.

ذكر ﷺ أنّ الأصحاب حيث خصصوا الحكم برجب، فالأحوط في الحكم المخالف للقاعدة الاقتصار عليه، وكأنّه ﷺ يرى أنّ الأصحاب قد أعرضوا عن الصحيح.

ولكنّ التخصيص المزبور لا يكشف عن الإعراض، غايته عدم التعرض لغير رجب، على أنّ الصحيح لا يسقط بالإعراض عن الاعتبار، فلا موجب لرفع اليد عن إطلاق صحيح ابن عمّار بعد قوة السند ووضوح الدلالة، عدا ما قد يتوهم من تقييده بالتعليل الوارد في ذيل الموثق من أفضلية رجب.

ولكنّه كما ترى، لعدم دلالة التعليل المزبور على الحصر ولا مانع من وجود علّة أخرى للتقديم وهي إدراك عمرة كل شهر، وكأنّ في مورد الموثق يريد المعتمر عمرة واحدة دائرة بين رجب وشعبان، ولا ريب حينئذٍ في ترجيح الأوّل لكونه أفضل، فكان هذا من موجبات التقديم الذي لا ينافي وجود موجب آخر وهو البناء على إدراك عمرة كل شهر.

فالأظهر هو الجواز مطلقاً، وإن كان الأحوط ما ذكره ﷺ من التجديد في

(*) وإن كان الأظهر عدم الاختصاص.

الميقات، كما أنّ الأحوط التأخير إلى آخر الوقت[١] وإن كان الظاهر

الميقات حذراً عن شبهة الخلاف.

(١) هل يختص التقديم بضيق الوقت وآخر زمان يخشى معه الفوت أو يعم قبله مع علمه بعدم الإدراك لو أخرّ الإحرام إلى الميقات، كما لو تحرّك من بغداد وقد بقي أيام إلى حلول شعبان ولكنه لطول المسافة يعلم بأنهّ يهلّ الهلال قبل بلوغ الميقات، فهل يجوز له أن يحرم من هذا المكان أم يجب التأخير إلى أن يتحقق الضيق؟

اختار الماتن الأوّل، وهو الأظهر نظراً إلى أنّ المستفاد من الموثق أنّ المناط في هذا الحكم دخول الهلال قبل بلوغ الميقات، فهذا هو الميزان في تقديم الإحرام لكي يتحصّل على عمرة رجب التي هي أفضل، وعليه فالالتزام بالتأخير إلى حصول الضيق يحتاج إلى الدليل، بعد الاشتراك في الملاك ـ وهو خوف الفوت الثابت على التقديرين ـ وإطلاق النص.

بل لا يبعد أن يكون الأول أولى، إذْ بعد ما ثبتت مشروعيته بمقتضى الإطلاق، فبما أنّ التلبس بالإحرام عبادة فكلما كان الزمان أطول والوقت أوسع كان الثواب أكثر والفضل أوفر.

هذا، وقد علّل الأولوية في المتن بقوله (حيث إنّه يقع باقي أعماله في رجب) والظاهر ـ والله العالم ـ أنّه ﷺ يريد بذلك أمراً آخر غير ما ذكرناه من الأطولية والأوسعية، وإن كان هو أيضاً صحيحاً كما عرفت.

وهو أنّ التأخير إلى الميقات قد يستوجب توقفاً فيه لانشغاله بمقدمات الإحرام وغيرها من الأمور الخارجية فتفوته الأعمال بخلاف ما لو أحرم من هذا المكان فإنّه لا يمكث بعدئذٍ في الميقات بل يسترسل في سيره أو أنّه يسلك طريقاً آخر أقرب لا يفضي إلى الميقات، وبذلك يدرك أعمال العمرة الرجبية

جواز الإحرام قبل الضيق إذا علم عدم الإدراك إذا أخّر إلى الميقات. بل هو الأولى حيث إنّه يقع باقي أعمالها أيضاً في رجب.

والظاهر عدم الفرق بين العمرة المندوبة والواجبة بالأصل أو بالنذر ونحوه[1].

(مسألة ٢): كما لا يجوز تقديم الإحرام على الميقات كذلك لا يجوز التأخير عنها[2]، فلا يجوز لمن أراد الحجّ أو العمرة أو دخول

بتمامها في مكّة مع أنّه في الفرض الأوّل لم يدرك منها في رجب إلاّ الإحرام فقط، ولا شك أنّ الثاني أولى فإنّ وقوع العمرة بتمامها في شهر رجب أفضل من وقوع البعض منها فيه والتتميم في شعبان.

وبالجملة: لو توقف الإحرام من الميقات على مكث مَا ولو ساعة بحيث لم يدرك فيه إلاّ الإحرام في رجب فدار الأمر بينه وبين أن يحرم من مكانه ويدرك تمام الأعمال في رجب ولا ريب في أنّ الثاني أولى فلاحظ وتدبّر.

(١) عملاً بإطلاق النص الشامل للجميع الناشئ من ترك الاستفصال بعد وضوح إمكان وقوع كل منها في رجب وعدم كون عمرة رجب الواردة في الموثق اسماً للعمرة المندوبة خاصّة، بل هي عبارة عن العمرة الواقعة في هذا الشهر حيث إنّها تحتاج لا محالة إلى زمان تارة يكون رجب وأخرى غيره، وإن كان رجب أفضل، وكما أنّ المندوبة تقع في رجب، فكذلك الواجبة لعارض أو بالأصالة، فلا قصور في شمول الإطلاق للكل.

ومنه تعرف أنّ التأمل في انعقاد الإطلاق فضلاً عن منعه في غير محله.

(٢) إذ تدل عليه ـ مضافاً إلى الإجماع المدعى في كلمات غير واحد ـ الروايات الكثيرة المتقدمة الواردة في المواقيت التي وقّتها رسول الله صلى الله عليه وآله

مكّة أن يجاوز الميقات اختياراً إلاّ محرماً، بل الأحوط(*) عدم المجاوزة عن محاذاة الميقات أيضاً إلا محرماً(١) وإن كان أمامه ميقات آخر،

الناطقة بأنّه «لا تجاوزها إلا وأنت محرم» كما في صحيحة معاوية بن عمار، أو «لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها» كما في صحيحة الحلبي، أو «ليس لأحد أن يعدو من هذه المواقيت إلى غيرها» كما في صحيحة ابن جعفر، ونحوها مما هو صحيح السند وصريح الدلالة المذكورة في الباب الأوّل من أبواب المواقيت من الوسائل وغيرها.

(١) للأمر به في صحيحي ابن سنان المتقدمين بقوله عليه السلام «فليكن إحرامه» أو «فليحرم منها»، الظاهر في الوجوب.

هذا في خصوص موردها أعني الشجرة، وأما التعدي إلى مطلق المحاذاة ـ على القول به ـ فلم يقم عليه دليل لفظي، غايته قيام الشهرة ودعوى التسالم على جواز الإحرام من محاذاة بقية المواقيت، وأما لزومه ليحرم التجاوز عنها من غير إحرام فلم ينهض عليه أي دليل لفظي أو لبي.

وبعبارة أخرى: بعد ما لم يرد نص في جواز الإحرام أو وجوبه من المحاذاة ـ في غير مورد واحد ـ وإنما ثبت ذلك بالشهرة والتسالم، فالقدر المتيقن من هذا الدليل اللبّي المجمل إرادة الجواز، وأمّا الوجوب مع فرض أنّ أمامه ميقات آخر يمكنه الإحرام منه فلم تثبت إرادته وإن كان الأحوط ـ بعد البناء على الجواز ـ أنْ لا يتجاوز إلا محرماً لاحتمال أرادته أيضاً، ولأجله احتاط في المتن، وأمّا إذا لم نقل بالجواز ـ كما هو الأظهر على ما مرّ ـ فالجواز لم يكن ثابتاً حينئذٍ فضلاً عن الوجوب فتأمّل(١).

(*) لا بأس بتركه إلا في مورد النص وهو مسجد الشجرة في صورة خاصة.

(١) تقدم أنّ مستند المشهور هو هاتان الصحيحتان لابن سنان بعد حمل الشجرة على إرادة المثال،

فلو لم يحرم منها وجب العود إليها مع الإمكان إلاّ إذا كان أمامه ميقات آخر[١] فإنّه يجزئه الإحرام منها[*] وإن أثم بترك الإحرام من الميقات الأوّل، والأحوط العود إليها مع الإمكان مطلقاً وإن كان أمامه ميقات آخر، وأمّا إذا لم يرد النسك ولا دخول مكّة

---

(١) لو جاوز الميقات عامداً من غير إحرام وأمكنه العود وكان أمامه ميقات آخر فهل يجزيه الإحرام منه وإن كان آثماً في التأخير والتجاوز عن الأول محلاً نظراً إلى أنّ وظيفته الإحرام من ميقات مَا وقد فعل وامتثل بالإحرام من الأمام فليس في البين عدا الحرمة التكليفية فقط.

أم أنّ وظيفته تكليفاً ووضعاً الإحرام من خصوص الميقات الأول فيتعين الرجوع عليه ولا يجزيه الإحرام من غيره؟

اختار الماتن الأوّل وإن احتاط بالعود، ولكن الأظهر الثاني.

ويدلنا عليه أولاً: ظهور نصوص التوقيت في أنّ وظيفته الإحرام من هذا المكان الخاص الذي وقتّه رسول الله ﷺ وأمر به، الظاهر ـ كما في سائر المركبات ـ في الإرشاد إلى شرطية الإحرام من ذاك الميقات في صحّة النسك من حجّ أو عمرة، سواء أكان أمامه ميقات آخر أم لا، لا مجرد الحكم التكليفي البحت كما يؤكد هذا الإطلاق تحديد الشجرة لأهالي المدينة ومن يمرّ عليها مع أنّ أمامهم الجحفة، على ما يظهر من غير واحد من الروايات من أنّهم كانوا يمرون بها في طريقهم إلى مكّة، ومع ذلك كان المتعين عليهم الإحرام من الشجرة.

إذاً فالأمر الوارد فيهما الظاهر في الوجوب يشمل الكل بمناط واحد، كما هو الحال في نفس الميقات، فالتفكيك بينهما بعد اتحاد لسان الأدلة غير ظاهر كما أفاده في المستمسك فلاحظ. (المقرر).

(*) فيه إشكال، بل منع.

بأن كان له شغل خارج مكّة ولو كان في الحرم فلا يجب الإحرام[١]. نعم، في بعض الأخبار(*) وجوب الإحرام من الميقات إذا أراد دخول الحرم وإن لم يرد دخول مكّة،

وقد تقدّم في معتبرة ابن عبد الحميد[١] أنّ من دخل المدينة فليس له إلا أن يحرم منها.

وبالجملة: فلا ينبغي التأمّل في ظهور هذه النصوص في الوجوب التعييني بالمعنى الذي عرفت.

وأما ما دل على أنّ من مرّ على ميقات عمه حكم أهله فهو أجنبي عما نحن بصدده، لقصر النظر فيه على التوسعة لغير الأهل وعدم الاختصاص بسكنة تلك البلاد، دون من ترك ميقاتاً وعبر ميقاتاً آخر، فإنّها لا تشمل مثل هذا العابر كما لا يخفى.

وعليه فلم يكن بدّ من العود والرجوع والإحرام من الميقات الذي عُين له.

وثانياً: ما سيأتي قريباً إن شاء الله فيمن مرّ على ميقات ناسياً أو جاهلاً من أنّه يجب عليه الرجوع إلى ميقات أهله، على ما صرّح به في غير واحدٍ من الأخبار، وأنّه يحرم منه مع التمكن، فإنها تؤكد ما ذكرناه من لزوم العود في المقام كما لا يخفى.

ومما ذكرنا تعرف بطلان ما اختاره في المتن وعدم إمكان المساعدة عليه بوجه.

(١) لا ريب في وجوب الإحرام لدخول مكّة وأداء النسك من حجّ أو عمرة عدا من استثني كما تقدم.

(*) محمول على مريد الدخول بمكّة.

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب المواقيت، ح١.

وأما إذا أراد الحرم فقط ولم يرد دخول مكّة، فهل يجب عليه الإحرام أيضاً ليلزمه ـ طبعاً ـ دخول مكّة والإتيان بحجّ أو عمرة ليحل من إحرامه؟

المشهور عدم الوجوب بل في المدارك دعوى الإجماع عليه، ولكن قد يظهر من بعض الأصحاب الوجوب، بل قد أفتى به صاحب الوسائل صريحاً، حيث أخذه في عنوان بابه فقال: (باب أنّه لا يجوز دخول مكّة ولا الحرم بغير إحرام ...)[1]، ومعلوم أنّ ما يأخذه في عنوان بابه فهو فتواه.

وكيفما كان فالأقوى عدم الوجوب، فإنّ النصوص الواردة في المقام وإن كانت مختلفة، ففي طائفة وهي الأكثر المنع عن دخول مكّة بغير إحرام، وفي طائفة أخرى المنع عن دخول الحرم إلاّ محرماً، كصحيحة عاصم بن حميد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام يدخل الحرم أحد إلا محرماً؟ قال: «لا إلاّ مريض أو مبطون» ونحوها صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام هل يدخل الرجل الحرم بغير إحرام؟ قال: «لا إلاّ أن يكون مريضاً أو به بطن»[2]، وكان مقتضى الجمود على ظواهرهما الالتزام بالوجوب لكل من الأمرين، إلا أنّه لا ينبغي التأمل في لزوم حمل الثانية على الأولى وإرادة مكّة من الحرم الوارد في الصحيحتين.

والوجه في ذلك: أنّ المنع عن دخول مكّة إلاّ محرماً لو كان حكماً مخصوصاً بمن هو في داخل الحرم لاتجه حينئذٍ توجيه خطاب آخر نحو من هو خارج الحرم بعدم جواز دخول الحرم إلاّ محرماً، لكن الحكم الأول عام لكافة البشر بضرورة النصوص التي منها صحيحة معاوية بن عمار قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوم فتح مكّة: إنّ الله حرّم مكّة يوم خلق السموات والأرض وهي حرام إلى أن تقوم الساعة لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي، ولم

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٠ من أبواب الإحرام.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥٠ من أبواب الإحرام، ح ١ و ح٢.

لكن قد يدّعى الإجماع على عدم وجوبه وإن كان يمكن استظهاره من بعض الكلمات.

(مسألة ٣): لو أخّر الإحرام من الميقات عالماً عامداً ولم يتمكّن من العود إليها لضيق الوقت أو لعذر آخر ولم يكن أمامه ميقات

تحل لي إلاّ ساعة من نهار»[1].

وعليه فلو كان القاطن في خارج الحرم محكوماً بحرمة دخول الحرم إلاّ محرماً، فمعنى ذلك ـ بعد وضوح بطلان الإحرام لمجرد الكون في الحرم من دون دخول مكّة وإلاّ فبماذا يحل عن إحرامه ـ وجوب الإحرام لدخول مكّة، فإنّ هذا الدخول ملحوظ ومفروض في هذا الحكم بالضرورة، ومعه كيف يحكم عليه ثانياً بحرمة دخول مكّة ـ المحاطة بالحرم ـ إلا محرماً، وهل هذا إلا من توارد حكمين متماثلين على موضوع واحد الذي هو ممتنع فضلاً عن كونه لغواً محضاً؟!

فمن أجل هذه القرينة الواضحة يستكشف بطلان أحد الحكمين، وبما أنّ الحكم الأول أعني المنع عن دخول مكّة إلاّ محرماً ضروري الثبوت حسبما عرفت، فلا جرم امتنع التشريع الثاني، أي عدم جواز دخول الحرم إلاّ محرماً، ومن ثم كان النص الدال عليه منزّلاً على إرادة دخول مكّة حسبما ذكرناه.

ومنه تعرف أنّ من كان منزله داخل الحرم فخرج لشغل ثم رجع لا يلزمه الدخول محرماً.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٠ من أبواب الإحرام، ح٧.

آخر بطل إحرامه وحجّه[١] على المشهور الأقوى[*] ووجب عليه قضاؤه إذا كان مستطيعاً، وأمّا إذا لم يكن مستطيعاً فلا يجب وإن

---

(١) أما الإحرام فلعدم وقوعه على وجهه بعد الإخلال بالتوقيت المعتبر فيه عالماً عامداً المستلزم لعدم انطباق المأمور به على المأتي به خارجاً فيفسد بطبيعة الحال.

وأما الحجّ فلفساده بفساد الإحرام الذي هو أول جزء منه كتكبيرة الإحرام بالإضافة إلى الصلاة، فإذا فسد هذا الجزء ولم يمكن تداركه لا بالعود لفرض التعذر، ولا بالإحرام من ميقات أمامه لفرض انتفائه، فلا جرم يفسد حجّه بفساد جزئه.

وحينئذٍ فإن كان مستطيعاً لزمه الحجّ في القابل، وإطلاق القضاء عليه في المتن مسامحة في التعبير، فإنّ الواجب بالاستطاعة إذا ترك في السنة الأولى وجب الإتيان به بعد ذلك فوراً ففوراً، ومهما أتى به فهو أداء، وإن كان آثماً في التأخير وليس من القضاء المصطلح في شيء كما لا يخفى.

وإن لم يكن مستطيعاً ففي وجوب القضاء كلام.

وكيفما كان فاستقصاء الكلام في هذه المسألة يستدعي البحث في جهات:

الجهة الأولى: إذا كان أمامه ميقات آخر وقد تعذر الرجوع إلى الأول، فإن بنينا حينئذٍ على ما بنى عليه الماتن ﷺ في المسألة السابقة من جواز الإحرام من الميقات الذي أمامه حتى مع التمكن من العود، وإن كان آثماً في التأخير ساغ له الإحرام منه مع التعذر بطريق أولى، فيحرم من الثاني الذي هو أيضاً

(*) بل الأقوى صحته لكن لو أمكن الرجوع إلى الميقات فليرجع ويحرم منه وإلا فيحرم من مكانه إن كان خارج الحرم ولو كان أمامه ميقات آخر، وإن كان في الحرم وأمكن أن يرجع إلى خارج الحرم رجع إليه ويحرم منه.

ميقات على تقدير ترك الأول حسب الفرض.

وأما إذا بنينا على عدم الجواز وحكمنا عليه بلزوم الرجوع المختص ـ طبعاً ـ بصورة التمكن منه، ففي فرض التعذر إذا بنينا على ما بنى عليه الماتن ﷺ في هذه المسألة من أنّه إذا لم يتمكن من الرجوع ولم يكن أمامه ميقات آخر يفسد إحرامه وحجّه ـ إذْ لا دليل على صحّة الإحرام ثانياً ولا حجّ بغير الإحرام ـ أشكل الإحرام في المقام حتى من الميقات الذي أمامه، إذ بعد حصر الوظيفة في الميقات الأول الذي وقّته رسول الله ﷺ وعدم الدليل على صحّة الإحرام من غيره ولأجله حكم بلزوم الرجوع مع التمكن وبالفساد مع عدمه، فلا فرق إذاً بين صورتي وجود الميقات أمامه وعدمه، لاشتراكهما في مناط البطلان وهو كونه ممن تعذر عليه الحجّ، بعد عدم نهوض الدليل على أنّ الميقات الثاني ميقات له ليحرم منه حسب الفرض.

وأما إذا بنينا على عدم الفساد وأنّه يحرم من مكانه وإن كان داخل الحرم خرج وأحرم كما هو الحال في الجاهل والناسي، فألحقنا العامد بهما في كشف التعذر عن سقوط التكليف بالإحرام من الميقات الأوّل، وأنّه إنما كان ميقاتاً ما دام يمكن الرجوع إليه، ومع العجز سقط عن كونه ميقاتاً، ومن ثمّ يحرم من مكانه، فعلى هذا المبنى لزمه الإحرام في المقام من الميقات الذي أمامه، لأنّ هذا الشخص مارّ عليه ولم يخاطب بالرجوع إلى الميقات الأول، فيشمله عموم أدلة المرور وتحريم العبور عن الميقات إلا محرماً، بعد سقوط الأول عن كونه ميقاتاً بقاءً، وإن كان كذلك حدوثاً.

وعلى الجملة: فبناءً على ما سلكه من بطلان الإحرام الثاني لدى تعذر العود أشكل الأمر حتى من الميقات الثاني، وبناءً على ما ذكره في المسألة السابقة من الجواز حتى مع التمكن فضلاً عن التعذر فلا إشكال.

الجهة الثانية: في تحقيق أصل المطلب، وأنّه لو أخّر الإحرام من الميقات

الأول عامداً، وتعذر عليه الرجوع ولم يكن أمامه ميقات آخر، فهل يفسد إحرامه وحجّه، أو يمكن التصحيح بالإحرام من مكانه كما هو الحال في الجاهل والناسي بلا إشكال؟

المشهور هو الأول، واختاره في المتن عملاً بنصوص التوقيت، وذهب جماعة من المتأخرين منهم كاشف اللثام وصاحب المستند إلى الثاني، ونسب إلى جمع من المتقدمين أيضاً.

وقد ذكر الماتن ﷺ في تقريب هذا القول بأنّ ذلك نظير من جعل نفسه فاقداً للماء فترك التوضؤ باختياره إلى أن ضاق الوقت، فكما أنّه يتيمم وتصحّ صلاته، وإن كان آثماً في ترك الوضوء عامداً، فكذا في المقام فإنّه ينتقل إلى البدل وهو الإحرام من مكانه وإن كان آثماً في ترك الإحرام من الميقات عامداً، ثم اعترض عليه بكون القياس مع الفارق من أجل نهوض الدليل على البدلية في مسألة التيمم حتى مع العمد، ولم يثبت مثل ذاك الدليل فيما نحن فيه.

أقول: ظاهر عبارته ﷺ أنّ القائل بالصحّة استند إلى القياس المزبور كدليل يعوّل عليه وليس كذلك، نعم يمكن إرادة التشبيه البحت، وأما الاستدلال فكلاّ، بل الدليل عليه إنما هو إطلاق صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن رجل ترك الإحرام حتى دخل الحرم، فقال: «يرجع إلى ميقات أهل بلاده الذي يحرمون منه، فيحرم فإن خشي أن يفوته الحجّ فليحرم من مكانه، فإن استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج»[1]، فإنّها لو لم تكن ظاهرة في خصوص العمد، فلا شك أنّ إطلاقها غير قاصر الشمول له، لعدم التقييد فيها بالجاهل أو الناسي كما في سائر نصوص الباب، وبها يخرج عن إطلاق دليل اشتراط التوقيت ويحمل على غير المعذور، أما هو فيجزيه الإحرام من مكانه، سواء أكان التأخير مستنداً إلى الجهل أو النسيان أو العمد

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب المواقيت، ح٧.

بمقتضى إطلاق هذه الصحيحة.

ولكن صاحب الجواهر حمل هذه الصحيحة على غير العامد، وخصّها بالجاهل والناسي، وذكر أنّ هذا أولى من تقييد الروايات الكثيرة المشتملة على التوقيت على غير المعذور.

قال ﷺ: ما لفظه: (ودعوى تنزيل إطلاق دليل الشرطية على غير صورة التعذر ليس بأولى من تنزيل إطلاق صحيح الحلبي على غير الفرض ـ أي غير العامد ـ، بل هو أولى من وجوه)[1].

ولم يذكر ﷺ تلك الوجوه، ولكنه يفهم من كلامه ﷺ أن أحدها: كثرة تلك الروايات وشهرتها، وثانيها: كون الحكم مشهوراً عند الأصحاب، ولا يبعد أن يكون ثالثها: أن الحكم بكفاية هذا الإحرام وبدليته عن الإحرام من الميقات الذي كان واجباً عليه أولاً مخالف للأصل، فإن جعل البدل أمر على خلاف الأصل، فيكون هذا مرجحاً ثالثاً لتقديم نصوص التوقيت المستنتج للبطلان الذي عليه المشهور.

وربما يعدّ من تلك الوجوه الحمل على الصحّة، نظراً إلى أنّ حمل الترك ـ في الصحيح ـ على الأعم من العمد، خلاف حمل فعل المسلم على الصحّة، فلأجله ينصرف الصحيح عن العامد.

وهو كما ترى، ضرورة أنّ مركز الحمل المزبور إنما هو الفعل الصادر من المسلم لا السؤال عن قضية فرضية، كيف وربما يسأل عن حكم أشد المحرمات وأقبحها كاللواط والزنا بالمحارم أو بذات البعل ونحوها من المحرمات اليقينية، ولا ضير فيه بوجه.

وبالجملة: لم يفرض أنّ رجلاً عمل عملاً يشك في صحّته وفساده حتى يحمل على الصحيح، وإنما سأل عن حكم من ترك الإحرام عامداً ولا معنى

---

(١) جواهر الكلام: ج ١٨، ص١٣٢.

للحمل على الصحَة في هذا السؤال قطعاً.

وكيفما كان فلا يمكن المساعدة على مقالة الجواهر بوجه، ضرورة أنَ صحيحة الحلبي موردها خشية الفوت فهي واردة في المعذور ومن لا يتمكن من الرجوع إلى الميقات، ولا شك أنَ نسبتها عندئذٍ مع نصوص التوقيت نسبة الخاص إلى العام المقدَم عليه بلا كلام، إذ لا تعارض ليتصدى للعلاج وتراعى المرجحات، فلا تصل النوبة إلى الترجيح بالشهرة الروائية أو الفتوائية، أو بموافقة الأصل، بل تتقدم الصحيحة من غير تأمل بعد وضوح عدم نهوض إجماع على البطلان جزماً، لذهاب جماعة من القدماء والمتأخرين إلى الصحَة، وكون المسألة خلافية حسبما سمعت، فيرفع اليد عن العام بدليل التخصيص.

إذاً فما ذهب إليه جمع من الأعلام كصاحب المستند وكاشف اللثام من صحَة الحجَ والإحرام في المقام، وأنَه يحرم من مكانه وإن ارتكب الحرام بالتأخير عن الميقات هو الصحيح من غير حاجة إلى القضاء وإن كان أحوط.

الجهة الثالثة: إذا بنينا على الفساد وعدم انعقاد الإحرام من مكانه ـ كما عليه المشهور ـ فهل يجب عليه القضاء في السنة القادمة؟

أما إذا كان مستطيعاً فلا إشكال في وجوبه، وفي التعبير بالقضاء حينئذٍ مسامحة ظاهرة كما تقدم، غاية الأمر أنَ الفورية التي هي واجب آخر قد خولفت، فيبقى أصل الوجوب ـ على صفة الأداء ـ على حاله.

وأما إذا لم يكن مستطيعاً فقد حكم الشهيد في المسالك بوجوب القضاء، لكن الماتن وفاقاً لجماعة كثيرين ذهبوا إلى عدم الوجوب، نظراً إلى عدم وجود ما يوجب القضاء بعد أن لم يكن مستطيعاً ولم يكن الحجَ واجباً عليه.

وذكر الماتن ﷺ أنَه لا دليل للقائل بالقضاء إلاَ دعوى أنَ الإحرام كان واجباً عليه لدى تجاوز الميقات بقصد مكَة، وقد تركه وبتركه ترك الحجَ الذي

هو متوقف على الإحرام فيجب قضاء ما وجب عليه.

واستشكل عليه بما حاصله: أنّه تارة يفرض عدوله عن دخول مكّة سواء دخل الحرم أم لا، فحينئذٍ يكشف عن عدم وجوب الإحرام من الأول وإن تخيّله لاعتقاده الدخول، لكنه خيال محض بعد أن لم يستتبع الدخول خارجاً فلا وجوب واقعاً.

واحتمال وجوب الإحرام واقعاً بمجرد قصد دخول مكّة، كما ربما ينسب ذلك إلى الشهيد لم يدل عليه أي دليل، فإنّ مقتضى الأدلة وجوب الإحرام لدخول مكّة لا لمجرد قصده، وإن لم يقترن بالدخول الخارجي.

وعلى الجملة: فالعدول المزبور كاشف عن عدم الوجوب من الأول، ومعه لا موضوع للقضاء كما هو واضح.

وأخرى: يفرض الدخول، ولا ريب في كشفه حينئذٍ عن وجوب الإحرام من الأول، ولكن المنكشف إنما هو جامع الإحرام المتوقف عليه الدخول لا الإحرام لخصوص الحجّ لعدم توقف الدخول عليه بخصوصه.

إذاً فلم يفت عنه حجّ حتى يجب قضاؤه، وإن كان هو قصد الحجّ إلا أنّه لا يتعين عليه بقصده.

ومع التنازل وتسليم وجوب الحجّ عليه فقد تقدم سابقاً عند التكلم عن وجوب قضاء الحجّ عن الميت، أنّه لم ينهض دليل على وجوب قضاء الحجّ مطلقاً الذي هو بأمر جديد، وإنما ثبت في موارد خاصّة وليس المقام منها.

إذاً فالمتحصل في هذه المسألة أنا نختار أولاً صحّة إحرامه وحجّه استناداً إلى إطلاق صحيح الحلبي بعد أن لم يكن الحكم على خلاف الإجماع حسبما تقدم، وعلى تقدير الالتزام بالفساد، فليس هناك أي شيء عدا ارتكاب الحرام، حيث دخل مكّة بغير الإحرام، ولو أتى بشيء من الأعمال فهي فاسدة لكونها للإحرام فاقدة، وأما القضاء فكلاّ.

ثمَ إنَه قد وردت في نفس هذه المسألة رواية عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن رجل ترك الإحرام حتى انتهى إلى الحرم فأحرم قبل أن يدخله؟ قال: «إن كان فعل ذلك جاهلاً فليبن مكانه ليقضي فإنَ ذلك يجزيه إن شاء الله، وإن رجع إلى الميقات الذي يحرم منه أهل بلده فإنَه أفضل»[1]، هكذا في الوسائل، ونقل المعلق عن قرب الإسناد «فليبين مكانه وليقضِ» بدل قوله «فليبن مكانه ليقضي».

ولكن هذه الجملة لا يتحصل لها معنى على التقديرين كما لا يخفى، ولا يبعد أن تكون العبارة بقرينة قوله (يجزيه) هكذا «فليلبِّ مكانه وليمضِ» بل هو الأظهر[2].

وعلى كل حال فالمراد بهذه الجملة بأي عبارة كانت صحَة إحرامه بالقرينة المزبورة.

وهذه الرواية تارة يبحث عنها من حيث دلالتها على أنَ الجاهل لا يجب عليه الرجوع إلى الميقات وإن تمكن منه بل يحرم من مكانه، وهذه الجهة خارجة عن محل الكلام وأجنبية عما نحن بصدده، فإنَ كلامنا فعلاً في العامد دون الجاهل.

وأخرى: في دلالتها بمقتضى مفهوم الشرط على اختصاص هذا الحكم بالجاهل وعدم جريانه في العامد، فتكون مقيِّدة لإطلاق صحيحة الحلبي المتقدَمة.

ويندفع أولاً: بأنَ الرواية لا عامل بها في موردها، إذ لم يلتزم أحد من الأصحاب ـ ظاهراً ـ بجواز إحرام الجاهل من مكانه حتى مع التمكن من العود إلى الميقات، وأنَ العود أفضل كما نطقت به الرواية فهي ساقطة في

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب المواقيت، ح١٠.

(٢) لاحظ ص٤٤٠. (المصحِّح).

أثم بترك الإحرام بالمرور على الميقات خصوصاً إذا لم يدخل مكّة، والقول بوجوبه عليه ولو لم يكن مستطيعاً بدعوى وجوب ذلك عليه إذا قصد مكّة فمع تركه يجب قضاؤه، لا دليل عليه خصوصاً إذا لم يدخل مكّة، وذلك لأنّ الواجب عليه إنما كان الإحرام لشرف البقعة كصلاة التحيّة في دخول المسجد فلا قضاء مع تركه، مع أنّ وجوب الإحرام لذلك لا يوجب وجوب الحجّ عليه، وأيضاً إذا بدا له ولم يدخل مكّة كشف عن عدم الوجوب من الأول وذهب بعضهم إلى أنّه لو تعذّر عليه العود إلى الميقات أحرم من مكانه(*) كما في الناسي والجاهل، نظير ما إذا ترك التوضّؤ إلى أن ضاق الوقت، فإنّه يتيمّم وتصحّ صلاته وإن أثم بترك الوضوء متعمّداً، وفيه: أنّ البدليّة في المقام لم تثبت بخلاف مسألة التيمّم، والمفروض أنّه ترك ما وجب عليه متعمّداً.

(مسألة ٤): لو كان قاصداً من الميقات للعمرة المفردة وترك الإحرام لها متعمّداً يجوز له أن يحرم من أدنى الحلّ[1] وإن كان

موردها.

وثانياً: بأنّها ضعيفة السند بعبد الله بن الحسن لعدم ثبوت وثاقته ولا حسنه كما مرّ غير مرة، فصحيحة الحلبي لا مانع من الأخذ بها حسبما عرفت.

(١) فكأنّ العمرة المفردة تمتاز عن عمرة التمتع وعن حجّ القران والإفراد في أنّه لو ترك الإحرام لها من الميقات عامداً لم يجب عليه العود، وإن كان

(*) هذا هو الصحيح على تفصيل تقدّم (في التعليقة السابقة).

متمكّناً من العود إلى الميقات، فأدنى الحلّ له مثل كون الميقات أمامه(*) وإن كان الأحوط مع ذلك العود إلى الميقات، ولو لم يتمكّن من العود ولا الإحرام من أدنى الحلّ بطلت عمرته.

متمكناً، غايته أن يكون آثماً، نظراً إلى جواز الإحرام لها من أدنى الحل الذي هو بمثابة مَن أمامه ميقات، بل هو ميقات لها اختياري كما عبّر به في الجواهر.

ولكنه غير ظاهر، أما أولاً: فلما تقدّم فيمن كان أمامه ميقات آخر من لزوم العود مع التمكن لعدم الدليل على كفاية الإحرام من الثاني، بل قيام الدليل على العدم الذي من جملته معتبرة ابن عبد الحميد المتقدمة.

وثانياً: على فرض التسليم لم ينهض دليل على جواز الإحرام من أدنى الحل لمطلق العمرة المفردة، وإنما ثبت ذلك لخصوص من هو في مكّة، وألحقنا به من جاوز الميقات لغاية أخرى ثم بدا له أن يعتمر، فإنّه يجزيه الإحرام من أدنى الحل ولا يلزمه الرجوع إلى الميقات، بشهادة فعل رسول الله ﷺ حيث أحرم من الجعرانة بعدما رجع من الطائف من غزوة حنين على ما نطقت به صحيحة معاوية بن عمار(١).

وأما جواز الإحرام منه لمن يستطرق الميقات بقصد العمرة المفردة بحيث يسوغ له تأخير الإحرام منه عامداً، فلم يدل عليه أي دليل، بل مقتضى نصوص التوقيت الحاصرة للمواقيت فيما وقّته رسول الله ﷺ عدم جواز التجاوز عنها إلا محرماً لشمولها للعمرة المفردة كغيرها كما لا يخفى.

بل لو ترك الإحرام آنذاك جاهلاً أو ناسياً وتعذر عليه الرجوع لا يجزيه الإحرام من مكانه، لاختصاص نصوص الإجزاء بأجمعها من صحيحة

(*) فيه إشكال، بل لا يبعد وجوب العود إلى الميقات.

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب العمرة، ح٢.

(مسألة ٥): لو كان مريضاً لم يتمكّن من النزع ولبس الثوبين، يجزئه النيّة والتلبية[١]،

الحلبي المتقدمة وغيرها بالإحرام للحجّ أو لعمرة التمتع، وعدم ورود شيء منها في العمرة المفردة بتاتاً فلاحظ، فالأقوى بطلان عمرته لو تعذر الرجوع سواء كان الترك عن عمد أو جهل أو نسيان، ولا يجزيه الإحرام من أدنى الحل وإن تمكن منه.

(١) كان الأحرى تأخير هذه المسألة إلى فصل واجبات الإحرام، إذْ لم يسبق البحث عن وجوب النزع أو لبس الثوبين ليتكلم في حكم المريض.

وكيفما كان فلا إشكال في سقوط الوجوب المزبور لدى التعذّر من مرض ونحوه، فيجزيه لدى التصدي للإحرام الاقتصار على النية والتلبية، إنما الكلام فيما لو زال العذر بعد ذلك، فقد حكم في المتن بوجوب النزع واللبس عندئذ.

أما النزع فظاهر، إذ حرمة لبس المخيط انحلالية وثابتة في جميع آنات الإحرام، والسقوط في بعض تلك الأزمنة لمكان العذر لا يستوجب السقوط بعد ارتفاعه وزوال المانع.

وأما وجوب اللبس فكذلك لو كان الوجوب مستمراً في جميع حالات الإحرام لعين المناط، وأما بناءً على ما أختاره ﷺ وهو الصحيح ـ على ما سيجيء إن شاء الله تعالى ـ من اختصاص الوجوب بحالة عقد الإحرام، وأنّ لبس الثوبين واجب مستقل حدوثاً فقط، أما بقاءً فله النزع حتى اختياراً مقتصراً على ستر العورتين، أو في مكان لا يراه أحد، فعلى هذا المبنى لم يظهر وجه لوجوب اللبس لدى زوال العذر، إذ حين تعلّق الوجوب كان معذوراً حسب الفرض، وبعد ارتفاع العذر لا وجوب، فما هو المقتضي

فإذا زال عندها[١] نزع ولبسهما(*)، ولا يجب حينئذٍ عليه العود إلى الميقات، نعم لو كان له عذر عن أصل إنشاء الإحرام لمرض أو إغماء ثمّ زال وجب عليه العود إلى الميقات إذا تمكّن، وإلاّ كان حكمه حكم الناسي في الإحرام من مكانه(**) إذا لم يتمكّن إلاّ منه، وإن تمكّن العود في الجملة وجب(***). وذهب بعضهم إلى أنّه إذا كان مغمى عليه ينوب عنه غيره[٢] لمرسل جميل عن أحدهما عليهما السلام:

بعدئذٍ لوجوب اللبس؟!

وعلى أي حال فلا يجب عليه العود إلى الميقات بعد فرض انعقاد الإحرام صحيحاً كما أشار إليه في المتن.

وأما لو كان معذوراً حتى عن إنشاء الإحرام لإغماء ونحوه، فحكمه حكم تارك الإحرام لجهلٍ أو نسيان، من لزوم العود إلى الميقات مع التمكّن، وإلاّ فيحرم من مكانه ولا حاجة حينئذٍ إلى الرجوع إلى الوراء بقدر الإمكان وإن كان هو الأحوط لقول بعض الفقهاء كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

(١) العبارة غير واضحة، ولعل النسخة مغلوطة بالرغم من وجودها في جميع ما عثرت عليه من نسخ العروة، نعم ذكر سيدنا الأستاذ (دام ظله) أنّ النسخة المصححة الموجودة عنده مشتملة على كلمة (عذره) بدل (عندها).

(٢) فحال الإحرام حال الطواف، فكما أنّ الناسك يطوف أو يطاف به، أو يطاف عنه، فكذا يحرم مع التمكّن وإلاّ أحرم عنه شخص آخر بدلاً عنه،

(*) سيأتي منه دام ظله عدم وجوب استدامة اللبس بعد تحقق الإحرام وهو الصحيح فلا يجب لبسهما في الفرض.

(**) على تفصيل تقدم (في المسألة ٣).

(***) على الأحوط في خصوص الحائض في خارج الحرم، ولا يجب في غيرها.

في مريضٍ أُغمي عليه فلم يفق حتى أتى الموقف، قال عليه السلام: «يحرم عنه رجل»، والظاهر أنّ المراد أنّه يحرمه رجل ويجنّبه عن محرّمات الإحرام لا أنّه ينوب عنه في الإحرام، ومقتضى هذا القول عدم وجوب العود إلى الميقات بعد إفاقته وإن كان ممكناً، ولكن

ولازم ذلك ما ذكره قدس سره من عدم لزوم العود إلى الميقات بعد ذلك وإن تمكّن منه، إذ بعد فرض صحّة هذه النيابة فكأنّه عبر الميقات عن إحرام فلا حاجة إلى الإحرام ثانياً.

والمستند في الحكم مرسلة جميل[1] المذكورة في المتن، وقد استشكل فيها الماتن ـ بعد ضعف السند بالإرسال من غير جابر ـ باستظهار إرادة التلقين دون النيابة فتخرج عن محل الكلام.

ولكنه كما ترى خلاف الظاهر جداً، والعمدة ما عرفت من الإرسال، مضافاً إلى عدم معلومية متنها، فإنّ صاحب الوسائل وإن أخذ في عنوان بابه حكم من ترك الإحرام أو أغمي عليه في الميقات، وذكر هذه المرسلة عن الكافي وعن الشيخ بصورة (حتى أتى الوقت) ولكن الموجود في جملة من نسخ الكافي ـ على ما قيل ـ وفي بعض النسخ الموجودة، وكذلك في التهذيب بصورة (حتى أتى الموقف)، وعليه فهي ناظرة إلى مسألة أخرى وخارجة عن محل الكلام.

وقد رواها أيضاً في موضع آخر من الوسائل[2] بصيغة (الموقف) مع ذكر الوقت بعنوان النسخة.

وكيفما كان فلعل الأكثر بل المشهور ذهبوا إلى وجوب الرجوع إلى

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أبواب المواقيت، ح٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥٥ من أبواب الإحرام، ح٢.

العمل به مشكل لإرسال الخبر وعدم الجابر، فالأقوى العود مع الإمكان وعدم الاكتفاء به مع عدمه.

(مسألة ٦): إذا ترك الإحرام من الميقات ناسياً أو جاهلاً بالحكم أو الموضوع[1] وجب العود إليه مع الإمكان، ومع عدمه

الميقات إن أمكن وعدم الاكتفاء بإحرام الغير، فليس الحكم مشهوراً كي ينجبر به ضعف السند على القول بالانجبار، بل المغمى عليه المزبور حكمه حكم الناسي الذي ستعرفه في المسألة الآتية.

(١) يقع الكلام تارةً فيما لو تذكر أو علم بعد ما دخل الحرم وأخرى قبل الدخول.

أما المورد الأول فلا إشكال كما لا خلاف في وجوب الرجوع إلى الميقات مع التمكن منه.

ويدلّنا عليه ـ مضافاً إلى نصوص التوقيت الحاصرة للمواقيت في أمور خاصّة والناطقة بأنّه لا ينبغي لأحد أن يعدو منها إلى غيرها التي مقتضاها عدم صحّة الإحرام مما عداها ـ الصحاح الخاصّة الواردة في نفس المسألة التي ورد بعضها في الناسي كصحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يحرم حتى دخل الحرم؟ قال: «قال أبي: يخرج إلى ميقات أهل أرضه، فإن خشي أن يفوته الحجّ أحرم من مكانه، فإن استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم»، وبعضها في الجاهل كصحيحة معاوية بن عمّار، وبعضها في الأعم منهما كصحيحة الحلبي الأخرى[1]، ونحوها غيرها، فإنّ المتحصل من مجموعها أنّ من تجاوز الميقات وقد ترك الإحرام لجهة من

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب المواقيت، ح ١ و ح٤ و ح٧.

فإلى ما أمكن(*) إلاّ إذا كان أمامه ميقات آخر، وكذا إذا جاوزها

الجهات وأمكنه الرجوع وجب عليه ذلك.

غير أنّ بإزائها ما رواه الحميري في قرب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن رجل ترك الإحرام حتى انتهى إلى الحرم، فأحرم قبل أن يدخله؟ قال: «إن كان فعل ذلك جاهلا فليبن مكانه ليقضي، فإنّ ذلك يجزئه إن شاء الله، وإن رجع إلى الميقات الذي يحرم منه أهل بلده فإنّه أفضل»[1].

وقد سبق التعرض إلى هذه الرواية، وقلنا إنّ نسخ المتن مختلفة، واحتملنا أن تكون النسخة (فليلبّ) بدل (فليبن) ولكن يأباه ما افترضه السائل من الإحرام قبل الدخول، إذ معه لا موقع للتلبية والإحرام ثانياً.

وكيفما كان فهي ظاهرة بل صريحة في عدم وجوب الرجوع إلى الميقات حتى مع التمكن غايته أنّه أفضل، فتكون إذاً معارضة للنصوص المتقدمة الظاهرة في وجوب الرجوع.

ومقتضى الجمع ــ لو صح سندها ــ حمل تلك النصوص على الاستحباب، إلاّ أنّها ضعيفة السند بعبد الله بن الحسن، حيث لم يرد فيه أي مدح أو توثيق فهي ساقطة في نفسها وغير صالحة للمعارضة من غير حاجة إلى الخدش فيها بالشذوذ أو عدم العامل بها، فيتعين العمل إذاً بتلك النصوص بعد سلامتها عن المعارض.

هذا فيما إذا تمكن من الرجوع إلى الميقات، وإلاّ خرج عن الحرم وأحرم إن تمكن وإلاّ أحرم من مكانه بلا خلاف فيه ولا إشكال أيضاً لدلالة تلك

(*) تقدم الكلام عليه (في المسألة ٣).

(١) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب المواقيت، ح١٠.

النصوص عليه صريحاً.

غير أنّ الماتن كجملة من الأصحاب لم يقتصروا على مجرد الخروج عن الحرم، بل حكموا بوجوب الرجوع إلى الوراء بالمقدار الممكن.

ولكنه غير واضح إذ لم يرد ذلك في شيء من النصوص حتى الضعيفة منها، فما هو المقيّد لتلك المطلقات؟

مضافاً إلى بعد هذا التقييد في حد نفسه، للزوم الحمل على الفرد النادر، ضرورة أنّ كل من تمكن من الخروج عن الحرم فهو بطبيعة الحال قادر على الرجوع إلى الوراء شيئاً ما ولو بمقدار مائة خطوة إلاّ الفرد النادر جداً الممتنع حمل تلك المطلقات عليه كما لا يخفى.

نعم ورد ذلك في خصوص الحائض بمقتضى صحيحة معاوية بن عمار[1]، ولكن التعدي عنها مشكل بعد بطلان القياس، كيف ولو عمّ الحكم الرجل لكان أولى بالذكر، لكونه أقوى منها في التمكن من الرجوع مع خلوّ النصوص عن الإشارة إليه بتاتاً كما عرفت.

وعليه فالأظهر عدم وجوب العود، بل يكتفي بمجرد الإحرام من خارج الحرم من أي مكان شاء.

وأما المورد الثاني فلا إشكال أيضاً في وجوب الرجوع إلى الميقات مع التمكن منه لعين ما مرّ.

وأما مع العجز عنه فإن كان أمامه ميقات آخر، كما لو تذكر وهو ما بين الشجرة والجحفة لزمه الإحرام من ذاك الميقات بمقتضى القاعدة وإن لم يرد أي نص في هذه المسألة، لاختصاص النصوص بأجمعها بالمورد الأول أعني من تذكر أو علم وقد دخل الحرم.

وذلك لسقوط الإحرام من الميقات الأول جزماً بعد فرض التعذر،

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب المواقيت ح٤.

مُحلاً لعدم كونه قاصداً للنسك ولا لدخول مكّة ثمّ بدا له ذلك فإنّه يرجع إلى الميقات مع التمكّن[١] وإلى ما أمكن مع عدمه.

وحيث لا دليل على صحّة إحرامه من مكانه، فحينما يستطرق الميقات الثاني يندرج بطبيعة الحال تحت كبرى المارّ المحكوم بعدم جواز العبور عن الميقات إلاّ محرماً.

وأما إذا لم يكن أمامه ميقات، فقد ذكر الماتن وغيره أنّه يحرم من مكانه، وهذا منهم وجيه بناءً على ما بنوا عليه من وجوب العود لمن كان في الحرم، والتراجع إلى المقدار الممكن، فإنّ هذا الشخص لو كان في الحرم وأمكنه الرجوع إلى هذا المكان، لزمه الإحرام منه، فبما أنّه الآن متمكن من هذا المقدار الذي كان يجب عليه الرجوع على فرض التمكن، فلا جرم يتعين عليه أن يحرم منه، بل لو أمكنه وجب الرجوع بأكثر من ذلك.

وأما لو أنكرنا المبنى واكتفينا ـ كما هو الصحيح ـ بمجرد وقوع الإحرام خارج الحرم لعدم دلالة النصوص على أكثر من ذلك حسبما عرفت، فهو إذاً مخيّر بين الإحرام من هذا المكان أو التأخير حيثما شاء من خارج الحرم، وليس التأخير عن هذا المكان تجاوزاً عن الميقات بغير إحرام بالضرورة، لوضوح أنّه بعد سقوط الإحرام من الميقات بالتعذر، وانتقال الوظيفة إلى الإحرام من خارج الحرم، فأي نقطة صدق عليها هذا العنوان صحّ الإحرام منه، وله الخيار في التطبيق من غير فرق بين تلك الأمكنة كما هو ظاهر جداً.

وعلى الجملة: فتعين الإحرام من مكان رفع العذر مبني على وجوب العود بالمقدار الممكن وإلاّ فهو مخيّر في الإحرام من أي مكان شاء.

(١) عملاً بإطلاقات نصوص التوقيت، كما أنّه مع عدم التمكن يحرم من الميقات الذي أمامه إن كان، كما هو الحال في الناسي، بل الحكم هنا أولى، إذ

(مسألة ٧): من كان مقيماً في مكّة وأراد حجّ التمتّع وجب

لا تكليف بالإحرام من الميقات السابق، لا سابقاً لعدم القصد ولا فعلاً لمكان العجز، فيندرج بالإضافة إلى الميقات اللاحق في نصوص المرور الناطقة بوجوب الإحرام على كل عابر.

إنما الكلام فيما إذا لم يكن أمامه ميقات آخر، وأنّه بأي مستند يشارك الناسي في الإحرام من خارج الحرم أو من المكان الذي قصد وعزم مع عدم ورود نص فيه، واختصاص الأدلة بأجمعها بالجاهل أو الناسي حسبما عرفت؟

فإنّه تارة يُستدل له بالإجماع، ولا كلام فيه لو تمّ، وأخرى بصحيح الحلبي الوارد فيمن ترك الإحرام من الميقات[1]، بدعوى صدق الترك في محل الفرض.

وفيه: ما لا يخفى لانصرافه إلى السؤال عن حكم تارك الوظيفة، ومن لم يأتِ بما كان ينبغي الإتيان به المختص طبعاً بالمتجاوز القاصد للنسك، فغير القاصد غير مشمول للإطلاق هذا ويمكن الاستدلال له بوجهين:

أحدهما: الأولوية القطعية، فإنّ من كان مكلفاً بالإحرام من الميقات إما واقعاً كما في الجاهل أو اقتضاءاً وإن سقط فعلاً كما في الناسي لو صحّ إحرامه من مكانه فغير القاصد الذي لم يكن مكلفاً بوجه بطريق أولى، فإطلاق قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ كأدلة الحج الندبي غير قاصر الشمول له بعد ما لم يكن مكلفاً بالإحرام قبل ذلك، وكانت نصوص التوقيت مختصة بالمتمكن.

ثانيهما: قوله عليه السلام في ذيل صحيحة الحلبي المتقدمة: «فإن خشي أن يفوته

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب المواقيت، ح٧.

عليه الإحرام لعمرته من الميقات(*) إذا تمكّن، وإلاّ فحاله حال الناسي(١).

(مسألة ٨): لو نسي المتمتّع الإحرام للحجّ بمكّة ثمّ ذكر، وجب عليه العود مع الإمكان، وإلاّ ففي مكانه(٢) ولو كان في عرفات بل المشعر وصحّ حجّه وكذا لو كان جاهلاً بالحكم، ولو أحرم له من غير مكّة مع العلم والعمد لم يصحّ وإن دخل مكّة بإحرامه بل وجب عليه الاستئناف مع الإمكان وإلاّ بطل حجّه نعم لو أحرم

الحجّ)) الذي هو بمثابة التعليل لتجويز الإحرام من مكانه حيث يظهر منه بوضوح أنّ المناط في هذا الحكم خشية الفوت المنطبق على المقام وإن لم يكن مورد السؤال شاملاً له.

(١) تقدم الكلام حول هذه المسألة بنطاق واسع في المسألة الرابعة من فصل أقسام الحجّ، حيث نقل ﷺ أقوالاً ثلاثة في تعيين ميقاته من مهلّ أرضه، أو أحد المواقيت أو أدنى الحل، واختار هو ﷺ القول الثاني، وعرفت أنّ الأقوى التخيير بين الجميع جمعاً بين الأخبار الواردة في كل من الأقوال، برفع اليد عن ظهورها في الوجوب التعييني والحمل على الوجوب التخييري، فراجع إن شئت ولا حاجة إلى الإعادة.

(٢) تقدم الكلام حول هذه المسألة أيضاً، وعلى أي حال فلا ينبغي الإشكال في البطلان، فيما لو كان الترك مستنداً إلى العلم والعمد على وجه لا يمكنه الاستئناف للإخلال حينئذٍ بما يعتبر في الحجّ عامداً كما هو ظاهر.

وأما لو استند إلى الجهل أو النسيان، فإن أمكنه العود رجع وتدارك،

(*) تقدم حكم ذلك في المسألة الرابعة من (فصل في أقسام الحجّ).

وإلاّ أحرم من مكانه بمناط خشية الفوت المذكورة في صحيحة الحلبي المتقدمة.

مضافاً إلى صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن رجل نسي الإحرام بالحجّ فذكر وهو بعرفات ما حاله؟ قال: «يقول: اللهم على كتابك وسنة نبيك صلى الله عليه وآله، فقد تم إحرامه»[1]، بل ربما يستفاد منها عدم الحاجة إلى الرجوع حتى مع التمكن، ولكنه بعيد جداً، إذ أنّ موردها ـ بعد ملاحظة الفصل بين مكّة وعرفات بمقدار أربعة فراسخ وعدم تهيؤ الوسائل المستحدثة من المراكب النقلية في تلك الأزمنة ـ هو افتراض عدم التمكن حتى لو كان التذكر أول الزوال من يوم عرفة فضلاً عما إذا كان أثناء الوقت، إذ لا يسعه المجال للسير ثمانية فراسخ ثمّ إدراك الموقف.

ثمّ إنّ الصحيحة تضمنت السؤال عن فرضي نسيان الإحرام وتذكره وهو في عرفات، والجهل به إلى ما بعد الفراغ من الأعمال، وقد أجاب عليه السلام بالصحّة في كلا الفرضين، ومقتضى الفهم العرفي عدم خصوصية للفرضين، بل النقطة التي يرتكز عليها السؤال الاستعلام عن حكم المعذور في ترك الإحرام سواء أكان عذره الجهل أو النسيان، وسواء أكان التذكر أو العلم أثناء العمل أم بعد الفراغ.

وعليه فلم يكن أحد العذرين مختصاً بأحد الفرضين دون الآخر، بل يجري كل منهما في كل منهما بمناط واحد، فيحكم بالصحّة في فرض النسيان وإن كان التذكر بعد الفراغ، كما يحكم بها في فرض الجهل وإن علم في الأثناء.

ومنه تعرف أنّ تخصيص عرفات بالذكر إنما هو من باب المثال من دون خصوصية فيه، وإلاّ فيصحّ لو كان التذكر في المشعر أيضاً أو ما بعده، فإنّه بعدما حكم بصحّة العمل فيما كان كله فاقداً للإحرام عن جهل أو نسيان

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب المواقيت، ح٨.

من غيرها نسياناً ولم يتمكّن من العود إليها صحّ إحرامه(*) من مكانه(١).

(مسألة ٩): لو نسي الإحرام ولم يذكر حتى أتى بجميع الأعمال من الحجّ أو العمرة(**)، فالأقوى صحّة عمله، وكذا لو تركه جهلاً حتى أتى بالجميع(٢).

فبعضه بطريق أولى.

(١) تقدم الكلام حول هذا الفرع أيضاً، وعرفت أنّه مع التمكن من العود وجب، إذ الإحرام الفاقد للشرط في حكم العدم، وأما مع عدمه فقد ذكر الماتن أنّه يعيد الإحرام من مكانه أي المكان الذي تذكر فيه.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الحاجة إلى الإعادة تختص بما إذا كان متمكناً من العود إلى مكّة لو كان ذاكراً عندما أحرم لكي يكون إحرامه محكوماً بالفساد فيعاد، وأما لو كان صحيحاً حتى واقعاً لكونه عاجزاً عن العود، وإن كان هو مخطئاً في تشخيص مناط الصحّة فلا حاجة حينئذٍ إلى الإعادة، إذ هو موظف واقعاً بالإحرام من ذاك المكان، وقد أتى بوظيفته على وجهها، فإحرامه إنما لا يجزي فيما إذا كان في ذلك الوقت مكلفاً بالرجوع وإلاّ فيجزيه الإحرام الأول.

(٢) أما بالنسبة إلى نسيان إحرام الحجّ أو الجهل به من مكة حتى فرغ من الأعمال، فتدل على الصحّة صحيحة علي بن جعفر المتقدمة(١) آنفاً بالتقريب الذي عرفت فلاحظ.

وأما بالنسبة إلى العمرة، فالمشهور أنّ حال عمرة التمتع حال الحجّ، بل

(*) لا يبعد صحّة إحرامه الأوّل إذا كان حينه أيضاً غير متمكن من الرجوع إلى مكّة.

(**) في صحّة العمرة مع ترك إحرامها نسياناً أو جهلاً إشكال.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب المواقيت، ح٨.

ذكروا ذلك في مطلق العمرة حتى المفردة.

أما المفردة فلم يرد فيها نص إلاّ أن يستفاد حكمها مما ورد في الحجّ بدعوى القطع بعدم الفرق، وعلى أي حال فلا ريب أنّ مقتضى القاعدة الأولية عدم الاكتفاء بهذه العمرة بعد كونها فاقدة للإحرام.

وأما عمرة التمتع فيستدل للحكم فيها بمرسلة جميل بن درّاج عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام: في رجل نسي أن يحرم أو جهل وقد شهد المناسك كلها وطاف وسعى قال: «تجزيه نيته إذا كان قد نوى ذلك، فقد تم حجّه وإن لم يهلّ»[1]، بدعوى شمولها لعمرة التمتع باعتبار دلالتها على تمامية الحجّ الصادق بإطلاقه على حجّ التمتع المشتمل على العمرة التي هي جزء منه.

وهذه الرواية وإن لم تكن بحسب الدلالة قاصرة، لكن الشأن في سندها فإنّها مرسلة كما عرفت، فإن بنينا على حجيتها باعتبار أنّ المرسِل وهو جميل من أصحاب الإجماع، أو أنّ الرواية الضعيفة تنجبر بعمل المشهور صحّ الاستدلال بها، وأما لو أنكرنا كلا الأمرين كما هو المعلوم من مسلكنا حسبما تكررت الإشارة إليه في مطاوي هذا الشرح مراراً، فالرواية ساقطة عن درجة الاعتبار وغير صالحة للاستدلال.

إذاً فالحكم بالصحّة مشكل جداً، بل مقتضى إطلاقات اعتبار الإحرام وأنّ العمل الفاقد له في حكم العدم عدم الصحّة.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أبواب المواقيت، ح١.

فصل
في مقدّمات الإحرام

(مسألة ١): يستحب قبل الشروع في الإحرام أُمور:
أحدها: توفير شعر الرأس[١] بل واللحية[٢] لإحرام الحجّ

---

(١) فإنّه مأمور به بلا خلاف فيه ولا إشكال كما نطقت به جملة من الأخبار التي منها صحيحة ابن سنان (مسكان) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تأخذ من شعرك وأنت تريد الحجّ في ذي القعدة ولا في الشهر الذي تريد فيه الخروج إلى العمرة»، وصحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خذ من شعرك إذا أزمعت على الحجّ شوال كله إلى غرّة ذي القعدة»، وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «فمن أراد الحجّ وفّر شعره إذا نظر إلى هلال ذي القعدة»[١]، إلى غير ذلك مما تضمن الأمر بالتوفير أو النهي عن الأخذ لدى حلول هلال ذي القعدة فأصل الحكم مما لا شبهة فيه وإنما الكلام في جهات:

(٢) الجهة الأولى: هل يختص الحكم بشعر الرأس، أو يعم اللحية؟ اختار جماعة منهم الماتن الثاني.

وربما يستدل له تارة: بإطلاق الشعر في النصوص المتقدمة.

وفيه: ما لا يخفى إذ المستفاد منها أنّ التوفير المزبور مقدمة للحلق بمنى، ولذلك يمرّ الحالق الموسى على رأسه، فلا تعم شعر اللحية الأجنبي عن الحلق المأمور به، فلا إطلاق في تلك الروايات من هذه الجهة.

وربما يؤكده أنّ الحكم لو كان مطلقاً لعمّ جميع شعر البدن لا خصوص الرأس واللحية، مع أنّ الفقهاء لم يذكروا ذلك في غيرهما، فالتمسك

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب الإحرام، ح١ و ح٢ و ح٤.

مطلقاً ـ لا خصوص التمتّع[١] كما يظهر من بعضهم لإطلاق الأخبار ـ من أوّل ذي القعدة بمعنى عدم إزالة شعرهما[٢]، لجملة

بالإطلاق مشكل جداً.

وأخرى: برواية الأعرج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يأخذ الرجل إذا رأى هلال ذي القعدة، وأراد الخروج من رأسه ولا من لحيته»[١]، لكنها ضعيفة السند بالإرسال فلا يعوّل عليها إلاّ من باب التسامح في أدلة السنن على القول به.

ويمكن الاستدلال له برواية أبي الصباح الكناني قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يريد الحجَ أيأخذ شعره في أشهر الحجَ؟ فقال: «لا، ولا من لحيته»[٢].

غير أنَ السند غير خال عن الخدش باعتبار تردد محمد بن الفضيل الذي روى عن الكناني بين الثقة وغيره، وقد حاول الأردبيلي لإثبات أنَ المراد به هو محمد بن القاسم بن الفضيل الثقة بإقامة شواهد لا تورث على تقدير تماميتها إلا الظن الذي لا يغني عن الحق.

(١) الجهة الثانية: هل يختص الحكم بالتمتع أو يعم مطلق الحجَ؟ نُسب إلى جماعة الأول، ولم يعرف له أي وجه بعد إطلاق الأخبار وعدم ذكر التمتع في شيء منها فلاحظ.

(٢) الجهة الثالثة: هل المنهي عنه مطلق أخذ الشعر أو خصوص الحلق؟ حمل الماتن نصوص الباب على الثاني، وفسرها بعدم الإزالة ولم يظهر وجهه، فإنَ المذكور فيها وفي كلمات الفقهاء هو عنوان الأخذ، وأنَ المستحب

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب الإحرام، ح٦.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب الإحرام، ح٤.

من الأخبار، وهي وإن كانت ظاهرة في الوجوب[١] إلاّ أنّها محمولة على الاستحباب لجملة أُخرى من الأخبار ظاهرة فيه، فالقول

توفير الشعر وتكثيره بأن يبقيه ويعفيه، ولم يرد في شيء منها الحلق، فتخصيص الحكم به والتفسير بإزالة الشعر بحيث لم يكن بأس بالأخذ من غير حلق كما صنعه في المتن غير واضح.

(١) الجهة الرابعة: هل الحكم المزبور مبني على الوجوب أو الاستحباب؟

المشهور بين الفقهاء (قدس الله أسرارهم) هو الثاني، وأنّ الأخذ من الشعر لا يحرم إلاّ بالإحرام ولا عبرة بالزمان.

ولكن المنسوب إلى الشيخ في النهاية والاستبصار والمفيد في المقنعة هو الأوّل، بل نسب إلى المفيد أنّه لو حلق وجبت عليه الكفارة أيضاً بإهراق دم.

والأقوى هو المشهور، فإنّ جملة من الأخبار الواردة في المقام وإن كانت ظاهرة في الوجوب ـ كما ذكره في المتن ـ إلاّ أنّ بإزائها طائفة أخرى يظهر منها جواز الأخذ، عمدتها صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الرجل إذا همّ بالحجّ يأخذ من شعر رأسه ولحيته وشاربه ما لم يحرم؟ قال: «لا بأس»[١]، ومقتضى الجمع بينهما الحمل على الاستحباب.

وهذه الرواية صحيحة السند كما في الجواهر لأنّ طريق صاحب الوسائل إلى الشيخ ـ المذكور في آخر الوسائل ـ صحيح والشيخ يرويها عن كتاب علي بن جعفر، وطريقه إلى الكتاب صحيح أيضاً، فالتأمل في عدّها من قسم الصحيح في غير محله.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب الإحرام، ح٦.

بالوجوب ـ كما هو ظاهر جماعة ـ ضعيف، وإن كان لا ينبغي ترك الاحتياط، كما لا ينبغي ترك الاحتياط بإهراق دم لو أزال شعر رأسه بالحلق[١] حيث يظهر من بعضهم وجوبه أيضاً لخبر محمول

وكيفما كان فلا ينبغي التأمل في أنَ السؤال فيها ناظر إلى مقام توهم الوجوب، ولا شك أنَ توهمه ليس إلاَ بعد دخول شهر ذي القعدة المحكوم فيه بالتوفير، أما قبله حتى شهر شوال، فلم يكن مظنة الوجوب أبداً، إذاً فدلالتها على أنَ العبرة بالإحرام لا بالزمان، وأنَه لا بأس بالأخذ ما لم يحرم وإن كان في شهر ذي القعدة غير قابل للإنكار، فتكون هذه قرينة واضحة على حمل تلك الأخبار على الاستحباب.

هذا مضافاً إلى أنَ النصوص لو كانت منحصرة فيما دل على الوجوب لكان المتعَين أيضاً صرفها إلى إرادة الاستحباب، بداهة أنَ هذه المسألة كثيرة الدوران ومحل الابتلاء في كل عام منذ تشريع الإسلام، فلو كان الوجوب ثابتاً لكان الحكم واضحاً ظاهراً والفتوى به شائعاً ذائعاً ومتسالماً عليه بين الأصحاب، فكيف لم ينسب إلاَ إلى الشاذ النادر، فنفس مصير المشهور إلى عدم الوجوب دليل ـ في مثل هذه المسألة ـ على العدم.

وعلى ضوء هذا البيان تحمل الأخبار الآتية في الأمر الثاني الآمرة بقص الأظفار والأخذ من الشارب وإزالة شعر الإبط والعانة على الاستحباب، بالرغم من ظهورها في الوجوب وسلامتها عن أي معارض، نظراً إلى أنَ الوجوب لو كان لبان بعد كون المسألة كثيرة الدوران، مع أنَ المتسالم عليه بين الأصحاب هو عدم الوجوب، فلا جرم يكشف ذلك عن ابتناء الحكم على الاستحباب.

(١) الجهة الخامسة: بناءً على القول بالوجوب فهل عليه دم لو خالف

وحلق؟ احتاط فيه الماتن للقول به من بعضهم، وهو الشيخ المفيد على ما نُسب إليه استناداً إلى رواية وردت في المقام وهي صحيحة جميل بن دراج أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام: عن متمتع حلق رأسه بمكّة؟ قال: «إن كان جاهلاً فليس عليه شيء، وإن تعمّد ذلك في أول شهور الحجّ بثلاثين يوماً فليس عليه شيء، وإن تعمد بعد الثلاثين يوماً التي يوفر فيها الشعر للحجّ فإن عليه دماً يهريقه»[1].

وهي وإن كانت ضعيفة السند بطريق الكليني من أجل الاشتمال على علي بن حديد المرمي بالضعف، ولكنها صحيحة بطريق الصدوق، ومناقشة صاحب المدارك في السند كأنّها مبنية على قصر النظر على الطريق الأول كما نبه عليه في الحدائق.

وكيفما كان فالكلام يقع تارة: في صحّة الاستدلال بها لمحل الكلام، وأخرى: في فقه الحديث.

أما الأول فالظاهر عدم الصحّة، لأنّ محل الكلام الحلق قبل الإحرام بعد حلول ذي القعدة الحرام، وموضوع الحكم في هذه الصحيحة الحلق الصادر عن المتمتع بمكّة الذي هو محرم بطبيعة الحال بمقتضى وصفه العنواني، فهي أجنبية عن محل الكلام بالكلّية، لأنّ مورد السؤال شيء، ومحل البحث شيء آخر حسبما عرفت.

وأما فقه الحديث فالموصول يحتمل أن يكون وصفاً للثلاثين ليكون المراد بها شهر ذي القعدة، كما يحتمل أن يكون وصفاً لكلمة (بعد) المضاف إلى الثلاثين ليراد بها الثلاثون المذكورة قبل ذلك، أي ثلاثون يوماً من أول أشهر الحجّ المنطبق على شهر شوال.

لكن يبعّد الأول أنّ لازمه التعرض لحكم شوال وما هو مصداق لما بعد

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب التقصير، ح٥.

الثلاثين بالمعنى المتقدم المنطبق على شهر ذي الحجَة والسكوت عن حكم ذي القعدة مع أنَه بالتعرض أحرى كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك أن التعبير عن ذي الحجَة بتلك العبارة الطويلة أعني (بعد الثلاثين يوماً التي يوفر فيها الشعر للحجَ) تعبير غير مأنوس، بل لا يخلو عن الغرابة فهلاَ عبَر ابتداءً بكلمة (ذي الحجَة) التي هي أقصر وأصرح.

إذاً فالمتعيَن هو الثاني ويكون حاصل المعنى حينئذٍ أنَ حلق المتمتع إن كان عن جهلٍ فلا بأس به، وإن كان عن عمد فإن كان في شهر شوال فلا بأس أيضاً، وإن كان بعده وهو ذو القعدة الموصوف بأنَه يوفر فيه الشعر كان عليه دم.

وعليه يكون مدلول الرواية التفصيل في حلق المتمتع بعد الإحرام وقبل التقصير بين كونه في شهر شوال فلا بأس به، بل يصحَ ويكون بدلاً عن التقصير في الخروج عن الإحرام فيكون المتمتع مخيراً في عمرته بين الحلق والتقصير وبين كونه في شهر ذي القعدة أو ذي الحجَة فلا تخيير، بل يتعين عليه التقصير، ولو حلق قبله كان عليه دم، فإن كان هناك إجماع على خلاف هذا المدلول ـ ولا إجماع فإنَ جماعة من الأصحاب حكموا بالتخيير بين الحلق والتقصير حتى في عمرة التمتع مطلقاً ـ فيطرح وإلا فلا مانع من الالتزام بأنَ عمرة التمتع لا حلق فيها وإنما الوظيفة التقصير، ولكن إذا كان في شهر شوال فلا بأس بالحلق بدلاً عن التقصير، ويجزيه وليس عليه شيء بمقتضى هذه الصحيحة.

وعلى الجملة: فلولا الإجماع على خلافها لا مانع من الالتزام بمضمونها، وعلى أي حال فهي أجنبيةٌ عن الحلق قبل الإحرام الذي هو محل الكلام فلا موقع للاستدلال بها لما نحن فيه كما عرفت.

نعم حاول صاحب الحدائق ﷺ لتصحيح الاستدلال ـ بعد تصحيح

السند والطعن على صاحب المدارك بما سبق ـ بأنّ السؤال وإن كان عن خصوص المتمتع إلاّ أنّ الجواب كلي، وحكم عام لجميع المكلفين، وأنّ من حلق رأسه في شوال لا بأس به وبعده عليه دم.

وأفاد ﷺ في بيانه أنّه لا مناص من ارتكاب التقدير بين المضاف والمضاف إليه في قوله (بعد الثلاثين)، إما بكلمة (دخول) أو كلمة (مضي)، وحيث إنّ الثاني واضح الفساد، إذ لازمه التعرض لحكم شهر ذي الحجّة الذي هو المصداق لما بعد مضي الثلاثين المتصفة بتوفير الشعر فيها، والسكوت عن حكم ذي القعدة الذي هو بالتعرض أولى وأحرى كما لا يخفى، فالمتعين هو الأول ونتيجته لزوم إهراق الدم لمن حلق بعد دخول الشهر الذي يوفر فيه الشعر وهو ذو القعدة، وحيث إنّها صحيحة السند فلا بدّ من العمل بها.

أقول: أما ما أفاده ﷺ من الحاجة إلى التقدير على أي تقدير فلعله واضح الفساد، ضرورة أنّ البعدية بنفسها تقتضي المضي، وهذا العنوان مشروب في مفهومها من دون حاجة إلى التقدير بوجه، فإنّ معنى قولك سأسافر بعد أسبوع أو بعد شهر أي بعد مضيّهما والتحقق خارجاً، فهذا المفهوم متقوم في صقع ذاته بذلك، وهكذا الحال في مفهوم القبلية بلا تكلف مؤونة التقدير أبداً.

وعليه: فقوله ﷺ (بعد الثلاثين) أي بعد مضيه، وأما تقدير الدخول فهو على خلاف المتفاهم العرفي، ولا يصار إليه من غير قرينة.

وما اعترضه ﷺ من لزوم السكوت حينئذٍ عن حكم شهر ذي القعدة ـ على ما يفهم من كلامه ﷺ وإن لم يصرح به ـ مدفوع بما عرفت من أنّ جملة (التي يوفر ...) صفة لكلمة (بعد) في قوله (بعد الثلاثين) لا لنفس الثلاثين، وإنّ مصداق الثلاثين هو نفس شوال المسبوق ذكره في الكلام، فيكون المراد من ما بعده هو ذو القعدة، وليست الجملة صفة للثلاثين ليراد به ذو القعدة

حتى نفتقر إلى تقدير كلمة الدخول أو المضي حسبما ذكره ﷺ.

ومع ذلك فلا دلالة لها على وجوب إهراق الدم قبل الإحرام الذي هو محل الكلام، إذ موردها المتمتع الذي هو محرم بطبيعة الحال.

وأما ما ذكره ﷺ من أنَّ الجواب عام وبيان لحكم كلي، فليس له معنى متحصّل ضرورة أنَّ الموضوع المسؤول عنه إنما هو المتمتع، والضمائر المذكورة في الجواب كلها بطبيعة الحال عائدة إليه، ومع هذا فبأيّة قرينة يدعى شمول الحكم لغير مورد السؤال، والجواب وإن كان حكماً كلياً لكنه في نطاق موضوعه لا بالإضافة إلى الأعم بعد القطع بعدم شمول هذا الحكم لجميع المكلفين حتى من لم يرد الحجَ، فلو عمَ فإنما يعم قاصد الحجَ الذي لم يتمتع ولم يدخل بعدُ في الإحرام وهو أول الكلام لعراء هذا التعدي عن قرينة تقتضيه حسبما عرفت، ومن ثم كان الاستدلال بها لمحل الكلام في غاية الضعف.

على أنَّ الحكم لو كان ثابتاً لكان من الواضحات بعد فرض كون المسألة كثيرة الدوران وعامة البلوى، فكيف لم يذهب إليه إلاَ الشاذ النادر، بل كان التسالم على خلافه.

هذا كله بالنسبة إلى ما قبل الشروع في الإحرام، وأما بالإضافة إلى ما بعد الخروج عنه فحلق بعدما قصَر عن عمرة التمتع وقبل أن يحرم للحجَ فهل عليه دم حينئذٍ؟

حكم بعضهم بوجوبه استناداً إلى إطلاق هذه الصحيحة الشاملة لما إذا كان المتمتع مشغولاً بعمرته أم فارغاً عنها، فتعم الحلق الصادر منه قبل التقصير أو بعده بمقتضى الإطلاق.

ولكنه كما ترى، فإنَّ الموضوع في الصحيحة هو المتمتع الذي هو بمعنى المعتمر والمشتق ظاهر في المتلبس، ومن هو متصف بالفعل بالوصف العنواني،

على الاستحباب(*) أو على ما إذا كان في حال الإحرام ويستحب التوفير للعمرة شهراً.

الثاني: قص الأظفار(١)، والأخذ من الشارب، وإزالة شعر الإبط والعانة بالطلي أو الحَلق أو النَتف، والأفضل الأوّل ثمّ الثاني، ولو كان مطلياً قبله يستحب له الإعادة وإن لم يمضِ خمسة عشر يوماً، ويستحب أيضاً إزالة الأوساخ من الجسد لفحوى ما دلّ على المذكورات، وكذا يستحب الاستياك.

وأما من قصرَ وخرج عن عمرته فليس هو متمتعاً فعلاً ولا معتمراً، بل كان كذلك سابقاً ومضى فلا يشمله الحكم إلاّ إذا قامت قرينة على أرادة الأعم من المتلبّس وما انقضى التي هي مفقودة في المقام.

وبالجملة: المشتق المطلق ظاهر في المتلبس ولا يعم المنقضي، ولذلك تجد في كثير من الروايات الواردة في المنع عن خروج المتمتع عن مكّة التقييد بقوله عن متمتع قضى متعته، ولا يطلق عليه المتمتع بقول مطلق.

نعم لا بأس بالقول بذلك احتياطاً لفتوى جماعة به، أما الجزم فكلاّ، هذا من حيث التكفير.

وأما حرمة الحلق تكليفاً بعد التقصير فالظاهر أنّه لا خلاف فيها أو لو كان فهو خلاف ضعيف، فإنّ روايات التوفير ظاهرة في أنّه مقدمة للحلق بمنى فلا بدّ من المحافظة على الشعر رعاية للحلق الواجب في ظرفه.

(١) مرّت الإشارة إليه في ذيل الجهة الرابعة من الأمر الأوّل فلاحظ.

(*) الخبر صحيح وظاهره وجوب الدم على الحالق رأسه بمكّة إذا كان متمتعاً وكان ذلك فيما بعد شهر شوال فهو أجنبي عن محل الكلام.

الثالث: الغسل للإحرام في الميقات[١]. ومع العذر عنه التيمّم[٢]،

---

(١) للنصوص المستفيضة بل المتواترة ولو إجمالاً الآمرة بذلك، بل في بعضها التصريح بالوجوب، غير أنّه لم يُنقل خلاف بين الأصحاب في عدم الوجوب عدا ما نُسب إلى ابن أبي عقيل، ولعل العلاّمة لم يعتد بخلافه حينما ادعى في المنتهى أنّه لا يعرف فيه خلافاً.

وكيفما كان فقد تقدّم في كتاب الطهارة في مبحث الأغسال المسنونة أنّه لا محيص عن الالتزام بالاستحباب بالرغم من كثرة النصوص، بل التوصيف بالوجوب في موثقة سماعة نظراً إلى أنّ المسألة كثيرة الدوران وعامة البلوى في كل عام منذ تشريع الإسلام لعشرات الألوف، بل مئاتها في الآونة الأخيرة. فلو كان الوجوب ثابتاً لشاع وذاع، بل أصبح من الواضحات، فكيف خفي على المسلمين بمثابة لم ينسب الوجوب إلاّ إلى شاذ لا يعبؤ به كما عرفت، فنفس السيرة العملية وعدم القول بالوجوب من أحد دليل قاطع في مثل هذه المسألة على العدم، ومن ثم يحمل إطلاق الوجوب في الموثق المزبور على معناه اللغوي، أي مطلق الثبوت أو على نوع من المبالغة والتأكد في الاستحباب.

(٢) تقدّم الكلام حول ذلك أيضاً في مبحث الأغسال، وذكرنا أنّ جماعة ناقشوا في مشروعية التيمم عندئذ، نظراً إلى أنّ هذا الغسل ـ كغيره من الأغسال المسنونة ـ لما لم يكن طهوراً لعدم كونه رافعاً للحدث فلا يترتب غرض على تشريعه عدا التنظيف، ولأجله يمتنع بدلية التيمم عنه لعدم ترتب التنظيف عليه بوجه.

وقد عرفت في محلّه ضعف هذه المناقشة، وأنه لا ينبغي التأمل في أنّ الغسل كالوضوء طهور من غير فرق بين الواجب والمستحب، كما قد يفصح عنه قوله عليه السلام (أي وضوء أنقى من الغسل)، فالغسل المشتمل على استعمال

ويجوز تقديمه على الميقات مع خوف إعواز الماء[١]،

الماء الذي جعله الله طهوراً يحتوي على نوع من النقاوة والطهارة المعنوية لاسيما بعد كونه عبادة.

نعم في إغناء هذا الغسل وإجزائه عن الوضوء كلام لا يختص بالمستحب بل يجري في الواجب أيضاً كغسل المس والحيض ونحوهما وذاك بحث آخر لا علاقة له بصدق الطهور حسبما عرفت.

وعليه فالعمومات المتضمنة أنّ التراب أحد الطهورين، وأنّ رب الماء ورب الصعيد واحد كافية في إثبات بدلية التيمم عن كل غسل مشروع الذي منه غسل الإحرام في المقام. نعم، هذا البدل لا يترتب عليه الإغناء عن الوضوء، وإن قلنا به في المبدل منه، لاختصاص الدليل به وعدم اقتضاء البدلية مشاركة البدل معه في تمام أحكامه، من غير فرق في ذلك أيضاً بين الغسل الواجب والمستحب من غير خلاف فيه.

(١) كما نطقت به صحيحة هشام بن سالم، قال: أرسلنا إلى أبي عبد الله عليه السلام ونحن جماعة، ونحن بالمدينة، إنا نريد أن نودعك فأرسل إلينا «أن اغتسلوا بالمدينة فإني أخاف أن يعزّ الماء عليكم بذي الحليفة فاغتسلوا بالمدينة والبسوا ثيابكم التي تحرمون فيها ثم تعالوا فرادى أو مثاني».

ورواها الصدوق بإسناده عن ابن أبي عمير وزاد قوله: فلما أردنا أن نخرج قال: «لا عليكم أن تغتسلوا إن وجدتم ماء إذا بلغتم ذا الحليفة»، ورواها الشيخ أيضاً بسند صحيح عن هشام بن سالم مشتملاً على تلك الزيادة[١]، فهذه الصحيحة دلّت بصراحتها على جواز التقديم مع خوف الإعواز من غير حاجة إلى الإعادة.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب الإحرام، ح١ و ح٢ و ح٤.

بل الأقوى جوازه مع عدم الخوف أيضاً[١]،

---

(١) ويستدل له بعدة روايات:

منها: صحيحة الحلبي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل بالمدينة للإحرام أيجزيه عن غسل ذي الحليفة؟ قال: «نعم»، ونحوها رواية أبي بصير[١].

وغير خفي أنَ دلالتهما على المطلوب غير قاصرة، إذ يبعد أن يكون السؤال عن خصوص من يغتسل مخافة الإعواز، بل الظاهر أنّه سؤال عن مشروعية هذا العمل في نفسه وفي حالة الاختيار، وأنّه هل يقوم ذلك مقام الغسل في الميقات أم لا؟ فكأنَ السائل قد قرع سمعه استحباب الغسل للإحرام فيسأل عن أنّه هل يختص بذي الحليفة أم أنّه يجوز في المدينة أيضاً؟

وأوضح منهما دلالة صحيحة محمد الحلبي أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل بالمدينة لإحرامه؟ فقال: «يجزيه ذلك من الغسل بذي الحليفة»[٢]، حيث سأله ابتداءً عن نفس الغسل ومشروعيته فأجاب عليه السلام بصحته وكفايته، فلا ينبغي الشك في الدلالة على جواز التقديم مطلقاً، خاف الإعواز أم لا بلا حاجة إلى الإعادة.

هذا، ويمكن الاستدلال أيضاً بصحيحة معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام ونحن بالمدينة عن التهيؤ للإحرام؟ فقال: «أطلِ بالمدينة وتجهّز بكل ما تريد واغتسل ...».

غير أنَ الشيخ رواها بسند آخر صحيح خالية عن قوله (واغتسل)[٣]،

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب الإحرام، ح٥ و ح٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب الإحرام، ح٦.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب الإحرام، ح١ و ح٣.

وحيث لم يثبت متنها فلا تصلح للاستدلال، والعمدة صحيحة الحلبي الثانية، بل الأولى أيضاً حسبما عرفت.

على أنّه لو فرض عدم ورود أيّة رواية تدل على جواز التقديم، فتكفينا الإطلاقات الواردة في المقام الدّالة على استحباب غسل الإحرام بعد وضوح عدم ورود رواية تدل على عدم جواز التقديم لتتقيد بها المطلقات، غايته الأمر في بعض الروايات الأُخر بالاغتسال في الميقات غير الصالح للتقييد في باب المستحبات لاختصاص صناعة الإطلاق والتقييد في مثل ذلك ـ أعني ما إذا ورد أمر بالمطلق وأمر آخر بالمقيّد ـ بالأحكام الإلزاميّة بمناط ظهورها في وحدة المطلق لامتناع التحفظ على الإطلاق بعد تعلّق الأمر بالمقيّد، أما في المستحب الذي يجوز تركه فلا مانع من بقاء المطلق على استحبابه ويكون المقيّد أيضاً مستحباً، غايته أن يكون أفضل الأفراد على ما فصّلنا الكلام حوله في الأصول.

فعلى هذا لا يختص التقديم بالمدينة، بل يجوز الاغتسال للإحرام حيثما شاء حتى في مثل بغداد قبل ركوب الطائرة عملاً بإطلاقات الأدلة بعد عدم التقييد بمكان خاص وأنّ الاعتبار بوقوع الإحرام عن الاغتسال كيفما كان.

وأما ما في صحيحة هشام المتقدمة من قوله عليه السلام «فإني أخاف أن يعزّ الماء عليكم بذي الحليفة» فليس فيه دلالة على عدم الجواز مع عدم خوف الإعواز، بل فيه دلالة على الجواز، إذ لو كان هذا الغسل مقيداً بذي الحليفة على نحو لا يشرع في غيره، فأي فرق إذاً بين خوف الإعواز وعدمه، وهل يجعل الخوف المزبور غير المشروع مشروعاً؟ اللهم إلاّ أن يكون هناك تعبد شرعي، وأما على القاعدة وبعنوان التعليل كما هو ظاهر الحديث فكلاّ، بل غايته السقوط كما لا يخفى.

وعلى الجملة: ففي نفس التعبير بقوله عليه السلام «إنّي أخاف ...» دلالة على

والأحوط الإعادة في الميقات[١]، ويكفي الغسل من أوّل النهار إلى

جواز التقديم في نفسه، ولكن من أجل خوف الفوت بالتأخير أمره بالتقديم، وعلى أي حال فليس في شيء من هذه الأخبار دلالة على عدم الجواز حتى يرفع اليد عن المطلقات، فهي في أنفسها كافية في إثبات جواز التقديم حتى إذا كانت المسافة بعيدة كبغداد في مثل زماننا هذا، حسبما عرفت فضلاً عن القريبة.

(١) أما فيما إذا كان التقديم من دون خوف الإعواز، فظاهر، لاحتمال عدم تعلّق الأمر بالغسل سابقاً بحسب الواقع، وإن كان مقتضى إطلاق الأدلة هو التعلّق حسبما عرفت، ولأجله كان الاحتياط بالإعادة في محلّه.

وأما فيما كان مع خوف العوز، فربما يستدل لاستحباب الإعادة حينئذٍ بما تقدم في صحيحة هشام من قوله عليه السلام «... لا عليكم أن تغتسلوا إذا وجدتم ماءً إذا بلغتم ذا الحليفة»[١].

أقول: هذا التعبير يستعمل في مقامين: أحدهما في مقام نفي احتمال الحرمة كما يقال للصائم ـ مثلاً ـ لا عليك أن تدخل الماء إذا لم ترتمس، أي لا شيء أو لا جناح أو لا عقوبة عليك في ارتكاب هذا العمل فإنّه جائز سائغ، فعلى هذا يكون مدخول النفي محذوفاً لابدّ من تقديره بمثل كلمة جناح أو عقوبة أو محذور ونحو ذلك.

ثانيهما: في مقام نفي احتمال الوجوب أو نحوه مما له تعلّق بالذمة لزوماً أو ندباً، فيقال لا عليك أي ليس على عاتقك وعهدتك، فإنّ معنى (على) هو الثبوت في العهدة، فينفى ذلك بأداة النفي، فعلى هذا لا حاجة حينئذٍ إلى التقدير.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب الإحرام، ح٤.

الليل ومن أوّل الليل إلى النهار[١]، بل الأقوى كفاية غسل اليوم إلى

فإن كان الاستعمال في المقام بالمعنى الثاني فلا دلالة حينئذٍ للصحيحة على الاستحباب، بل تدل على عدمه وأنّ الغسل لم يجعل في العهدة ولم يثبت في الذمة ولم يتعلق به الأمر ثانياً، فلا يكون مستحباً بطبيعة الحال لأنّه كان مأموراً بأمر واحد وقد أتى به.

وأما إن كان بالمعنى الأول فبما أنّ الغسل عبادة فجوازه وتشريعه مساوق لاستحبابه، إذ لا إباحة مع العبادة، فنفي البأس عن الاغتسال في قوة التصريح بالاستحباب، هذا.

والظاهر من الصحيحة هو المعنى الثاني[١] إذ الأول يحتاج إلى التقدير الذي هو على خلاف الأصل بعد عدم الدليل عليه، بل إنّ ظاهر الصحيحة أنّ مدخول النفي هو قوله أن تغتسلوا المذكور في الكلام دون المقدّر المحذوف فإنّه خلاف الظاهر جزماً، فذاك المعنى بعيد عن الفهم العرفي جداً، إذاً فالظاهر أنّه لا دليل على استحباب الإعادة في هذه الصورة.

نعم الإعادة رجاءً وبمجرد احتمال الأمر واقعاً لا بأس به بعد أن كان الاحتياط حسناً على كل حال.

(١) فإنّ ذلك هو مقتضى القاعدة بعد عدم تحديد وقت لهذا الغسل من المقارنة مع الإحرام أو الفصل القليل في شيء من الأخبار، وكون المدار والاعتبار بوقوع الإحرام عن الاغتسال المتحقق في المقام حتى مع الفاصل الزماني.

مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار عليه كصحيحة عمر بن يزيد عن أبي

---

(١) بل المعنى الأول ولا ضير في التقدير بعد مساعدة الظهور وموافقة الذوق وحكم العرف، نعم قد يتجه استظهاره (دام ظله) لو كانت أداة النفي كلمة (ليس) بدل (لا) فلاحظ. (المقرر).

آخر اللّيل وبالعكس[١]، وإذا أحدث بعدها قبل الإحرام يستحب

عبد الله عليه السلام قال: «غسل يومك ليومك، وغسل ليلتك لليلتك»[١].

وهناك رواية أخرى بهذا المضمون مرددة بين كون الراوي عمر بن يزيد الذي هو ثقة جليل القدر عظيم المنزلة أو عثمان بن يزيد الذي لم يوثق[٢]، فلا يعوّل عليها، وفي الصحيحة المزبورة غنى وكفاية.

(١) كما دلت عليه صحيحة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «غسل يومك يجزيك لليلتك، وغسل ليلتك يجزيك ليومك»[٣]، فإنّ ظاهرها أنّ الغسل الواقع في الليل أو النهار يكفي للإحرام الواقع في الآخر، بل مقتضى الإطلاق كفاية الغسل في أول أحدهما للإحرام الواقع في آخر الآخر، واحتمال كون اللام بمعنى إلى خلاف الظاهر جداً كما لا يخفى. بل لا يبعد الاكتفاء بالغسل في يوم للإحرام في يوم آخر أو يومين، وإن لم يرد فيه نص، بل كان الفرض نادر التحقق في نفسه للفصل بينهما بالحدث بطبيعة الحال، ولا أقل من المنام القادح في الانضمام كما ستعرف، ولكن على فرض التحقق لا مانع من الالتزام بالصحّة، إذ العبرة بوقوع الإحرام عن الغسل الصادق في المقام بلا شبهة وكلام ولا دليل على لزوم وقوعهما في يوم واحد بعد إطلاق الأدلة حسبما عرفت.

ويدل عليه أيضاً ما رواه أبو بصير وسُماعة ـ بطريقين كل منهما معتبر ـ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من اغتسل قبل طلوع الفجر وقد استحَم قبل ذلك، ثمّ أحرم من يومه أجزأه غسله، وإن اغتسل في أول الليل ثمّ أحرم في

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب الإحرام، ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب الإحرام، ح٤.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب الإحرام، ح١.

إعادته خصوصاً في النوم[١]، كما أنّ الأولى إعادته إذا أكل أو لبس

آخر الليل أجزأه غسله»[١]، والظاهر أنّ الاستحمام بيان للاغتسال وتكرار له، من غير فرق بين أن يكون بالماء البارد أو الحار، وكيفما كان فهي واضحة الدلالة على عدم اعتبار المقارنة وجواز الفصل بين الإحرام والغسل بمثل أول الليل وآخره، أو الليل والنهار، بل قد عرفت جوازه حتى في يومين، وعدم التعرض له في النصوص مستند إلى ندرة الفرض، والإشارة إلى الأفراد المتعارفة خارجاً.

(١) تخصيص النوم بالذكر من أجل ذكره في النصوص بالخصوص، إذْ لا نص في باب الإحرام في غير المنام من سائر أقسام الحدث، وإن كان مثل البول أقوى منه ـ كما قيل ـ.

وكيفما كان فقد دلت على الإعادة في النوم صريحاً صحيحة النضر بن سويد عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يغتسل للإحرام ثم ينام قبل أن يحرم قال: «عليه إعادة الغسل»، وبمضمونها رواية علي بن أبي حمزة[٢]، غير أنّها ضعيفة السند بعلي الذي هو البطائني وسهل بن زياد.

ولكن الصحيحة معارضة في موردها بصحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل للإحرام بالمدينة ويلبس ثوبين ثم ينام قبل أن يحرم قال: «ليس عليه غسل»[٣]، وقد حملها الشيخ على نفي الوجوب، وبعض آخر على نفي التأكد.

ولكن الظاهر أنّهما متعارضان وليس بينهما جمع عرفي بوجه.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٩ من أبواب الإحرام، ح٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب الإحرام، ح١ و ح٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب الإحرام، ح٣.

والوجه فيه أنَ النظر في كلتا الروايتين سؤالاً وجواباً معطوف إلى حيثية ناقضية النوم ولا نظر إلى أنَ الغسل واجب أو مستحب، فالكلام في حكم نفس النوم وأنَه ناقض للغسل أم لا.

وبعبارة أخرى: سواء أكان النضر بن سويد يعتقد وجوب الغسل أم استحبابه أم لم يكن يدري بشيء منهما ما عدا كونه مأموراً به، لم يقع حكم الغسل مورداً للسؤال، بل السؤال متمحض في حكم النوم الذي يتعقب به الغسل وأنَه هل يتصف بالناقضية أو لا؟ وقد أجاب عليه السلام بالإعادة المساوقة للانتقاض، وقد ورد عين هذا السؤال في صحيحة العيص، فأجاب عليه السلام بعدم الإعادة المساوق لعدم الانتقاض، وعليه فكيف يمكن الجمع بين هذين الجوابين، أعني قوله: ((عليه إعادة الغسل))، وقوله: ((ليس عليه غسل))، وهل هما إلاَ من قبيل المتناقضين.

وقد أشرنا غير مرة في مطاوي المباحث الفقهية والأصولية إلى أنَ الضابط العام في تشخيص التعارض بين الدليلين فرضهما مجتمعين في كلام واحد، وعرضهما على العرف فإن عامل معهما معاملة القرينة وذيها فلا تعارض، وأما إذا بقي حائراً لإحساسه تهافتاً وتناقضاً بين الصدر والذيل كان ذلك مصداقاً بارزاً للتعارض، ولا ينبغي التريّث والتأمل في أنَ المقام من هذا القبيل حسبما عرفت، لتوارد النفي والإثبات على محل واحد، إذاً فلا محيص عن الإذعان بالمعارضة، ولا سبيل إلى الجمع بحمل نفي الإعادة على عدم وجوبها غير المنافي للاستحباب الذي هو مدلول الآخر، أو على نفي التأكد لما عرفت من عدم كون السؤال عن حكم الغسل ليحمل على الاستحباب، بل عن ناقضية النوم الممتنع في مثلها الحمل المزبور بالضرورة.

وعلى الجملة: فباب الجمع العرفي مسدود في مثل المقام بمصراعيه، وبعد الانسداد واستقرار التعارض المؤدي إلى التساقط لابدَ من الرجوع إلى ما

تقتضيه القاعدة في الغسل المتعقب بمطلق الحدث، من غير فرق بين النوم وغيره لوحدة المناط بعد أن كان النص مفقوداً في غير النوم، وفيه مبتلى بالمعارض حسبما عرفت.

فحينئذٍ نقول إذا بنينا على أنّ الغسل المحكوم باستحباب وقوعه قبل الإحرام يراد به مجرد العمل الخارجي من دون مدخل لبقائه الاعتباري إلى زمان الإحرام في مناط الاستحباب ـ كما هو الحال في استحباب الدعاء قبله أو التطوع بركعتين أو ست ركعات، حيث إنّ موضوع الاستحباب نفس الإتيان بذوات هذه الأفعال وإن تعقبت بالحدث قبل الإحرام بلا كلام، ضرورة عدم قدح الحدث المتأخر في صحة العمل السابق ـ كان مقتضى القاعدة حينئذٍ الاجتزاء بالغسل السابق وإن تعقبه حدث من نوم أو غيره لأداء وظيفة الاستحباب واحتياج الإعادة إلى الدليل ولا دليل حسب الفرض.

وأما إذا بنينا على أنّ موضوع الاستحباب لم يكن سبق الغسل بذاته، بل بما يترتب عليه من الطهارة الباقية إلى زمان الإحرام، بحيث يقع الإحرام عن طهارة غسلية ـ حيث إنّ الغسل أيضاً طهور كالوضوء بل أقوى كما يفصح عنه قوله عليه السلام «أي وضوء أنقى ...» ـ فعلى هذا المبنى كان مقتضى القاعدة هي الإعادة لانتقاض تلك الطهارة بالحدث المتخلل بينهما بحيث لا يمكن تداركها بمجرد الوضوء، فإنّه وإن كان طهوراً أيضاً إلا أنّ المفروض أنّ الدخيل في الاستحباب خصوص الطهارة الناشئة من الغسل التي لا يمكن تداركها إلاّ بالإعادة.

والظاهر من الأخبار لاسيما بمناسبة الحكم والموضوع إنما هو المعنى الثاني كما لا يخفى، فعليه لا تحتاج الإعادة إلى رواية خاصة بعد وضوح انتقاض الطهارة بالحدث وعدم بقائها كي يقع الإحرام معها، بل هي مطابقة للقاعدة حسبما عرفت.

وتؤيدها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يغتسل لدخول مكّة ثم ينام فيتوضأ قبل أن يدخل، أيجزيه ذلك أو يعيد؟ قال: «لا يجزيه لأنّه إنما دخل بوضوء»[1].

هكذا رواها في الكافي على ما في الوسائل، ولكن الموجود في التهذيب (للزيارة) بدل قوله (لدخول مكّة) والظاهر أنّه سهو من قلمه الشريف أو من النسّاخ.

وكيفما كان فقد دلت بوضوح على انتقاض الغسل السابق بالنوم وعدم كفاية الوضوء لتدارك الاستحباب، وأنّه لابدّ من الإعادة تحصيلاً للطهارة الغسلية.

وموردها وإن كان هو النوم، لكن لا ينبغي الشك في عدم انقداح خصوصية للنوم في ذهن السائل، بل جهة السؤال ناظرة إلى أنّ الغسل السابق الذي انتقض بالحدث نوماً كان أم غيره، ويلزمه الوضوء للصلاة، فهل يكفي هذا الوضوء عن الغسل المنتقض أو لابدّ من إعادته؟ فلا تحتمل خصوصية للنوم قطعاً، بل يكون الحكم عاماً لمطلق الحدث.

كما يفهم من سياقها أيضاً عدم اختصاص الحكم بغسل الدخول، بل يعم كل عمل مشروط بالغسل الذي منه الإحرام في المقام، وأنّ الشرط في مثله هو الغسل غير المتعقب بالحدث وإن توضأ من غير فرق بين مورد وآخر.

ويؤكده أيضاً ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم عن عبد الله عن إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار ويزور بالليل بغسل واحد؟ قال: «يجزيه إن لم يحدث، فإن أحدث ما يوجب وضوءاً فليعد غسله»[2].

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب مقدمات الطواف، ح١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب زيارة البيت، ح٢.

ما لا يجوز أكله أو لبسه للمحرم[١]، بل وكذا لو تطيب، بل الأولى

هكذا في الوسائل، لكن في التهذيب التصريح بعبد الله بن سنان، ولعله وقع السقط من قلم صاحب الوسائل أو من النسّاخ.

وعلى أي تقدير فالرواية معتبرة لتردد عبد الله هذا بين ابن سنان وابن جبلة اللذين رويا كلاهما عن إسحاق بن عمار كثيراً، وروى عنهما موسى بن القاسم، وكلاهما موثق، وأما عبد الله بن مسكان وعبد الله بن المغيرة فهما وإن كانا ثقتين جليلين ورويا عن إسحاق بن عمار أيضاً إلاّ أنّه لم يروِ عنهما موسى بن القاسم.

وأما عبد الله الكناني الذي لم يوثق فهو وإن روى عن إسحاق وروى عنه موسى بن القاسم أيضاً، لكنه رجل غير معروف، بل لم ينقل عنه في الكتب الأربعة ما عدا روايتين فقط، ومن ثم ينصرف اللفظ عنه لدى الإطلاق إلى من هو معروف مشهور وهو منحصر في المقام في رجلين كلاهما ثقة حسبما عرفت، فلا ينبغي التأمل في أنّ الرواية معتبرة، وهي موثقة باعتبار إسحاق الذي هو فطحي، وبمضمونها موثقته الأخرى[١].

وقد دلّتا بوضوح على انتقاض الغسل بمطلق الحدث والاحتياج إلى الإعادة المطابقة لمقتضى القاعدة حسبما عرفت.

(١) الظاهر أنّه لا ينبغي الاستشكال في استحباب الإعادة حينئذٍ لعدّة روايات دلّت عليها، وبعضها معتبرة وفيها الكفاية.

كصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا لبست ثوباً لا ينبغي لك لبسه أو أكلت طعاماً لا ينبغي لك أكله فأعد الغسل»، وصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا اغتسلت للإحرام فلا تقنع ولا

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٣ من أبواب زيارة البيت، ح٣.

تطيب ولا تأكل طعاماً فيه طيب فتعيد الغسل»[1].

وظاهر الأمر الوارد فيهما وإن كان هو وجوب الإعادة إلاّ أنّه لا مناص من حمله على الاستحباب بعد أن كان الغسل مستحباً من أصله، إذ لا يحتمل وجوب الإعادة في مثله كما لا يخفى.

إلاّ أنّ الإشكال في أنّ الأمر بالإعادة هنا هل هو إرشاد إلى بطلان الغسل السابق وانتقاضه بارتكاب ما يحرم على المحرم، كما كان هو الحال في النوم ـ على ما تقدم ـ فلو أراد الإحرام عن غسل لابدّ له من الإعادة تحصيلاً لهذه الغاية. أو أنّ هذا الأمر مولوي استحبابي من دون كشفه عن الفساد والبطلان، فكأنّه يستحب له الغسل مرتين، مرة قبل الارتكاب، ومرة أخرى بعده بحيث لو اقتصر على الأولى فقد أدّى وظيفة استحباب الإحرام مع الغسل، وإن ترك وظيفة استحبابية أخرى؟

الظاهر هو الثاني، فإنّ الأمر بالإعادة وإن كان في نفسه ظاهراً في الإرشاد إلى الفساد كما في غير المقام، لكن لا سبيل إلى الالتزام به في خصوص ما نحن فيه لمنافاته مع ما دلّ على حصر نواقض الطهارات في أمور معينة معهودة ليس المذكورات منها، فلا يحتمل انتقاض الغسل بما ارتكبه من تروك الإحرام على حدّ انتقاضه بالحدث. ومن ثم لو بنينا على اغناء الغسل عن الوضوء كما هو الصحيح، ساغ له الدخول معه في كل ما يشترط بالطهارة كالصلاة أو مس الكتابة بالضرورة. ولأجله لم يكن بدّ من حمل الأمر بالإعادة على الاستحباب النفسي المولوي كالأمر بإعادة الفرادى جماعة ففي الحقيقة هنا مستحبان: أحدهما فعل الغسل قبل الأكل، والآخر فعله بعده والإعادة من جهة الإحرام ـ لأنّه ارتكب ما لا يجوز للمحرم ـ لا من جهة انتقاض الغسل، بل لا يبعد أن تكون الروايات ظاهرة فيما ذكرنا كما لا يخفى.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٣ من أبواب الإحرام، ح١ و ح٢.

ذلك في جميع تروك الإحرام فلو أتى بواحد منها بعدها قبل الإحرام الأولى إعادته،

نعم إنّ هناك رواية واحدة دلّت على بطلان الغسل وانتقاضه وهي ما رواه الكليني بإسناده عن علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اغتسل للإحرام ثمّ لبس قميصاً قبل أن يحرم قال: «قد انتقض غسله»[1]، ولكنها ضعيفة السند.

فإنّ المراد بالحسين وإن كان هو ابن سعيد، وبالقاسم بن محمد هو الجوهري الذي هو ثقة أيضاً على الأظهر لوجوده في إسناد كامل الزيارات، إلاّ أنّ الظاهر بل المقطوع به أنّ المراد بعلي بن أبي حمزة هو البطائني الذي يروي الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عنه في كثير من الروايات، ومعلوم أنّ البطائني ضعيف كذّاب كما صرح به الشيخ في كتاب الغيبة.

وأما احتمال أن يكون المراد به الثمالي الذي هو ثقة ومن أصحاب الصادق عليه السلام ففي نهاية البعد، إذ لم توجد له ولا رواية واحدة في الكتب الأربعة.

نعم هناك رواية واحدة رواها في الكافي عن القاسم بن محمد عن علي بن أبي حمزة الثمالي بحيث لو تم وصحّ ضبطه كذلك لاتجه احتمال إرادته هنا أيضاً، لكنه غير تام، لمعارضته بنسخة أخرى خالية عن التقييد بالثمالي، كما أنّها في الفقيه والتهذيب خالية عنه أيضاً، والظاهر أنّ ذكر الثمالي سهو واللفظ مطلق وهو منصرف إلى البطائني المعروف ـ على ضعفه ـ في كلا الموردين فتسقط الرواية عن درجة الاعتبار.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١١ من أبواب الإحرام، ح١.

ولو أحرم بغير غسل أتى به وأعاد صورة الإحرام[١]،

---

(١) يدل على استحباب الإعادة صحيح الحسين بن سعيد عن أخيه الحسن قال: كتبت إلى العبد الصالح أبي الحسن عليه السلام رجل أحرم بغير صلاة أو بغير غسل جاهلاً أو عالماً ما عليه في ذلك، وكيف ينبغي له أن يصنع؟ فكتب: ((يعيده))[١]، بعد وضوح عدم احتمال إرادة الوجوب من قوله عليه السلام ((يعيده))، وإن نسب ذلك إلى بعضهم، ضرورة أنّ الغسل ـ وكذا الصلاة ـ إذا لم يكن في نفسه واجباً بل كان مستحباً، كما هو المفروض، ومن ثم كان الإحرام الصادر منه صحيحاً، غايته أنّه كان عارياً عن فضيلة ومزيّة ناشئة من المسبوقية بالغسل أو الصلاة، فكيف يمكن القول حينئذٍ بوجوب إعادته، وهل هذا إلاّ من قبيل زيادة الفرع على الأصل، فلا يحتمل ظهور الأمر ـ في نفسه ـ في الوجوب في مثل المقام، بل هو محمول على الاستحباب بطبيعة الحال.

على أنّ السائل لم يسأل عن أصل الحكم وأنّ الإعادة واجبة أو مستحبة ليدعى ظهور الأمر في الوجوب، وإنما سأل عن كيفية التدارك والعملية التي يمكنه أن يصنعها تجاه فوات تلك الوظيفة الاستحبابية، وقد ذكرنا غير مرة أن كلمة (ينبغي) بمعنى يتيسر ويتمكن أي كيف يمكنه أن يصنع في مقام التدارك، فجوابه عليه السلام بالإعادة بيان لكيفية التدارك لما سبق من فوت المستحب، فاحتمال الوجوب ساقط جزماً.

وبعد الفراغ عن ذلك ـ أي عن أنّ الإعادة مبنية على الاستحباب الملازم لصحّة ما صدر منه من الإحرام ـ وقع الكلام بين الإعلام في فقه الحديث، وأنّه كيف يمكن إعادة الإحرام حتى يحكم باستحبابها، وهل يعقل أنْ يحرم المحرم ثانياً بعدما انعقد إحرامه الأول صحيحاً وتعذر إبطاله والخروج عنه إلاّ

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٠ من أبواب الإحرام، ح١.

بما جعله الشارع محلّلاً.

وقد ذكروا في توجيه الصحيحة التفصي عن هذه الشبهة وجوهاً:

منها: ما عن ابن إدريس من حملها على ما إذا كان الصادر منه سابقاً صورة الإحرام لا حقيقته، بأن كان مقتصراً على التلبية فاقداً للنية.

ولكنه كما ترى في غاية البعد عن مساق الحديث، بل لا يكاد يحتمل ذلك بوجه، ضرورة قصر النظر فيه على صورة ترك الغسل - أو الصلاة - فقط، فلا نقص إلا من ناحيته مع تحقق الإحرام بما يعتبر فيه، فلا يحتمل أن تكون الإعادة لفساد الإحرام.

ومنها: عكس ذلك، بأن تكون المعادة صورة الإحرام المشتملة على لبس الثوبين والتلبية من دون إنشاء النية، فهو باق على إحرامه الأول، وإنما المستحب إعادة الصورة فقط، اختاره في المتن تبعاً لصاحبي المسالك والمدارك.

ومنها: ما نسب إلى المختلف وقواه صاحب الرياض وبعض آخر من أنّ الثاني إحرام حقيقي، وبه يبطل الإحرام الأول فهو وإن كان مستحباً في نفسه، لكنه متى تحقق يستوجب بطلان الأول، ويكون هو المبدأ للإحرام فتكون صحّة الإحرام الأول مشروطة بشرط متأخر وهو أن لا يحرم ثانياً بعد الغسل وإلا سقط الأول وقام الثاني مقامه.

ومنها: ما يظهر من كاشف اللثام وقوّاه في الجواهر من البناء على صحّة كلا الإحرامين من دون إبطال في البين، فيكون قد أحرم إحرامين حقيقيين، غايته أنّ الأول واجب ـ في فرض وجوب الحجّ ـ والثاني مستحب، ولا ضير في الالتزام بصحتهما معاً، نظير ما ورد من استحباب إعادة الفرادى جماعة، فإنّه يعيد نفس العمل ويختار الله منهما الأحب، وكل منهما صحيح ومتعلّق للأمر أحدهما وجوباً والآخر ندباً في عرض واحد، هذا.

ولا يبعد أن يكون الوجه الأخير[1]، هو الصحيح لموافقته لظاهر الصحيح من إعادة نفس الإحرام، وحقيقته لا مجرد صورته وبقاء الإحرام الأول على حاله إذ لا موجب لبطلانه.

ودعوى أنّ المحرم لا يكون محرماً ثانياً وجيهة إن كان المراد بالإحرام المعنى الذي يترتب عليه من حرمة أمور معينة، كلبس المخيط ونحوه، فإنّ هذا غير قابل للتكرار إذ لا تعدد في الحكم الشرعي، ولكن هذا ليس معنى للإحرام، وإنما هو حكم شرعي مترتب على الإحرام، وأما حقيقة الإحرام وماهيته فهي إما الالتزام بترك المحرمات ولو إجمالاً إلى الفراغ من الأعمال كما هو الظاهر من كلمات غير واحد منهم شيخنا الأنصاري ﵀، ويترتب عليه أنّه لو كان بانياً من الأول على الإتيان بشيء من التروك لم يكن إحرامه منعقداً من الأول.

أو أنّها عبارة عن التلفظ بالتلبيات بقصد الإتيان بالأعمال ومقدمة للتمكن من أداء النسك، فعند قوله (لبّيك) يقبل ما أمره الله ويستجيب لما دعاه إليه من حجّ أو عمرة، كما ورد ذلك في بعض الأدعية، فالإحرام نفس هذه التلبية بالقصد المزبور وليس وراء ذلك شيء، نظير تكبيرة الإحرام في الصلاة المقصود بها الشروع فيها والتمكن من أفعالها.

ويترتب عليه عدم قدح العزم على ارتكاب بعض التروك في انعقاد الإحرام عدا ما كان مخلاً بالحجّ كالجماع، فإنّه لو كان عازماً على ارتكابه من الأول بطل إحرامه لأنّه غير قاصد حينئذٍ للإتيان بالحجّ الصحيح.

وكيفما كان فالإحرام دائر بين هذين الأمرين، وعلى التقديرين فالذي لا يمكن فيه التكرر والتعدد إنما هو الحكم الشرعي المترتب عليه الذي هو من أفعال الشارع وخارج عن اختيار المحرم، وأما نفس الإحرام من التلبية أو

---

(١) عدل (دام ظله) عن ذلك، لاحظ التنبيه الآتي في المسألة (٥) من فصل كيفية الإحرام. (المقرر).

الالتزام. فأيّ مانع من تكرره، فيلبي أولاً ثم ثانياً مقدمة للإتيان بالحجّ، أو يلتزم أولاً ثم ثانياً ويبرزه بالتلبية، فإنّه بمكان من الإمكان وليس فيه أي محذور قط، غايته أنّ الثاني مستحب لا واجب. وهذا أشبه شيء بالوضوء التجديدي حيث إنّ التكرر في نتيجة الوضوء، وما يترتب عليه أعني الطهارة من الحدث أمر غير ممكن، وأما نفس العمل الخارجي فلا مانع من تكريره بالضرورة.

فما ذكره صاحب الجواهر ﷺ من البناء على أنّ كليهما إحرام حقيقي هو الصحيح، ولا موجب للالتزام بأنّ الأمر بالإعادة كاشف عن بطلان الأول بعد أن كانت الإعادة مستحبة لا واجبة حسبما عرفت، فما اختاره في المختلف لا يمكن المصير إليه.

نعم على تقدير عدم تمامية مقالة صاحب الجواهر فالمتعين حينئذٍ ما اختاره الماتن من أنّ المراد إعادة صورة الإحرام فلاحظ.

وملخص الكلام في المقام: أنّ النزاع في أنّ الإحرام الثاني صوري أم حقيقي، وعلى الثاني فهل يبطل به الإحرام الأول، أو يبنى على صحتهما معاً، مبني على الخلاف في تفسير حقيقة الإحرام.

فإن قلنا بأنّه أمر اعتباري يتحقق بالتلبية ويتسبب بها إليه كما قيل بمثل ذلك في باب الطهارات، حيث ذهب جماعة إلى أنّ الطهارة أمر اعتباري يتحصل من الوضوء أو الغسل أو التيمم، وهذه محصلات لها ومحققاتها، وهي مقدورة بالقدرة على أسبابها فيدعى على ضوء ذلك أنّ الإحرام أيضاً كذلك.

فعليه بما أنّ هذا الأمر الاعتباري لا تكرر فيه، فلا يمكن فرض كون الشخص محرماً بإحرامين، كما لا يمكن فرضه متطهراً بطهارتين، أو محدثاً بحدثين للزوم اجتماع المثلين الذي لا فرق في مناط امتناعه بين الأمور الاعتبارية وغيرها، فيدور الأمر حينئذٍ بين أن يكون الثاني إحراماً صورياً وبين أن يكون حقيقياً مع البناء على بطلان الأول، ولا شك أنّ المتعين وقتئذٍ

هو الثاني، إذ أن حمل الإعادة على الإعادة الصورية خلاف الظاهر جداً، فيلتزم ببطلان الإحرام الأول وقيام الثاني مقامه كما هو خيرة المختلف، وتبعه في الرياض على ما مرّ.

وأما لو أنكرنا ذلك ـ كما هو الصحيح ـ نظراً إلى عدم نهوض أي دليل على لحاظ هذا الاعتبار في المقام، وقياسه بباب الطهارات مع الفارق، إذ ربما يساعد الدليل هناك على المصير إلى هذا القول، وأنّ الطهارة هي المأمور بها بمقتضى قوله عليه السلام (لا صلاة إلا بطهور)، والوضوء وأخواه من أسبابها ومحققاتها، وهي أمر اعتباري مترتب عليها، وإن كان الأصح لدينا أنّ الطهارة عنوان لنفس هذه الأفعال الخارجية من الوضوء أو الغسل أو التيمم التي لها نوع بقاء واستمرار في وعاء الاعتبار، كما يفصح عنه التعبير بالنقض في روايات عديدة، مثل قوله عليه السلام «لا ينتقض الوضوء إلا بما خرج من أسفليك»، وكذلك التعبير بمثل قوله عليه السلام «الرجل ينام وهو على وضوء» إلى غير ذلك، مما يكشف عن أنّ الوضوء بنفسه طهارة قابلة للبقاء لا أنّ الطهارة اعتبار آخر متسبب عن الفعل الخارجي الذي قضى وانصرم، وقد عبر عما يجب على المجنب في الآية الكريمة تارة بتحصيل الطهارة كقوله تعالى ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا**﴾ وأخرى بالاغتسال كقوله تعالى ﴿**وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا**﴾ الكاشف عن أنّ الغسل بنفسه طهارة، وكلاهما شيء واحد، لا أنّ الأمر قد تعلّق بما يسمى بالسبب تارة، وتعلّق بالمسبب أخرى، وقد ورد في النص أنّ الوضوء نور، أو أنّ الوضوء طهور كما مرّ الكلام حول ذلك مستقصى في كتاب الطهارة.

وكيفما كان فلو سلّمنا ذلك في باب الطهارات فلا نكاد نسلّمه في المقام لعدم وجود أي دليل يستشم منه أنّ الإحرام أمر اعتباري مترتب على التلبية وأخويها من الإشعار أو التقليد. ومتسبب عنها، وعليه فأمر الإحرام دائر بين

أن يكون عبارة عن توطين النفس والالتزام بهاتيك التروك بقصد إتيان النسك كما عن غير واحد، أو أنّه عبارة عن نفس التلبية بالقصد المزبور كما في تكبيرة الإحرام حيث إنّها بنفسها إحرام للصلاة وهذه إحرام للحجّ.

وعلى التقديرين فليس في البين أي تناف بين التوطينين أو التلبيتين وليس ذلك من باب اجتماع المثلين، وإن كانا حقيقيين لا صوريين، فلا ضير في التعدد والتكرر، وإنما الذي لا تكرر فيه هو الحكم الشرعي المترتب عليه الذي عرفت خروجه عن حقيقة الإحرام أما نفسه أعني الالتزام فضلاً عن التلبية فلا نجد أي محذور في تكرره حتى على سبيل التأسيس دون التأكيد.

وهذا نظير الالتزام النذري الذي لا مانع من تعلقه بشيء واحد مرتين لعدم مانع من اجتماع الالتزامين، نعم وجوب الوفاء حكم وحداني لا تكرر فيه، وأما بقية الآثار كالكفارة فلا ضير في تعددها لتعدد الحنث بتعدد النذر، وإن كان المتعلّق واحداً، نظير نذر الصوم في شهر رمضان الذي هو واجب في نفسه أيضاً، فإنّه لو خالف ترتبت عليه كفارتان، إحداهما كفارة الإفطار، والأخرى كفارة الحنث.

والحاصل: أنّ تعدد الالتزام بالإضافة إلى عمل واحد كل منهما مستقلاً ومنعزلاً عن الآخر لا مؤكداً له بمكان من الإمكان.

وأوضح حالاً ما لو كان الإحرام نفس التلبية بقصد الحجّ أو العمرة، فإنّ جواز التعدّد والتكرّر حينئذٍ أظهر من أن يخفى، فإنّ محذور اجتماع المثلين لو كان فإنما هو في الحكم الشرعي المترتب على الإحرامين لا في نفسيهما حسبما عرفت.

وعلى هذا فلا مانع من الالتزام بأن الإحرامين كلاهما حقيقي كما أختاره في الجواهر عملاً بظاهر الصحيحة، من أنّ الإعادة حقيقية لا صورية من دون أي موجب للالتزام ببطلان الأول.

نعم يبقى الكلام في أمر لم يتعرض له في الجواهر، وهو أنّه لو ارتكب هذا المحرم بالإحرامين شيئاً من تروك الإحرام، فهل يتعدد العقاب وتتكرر الكفارة عملاً بمقتضى كل من الإحرامين، أو أنّهما في حكم إحرام واحد.

ولعل عدم تعرضه ﷺ لأجل الإيكال إلى وضوحه، ضرورة أنّ هذه الأحكام مترتبة على عنوان المحرم لا على عنوان الإحرام، والمحرم شخص واحد لا تعدد فيه وإن تعدد إحرامه، فليس عليه إلاّ كفارة واحدة كعقاب واحد.

وعلى الجملة: تفترق الكفارة في باب الإحرام عن باب النذر، فإنّ الموضوع لها في الثاني مخالفة النذر، فلو تعدد مع وحدة المتعلّق وخالف، فمن حيث وجوب الوفاء لابدّ من التأكد، وأما من حيث الكفارة فبما أنّه خالف كلاً من النذرين فلابُد من ترتب كفارتين، إذ مقتضى إطلاق الدليل ترتبها على مخالفة الثاني كترتبها على مخالفة الأول، وهكذا الحال في العهد واليمين.

وأما في الأول فلم تترتب الكفارة في شيء من الأدلة على مخالفة الإحرام كما كانت مترتبة على مخالفة النذر لكي يلتزم في المقام بترتب كفارتين، وإنما تعلقت بالمحرم وأنّ الشخص المحرم لو لبس المخيط مثلاً فعليه الكفارة، ومن الواضح أنّ المحرم شخص واحد وإن تعدد إحرامه، إذاً لا مقتضي لتعدد العقاب ولا الكفارة، إذ لا تعدد في عنوان المحرم، بل في عنوان الإحرام ولم يترتب عليه حكم حسبما عرفت.

يبقى الكلام فيما لو ارتكب أحد التروك فيما بين الإحرامين، فهل تترتب عليه الكفارة؟

لا ينبغي الإشكال في ترتبها بناءً على كون الإعادة صورية، أو البناء على أنّ كلاً منهما صحيح كما ذكره في الجواهر وقويناه وهو واضح.

وأما بناء على بطلان الإحرام الأول وقيام الثاني مقامه ففي ثبوت الكفّارة

سواء تركه عالماً عامداً أو جاهلاً أو ناسياً[١] ولكن إحرامه الأوّل صحيح باق على حاله، فلو أتى بما يوجب الكفّارة بعده وقبل

حينئذٍ وعدمه كلام بين الأعلام.

والذي ينبغي أن يقال أنه إن أريد بالبطلان استكشاف عدم انعقاد الإحرام السابق من الأول، وأنّه لم يكن صحيحاً في ظرفه لعدم وقوعه في محلّه، وإن تخيل المكلف صحته، نظير ما تقدم في بعض فروع الاستطاعة من أنّه لو أحرم وكان مستطيعاً ثم سُرق ماله فزالت استطاعته كشف ذلك بمقتضى اشتراط بقاء الاستطاعة كحدوثها في تعلّق الوجوب عن عدم انعقاد الإحرام من الأول لانتفاء الأمر واقعاً، وإن تخيل كونه محرماً.

فعليه لا كفارة في المقام لعدم كونه محرماً حال الارتكاب، وأما لو أريد به البطلان من الآن، بمعنى تبدله بفرد آخر فكان محرماً إلى الآن بالإحرام الأول ومن الآن بالإحرام الثاني بحيث لم يكن محلاً في حال من الأحوال، بل كان محرماً حدوثاً وبقاءً، فتبدّل وانقلب إحرام بإحرام كما لعل هذا هو ظاهر الأمر بالإعادة في الصحيحة بعد البناء على امتناع الاجتماع مع الأول، إذ لا موجب للحكم ببطلانه وعدم انعقاده، فالظاهر وجوب الكفارة حينئذٍ بمقتضى إطلاق دليلها بعد الصدور منه في حال الاتصاف بالإحرام حسبما عرفت.

(١) قد ألحق الفقهاء (قدس الله أسرارهم) الناسي بالعالم والجاهل المذكورين في النص، ويستدل له تارة بالفحوى، وأنّ الناسي أعظم شأناً من الجاهل، فإذا حُكم عليه بإعادة الغسل فالناسي بطريق أولى، ويناقش في ذلك، وأخرى بوجه آخر.

وكيفما كان فلا حاجة إلى شيء من ذلك، بل نفس النص يشمله بمقتضى الإطلاق.

الإعادة وجبت عليه. ويستحب أن يقول عند الغسل أو بعده. بسم الله وبالله اللّهمّ اجعله لي نوراً وطهوراً وحرزاً وأمناً من كل خوف وشفاءً من كل داء وسقم، اللّهمّ طهرني وطهر قلبي واشرح لي صدري وأجر على لساني محبتك ومدحتك والثناء عليك فإنّه لا قوّة إلاّ بك وقد علمت أنّ قوام ديني التسليم لك والإتباع لسنّة نبيّك صلواتك عليه وآله.

الرابع: أن يكون الإحرام عقيب صلاة فريضة أو نافلة، وقيل بوجوب ذلك لجملة من الأخبار الظاهرة فيه المحمولة على الندب للاختلاف الواقع بينها واشتمالها على خصوصيات غير واجبة، والأولى أن يكون بعد صلاة الظهر في غير إحرام حجّ التمتّع فإنّ الأفضل فيه أن يصلّي الظهر بمنى، وإن لم يكن في وقت الظهر فبعد صلاة فريضة أُخرى حاضرة، وإن لم يكن فمقضية، وإلاّ فعقيب صلاة النافلة.

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

(**مسألة ٢**): يكره للمرأة إذا أرادت الإحرام أن تستعمل الحِنّاء

إذا كان يبقى أثره إلى ما بعده مع قصد الزينة، بل لا معه أيضاً إذا كان يحصل به الزينة وإن لم تقصدها، بل قيل بحرمته، فالأحوط تركه وإن كان الأقوى عدمها والرواية مختصّة بالمرأة لكنّهم ألحقوا بها الرّجل أيضاً لقاعدة الاشتراك ولا بأس به، وأمّا استعماله مع عدم إرادة الإحرام فلا بأس به وإن بقي أثره، ولا بأس بعدم إزالته وإن كانت ممكنة.

فإنَ العلم والجهل متقابلان بتقابل العدم والملكة، وعليه فهما في المورد القابل في حكم المتناقضين في امتناع الارتفاع كالاجتماع، غايته أنَ المتناقضين محكومان بذلك في كل مورد، وهما في خصوص المورد القابل، فبعد تحقق القابلية يستحيل خلو المورد عنهما معاً، كما في العمى والبصر والقدرة والعجز ونحو ذلك من موارد تقابل العدم والملكة.

وعليه فالإنسان ـ الذي هو المورد القابل ـ إما عالم أو جاهل، غاية الأمر أنَ الجهل قد يكون مسبوقاً بالعلم المعبّر عنه حينئذ بالنسيان، وأخرى لا، وذاك أمر آخر وإلاَ فبلحاظ الحالة الفعلية لا يعقل خلَوه عن أحدهما، فالناسي مندرج في مفهوم الجاهل، ولأجله يشمله إطلاق الصحيحة حسبما عرفت.

فصل
في كيفية الإحرام[1]

وواجباته ثلاثة:

---

(١) وقع الكلام بين الأعلام في تفسير حقيقة الإحرام، فقد يُقال بأنَه أمر اعتباري مترتب على التلبية المقرونة بالنية كالطهارة المترتبة على الوضوء أو الغسل أو التيمم على قول، وقد أشرنا فيما مرَّ إلى أنَ هذا لا دليل عليه، ضرورة أنَا لا نجد من أنفسنا وراء الالتزام والتلبية وحكم الشارع بالحرمة اعتباراً آخر مغايراً لهذه الثلاثة، فلا دليل على وجوب شيء آخر عداها يعبَر عنه بالإحرام[1].

وأما تفسيره بالالتزام النفساني والعزم على تلك التروك كما لعله المشهور، ومن ثمَ رتبوا عليه أنَه لو كان بانياً آنذاك على الإتيان بشيء من تلك المحرمات لم ينعقد منه الإحرام، فهذا أيضاً لا دليل عليه.

بل إنَ الظاهر من الأخبار أنَ الإحرام هو نفس التلبية وما في حكمها من الإشعار والتقليد بقصد التمكن من أداء النسك من حجَ أو عمرة، فوزان التلبية في الحجَ وزان تكبيرة الافتتاح في الصلاة في أنَ كلاً منهما أول جزء من أجزاء المركَب وبه يتحقق عنوان الإحرام، وأما ما يسبق التلبية من الالتزام والعزم فهو أمر آخر لا يناط به تحقق هذا العنوان، إذ ربما لا يعلم الحاجَ بحرمة شيء عليه بعد الإحرام، ولكنه يُلبَي بقصد الحجَ أو العمرة من غير الالتفات إلى الحكم الشرعي ليتمشى منه الالتزام المزبور، وفي مثله لا ينبغي الشك في انعقاد الإحرام وصحته، فتلك المحرمات أحكام مترتبة وفي رتبة متأخرة عن

---

(١) عدل (دام ظله) عن ذلك فلاحظ ما يأتي في شرح المسألة (٥). (المقرر).

الإحرام ربما يقصدها المكلف وأخرى لا.

والذي يرشدك إلى أنّ الإحرام إنما هو التلبية عدة أخبار.

منها: الأخبار الكثيرة الدالّة على أنّ الرجل ما لم يلبّ يجوز له الإتيان بكل ما يريد حتى النساء، كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يقع على أهله بعدما يعقد الإحرام ولم يلبّ؟ قال: «ليس عليه شيء».

وصحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام فيمن عقد الإحرام في مسجد الشجرة، ثم وقع على أهله قبل أن يلبي؟ قال: «ليس عليه شيء»[1]، إلى غير ذلك مما ورد في الموارد المتفرقة الناطقة بإناطة الحرمة بتحقق التلبية الكاشفة ـ بطبيعة الحال ـ عن عدم تحقق الإحرام قبل ذلك، ضرورة عدم معنى محصّل لاتصافه بكونه محرماً من دون أن يحرم عليه شيء، فإن معنى أحرم في اللغة ـ من المعاني المناسبة للمقام ـ أحد أمرين، إما بمعنى أنّه جعل شيئاً حراماً على نفسه، أو بمعنى دخل في حرمة لا تهتك.

ولعل الثاني أقرب وبالمقام أنسب، حيث إنّ المكلف قبل التلبية حر مطلق العنان لعدم دخوله بعدئذٍ في حرمة لا تهتك، وبعدها يكون داخلاً فيتصف وقتئذٍ بكونه محرماً، فهذا العنوان إنما يتحقق خارجاً بالتلبية، وأما مجرد البناء والعزم النفسي المعبّر عنه بعقد الإحرام في الروايات المتقدمة، فلا يكاد يكفي في تحقق الإحرام لعدم كونه داخلاً بعد في حرمة لا تهتك.

ومنها: الروايات العديدة المتضمنة أنّ الإحرام يتحقق بالتلبية أو الإشعار أو التقليد.

كصحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كانت بدن كثيرة فأردت أن تشعرها» إلى أن قال: «فإنّه إذا أشعرها وقلدها وجب عليه الإحرام وهو

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب الإحرام، ح٢ و ح١٣.

بمنزلة التلبية)).

وأظهر منها صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((يوجب الإحرام ثلاثة أشياء، التلبية والإشعار والتقليد، فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم))، حيث دلّت بوضوح على أنّ الإحرام إنما يتحقق بأحد هذه الأمور.

ونحوها صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((من أشعر بدنته فقد أحرم وإن لم يتكلم بقليل ولا كثير))[1].

وعلى الجملة فيستفاد من هاتين الطائفتين بوضوح أنّ الإحرام إنما يتحقق بالتلبية وما في حكمها من الإشعار أو التقليد، ولا إحرام قبلها وإن عقد ونوى، وليس بإزائها ما يستدل به على أنّ الإحرام غير هذه الثلاثة.

إذاً فالقول بأنّ الإحرام هو الالتزام والبناء على هذه التروك بحيث لم ينعقد لو كان عالماً وبانياً على ارتكاب بعضها ـ كما قد يتفق ـ حسبما هو مذكور ـ ظاهراً ـ في مناسك شيخنا الأنصاري، فلا نعرف له وجهاً يعوّل عليه تجاه تلك النصوص المصرحة بالإناطة بالتلبية، وأنّ الدخول في حرمة لا تهتك لا يتحقق إلا بذلك وإن عقد ما عقد.

وأوضح دلالة من تلكم النصوص صحيحة معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التهيؤ للإحرام فقال: ((في مسجد الشجرة، فقد صلى فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وقد ترى أناساً يحرمون فلا تفعل حتى تنتهي إلى البيداء حيث الميل فتحرمون كما أنتم في محاملكم تقول لبيك اللهم لبيك))[2].

حيث أمرهم بالإحرام وهم في المحامل الكاشف بطبيعة الحال عن الفراغ عن جميع المقدمات حتى لبس الثوبين، فضلاً عن العزم والتوطين، ولم يبق

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح١٩ و ح٢٠ و ح٢١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٤ من أبواب الإحرام، ح٣.

شيء ما عدا التلبية، فأمرهم عندئذٍ بما به يتحقق الإحرام من قول لبيك، فتدل بوضوح على أنّه السبب الوحيد ولا إحرام قبله.

ونحوها صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا فرغت من صلاتك وعقدت ما تريد فقم وامشِ هنيئة، فإذا استوت بك الأرض ماشياً كنت أو راكباً فلبِّ»[1]، وهكذا غيرها مما هو كالصريح في أنّ الإحرام إنما يتحقق بالتلبية.

وأما ما ورد في صحيحتي ابن الحجّاج وابن البختري المتقدمتين من التعبير بعقد الإحرام قبل أن يلبّي، فإمّا أن يحمل على فرض الحجّ على نفسه أو يحمل العقد على الشدّ أي أتى بجميع المقدّمات حتى لبس الثوبين، فيكون العقد كناية عن اللبس، وذلك من أجل صراحة هذه الروايات في عدم تحقق الإحرام قبل التلبية حسبما عرفت.

وعلى هذا يحمل أيضاً ما ورد في روايتين من أنّه أحرم قبل أن يلبي، إحداهما مرسلة النضر بن سويد قال: كتبت إلى أبي إبراهيم عليه السلام رجل دخل مسجد الشجرة فصلى وأحرم وخرج من المسجد فبدا له قبل أن يلبي أن ينقض ذلك بمواقعة النساء، أله ذلك؟ فكتب: «نعم أو لا بأس به»[2]، والترديد في الجواب من السائل.

والثانية: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صلّ المكتوبة ثم احرم بالحجّ أو بالمتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك، فإذا استوت بك الأرض ـ راكباً كنت أو ماشياً ـ فلبِّ»[3]، فإنّه لابدّ من الحمل على ما في هذه الروايات من التهيؤ للإحرام بإتيان المقدمات باعتبار أنّ التهيؤ كأنّه شروع في العمل، نظير ما ورد في الإقامة

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٤ من أبواب الإحرام، ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب الإحرام، ح١٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٣٤ من أبواب الإحرام، ح٦.

الأوّل: النيّة، بمعنى القصد إليه[١]، فلو أحرم من غير قصد

من أنّها من الصلاة كما قد يكشف عنه التعبير في الثانية بقوله (راكباً كنت ...) حيث لا لبس بعد الركوب عادة، فيرفع اليد عن ظهور هاتين بصراحة تلك الأخبار في عدم تحقق الإحرام قبل التلبية.

وأما ما في صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل إذا تهيأ للإحرام فله أن يأتي النساء ما لم يعقد التلبية أو يلبّ»[١]، فترديد الراوي في ضبط الجواب ـ نظير ترديد السائل في المرسلة المتقدمة آنفاً ـ مانع عن صلاحية الاستدلال بها على الخلاف، كعدم صلاحية صحيح البزنطي قال: سمعت أبي يقول في رجل يلبس ثيابه ويتهيأ للإحرام ثم يواقع أهله قبل أن يهلّ بالإحرام قال: «عليه دم»[٢]، لعدم كونه رواية عن المعصوم عليه السلام.

فتحصّل أنّه ليس بإزاء تلكم الروايات الصحيحة الصريحة في إناطة الإحرام بالتلبية شيء يصلح للمعارضة فكان هذا القول أعني تفسير الإحرام بالتلبية بقصد الحجّ أو العمرة هو المتعين.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال، فالإخلال بها إخلال بالإحرام فيجري فيه ما تقدم في بحث المواقيت بشقوق المسألة على خلاف بيننا وبين الماتن في العامد فلاحظ إن شئت، هذا.

ولا ينبغي الإشكال في اعتبار النية ضرورة أنّ العمل الفاقد لها غير صادر عن الاختيار، ومثله لا يقع مصداقاً للواجب، فلا مناص من تعلّق القصد تحقيقاً للامتثال، إلاّ أنّ الشأن في إمكان الفرض لو فسّرنا الإحرام بالبناء والالتزام، إذ من كان بانياً كيف يمكن أن لا يكون ناوياً، اللهم إلاّ على فرض

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب الإحرام، ح٨.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب الإحرام، ح١٤.

بعيد جداً، بأن يكون بانياً على الترك لكن لا بنية الحجّ، بل لغاية أخرى دعته إلى الاجتناب عن تلك المحرمات خلال هذه المدة.

وأما بناءً على تفسيره بالتلبية فالأمر ظاهر لجواز صدورها سهواً أو نسياناً أو لغاية أخرى من تعليم أو تعلّم، بأن يكررها ليتمكن من أدائها في ظرفها صحيحة.

وعلى أي تقدير فإن كان المراد من اعتبار النية لزوم صدور التلبية بعنوان الحجّ أو العمرة، فهذا ظاهر لا سترة عليه شأن كل واجب ارتباطي حيث يعتبر فيه صدور كل من أجزائه بالعنوان الذي يتعنون به المركب من حجّ أو صلاة ونحوهما، ولا يختص ذلك بالإحرام، بل يجري في سائر الأجزاء من الطواف والسعي ونحوهما، فليس هذا أمراً زائداً على اعتبار القصد في نفس الحجّ، فلو لبّى لا بقصد الحجّ كما لو ركع لا بقصد الصلاة ـ ولو بالقصد الإجمالي الارتكازي ـ لم يقع شيء منهما مصداقاً للواجب بالضرورة.

وأما لو كان المراد من اعتبارها لزوم تعلّق القصد بعنوان الإحرام، بأن يقصد بالتلبية أنه يحرم للحجّ، فالظاهر أنّ هذا لا دليل عليه، فلنفرض أنّ الحاجّ المسكين لم تقرع سمعه كلمة (الإحرام)، بل اقتصر اطلاعه على وجوب التلبية في الميقات للحجّ فلبّى ولم يكن ناوياً، بل ولا ملتفتاً إلى عنوان الإحرام بتاتاً أفيضرّ ذلك بصحّة حجّه؟ لا برهان على البطلان، بل لا إشعار عليه في شيء من الأدلة فضلاً عن الدلالة، فإنّ الثابت بمقتضى الأخبار أنّ التلبية هو الذي يوجب الإحرام والدخول في حرمة لا تهتك، وأما لزوم تعلّق القصد بهذا العنوان بحيث لو لبّى ولم يدر أنّه معنون بعنوان الإحرام، أو كبّر ولم يدر أنّ اسمه تكبيرة الإحرام لم يكن كافياً، فهذا مما لم نعثر على دليل عليه، إذ لم يظهر اعتباره من شيء من الأخبار، فإنّه وإن ورد الأمر فيها بالإحرام لكن المأمور به ليس هو عنوان الإحرام، بل ما به يتحقق الإحرام،

أصلاً بطل(*)، سواء كان عن عمد أو سهو أو جهل، ويبطل نسكه أيضاً إذا كان الترك عمداً وأمّا مع السّهو والجهل فلا يبطل ويجب عليه تجديده من الميقات إذا أمكن، وإلاّ فمن حيث أمكن على التفصيل الذي مرّ سابقاً في ترك أصل الإحرام.

(مسألة ١): يعتبر فيها القربة والخلوص(١) ـ كما في سائر العبادات ـ فمع فقدهما أو أحدهما يبطل إحرامه.

(مسألة ٢): يجب أن تكون مقارنة للشروع فيه، فلا يكفي

فإنّ من لبّى فقد أحرم قهراً من دون حاجة إلى تعلق القصد إليه بخصوصه فلاحظ.

وعلى الجملة: فالمأمور به إنما هو أفعال الحجّ وأجزاؤه لا العناوين التي تتصف بها، فلو أتى بالتلبية بقصد كونها من أعمال الحجّ أو العمرة على ما هو مذكور في بعض الأدعية المستحبة من قول ((لبّيك بحجّة أو عمرة لبيك)) كفى وإن لم يعلم بسببيتها للحرمة وترتبها عليها فضلاً عن قصد عنوان الإحرام كما يظهر من عدّة من الروايات من أنّ الإتيان بما يحرم على المحرم جاهلاً لا بأس به، الكاشف عن جواز أن لا يكون عالماً بحرمة شيء من هذه الأمور، فعنوان الإحرام لا أثر له بتاتاً في صحّة الحجّ ليعتبر قصده.

(١) كما هو واضح بعد الإذعان بأنّ الإحرام كغيره من أجزاء الحجّ من سنخ العبادات ـ بحكم الضرورة ـ التي يعتبر في مطلقها قصد التقرّب والخلوص عن تشريك داعٍ آخر حسبما مرّ الكلام حوله مستقصى في كتاب

(*) فيجري عليه حكم تارك الإحرام، وقد مرّ تفصيل ذلك (في المسألة ٦).

حصولها في الأثناء[١]، فلو تركها وجب تجديده، ولا وجه لما قيل

الصلاة.

(١) لا يخفى أنّه بناءً على تفسير الإحرام بالالتزام، فبما أنّه أمر بسيط آني الحصول، فلا موضوع فيه لهذا البحث، إذ ليس للإحرام حينئذٍ بدو وختام ليدعى عدم كفاية الحصول في الأثناء، وبناءً على تفسيرها بالتلبية فبما أنّها بجميع أجزائها قربية ومصداق للعبادة، فلا جرم كان من الضروري اعتبار النية في تمام الأجزاء بالأسر، فلو كان الشروع فاقداً للنية، كما لو أتى بأول جزءٍ من عبارات التلبية لغاية أخرى أو لأجل سبق اللسان، ثمّ أتمها عن نية خالصة، لم يكن مجدياً في أداء الوظيفة وحصول الفريضة كما هو ظاهر جداً.

وبالجملة: فالحكم على التفسيرين ظاهر جداً غير أنه نسب إلى الشيخ قدس سره أنّه اكتفى بحصول النية في الأثناء، وعلله بعضهم بأنّ النية إنما تعتبر في العبادات الوجودية، أما العدمية كتروك الإحرام في المقام، فهي لا تفتقر إلى النية، والقدر المتيقن من الإجماع المدّعى على اعتبارها إنما هو الاعتبار في الجملة ولو قبل التحلل، ولا دليل على الاعتبار من الأوّل.

ولكنك خبير بابتناء ما ذكر على تفسير الإحرام بنفس التروك لكي يدعى عندئذ بأنّه أمر عدمي لا يحتاج إلى النية.

وهذا واضح الفساد ضرورة أنّ التروك المزبورة أحكام مترتبة على الإحرام قد لوحظ المحرم موضوعاً فيها، فإنّه المحكوم بحرمة لبس المخيط أو استعمال الطيب ونحو ذلك، فهي متأخرة عن الإحرام بطبيعة الحال، فكيف يمكن تفسيره بها.

وعلى الجملة: الإحرام إمّا الالتزام أو التلبية أو أمر آخر، وعلى أي تقدير فهو خارج عن التروك وأمر سابق عليها، ومن ثمّ لو فرضنا أنّه عصى وأتى

من أنّ الإحرام تروك وهي لا تفتقر إلى النيّة، والقدر المسلّم من الإجماع على اعتبارها إنما هو في الجملة ولو قبل التحلل، إذ نمنع أوّلاً كونه تروكاً فإنّ التلبية ولبس الثوبين من الأفعال(*)(١)، وثانياً

بالمحرمات لم يفسد إحرامه إلاّ بمثل الجماع ونحوه على قول، فلا يضر ارتكاب التروك عامداً فضلاً عن الجهل أو النسيان، بصحّة الإحرام بلا كلام، فلو كان هو نفس التروك لكان ذاك قادحاً في الصحّة البتة.

فالكلام المزبور ساقط جزماً، بل الإحرام إمّا الالتزام فلا أثناء له أو التلبية فتعتبر النية في تمام أجزائها حسبما عرفت.

(١) ظاهر العبارة أنّه ﷺ يسلّم كونه تروكاً إلاّ أنّ المعتبر في الإحرام الأفعال أيضاً، كالتلبية ولبس الثوبين فلا يكون منحصراً في التروك.

ولكن سيجيء منه ﷺ أنّ لبس الثوبين واجب مستقل وليس بمعتبر في تحقق الإحرام، وهو مناف لما ذكره في المقام، وما سيذكره هو الصحيح لعدم نهوض أي دليل على كونه جزءاً من الإحرام، فلو أخلّ به حال الإحرام صحّ وإن كان آثماً.

وقد عرفت أنّ التروك أجنبية عن الإحرام بالكلية وإنما هي أحكام مترتبة عليه.

وعرفت أيضاً أنّ الإحرام دائر بين أن يكون هو العزم على ترك المحرمات أو يكون هو التلبية.

والذي تحصّل لدينا من الروايات المتقدمة أنّ الإحرام هو التلبية لا بمعنى أنّ الإحرام صادق على التلبية وأنّها بنفسها إحرام، بل هي تلبية الإحرام كتكبيرة الإحرام، فإن أحرم أي دخل في الحرمة كما يُقال (أحرم زيد) أي

(*) بل الظاهر عدم كون لبس الثوبين جزءاً من الإحرام، بل الإحرام يتحقق بالتلبية أو الإشعار أو التقليد.

اعتبارها فيه على حدّ اعتبارها في سائر العبادات في كون اللاّزم تحقّقها حين الشروع فيها.

(مسألة ٣): يعتبر في النيّة تعيين كون الإحرام لحجّ أو عمرة[١]،

دخل في الحرم، فالإحرام هو الدخول في حرمة لا تهتك، ويكون محقق الدخول هو التلبية في الحجّ والتكبيرة في الصلاة، فتكون حرمة الله كبيت يدخلها بسبب التلبية تارة ولا يخرج إلا بالتقصير، وبسبب التكبير أخرى، ولا يخرج إلا بالتسليم.

وتؤكده الروايات الكثيرة التي جعل موضوع الحكم فيها عنوان المحرم من قوله (محرم يصيد) أو (يلبس المخيط) أي من هو داخل في الحرمة فعل كذا.

وعلى الجملة: حال الحجّ حال الصلاة بعينها، فكما أنّه بالتكبيرة تحرم المنافيات ومن ثمّ تسمى بتكبيرة الإحرام، فكذلك التلبية فإنّها توجب الإحرام وسبب للدخول في حرمة الله.

إذاً فالنتيجة أنّ الإحرام ليس هو نفس التلبية، وإنما هو أمر قهري مترتب عليها كترتبه على التكبيرة من دون حاجة إلى قصد هذا العنوان، فلو لبى بقصد فريضة الحجّ ـ مثلاً ـ كان محرماً قهراً، وبما أنّها جزء من أعمال الحجّ الذي هو أمر عبادي فلابدّ من صدورها بكاملها عن نية خالصة حسبما عرفت.

(١) تقدّم في أول أحكام الحجّ أنّه بما أنّ للحجّ أفراداً كثيرة من مستحب وواجب عن استطاعة أو نذر عن نفسه أو غيره، تمتع أو قران أو إفراد، وكذا العمرة من مفردة أو تمتع وهكذا، ولكل من هذه الأقسام أمر خاص في مقابل الآخر، كما له حكم مخصوص، فلا جرم توقف الامتثال على التعيين وتعلّق

وأنّ الحجّ تمتّع أو قران أو إفراد، وأنّه لنفسه أو نيابة عن غيره، وأنّه حجّة الإسلام أو الحجّ النذري أو الندبي فلو نوى الإحرام من غير

القصد بكل قسم بخصوصه لينوي الأمر المتعلّق به وإلاّ فلو نوى طبيعي الإحرام من دون تعيين لم يقع امتثالاً لشيء من تلك الحصص المتعلّقة للأمر، ومن البديهي أنّ الجامع الطبيعي لم يتوجه إليه الأمر بوجه، فما هو المأمور به لم يتعلّق به القصد، وما قصده لم يتعلّق به الأمر فيفسد بطبيعة الحال.

ولكن نسب إلى العلاّمة الصحة قياساً ـ على ما قيل ـ على الوضوء والغسل حيث لا يعتبر في صحتهما قصد غاية معينة.

وكأن هذا القائل تخيّل أنّ التلبية من مقدمات الحجّ كالوضوء بالإضافة إلى الصلاة، ولم تكن من أجزائه وأعماله، ومن المعلوم أنّ المقدمة لا يعتبر فيها قصد التوصل إلى ذيها، فلو لبّى من غير تعيين وأوكله إلى ما بعد لكفى.

ولكنك خبير بأنّ الفرق بين الموردين في غاية الوضوح، فإن الوضوء والغسل كل منهما ولا سيما الثاني عبادة مستقلة، ومستحب نفسي فإنّه نور وطهر وأنّ الله يحب التوابين ويحب المتطهرين، فيصحّ الإتيان من دون قصد أية غاية ما عدا مجرد الكون على الطهارة، وبعدئذٍ يؤتى بكل ما يشترط فيه الطهارة.

وأما التلبية فهي إجابة لما أمر به الله تعالى من حجّ أو عمرة كما ورد ذلك في بعض الأدعية المستحبة، فهي جزء من أجزاء الحجّ أو العمرة وليست بمقدمة، فلا محيص عن الإتيان بها عن قصد وتعيين، وأنّها إجابة لأيّ من تلك الأوامر العديدة، فلا يكفي الإتيان بها عارية عن القصد والإيكال إلى ما بعد ضرورة أنّ التعيين اللاحق لا يؤثر في السابق ولا يخرجه عما وقع عليه من قصد الطبيعي الذي لا أمر له ولا يُحقّق التعيين من الأوّل.

تعيين وأوكله إلى ما بعد ذلك بطل، فما عن بعضهم من صحّته وأنّ له صرفه إلى أيّهما شاء من حجّ أو عمرة لا وجه له، إذ الظاهر أنّه جزء من النسك فتجب نيّته كما في أجزاء سائر العبادات، وليس مثل الوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة، نعم الأقوى كفاية التعيين الإجمالي حتى بأن ينوى الإحرام لما سيعينه(*) من حجّ أو عمرة فإنّه نوع تعيين(١)، وفرق بينه وبين ما لو نوى مردداً مع إيكال التعيين إلى ما بعد.

فحال التلبية في الإحرام حال البسملة في سور القرآن، فإنّ لكل سورة بسملة تخصها وهي جزء منها، ولابدّ من قراءة السورة بتمام أجزائها فكما يعتبر التعيين هناك وإلاّ لم تقع جزءاً من هذه السورة، فكذا في المقام بمناط واحد.

(١) إذ بعد أن قصد امتثال الأمر المتعلّق بالفرد الذي سيعينه فيما بعد فقد خرج المقصود الفعلي عن الإبهام والترديد بعد وضوح أنّ ذلك الفرد الذي يطرؤه التعيين لاحقاً معلوم فعلاً عند الله تعالى، وله تعيّن واقعي في علمه الواسع سبحانه، وإن جهله المحرم ولم يكن مشخصاً لديه في الوقت الحاضر فهو من الآن له تقرر وتعين في صقع الواقع، وإن كان لا يدري به، وبذلك افترق عن الفرض السابق حيث كان النظر هناك مقصوراً على الطبيعي مردداً بين الفردين من غير شائبة تعيين في البين حتى على سبيل الإجمال.

أما هنا فالمقصود متعين بالفعل وإن كان هو جاهلاً بالخصوصية حسبما

(*) باعتبار أنّ المنوي معيّن في علم الله فيكون إشارة إليه.

(مسألة ٤): لا يعتبر فيها نيّة الوجه من وجوب أو ندب[١] إلاّ إذا توقف التعيين عليها، وكذا لا يعتبر فيها التلفظ بل ولا الإخطار بالبال فيكفي الداعي[٢].

(مسألة ٥): لا يعتبر في الإحرام استمرار العزم على ترك محرماته[٣]،

عرفت، وهذا نظير ما لو عين المقصود وكتبه في قرطاس لم يكن حاضراً لديه حالة التصدي للإحرام فلبى بقصد ما هو المكتوب في القرطاس الذي له تقرر بالفعل وإن لم يعلم به.

ونظيره قراءة البسملة المكتوبة في آخر الصحيفة من المصحف الشريف، فإنّه لا مانع من أن ينوي بها السورة المكتوبة في ظهر الورقة، فإنّ لها تشخصاً واقعياً يعلمها فيما بعد وإن جهلها حالة التلفظ بالبسملة.

وبالجملة: لا يعتبر في المأمور به أزيد من الإتيان به بقصد أمره الفعلي الأعم من التفصيلي أو الإجمالي، فإذا كان له تعين واقعي وقصده كفى.

(١) لعدم الدليل عليها حسبما هو موضح في محلّه إلاّ إذا توقف عليها التعيين كما لو وجب عليه الحجّ بسبب لا يدري ما هو نذر أو غيره ـ وهو مستحب في نفسه ـ فينوي الوجوب في مقام الامتثال ليمتاز عن المستحب لا لاعتبار قصد الوجه، بل لتوقف التعيين عليه.

(٢) إذ لا فرق بين الحجّ وغيره من سائر العبادات في مناط العبادية من الإتيان بذات المأمور به منبعثاً عن داعي التقرب والإضافة منه سبحانه بوجه من الوجوه ما لم يدل دليل على اعتبار أمر زائد، وقد ورد الأمر بالتلفظ في بعض الأخبار المحمول على الاستحباب بقرينة غيرها فليلاحظ.

(٣) كما كان ذلك معتبراً في الصيام بلا كلام، للفرق الواضح بينه وبين

بل المعتبر العزم(*) على تركها مستمراً فلو لم يعزم من الأوّل على استمرار الترك بطل، وأمّا لو عزم على ذلك ولم يستمر عزمه بأن نوى بعد تحقق الإحرام عدمه أو إتيان شيء منها لم يبطل، فلا يعتبر فيه استدامة النيّة كما في الصوم، والفرق أنّ التروك في الصوم معتبرة في صحّته بخلاف الإحرام فإنّها فيه واجبات تكليفية.

الإحرام، فإنّ الصوم مؤلف من تروك مستمرة بحسب الأزمنة المتخللة فيما بين الفجر إلى الغروب، بحيث إنّ الترك مطلوب في كل جزء من أجزاء الزمان، والنية المتعلقة بما هذا شأنه تستدعي استمرار العزم على الترك بطبيعة الحال، فلو لم يترك وارتكب أو نوى أن يرتكب كان ذلك منافياً للامتثال فيبطل على كلام مرّ في نية القطع والقاطع من مباحث الصوم.

وأما في المقام فلا مقتضي لاعتبار كونه ناوياً للتروك في جميع تلك الأزمنة، بعد البناء على ما هو الصحيح من خروج العزم والالتزام عن حقيقة الإحرام على ما تقدم.

فإنّ الإحرام إمّا عبارة عن نفس التلبية أعني السبب كما ذكرناه في أول هذا الفصل، أو عمّا يترتب على التلبية أعني المسبب الذي عبّرنا عنه بالدخول في حرمة لا تهتك كما أشرنا إليه قريباً وهو الصحيح، فإنّ الظاهر أنّ الإحرام بالإضافة إلى التلبية من قبيل الأفعال التوليدية كبقية الاعتبارات المترتبة على عناوين خاصة منها الطهارة على المعروف من ترتبها على الوضوء أو الغسل، ومن ثمّ قد يتعلّق الأمر بالمتولد كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾، وأخرى بالمتولد منه كقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾،

(*) لا يعتبر العزم على الاستمرار في غير الجماع والاستمناء لأنّ المحرمات محرمات تكليفية وأما الجماع والاستمناء ففيهما أيضاً على المشهور.

فيتعلق الأمر بالسبب تارة وبالمسبب أخرى كما هو الحال في المقام، حيث قد تعلق الأمر في الأخبار بالتلبية مرة، وبالإحرام أخرى، والنتيجة على التقديرين شيء واحد إذ ليسا هما وجودين منحازين مورداً لتكليفين مستقلين، بل أحدهما متولد عن الآخر، فالإحرام في الحقيقة اعتبار شرعي ومولود قهري مترتب على التلبية يعبَر عنه بالدخول في حرمة لا تهتك قد اخذ المحرم ـ بلحاظه ـ موضوعاً لتروك الإحرام، وإلاَ فليس معنى المحرم من حكم عليه بالحرمة، إذ لا يعقل أنْ يجعل هذا موضوعاً للتحريم كما لا يخفى، ولأجل أنّه قهري الترتب على التلبية كما يرشد إليه قوله عليه السلام «من لبّى فقد أحرم» فلا حاجة إلى قصده، بل تكفي التلبية بنية العمرة أو الحجَ كما سبق.

وكيفما كان فإذا كان الإحرام عبادة كما عرفت، وكان العزم والالتزام خارجاً عن حقيقته فلا مقتضى للمحافظة على العزم واعتبار استمراره بقاءً، بل إنَ الارتكاب الخارجي الذي لا ينفك عن مقارنته مع العزم لم يكن قادحاً ولم يورث خللاً في صحّة الإحرام وانعقاده، فكيف بالعزم المجرد فإنّه أولى بعدم القادحية بالضرورة.

وبالجملة: فما ذكره قدس سره من عدم اعتبار استمرار العزم على الترك مما لا ينبغي الاستشكال فيه.

وإنما الإشكال فيما أفاده قدس سره بعد ذلك من اعتبار العزم على الاستمرار حالة عقد الإحرام بحيث لو لم يكن ناوياً آنذاك للاستمرار في التروك فسد ولم ينعقد إحرامه، وقد مرَ نبذ من الكلام حول ذلك سابقاً وعرفت أنَ هذا إنما يستقيم بناءً على تفسير الإحرام بالالتزام فإنّه لا ينفك عن العزم المزبور، وأما بناءً على تفسيره بالتلبية أو بما يترتب عليها فكلاَ، فليفرض أنّه من الأول كان قاصداً للبس المخيط ـ مثلاً ـ أو كان لابساً له منذ إنشاء الإحرام فإنّه لم يكد يضر بصحّة إحرامه بوجه، وسيجيء منه قدس سره ـ وهو الصحيح ـ أنَ لبس

الثوبين واجب مستقل وليس بشرط في الصحّة.

نعم التروك التي يستوجب ارتكابها فساد الحجّ كالجماع ـ على ما ذهب إليه بعضهم ـ لو كان المحرم عازماً على ارتكابها من الأوّل لم ينعقد إحرامه، لا لأجل أنّ الإحرام هو العزم على الترك ولم يتحقق بل من أجل فقد نية الحجّ، إذ العزم على إبطال الحجّ من أول الأمر مرجعه في الحقيقة إلى عدم قصد الحجّ، فيبطل إحرامه لهذه العلّة.

وأما فيما عدا ذلك كلبس المخيط ونحوه فلا يكون العزم على الارتكاب قادحاً، ولعل كثيراً من الحجّاج تحتفّهم قرائن وشواهد تورث لهم الجزم حالة عقد الإحرام بارتكاب بعض المحرمات، كالجدال والتظليل ونحوهما في الأثناء، ومن العسير جداً الحكم عليهم بالبطلان، بل لا ينبغي احتماله كما لا يخفى.

تنبيه: بعد ما عرفت أخيراً من أنّ الإحرام إنما هو الدخول في حرمة لا تهتك ـ الذي هو أمر اعتباري ـ والتلبية سبب لذلك: لا أنّها نفسه وعينه لم يكن بدّ عندئذٍ من إعادة النظر في مسألة إعادة الإحرام الصادر عن غير غسل المتقدمة في الثالث من مقدمات الإحرام التي اختار الماتن فيها أنّها إعادة صورية وناقشنا فيها.

فإنّ تلك المناقشة كانت مبنية على تفسير الإحرام بالالتزام أو تفسيره بنفس التلبية الذي استقر عليه نظرنا سابقاً، إذ لا مانع حينئذٍ من الجمع بين الإحرامين الحقيقيين من غير أي إبطال في البين.

وأما بناءً على ما عدلنا إليه أخيراً من أنّ الإحرام اعتبار خاص مسبب عن التلبية ومترتب عليها، وأنّها توجب الدخول في حرمة لا تهتك، فكيف يمكن على هذا المبنى توجيه الصحيحة الناطقة باستحباب الإعادة، وهل تحمل على بطلان الأول، أو على أنّ الثانية إحرام صوري كما عليه الماتن بعد

وضوح امتناع فرض إحرامين حقيقيين من أجل تعذر الدخول في الحرمة مرتين، وبعبارة أخرى: الدخول يتوقف على فرض الخروج قبله تمهيداً لعروض وصف الدخول، فلا يقال زيد دخل الدار إلاّ إذا كان خارجاً، أما الداخل فلا يطلق عليه الدخول مرة أخرى.

وعليه فما دام الإحرام الأول صحيحاً والمحرم متصفاً بأنّه داخل في الحرمة ولم يخرج عنه بالمحلّل، كيف يدخل ثانياً لتتحقق معه الإعادة الحقيقية، إذاً فعلى أي شيء يحمل الأمر بالإعادة الوارد في الصحيحة.

الظاهر أنّ حمل هذا الأمر على إرادة الإعادة الحقيقية غير ممكن بوجه من الوجوه.

فإنّه إن أريد به ما هو ظاهره من الإرشاد إلى الفساد على ما هو الشأن في سائر المقامات، حيث إنّ الأمر بالإعادة في نحو قوله من تكلّم في صلاته متعمداً فعليه الإعادة ظاهر بمقتضى الفهم العرفي مع قطع النظر عن القرائن الخارجية في الإرشاد إلى البطلان.

ففيه: أولاً أنّ الإحرام ـ على هذا المبنى ـ أمر بسيط متحصّل من التلبية ومترتب عليها وهو الدخول في حرمة الله، ومن الضروري أنّ البسائط لا تتصف بالصحّة والفساد.

بل أمرها دائر بين الوجود والعدم، فلا يقال زوجية أو ملكية فاسدة، بل الذي يتصف به تارة وبالصحّة أخرى إنما هو البيع أو النكاح ونحوهما من المركبات لا ما هو مسبب منهما، فالإحرام إمّا منعقد أو غير منعقد لا أنّه صحيح أو فاسد.

وثانياً لو تنازلنا وسلّمنا كونه إرشاداً إلى عدم التحقق لا إلى الفساد كي لا يتصف به البسيط، فيكون قوله يعيد إيعازاً إلى عدم تحقق الإحرام الأوّل، فاللازم عندئذٍ أن يتعلق الأمر بنفس الإحرام لا بإعادته لتقوّم مفهومها بإيجاد

الفرد الثاني من الطبيعة المسبوق بطبيعة الحال بالفرد الأول، فإذا لم يكن ذاك الفرد متحققاً حسب الفرض، فكيف يصدق مفهوم الإعادة حينئذٍ ليؤمر بها.

وبالجملة فحمل الأمر بالإعادة على الوجوب الإرشادي غير ممكن في المقام.

وإن أريد به الأمر المولوي والحكم التكليفي بوجوب الإعادة شرعاً، فإن بنينا حينئذٍ على أنّ الإحرام مشروط بالغسل ـ أو الصلاة ـ فالإيجاب متجه وقتئذٍ، لكن الواجب هو نفس الإحرام لا إعادته، إذ لم يتحقق من الأول بعد أنّ كان فاقداً للشرط، والمفروض أنّ الإعادة لا تنطبق إلاّ على الوجود الثاني للطبيعة، فاللازم حينئذٍ أن يقول أحرم بدل قوله أعد.

وأما إذا بنينا على عدم الاشتراط كما هو الصحيح، وأنّ الغسل مستحب محض المستلزم لوقوع الإحرام الأول صحيحاً، فكيف يمكن القول بوجوب الإعادة حينئذ بعد فرض تحقق الامتثال وسقوط الأمر بالفرد الأول، وهل ترى أنّه يجب عليه رفع اليد عن الإحرام الأول لكي يعيده وجوباً؟ لا يكاد يحتمل ذلك بالضرورة.

وإن أريد به استحباب الإعادة فلا محصّل له أيضاً لأنّ ذلك إن كان بعد رفع اليد عن الأول، فلا معنى للاستحباب، إذ الإحرام السابق لو ارتفع برفع اليد عنه وانتفى فالإعادة واجبة حينئذٍ لا أنّها مستحبة، وإن كان قبل رفع اليد فلا يكون الثاني إعادة للأول التي هي بمعنى ثاني الوجود للطبيعة.

وبالجملة: لا يعقل تعلّق الاستحباب بإعادة الإحرام التي هي الوجود الثاني للطبيعة فإنّ الوجود الأوّل إذا كان باقياً فالوجود الثاني غير ممكن، مستحباً كان أم واجباً، وإذا لم يبق وارتفع ولو بالبناء على رفع اليد كفسخ للإحرام فالإعادة حينئذٍ واجبة لعدم خلوّ الحجّ أو العمرة عن الإحرام.

فتحصّل: أنّ حمل الإحرام المحكوم في الصحيحة بالإعادة على معناه

(مسألة ٦): لو نسي ما عيّنه من حجّ أو عمرة وجب عليه التجديد(*)(١) سواء تعيّن عليه أحدهما أو لا، وقيل: إنّه للمتعين

الحقيقي ـ وهو الدخول في الحرمة المترتب على التلبية ـ غير ممكن، سواء أكان الحكم إرشادياً أم مولوياً، وجوبياً أم استحبابياً.

وعليه: فلا مناص من أن يكون المعاد سبب الإحرام أعني مجرد التلبية، وتكون الإعادة صورية، فإنّ هذا وإن كان خلاف الظاهر إلاّ أنّه لم يكن بدّ من المصير إليه وارتكابه بعد امتناع الأخذ بالظاهر، وبذلك يرتفع الإشكال عن الصحيحة.

فما اختاره الماتن في تلك المسألة من إعادة صورة الإحرام هو الصحيح الذي لا محيص عن الإذعان به حسبما عرفت.

(١) نظراً إلى بطلان إحرامه بعد العجز عن إتمامه الناشيء من التردد بين الأمرين من غير فرق بين صورتي تعيّن أحدهما عليه وعدمه، وفي صورة عدم

(*) بل الظاهر هو التفصيل بأن يقال: إذا كان أحدهما صحيحاً والآخر غير صحيح ـ كما إذا كان في غير أشهر الحجّ وشك في أن إحرامه كان للحجّ أو للعمرة المفردة ـ فإن كان شكّه بعد الدخول في الغير كالطواف كما إذا أتى به بعنوان العمرة فشك في صحّة إحرامه جرت فيه قاعدة التجاوز وحكم بصحّته عمرة، وإن كان شكّه قبل التجاوز لم تجر قاعدة التجاوز ولا قاعدة الصحّة بل يجري استصحاب عدم الإحرام لما هو الصحيح فله رفع اليد وله تجديد الإحرام للصحيح، وأمّا إذا كان كل منهما صحيحاً ـ كما إذا أحرم في شهر شوال فشك ـ فلا موجب للحكم بوجوب تجديد الإحرام وبطلان الإحرام الأوّل مع العلم بوقوعه صحيحاً ووجوب إتمامه وهو متمكن من ذلك بيان ذلك: أنّ شكّه إذا كان في أنّ إحرامه كان لعمرة التمتّع أو للعمرة المفردة فيجب عليه الاحتياط بالإتيان بطواف النّساء وعدم الخروج من مكّة إلى زمان الحجّ للعلم الإجمالي فإذا بقي إلى الحجّ وأتى بأعماله أحرز فراغ ذمّته من حجّ التمتّع لو كان واجباً عليه وإن كان إحرامه للعمرة المفردة واقعاً لأنّها تنقلب إلى عمرة التمتّع حينئذ وأمّا إذا كان شكّه في أنّ إحرامه كان للحجّ أو للعمرة المفردة فطريق الاحتياط ظاهر، وأمّا إذا دار أمر الإحرام بين أن يكون للحجّ أو لعمرة التمتّع فيدور الأمر حينئذ بالنسبة إلى التقصير قبل الحجّ بين الوجوب والتحريم فلا محالة يكون الحكم هو التخيير وإذا جاز التقصير وجب لإحراز الامتثال بالنسبة إلى وجوب إتمام إحرامه.

التعين بين ما لو صحّ العقد لأحدهما دون الآخر، كما لو أحرم في شهر شعبان وتردد بين كونه للحجّ أو للعمرة، أو صحّ لهما معاً، كما لو كان الإحرام في أشهر الحجّ لعدم الدليل على هذا التفصيل وإن ذكره المحقق وغيره.

أقول لا نعرف وجهاً صحيحاً لبطلان الإحرام بعد انعقاده صحيحاً كما هو المفروض ـ إلاّ في بعض الصور كما ستعرف ـ ليستوجب التجديد، إذ بأي شيء بطل ما صدر منه صحيحاً، وأي أثر لتجديد الإحرام، بل كيف يتمكن منه وهو لا يزال محرماً بالإحرام السابق ولم يخرج عنه، غايته أنّه لا يدري لأي شيء أحرم ولا ينعقد الإحرام إلاّ من المحلّ دون المحرم فكيف السبيل إلى التجديد.

وبالجملة: قد حصل منه إحرام صحيح يحتاج الخروج عنه إلى التحليل، فبأي شيء تحلل حتى يجدّد نيته، بل إنّ التجديد لغو محض لأنّ الثاني إن كان مطابقاً مع الأول فأي أثر لتكراره، ولا إحرام بعد الإحرام، وإن كان مخالفاً فكيف يمكن عقد الإحرام قبل التحلل من الإحرام الآخر.

ودعوى أنّه لا يتمكن من الامتثال بعد التردد بين الأمرين ومن ثمّ يحكم بالبطلان، مدفوعة بما ستعرف من عدم كونه عاجزاً عن الامتثال، بل إمّا أن يمتثل يقيناً أو أنّه يتنزل من الامتثال الجزمي إلى الامتثال الاحتمالي، وعلى كل حال فلا موجب للتجديد، لأنّه فرع بطلان الإحرام وانحلاله بقاءً وصيرورته محلاً ليتمكن منه ولا مقتضي له.

وتفصيل الكلام في المقام أنّ الترديد المزبور تارة يكون بين الإحرام الباطل والصحيح، وأخرى بين إحرامين صحيحين.

أما الصورة الأولى: كما في المثال المتقدم أعني ما لو أحرم في غير أشهر الحجّ وتردد بين أن يكون للحجّ ـ المحكوم بالبطلان ـ وبين أن يكون للعمرة

المفردة، فقد يقال حينئذٍ بأنّه يبني على ما هو الصحيح استناداً إلى أصالة الصحّة.

ويندفع بعدم نهوض دليل لفظي على اعتبار هذا الأصل ليتمسك بإطلاقه وإنما ثبت بالسيرة القطعية المعتضدة بروايات قاعدة الفراغ والتجاوز الناطقة بأنّ كل شيء شُك فيه مما قد مضى فأمضه كما هو ونحو ذلك مما يستفاد منه ضابطة عامة وهي الحمل على الصحيح في كل مورد شك فيه المعبّر عنها بقاعدة الصحّة تارة وقاعدة الفراغ أخرى.

ولكن موضوع هذه القاعدة ما إذا كان عنوان العمل معلوماً وكان الشك في الصحّة والفساد من جهة أمور أخر، كما لو صلى ثم شك أنّها كانت مع الطهارة أم بدونها، فهي إنما تجري بعد إحراز العنوان الذي يكون موضوعاً للصحّة والفساد، وأما مع الشك في أصل تحقق العنوان كما لو لم يدر أنّه باع أم قامر فإنّه لا يمكن الحكم بتحقق البيع اعتماداً على أصالة الصحّة إلاّ إذا أحرز عنوان البيع وشك في الصحّة والفساد من جهة أخرى.

وكما لو كبّر وشك في أنّه قصد به تكبيرة الإحرام أم غيرها فإنّه لا يمكن الحكم بالأول تعويلاً على قاعدة الصحّة، إذ لم يحرز وقوع التكبيرة بعنوان الصلاة، وإنما تجري فيما لو أحرز ذلك وشك في صحته من جهة أخرى.

وعليه ففي المقام بما أنّ العنوان المأمور به وهو الإحرام للعمرة المفردة مشكوك فيه ولم يكن محرزاً، فلا سبيل إذاً لإجراء تلك القاعدة، وإنما يتجه لو أحرز وشك في صحته من النواحي الأخر.

نعم قد تقدّم في المسألة الأولى من مسائل فروع العلم الإجمالي من ختام كتاب الصلاة فيمن شك في أنّ ما بيده هل هو الظهر أو العصر ـ وقد صلى الظهر ـ أنّا قد اخترنا التفصيل بين ما إذا كان محرزاً لحالته الفعلية فيجد نفسه في العصر ويشك في أنّه نواها من الأول أيضاً أم أنّه شرع فيها بنية الظهر، وبين

ما إذا كان شاكاً فيها أيضاً، ففي الأول يمكن التصحيح بإجراء قاعدة التجاوز في التكبير إذا شك في وقوعه بعنوان الظهر أو العصر لا يزيد على الشك في أصل تحقق التكبير للعصر الذي هو مورد لقاعدة التجاوز بلا إشكال، والمفروض أنّه يرى نفسه فعلاً في العصر، فبضم الوجدان إلى الأصل يحكم بالصحّة.

وهذا بخلاف الثاني إذ لم يحرز فيه الصحّة بوجه، ومقتضى الأصل عدم الإتيان بعنوان العصر، فلا مناص من الحكم بالبطلان، فعلى ضوء ذلك يُفصل في المقام أيضاً بين ما إذا أحرز حالته الفعلية فوجد نفسه ـ وهو في الطواف مثلاً ـ في العمرة المفردة وشك في أنّه نواها من الأول أم لا، فإنّه يحكم حينئذٍ بالصحّة بمقتضى قاعدة التجاوز الجارية في الحالة السابقة، بل يُحكم بها من أجلها حتى مع الشك في أصل انعقاد الإحرام فضلاً عن الشك في كونه بعنوان العمرة.

وبين ما إذا كانت الحالة الفعلية أيضاً مشكوكة فإنّه لا سبيل حينئذٍ للتصحيح بوجه بعد أن لم يكن العنوان المأمور به محرزاً بتاتاً فيرجع حينئذٍ إلى أصالة عدم تحقق الإحرام فيستصحب إحلاله السابق ولا مانع بعدئذٍ لتجديد الإحرام للعمرة المفردة إن شاء.

وأما في الصورة الثانية أعني ما لو تردد الأمر بين إحرامين صحيحين فهي تنحل إلى صور إحداها ما لو علم أنّه أحرم للعمرة يقيناً وشك في أنّه أراد المفردة أم عمرة التمتع وهو في أشهر الحجّ.

فقد قيل حينئذٍ ـ كما مرّ ـ إنّه لو كان أحدهما متعيناً عليه ينصرف الإحرام إلى المتعين، وإلاّ فالأولى جعله للعمرة المتمتع بها.

ولكنه كما ترى ضرورة أنّ الانصراف إلى ما هو متعين عليه واقعاً لا أساس له في مثل النية التي هي أمر قصدي، فإنّه تارة يكون ملتفتاً إلى أنّ أحد

الأمرين متعين عليه والآخر مستحب، فهذا قاصد بحسب ارتكازه للإتيان بما هو المتعين عليه بطبيعة الحال وهو كاف في مقام الامتثال على ما تقدم من كفاية الداعي والنية الارتكازية الإجمالية المكنونة في أفق النفس، وإن لم يكن مورداً للالتفات التفصيلي، ومثل هذا خارج عن محل الكلام كما لا يخفى.

وأخرى لم يلتفت إلى ذلك أبداً والذي هو محل البحث، فلم يقرع سمعه أنَ أحدهما متعين والآخر مستحب أو نسيه أو غفل بالكلية بحيث لم تتحقق منه النية الارتكازية المزبورة بوجه، فإنَ دعوى أنَ مجرد التعين الواقعي يستوجب انصراف النية إليه من غير أي التفات من الناوي عهدتها على مدعيها، بل هي غير قابلة للإصغاء كما لا يخفى.

كما أنَ القول بتجديد النية حينئذٍ كما في المتن أيضاً ساقط حسبما عرفت.

بل الصحيح أن يُقال إنَ المتعين حينئذٍ الاحتياط قضاء للعلم الإجمالي المتعلَق بأحد التكليفين من حرمة الخروج عن مكَة ولزوم الإتيان بأعمال الحجَ لو كان ناوياً لعمرة التمتع ومن تحريم النساء عليه ما لم يأتِ بطواف النساء لو كان ناوياً للعمرة المفردة، وهذا العلم الأجمالي موجب لتنجَز الواقع عليه بعد أن لم يوجد سبيل لتعين أحد الطرفين ـ كما عرفت ـ ، وهو قادر على الاحتياط بأن يتم أعمال العمرة بقصد ما في الذمة، ثم يأتي بطواف النساء رجاءً، ثمَ يبقى في مكَة إلى أوان الحجَ فيأتي بأعمال الحجَ، وتكون هذه عمرة تمتع حتى على تقدير أنَها كانت عمرة مفردة، وعلى أي حال فتفرغ ذمته بهذه العملية جزماً سواء أكان ناوياً للعمرة المفردة أم التمتع فيمكنه الامتثال والخروج عن الإحرام بهذا النهج، ومعه لا وجه للقول بالبطلان كما ذكره في المتن ولا للحكم بالتخيير كما يظهر من المحقق وغيره كصاحب الجواهر، بل المتعين الاحتياط عملاً بالعلم الإجمالي حسبما عرفت.

نعم لا تجب عليه المبادرة إلى طواف النساء بعد الفراغ من أعمال العمرة

لعدم كونه واجباً فورياً، فيسوغ له التأخير إلى ما بعد الفراغ عن أعمال الحجّ فيأتي به حينئذٍ بقصد ما في الذمة الأعم من كونه للعمرة المفردة أو لحجّ التمتع فلا يجب عليه طواف النساء مرتين، بل يسوغ له الاقتصار على مرة واحدة بقصد ما هو الواجب عليه.

أجل لو أتى به سابقاً بحيث تحققت منه العمرة المفردة خارجاً ـ لو كان قد نواها أولاً ـ فهي بعد التعقّب بالحجّ تنقلب إلى عمرة التمتع، ويجزي حجّه عن التمتع كما سبق، فيأتي بطواف النساء في المرة الثانية بقصد حجّ التمتع، أما لو لم يأتِ به سابقاً واقتصر على المرة الواحدة فحيث لا انقلاب حينئذٍ كان اللازم الإتيان بقصد ما في الذمة حسبما عرفت.

فإن قلت: أفلا يمكن انحلال هذا العلم الإجمالي الذي مناط تنجيزه معارضة الأصول بالأصل المثبت والنافي، نظراً إلى أنّ حرمة النساء التي هي أحد طرفي العلم الإجمالي مورد للاستصحاب، وحرمة الخروج عن مكّة إلى أن يأتي بأعمال الحجّ التي هي الطرف الآخر لو ثبتت فهي تكليف جديد عارض بعد التحلّل عن الإحرام السابق ومثله مورد لأصالة البراءة.

قلت: قد عرضته عليه (دام ظله) بعد الدرس فأجاب:

أولاً: بمنع جريان الاستصحاب في الأحكام حتى في الشبهات الموضوعية، إذ لا فرق في مناط المنع ـ أعني المعارضة ـ بين الأحكام الكلية والجزئية، والذي نسلّم جريانه في الشبهة الموضوعية إنما هو في الأصل الموضوعي لا الحكمي كما لا يخفى.

وثانياً: إنّ تلك الحرمة قد ارتفعت يقيناً لأنّها إنما كانت ثابتة بعنوان كونه محرماً، وقد خرج عن إحرامه بالتقصير جزماً، فلم يكن الموضوع باقياً ليستصحب، اللهم إلاّ أن يقال إنّه باقٍ على إحرامه من هذه الحيثية، لكن تعلق الإحرام بهذه الحيثية أعني كونه محكوماً بحرمة النساء عليه إلى أن يأتي

بطواف النساء مشكوك الثبوت من الأوّل ولم يكن متيقناً ليستصحب، بل يكون مجرى لأصالة البراءة فتعارض بها أصالة البراءة في الطواف الآخر، أعني حرمة الخروج من مكّة إلى أن يأتي بأعمال الحجّ حسبما عرفت.

فإن قلت: طواف النساء واجب على كل تقدير، إما مستقلاً لو كان ناوياً للعمرة المفردة، أو في ضمن أعمال الحجّ لو كان ناوياً لعمرة التمتع، وأما الزائد عليه أعني الإتيان بسائر أعمال الحجّ وكذا حرمة الخروج فهو مشكوك، فيرجع في نفيه إلى أصالة البراءة، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي وتكون النتيجة الاقتصار على العمرة المفردة.

قلت: أجاب (دام ظله) عن هذا أيضاً بعدم وجوب طواف النساء إلاّ بعد الإحرام لحجّ التمتع فقبله ـ وهو محل الكلام ـ لا علم بوجوبه على كل تقدير ليتم البيان المزبور.

فالإنصاف أنّ العلم الإجمالي المذكور منجز ولا مناص من العمل بمقتضاه.

ثانيها: ما لو تردد بين العمرة المفردة وبين حجّ الإفراد، وهنا أيضاً يجب عليه الاحتياط بمقتضى العلم الإجمالي بأحد التكليفين، ويمكنه الامتثال الإجمالي بتقديم أعمال الحجّ من الوقوفين ونحوهما، ثم الطواف والسعي والتقصير وطواف النساء، كل ذلك بقصد ما في الذمة الأعم من العمرة والحجّ فيكفيه طواف النساء مرة واحدة كما في الصورة السابقة.

وليس له العكس بأن يقدّم أعمال العمرة لحرمة التقصير عليه على تقدير كونه ناوياً لحجّ الإفراد، فلا يحرز الامتثال الجزمي إلاّ على النحو الذي عرفت.

ثالثها: ما لو تردد بين عمرة التمتع وبين حجّ الإفراد، وحيث أنّ التقصير قبل الوقوفين محرم في الثاني، وواجب في الأول، فلا جرم كان العلم

الإجمالي متعلقاً بأمرين متنافيين المانع عن إمكان الاحتياط، وإحراز الامتثال الجزمي، وبذلك تفترق هذه الصورة عن الصورتين السابقتين اللتين كان الاحتياط فيهما ممكناً حسبما عرفت.

فحينئذٍ تصل النوبة بطبيعة الحال إلى الامتثال الاحتمالي لقضاء العقل بأنّ كل مورد تعذر فيه الامتثال الجزمي يتعين التنزل إلى الامتثال الاحتمالي، نظراً إلى أنّ عدم التمكن من تحصيل الموافقة القطعية لا يسوّغ الاقتحام في المخالفة القطعية بالضرورة فليس له تركهما معاً، وقد عرفت أنّ تجديد الإحرام لا يستوجب الخروج عن الإحرام السابق حتى يمكنه الامتثال القطعي، فلا محيص من اختيار أحدهما والاقتصار على الامتثال الاحتمالي، فيختار أحد الطرفين وبعد ذلك يكون خارجاً عن الإحرام على كل تقدير، إما بالامتثال أو لمضي الوقت والعجز عن الامتثال.

بل لو فرضنا أنّه اختار من الطرفين عمرة التمتع فقد خرج عن الإحرام جزماً، غايته احتمال العصيان ـ أي مخالفة الواقع ـ بارتكاب التقصير لو كان مكلّفاً بحجّ الإفراد واقعاً، وبما أنّ هذا الاحتمال غير منجز فلا يستوجب العقاب بعد فرض العجز عن الامتثال القطعي.

كما أنّه لو اختار الطرف الآخر يحتمل معه الامتثال أيضاً، وإن كان يحتمل المخالفة في ترك أعمال العمرة الذي لم يكن بدّ من هذا الاحتمال على كلا التقديرين، ومن ثمّ يتخير بين الأمرين بالتخيير العقلي بمناط التنزل من الامتثال القطعي إلى الاحتمالي حسبما عرفت، فإن أراد القائل بالتخيير خصوص هذه الصورة فهو وجيه ولا بأس به، هذا.

ولكن دقيق النظر يقضي بخلافه لإمكان الاحتياط وإحراز الامتثال الإجمالي حتى في هذه الصورة، نظراً إلى أنّ أمر التقصير دائر بين المحذورين لوجوبه إن كان ناوياً للعمرة، وحرمته قبل الوقوفين إن كان ناوياً لحجّ الإفراد،

منهما ومع عدم التعيين يكون لما يصحّ منهما ومع صحّتهما ـ كما في أشهر الحجّ ـ الأولى جعله للعمرة المتمتع بها وهو مشكل إذ لا وجه له.

فهو طبعاً مخير عقلاً بين الإتيان به وعدمه على ما هو الشأن في عامة موارد الدوران بين المحذورين، فإذاً يجوز له التقصير كما يجوز تركه غير أنّه في خصوص المقام إذا جاز وجب باعتبار وجوب إتمام الإحرام بعد الشروع فيه بمقتضى قوله تعالى ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ الذي هو حكم آخر متعلق بالفرد الذي شرع فيه وراء الحكم المتعلّق بأصل الحجّ المترتب على الطبيعي، وهو قادر على الإتمام بالجمع بين طرفي الترديد، بأن يأتي أولاً بأعمال العمرة التي منها التقصير، ثمّ يحرم ثانياً للحجّ ويأتي بأعمال الحجّ بقصد الأعم من التمتع والإفراد وبذلك يقطع ببرائة الذمة وتحقق الامتثال، لأنّ الإحرام الأول إنْ كان بحسب الواقع لعمرة التمتع فقد وقع الإحرام الثاني في محله، وإلاّ كان لغواً وكان باقياً على إحرامه الأول، كما يلغو حينئذٍ جميع ما أتى به من أعمال العمرة بما فيها من التقصير بعد أن لم يكن بأس في ارتكابه وكان جائزاً بمقتضى فرض الدوران بين المحذورين حسبما عرفت، ويقع امتثال حجّ الإفراد بما أتى به من الأعمال بالقصد الأعم.

وعلى الجملة: فليس في البين ما يمنع من إحراز الامتثال القطعي عدا مشكلة التقصير التي هي قابلة للحل بما عرفت من الاندراج في كبرى الدوران المزبور المقتضية للحكم عليه بالجواز المساوق هنا للوجوب رعاية لوجوب الإتمام والخروج عن الإحرام.

ونظير المقام ما تقدم في كتاب التيمم فيمن انحصر طهوره في ماء وتراب يعلم إجمالاً بغصبية أحدهما، حيث إنّ الماتن ﷺ أجرى عليه حكم فاقد

الطهورين باعتبار حرمة التصرف فيهما بمقتضى العلم الإجمالي، وذكرنا أنّه واجد للماء فيجب عليه الوضوء.

نظراً إلى أنّه كما يعلم إجمالاً بغصبية أحدهما المقتضي لحرمة التصرف فيه ـ في الطهور وغيره ـ كذلك يعلم إجمالاً بإباحة الآخر المقتضي لوجوب صرفه في الطهور من تيمم أو وضوء، وإن كان هو لا يميّزه خارجاً، فطبعاً يكون كل واحد منهما مورداً للعلم الإجمالي بحرمة التصرف فيه إن كان في الواقع غصباً، وبوجوب صرفه في الطهور إن كان المغصوب هو الآخر، فلا جرم تصل النوبة في كل منهما إلى التخيير العقلي بمناط الدوران بين المحذورين، إذاً فالواقع غير منجز عليه، فله أن يفعل كما أنّ له أن يترك، فإذا ثبت التخيير جاز التصرف عقلاً في كل منهما، وإذا جاز التصرف في الماء وجب صرفه في الوضوء، لكونه واجداً للماء حينئذٍ ولا تصل النوبة إلى التيمم، كما لا مقتضي لعدّه من فاقد الطهورين لأنّه متمكن من الصرف في الوضوء بحكم العقل، وإذا جاز وجب.

ومقامنا من هذا القبيل عيناً، إذ بعد أن كان التقصير دائراً بين الوجوب والحرمة ففعله جائز عقلاً، ومتى جاز وجب تحصيلاً للامتثال وتكميلاً للإحرام الواجب عليه إتمامه بعد ما شرع حسبما عرفت.

رابعها: ما تعرض (دام ظله) له بعد الدرس تكميلاً لشقوق المسألة وفروضها وهو ما لو دار الأمر بين عمرة التمتع وحجّه، وحكمه ظاهر في لزوم البناء على الأوّل عملاً باستصحاب بقائه في العمرة وعدم الخروج منها، نظير من رأى نفسه في ركعة مرددة بين كونها أولى العصر أم أخيرة الظهر، فإن المتعيّن هو البناء على الثاني رعاية للاستصحاب.

والمتحصّل إمكان الامتثال القطعي وإعمال الاحتياط في جميع فروض المسألة ولا تصل النوبة إلى الامتثال الاحتمالي، فلا موجب للقول بالتجديد

(مسألة ٧): لا تكفي نيّة واحدة للحجّ والعمرة[١] بل لا بدّ لكل منهما من نيّته مستقلاً، إذ كل منهما يحتاج إلى إحرام مستقل فلو نوى كذلك وجب عليه تجديدها، والقول بصرفه إلى المتعيّن

ولا للمصير إلى التخيير بعد إمكان الإتمام وعدم المقتضي لبطلان الإحرام حسبما بيناه فلاحظ.

(١) فإنّ كلاً منهما عمل مستقل في قبال الآخر، وله إحرام مستقل نظير صلاتي الظهر والعصر، حيث إنّ لكل منهما تكبيرة الإحرام مستقلاً، وعليه فالإحرام الواحد لهما معاً غير مشروع فيبطل.

ثم ذكر ﷺ قولين آخرين، أحدهما التفصيل بين ما إذا تعيّن عليه أحدهما فينصرف إلى المتعين وإلاّ كان مخيراً بينهما.

ذكر ذلك المحقق في الشرائع أولاً ثم عدل عنه إلى التفصيل الثاني، وهو أنّه إن كان ذلك في أشهر الحجّ بطل، من غير فرق بين صورتي التعيّن في حقه وعدمه،وإن كان في غيرها صحّ عمرة مفردة لعدم مشروعية الحجّ حينئذ،هذا.

والذي ينبغي أن يقال في المقام إنّه إن كان موضوع المسألة عقد إحرام واحد لمجموع العملين بحيث لم يقصد المحرم بإحرامه هذا ولا ذاك، بل المجموع المركّب منهما، فلا ينبغي الشك حينئذٍ في البطلان من دون فرق بين أشهر الحجّ وغيرها، تعيّن عليه أحدهما أم لا.

والوجه فيه ظاهر ضرورة عدم مشروعية الإحرام الواحد لمجموع الحجّ والعمرة، بل المشروع عقد الإحرام لكل واحدٍ منهما مستقلاً كما عرفت فالمشروع غير مقصود وما هو المقصود أعني المجموع غير مشروع فلا مناص من فساده.

وإن كان الموضوع وما هو محل البحث عقد إحرام واحد لكل منهما على

سبيل التداخل بأن يقصد الإحرام للحجّ والإحرام للعمرة بإحرام واحد كما لو سلم عليه شخصان فأجابهما بجواب واحد قاصداً به ردّ التحية لكل واحد من المسلّمين، وإن كان المبرز واحداً فقصد امتثال أمرين بفرد واحد كما في سائر موارد التداخل، وغير بعيد أن يكون هذا هو محل الكلام بين الأعلام، وإلاّ فالفرض الأوّل واضح الفساد ولا مجال فيه للنزاع حسبما عرفت.

فحينئذٍ نقول إنْ كان المحرم في الفرض المزبور عالماً بافتقار كل منهما إلى إحرام مستقل وعدم مشروعية التشريك ومع ذلك أنشأهما بإحرام واحد، فهو تشريع محرم، ومثله لا يتحقق به الامتثال ويحكم بفساده أيضاً.

وإن كان جاهلاً أو مشتبهاً بحيث لم يتحقق معه التشريع المحرم، فإن صحّ الإحرام لكل منهما في نفسه، كما إذا كان في أشهر الحجّ فحينئذٍ بما أنّ وقوعه عنهما معاً مقطوع العدم لما عرفت من احتياج العملين إلى إحرامين مستقلين، وعن أحدهما ترجيح بلا مرجح، فلا جرم يحكم بفساده أيضاً، نظير ما لو باع المالك عينه الشخصية وباعها وكيله أيضاً في آن واحد، فإنّ كلاً منهما قابل للصحّة في نفسه، ولكن باعتبار المقارنة مع الآخر وعدم إمكان الجمع وامتناع الترجيح من غير مرجح وعدم الدليل على التخيير يحكم بالبطلان، نعم قام الدليل على التخيير في بعض الموارد، كما لو تزوج امرأة وزوجه وكيله أختها في تلك الساعة، وكما في بعض الأقسام من تزويج الخامسة، وأما ما لم يرد فيه الدليل كما نحن فيه فإنّ مقتضى القاعدة حينئذٍ هو البطلان كما عرفت.

وإن لم يصحّ إلاّ لأحدهما كما لو كان ذلك في غير أشهر الحجّ، فلا يبعد الحكم بالصحّة حينئذٍ ووقوع الإحرام للعمرة لأنّه قصد الإحرام لها حسب الفرض، وهي تصحّ منه، وأما الآخر وهو الحجّ فهو غير مشروع، فلا ينعقد الإحرام له وإن قصده أيضاً، ومن ثمّ يتقدم الأول ولا يكون ترجيحه من غير مرجح كما كان كذلك في الفرض السابق.

منهما إذا تعيّن عليه أحدهما والتخيير بينهما إذا لم يتعيّن وصحّ منه كل منهما كما في أشهر الحجّ لا وجه له، كالقول بأنّه لو كان في أشهر الحجّ بطل ولزم التجديد وإن كان في غيرها صحّ عمرة مفردة.

(مسألة ٨): لو نوى كإحرام فلان فإن علم أنّه لماذا أحرم صحّ[1]، وإن لم يعلم فقيل بالبطلان لعدم التعيين، وقيل بالصحّة لما عن علي عليه السلام والأقوى الصحّة لأنّه نوع تعيين، نعم لو لم يحرم فلان أو بقي على الاشتباه فالظاهر البطلان(*)، وقد يقال: إنّه في صورة

وبالجملة: لا يعتبر في صحّة العبادة ما عدا الإتيان بذات المأمور به مع الإضافة إلى المولى نحو إضافة، وكلا الركنين متحققان في المقام بالإضافة إلى العمرة فتصحّ، غايته أنّه تخيل وقوع إحرام آخر فضم قصد الإحرام للحجّ، فلم يتحقق ومن المعلوم أنّ هذه الضميمة المزعومة لا تضر بصحّة العبادة.

ومما ذكرنا تعرف أنّ ما ذكره المحقق أخيراً من التفصيل بين أشهر الحجّ وغيرها هو الأوجه، إذ كل منهما قابل للصحّة في الأول والجمع متعذّر كالترجيح فإنّه من غير مرجح فيبطل، وأما في الثاني فأحدهما مشروع دون الآخر ولم يكن المحرم مشرّعاً فلم يصدر منه مبغوضاً عليه حسب الفرض، غايته أنّه تخيل التداخل ولم يقع فهذا يثبت والآخر يسقط فلاحظ.

(١) لو أحرم ولم يعيّن نوعه ولكنه أشار إليه بالإشارة الإجمالية فنوى أنّه يحرم كإحرام فلان فللمسألة صور:

إذ تارة لا يحرم فلان أبداً، ولا شك في البطلان حينئذ، إذ مرجعه إلى أنّه أحرم إحراماً لا واقع له، لأنّه قيّده بإحرام فلان وليس لفلان إحرام وهذا

(*) بل الظاهر هو الصحّة ولزوم العمل بالاحتياط المتقدم في الحاشية السابقة.

ظاهر.

وأخرى يحرم فلان وهذا يعلم حال إحرامه أنّ فلاناً لماذا يحرم، ولا ينبغي الشك حينئذٍ في الصحّة، لأنّه في الحقيقة قاصد لنوع ذاك الإحرام بخصوصه وضم قصد إحرام فلان لا يكون قادحاً وهذا أيضاً واضح لا يحتاج إلى البحث.

وثالثة لا يعلم به لا حال الإحرام ولا بعده فيبقى على الجهل والاشتباه إلى الأخير، وقد حكم الماتن هنا بالبطلان، والظاهر أنّه لا موجب له إذ قد تعلق القصد بإحرام له تعين وتقرر بحسب الواقع وإن لم يميزه عن غيره ولم يشخّصه خارجاً، وقد تقدم كفاية التعيّن الواقعي في صحّة الإحرام كما لو عرضه النسيان، غاية الأمر أنّ الناسي مسبوق بالعلم وهنا لم يسبق علم، وعلى التقديرين فما انعقد له الإحرام شيء معين مشخص واقعاً معلوم بالإجمال، فيجري هنا جميع ما تقدم في الناسي بشقوق المسألة وفروضها فراجع ولاحظ.

ورابعة يعلم به فيما بعد والظاهر هنا الصحّة كما في المتن بمقتضى القاعدة لما تقدم سابقاً من كفاية الإشارة الإجمالية والتعين الواقعي في صحّة الإحرام، ولا تلزم المعرفة التفصيلية الفعلية، ومن ثمّ ذكرنا أنّه لو أحرم لما يعلم الله أنّه سيعينه فيما بعد بحيث كان التعيين الخارجي اللاحق كاشفاً عما وقع له الإحرام السابق كفى لتضمنه نوعاً من التعيين ولو في علمه الواسع سبحانه المحيط بجميع الكائنات الذي به يخرج عن الترديد والإبهام، ومقامنا من هذا القبيل، بل أولى لكونه متعيناً في غير علمه سبحانه أيضاً، فإنّ فلاناً أيضاً يعلم بذلك غير أنّ هذا المحرم لا يدري.

وكيفما كان فقد أحرم في المقام لما هو متعين خارجاً حال الإحرام وإن جهل به المحرم، فهو نظير ما لو كتب نيته من الأول في الدفتر، ولم يكن

حاضراً عنده حال الإحرام، فنوى ما هو المكتوب فيه الذي هو متعين فعلاً وإن لم يعلم هو به، فالصحّة مطابقة للقاعدة حسبما عرفت من غير حاجة إلى التماس دليل خاص.

وربما يتمسك للصحّة في هذه الصورة بما ورد في صحيحتي معاوية بن عمار والحلبي[1]، من قول علي عليه السلام لما سأله النبي صلى الله عليه وآله بما أهللت قال: «قلت إهلالاً كإهلال النبي صلى الله عليه وآله» ـ كما أشير إليه في المتن ـ فكان إحرامه بعنوان إحرام النبي، وقد أمضاه صلى الله عليه وآله فيكشف عن صحّة الإحرام بعنوان إحرام الغير وإن لم يكن معيّناً عنده.

ولكن الظاهر أنّ ما ورد في المقام من سؤال النبي صلى الله عليه وآله وجواب علي عليه السلام أجنبي عن محلّ الكلام، فإنّ إحرامه كان معيناً ولم يكن مجملاً منشئاً بعنوان إحرام الغير ليكون مما نحن فيه، كما يظهر بعد إمعان النظر في الصحيحتين المزبورتين الحاكيتين لقصة حجّة الوداع وكيفية تشريع حجّ التمتع، حيث تضمنتا أنّ النبي صلى الله عليه وآله بعد ما ورد مكّة هو وأصحابه مهلّين لحجّ الإفراد نزلت متعة الحجّ لكل من لم يسق الهدي، فأحلّوا وبقي النبي صلى الله عليه وآله على إحرامه لأنّه كان ممن ساق معه الهدي ليبلغ محلّه، وكانت الصديقة الطاهرة (صلوات الله عليها) ممن لم تسق فأحلّت كسائر المسلمين، وكان علي عليه السلام آنذاك في اليمن، فلما قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله وهو بمكّة دخل على الزهراء عليها السلام فوجدها قد أحلّت وتطيبت وعليها ثياب مصبوغة، فخرج مستغرباً إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال صلى الله عليه وآله: أنا أمرت الناس بذلك فعندئذ سأل علياً عليه السلام أنّه بماذا أهللت ليستعلم اندراجه في أي من الصنفين، وأنّه هل كان ممن ساق الهدي ليبقى على إحرامه كنفس النبي صلى الله عليه وآله أم لا كي يحلّ، وإلاّ فحجّ التمتع لم يكن مشروعاً قبل ذاك الحين، فأجاب عليه السلام بأنّه أهل كإهلال النبي أي ساق معه الهدي كما في

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٤ و ح١٤.

صحيحة معاوية، وأنّه جاء معه بأربعة وثلاثين أو ستة وثلاثين، وكان مع النبي ﷺ أربعاً وستين أو ستاً وستين، بحيث كان المجموع مائة على التقديرين، فقوله عليه السلام كإهلال النبي أي سقت كما أنّ النبي ساق، لا إنّي أنشأت إحراماً مجملاً علّقته على تعيين النبي ليكون من محل الكلام.

هكذا في صحيحة معاوية، لكن المذكور في صحيحة الحلبي أنّ الهدي الذي ساق معه النبي ﷺ كان مائة وأنّه بعد ما سأل علياً بأي شيء أهللت فقال: بما أهلّ النبي ﷺ أبقاه على إحرامه وأشركه في هديه ومنحه سبعاً وثلاثين، ونحر هو ﷺ ثلاثاً وستين ولم يكن هدي مع علي عليه السلام فهما مختلفتان من هذه الناحية، وحيث لا يمكن الجمع، فلا جرم تتعارضان في هذه الجهة وكيفما كان فلم يكن إبهام وترديد في إحرام علي عليه السلام، بل لم يكن التمتع مشروعاً إلى ذلك الزمان على ما يظهر من هاتين الصحيحتين وغيرهما، ولذا قال ﷺ لو كنت استقبلت من أمري ما استدبرت لفعلت كما أمرتكم، أي لو لم أكن سائق الهدي لتمتعت مثلكم، فعلي عليه السلام كان قد أحرم على ما كان المعروف يومئذ عند المسلمين من القِران أو الإفراد ولم يكن نوع آخر لتتردد نيته بينهما، بل إن كان معه هدي فقران وإلاّ فإفراد، ومن ثم أشكل تصديق مضمون صحيح الحلبي إذ بعد أن لم يسق علي عليه السلام هدياً معه وكان حجّه عليه السلام بطبيعة الحال حجّ الإفراد، فكيف انقلب قِراناً بمنح النبي ﷺ له شطراً من هديه ورتب عليه أحكامه من المنع عن التحلل وعدم القلب إلى التمتع، ولو صحّت الرواية لكان هذا من مختصّات علي عليه السلام.

وعلى كل حال فالرواية أجنبية عن محل الكلام من الإجمال في الإحرام والإيكال إلى الغير، فلا يمكن الاستدلال بها للمقام فإنّ إحرامه عليه السلام كان معيناً، ولذا لم يسأل قبل ذلك عن شيء، وإنما سأل بعدما رأى من البضعة الطاهرة عليها السلام ما رأى فتعجب واستفتى بحيث لو لم يرَ لم يكن أي باعث على

الاشتباه يتمتّع[١]، ولا وجه له إلاّ إذا كان في مقام يصحّ له العدول إلى التمتّع.

(مسألة ٩): لو وجب عليه نوع من الحجّ أو العمرة فنوى غيره بطل(*)[٢].

(مسألة ١٠): لو نوى نوعاً ونطق بغيره كان المدار على ما نوى

السؤال وأن يجيب بأنّي أهللت كإهلال النبي ﷺ، وقد عرفت أنّ الحكم على ما ذكره في المتن مطابق للقاعدة من غير حاجة إلى نص خاص.

(١) نُسب ذلك إلى الشيخ وهو وجيه في خصوص ما إذا دار أمر إحرام فلان بين التمتع والإفراد ولم يكن الثاني متعيّناً حيث يسوغ له العدول حينئذ إلى الأول، كما عدل إليه أصحاب النبي ﷺ حسبما عرفت، فيعدل إلى التمتّع، فإن كان قد قصده فلان فهو، وإن قصد الإفراد فقد عدل، فيصحّ إحرامه على التقديرين، وأما في غير هذا المورد، كما لو تردد إحرام فلان بين العمرة المفردة وحجّ الإفراد أو بينها وحجّ التمتع، فلا وجه للعدول المزبور بعد عدم الدليل عليه كما ذكره في المتن.

(٢) الظاهر أنّه قدس سره يريد بالبطلان عدم الوقوع عما وجب عليه لا أنّه لم ينعقد الإحرام، وليس له الإتمام كما هو ظاهر العبارة، كيف والنوع الآخر أيضاً مأمور به في حدّ نفسه وإن كانت الوظيفة الفعلية غيره، فلو وجب عليه التمتع فأتى بحجّ الإفراد أو العمرة المفردة مثلاً لم يكن أي وجه لفساده وعدم انعقاده، غايته أنّ الذمة تبقى مشغولة بما كان واجباً عليه، فالتعبير بالبطلان لا يخلو عن مسامحة ظاهره.

(*) أي لم يقع عما وجب عليه.

دون ما نطق[١].

(مسألة ١١): لو كان في أثناء نوع وشك في أنّه نواه أو نوى غيره بنى على أنّه نواه[٢].

---

(١) إذ الاعتبار بالنية المرتكزة في أفق النفس وما ينبعث عن العزم والقصد فلا أثر للخطأ في اللفظ الناشئ عن سبق اللسان ونحوه فالحكم مطابق للقاعدة.

وربما يؤيد بما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن رجل أحرم قبل التروية فأراد الإحرام بالحجّ يوم التروية، فأخطأ فذكر العمرة؟ قال: «ليس عليه شيء فليعتد الإحرام بالحجّ»[١].

لكن الظاهر أنّها أجنبية عن محل الكلام إذ المفروض صدور الإحرام قبل يوم التروية فقوله (فأراد الإحرام بالحجّ ...) تأكيد للإحرام الأول وتكرار لما صدر منه دركاً لفضيلة الإحرام في يوم التروية، وطبعاً لا يكون هذا التكرار إلاّ إعادة صورية على ما مرّ نظيره في إعادة الإحرام بلا غسل فأخطأ في هذه الإعادة وذكر ـ في مقام التلفظ ـ العمرة عوضاً عن الحجّ فأجاب عليه السلام بأنّه يعتدُّ الإحرام بالحجّ يعني صحّ ما صدر منه أولاً فيعتني به ويلغو الثاني، وهذا كما ترى خارج عن محل الكلام، فإنّ مورد البحث تحقق الإحرام بنفس هذه النية التي أخطأ في إبرازها، وذكر خلافها لا أنّه كان محرماً سابقاً وأراد أن يحرم ثانياً كما هو مورد الرواية.

على أنّها ضعيفة السند بعبد الله بن الحسن كما مرّ مراراً فلا تصلح للاستدلال لا سنداً ولا دلالة.

(٢) استناداً إلى قاعدة التجاوز بعد ما كان محرزاً لحالته الفعلية كما أشرنا

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٢ من أبواب الإحرام، ح٨.

(مسألة ١٢): يستفاد من جملة من الأخبار استحباب التلفّظ بالنيّة[١] والظاهر تحقّقه بأي لفظ كان، والأولى أن يكون بما في صحيحة ابن عمار[٢] وهو أن يقول: اللّهمّ إني أُريد ما أمرت به من

إليه في مطاوي ما مرّ.

(١) وهي المذكورة في عددٍ من أبواب الإحرام من الوسائل[١] الدالة على استحباب التلفظ بالنية وبالاشتراط على الله أن يحلّه إذا عرض مانع من إتمام نسكه المشار إليه في المسألة الآتية، وحيث إنّ ألفاظ النصوص مختلفة فيكشف ذلك ـ طبعاً ـ عن عدم خصوصية للفظ معين وأنّ الاستحباب يتحقق بأي لفظ كان كما ذكره في المتن.

(٢) لا يخفى أنّ ألفاظ الرواية المنقولة في المتن ملفّقة من متن روايتين، فمن صدرها إلى قوله (وأعنّي عليه) مذكور في صحيحة ابن سنان، ومن قوله (فإن عرض) مذكور في أواسط صحيحة معاوية بن عمّار[٢] مع اختلاف يسير في الألفاظ، وقد أسند الماتن مجموع ما في المتن إلى ابن عمار، وهو سهو منه ﷺ، إذ لم توجد رواية بهذه الصورة لابن عمار بتاتاً، وإنما هي مركبة من روايتين حسبما عرفت.

ثمّ إنّ الموجود في الوسائل الطبعة الجديدة بعد قوله (فإن عرض لي عارض يحبسني) المذكور في صحيحة ابن عمار قوله (فخلّني) بالخاء المعجمة، لكن المذكور في الفقيه (فحلّني) بالحاء المهملة كما في متن العروة وهو الصحيح ظاهراً، إذ الوارد في اللغة الفصحى خلّى سبيله لا أنّه خلاّه كما لا يخفى.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٦ و ١٧ و ٢٣ من أبواب الإحرام وغيرها.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٦ من أبواب الإحرام، ح٢ و ح١.

التمتّع بالعمرة إلى الحجّ على كتابك وسنّة نبيّك ﷺ فيسّر ذلك لي وتقبّله منّي وأعنّي عليه فإن عرض شيء يحبسني فحلّني حيث حبستني لقدرك الذي قدرت عليّ، اللّهمّ إن لم تكن حجّة فعمرة أحرم لك شعري وبشري ولحمي ودمّي وعظامي ومخّي وعصبي من النّساء والطيب، ابتغي بذلك وجهك والدار الآخرة.

(مسألة ١٣): يستحب أن يشترط عند إحرامه على الله أن يحلّه إذا عرض مانع من إتمام نسكه من حجّ أو عمرة وأن يتمم إحرامه عمرة إذا كان للحجّ ولم يمكنه الإتيان، كما يظهر من جملة من الأخبار، واختلفوا في فائدة هذا الاشتراط[1]، فقيل: إنّها سقوط

وكيفما كان فالحكم أعني استحباب التلفظ بالنية كاستحباب الاشتراط مما لا ينبغي الإستشكال فيه، وإنما الكلام فيما ذكره ﷺ في المسألة الآتية من فائدة هذا الاشتراط وستعرف الحال فيها.

(١) بعد الفراغ عن أصل الاستحباب كما سبق، يقع الكلام في فائدة الاشتراط وقد وقع فيها الخلاف على أقوال.

فنسب إلى جماعة ومنهم العلامة أنّها سقوط الهدي، حيث إنّ المحصور أو المصدود مكلف بإرسال الهدي وما لم يبلغ محلّه لا يتحلل عن إحرامه، هذا إذا لم يشترط، أما الشارط فلا يجب عليه ذلك، بل يقصّر ويحل في مكانه من دون أن يبعث بالهدي فكأن الإحرام من الأوّل كان مشروطاً ومعلّقاً على عدم الحصر، وكأنّ ذلك بمثابة شرط الفسخ، فإذا أحصر يتحلّل من دون حاجة إلى شيء.

وقد استدل لذلك بصحيحة ذريح المحاربي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تمتّع بالعمرة إلى الحجّ وأحصر بعدما أحرم كيف يصنع؟ قال: فقال: «أو ما اشترط على ربّه قبل أن يحرم أن يحلّه من إحرامه عند عارض عرض له من أمر الله، فقلت بلى قد أشترط ذلك، قال: فليرجع إلى أهله حلاً، لا حرام عليه، إنّ الله أحق من وفى بما اشترط عليه، قال: فقلت: أفعليه الحجّ من قابل؟ قال: لا»[1]، فإنّ مقتضى إطلاقها وهي في مقام البيان عدم الحاجة إلى بعث الهدي بعد تحقق الشرط، فيكون ذلك فائدة مترتبة عليه، وبما أنّ موردها الاشتراط فطبعاً تكون مقيّدة لإطلاق ما دلّ من الكتاب والسنة على لزوم إرسال الهدي، قال تعالى: ﴿وَلاَ تَحْلِقُواْ رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ وقال تعالى ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾[2]، فإنها وإن دلّت على لزوم الإرسال على المحصور لكنها تقيّد بغير المشترط بمقتضى هذه الصحيحة، هذا.

ولكن الذي يمكن أن يقال في المقام إنّ هذه الصحيحة وإن كانت ظاهرة في أنّ ذلك من آثار الاشتراط كما ذكر إلاّ أنّه قد وردت في البين روايتان بل ثلاث نطقت بخروج المحصور عن إحرامه سواء اشترط أم لم يشترط، الموجبة لرفع اليد عن ظهور الصحيحة وحملها على معنى آخر، لأنّ تلك الأخبار صريحة في عدم تأثير للشرط، وهذه ظاهرة فترفع اليد عن الظهور بالصراحة، وتحمل على مجرد التعبد والاستحباب كما ستعرف، إذاً فلا تكون الصحيحة ناهضة لتقييد إطلاقات البعث من الكتاب والسنة كما عرفت.

وهذه الروايات وإن لم يخل سند اثنتين منها عن الخدش، لكن الثالثة صحيحة السند، فقد روى الكليني بإسناده عن حمزة بن حمران قال: سألت

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٤ من أبواب الإحرام، ح٣.

(٢) البقرة: ١٩٦.

أبا عبد الله عليه السلام عن الذي يقول حلّني حيث حبستني قال: ((هو حل حيث حبسه، قال أو لم يقل))[١]، وهي صريحة الدلالة في عدم تأثير الاشتراط في الحل، ولكن حمزة بن حمران لم يوثق فلا يعتمد عليها.

وقد روى الصدوق مثله أيضاً عن حمران بن أعين الذي هو ثقة في نفسه غير أنّ طريق الصدوق إليه مجهول، فهي أيضاً ضعيفة السند.

والعمدة هي صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((هو حل إذا حبسه اشترط أو لم يشترط))[٢].

غير أنّه قد يتأمل في دلالتها نظراً إلى جهالة مرجع الضمير في قوله (هو حلّ)، فالتمسك بها لمطلق المحبوس غير ظاهر.

ولكنه في غير محله فإنّه إنما نشأ مما ارتكبه صاحب الوسائل لدى النقل عن الكافي من تقديم صحيحة زرارة على رواية حمزة بالعكس مما هو موجود فيه، فإنّ الكليني رحمه الله ذكر أولاً رواية حمزة بن أعين ثم عقّبها بصحيحة زرارة، ومن الظاهر وقتئذ أنّ ضمير هو في الثانية يرجع إلى ما هو مذكور في السؤال في الرواية الأولى أعني قوله (عن الذي يقول حلّني حيث حبستني)، إيعازاً إلى أنّ الجواب قد ذكره حمزة بعبارة وزرارة بعبارة أخرى مع وحدة السؤال، فالضمير يرجع إلى ما هو مذكور في الصدر كما هو ظاهر لمن أمعن في عبارة الكافي، ويدل على ذلك مضافاً إلى سياق الرواية قوله في صحيحة زرارة (إذا حبسه) فإنّه لم يتضح من هو الحابس، كما لم يعلم من المحبوس حسب المفروض، وبما أنّ الحابس هو الله تعالى على ما يظهر من الرواية الأخرى، فمن ذلك يتضح المحبوس أيضاً، وأنّه هو الذي اشترط على ربّه، وقال في إحرامه حلّني حيث حبستني.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٥ من أبواب الإحرام، ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٥ من أبواب الإحرام، ح١.

وبالجملة: فلا إشكال في الصحيحة من هذه الناحية، ولكن صاحب الوسائل قدمَها ومن أجل ذلك وقع التشويش.

وكيفما كان فهي صريحة الدلالة على عدم تأثير للاشتراط في حصول الحل حسبما عرفت.

إذاً لم يكن بد ـ بعد ملاحظة ما دلَ من الكتاب والسنة على لزوم بعث الهدي وأنَه لا يحل عن إحرامه ما لم يبلغ الهدي محله بعد سلامته عن التقييد كما مرَ ـ من حمل الحلَ في هذه الروايات على الحل من ناحية وجوب الإتمام، والإتيان بأعمال الحجَ أو العمرة، وأنَه مطلق العنان من هذه الجهة فلا يكلف بعد عروض الحصر بتلك الأعمال شرط أم لا، بل له الرجوع إلى بلاده، وأما من ناحية تروك الإحرام والاجتناب عن المحرمات فهو على إحرامه السابق، ولا يكاد يتحلل إلاَ متى بلغ الهدي محلَه.

بل إنَ الرواية في نفسها ظاهرة في ذلك لأنَ المحبوسية إنما تمنع عن التصدي للنسك والإتيان بالأعمال، وأما الاجتناب عن تروك الإحرام فلا علاقة له بالمحبوسية، إذ لم يعرض له عارض يمنعه عن ذلك بوجه.

وبالجملة: الحصر العارض أوجب خروجه عن حرمة لا تهتك فكان موظفاً قبله بإتمام الأعمال والآن هو في حل من ذلك فسقط عنه وجوب الإتمام، وأما تروك الإحرام فسقوطها عنه من دون بعث الهدي أجنبي عن هذه المحبوسية بالكلية، إذاً فما دلَ على الحل مع الاشتراط أو بدونه ناظر إلى الحل من تلك الناحية لا من ناحية الخروج عن محرمات الإحرام وهذا هو مقتضى الجمع بين الأخبار.

فتحصَل أنَه لا يمكن الاستدلال بصحيح المحاربي على سقوط الهدي فإنَ بعثه وإرساله لا دخل له في الخروج عن الإحرام بالمعنى الذي ذكرناه، هذا.

وربما يستدل لسقوط الهدي عن الشارط وأنَه يتحلل في مكانه من كل ما

كان محرماً عليه بصحيحة البزنطي قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن محرم انكسرت ساقه أي شيء يكون حاله؟ وأي شيء عليه؟ قال: ((هو حلال من كل شيء))، فقلت من النساء والثياب والطيب؟ فقال: ((نعم من جميع ما يحرم على المحرم))، ثم قال أما بلغك قول أبي عبد الله عليه السلام حلّني حيث حبستني لقدرك الذي قدرت علي))[1].

وليت شعري ما هو وجه الاستدلال بعد خلوها عن ذكر الاشتراط، بل ظهورها في عدم الاشتراط في مورد السؤال، ومن المعلوم أنّ اشتراط أبي عبد الله عليه السلام لا علاقة ولا ارتباط له بهذا الشخص، وهل يحتمل أن يكون شرطه عليه السلام سبباً للسقوط من شخص آخر.

وبالجملة: لم يفرض شرط في مورد الصحيحة ليستدل بها لما نحن فيه وإنما الاستشهاد بقول الصادق عليه السلام إيعاز إلى أنّ هذا حكم إلهي، وأنّ كل من كان محرماً فحكمه أنّه يحل متى حبسه الله، وأنّ هذا حكم عام لكل محرم اشترط أم لا، غير أنّ الصادق عليه السلام كان ممن اشترط فيخرج عن إحرامه ويحل له كل ما كان حراماً عليه.

نعم إنّ هذا الحكم المستفاد من الصحيحة مطلق فيتقيّد بما دلّ على لزوم بعث الهدي أو الذبح في مكانه على ما ورد في بعض الأخبار الحاكية لفعل الحسين عليه السلام، وكيفما كان فهذه الصحيحة الشاملة بإطلاقها للشارط وغيره مطلقة من حيث بعث الهدي فتتقيد بما دلّ على وجوب البعث وأنّ الإحلال من تروك الإحرام يتوقف على ذلك، وبهذا يحصل الجمع بين الأخبار كما عرفت.

إذاً فالظاهر أنّه لا دليل على سقوط الهدي بل هو ثابت حتى مع الاشتراط ولا منافاة بين أن يكون محلاً بالمعنى الذي عرفت وبين وجوب بعث

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب الاحصار والصد، ح١.

الهدي، وقيل: إنّها تعجيل التحلل وعدم انتظار بلوغ الهدي محله[1]،

الهدي مقدمة للحصول على الإحلال بالمعنى الآخر فلاحظ.

(١) ونسب إلى جماعة آخرين منهم المحقق وصاحب الجواهر أنّ فائدة الاشتراط تعجيل الإحلال وعدم الانتظار وإن لم يكن الهدي ساقطاً.

فإن كان المراد بذلك ما هو ظاهر عبارة الماتن من بعث الهدي والتحلل في مكانه بعد البعث من دون انتظار البلوغ إلى محله، فلم يظهر له أي دليل لعدم وروده في شيء من الروايات لا المعتبرة ولا غيرها.

وإن كان المراد ما يظهر من عبارة المحقق وصاحب الجواهر وغيرهما ـ وهو الصحيح ـ من أنّه يذبح في مكانه ويحل ولا يلزمه بعث الهدي إلى محله، فيكون تعجيلاً في النحر أو الذبح لا في التحلل بعد البعث وقبل أن يصل إلى المحل فله وجه.

ويستدل له حينئذٍ بصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال فيها: «... وقال إنّ الحسين بن علي عليه السلام خرج معتمراً فمرض في الطريق فبلغ علياً عليه السلام ذلك وهو بالمدينة، فخرج في طلبه فأدركه بالسقيا وهو مريض، فقال: يا بني ما تشتكي فقال: أشتكي رأسي، فدعا علي عليه السلام ببدنة فنحرها وحلق رأسه ورده إلى المدينة، فلما برأ من وجعه اعتمر[1]، بضميمة أنّ الاشتراط مستحب والحسين عليه السلام لا يترك المستحب فيكون التعجيل في التحلل من آثار الاشتراط.

ولكن هذا الاستدلال لعله واضح الفساد، فإنّا لو سلمنا أنّ الإمام الحسين عليه أفضل الصلاة والسلام كان شارطاً مع أنّه لم يثبت ولا يلزم على الإمام عليه السلام الإتيان بكل مستحب، فقد يتركه لداعي من الدواعي، وجهة من الجهات وإن كانت تلك الجهة إظهار جواز الترك وعدم الاتصاف بالوجوب،

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب الاحصار والصد، ح١.

فلم يعلم صدور الاشتراط المزبور منه عليه السلام لكن لنفرض العلم بذلك من الخارج.

إلاّ أنّ الصادق عليه السلام في مقام البيان لم يذكر هذه الخصوصية ولا غيرها من سائر الخصوصيات التي كان الحسين عليه السلام مكتنفاً بها ككون عمرته في رجب ـ مثلاً ـ ونحو ذلك، بل اقتصر على حكاية مرضه عليه السلام في عمرته على وجه يظهر أنّ الحكم المزبور من آثار الاعتمار بما هو اعتمار لا بما هو اعتمار مشروط ليستدل به على كونه أثراً للشرط ودائراً مداره وجوداً وعدماً، وإلاّ لكان على الصادق عليه السلام بيان هذه الخصوصية وعدم الإغضاء عنها كما لا يخفى.

وبالجملة: ظاهر الصحيحة أنّ هذا حكم للمعتمر بما هو معتمر شرط أم لم يشترط، ولا مانع من الإذعان بذلك، فيلتزم بأنّ المعتمر إذا صد أو حصر ـ المحكوم عليه بوجوب الهدي عندئذٍ بمقتضى قوله تعالى ﴿**فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ**﴾ ـ لا يجب عليه بعث الهدي ليبلغ محلّه، بل يجوز له الذبح في مكان الصد أو الحصر ثمّ التحلل بمقتضى هذه الصحيحة، ولأجلها يلتزم بالتقييد في إطلاق ما دلّ من الكتاب والسنة على لزوم بعث الهدي، فيقيد ذلك بغير المعتمر.

ويؤيده ما رواه ابن سعيد في جامعه[1] عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن صالح عن عامر بن عبد الله بن جذاعة عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل خرج معتمراً فاعتلّ في بعض الطريق وهو محرم قال عليه السلام: ((ينحر بدنة ويحلق رأسه ويرجع إلى رحله ولا يقرب النساء، فإن لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً فإذا برء من وجعه اعتمر إن كان لم يشترط على ربه في إحرامه، وإن كان قد اشترط فليس عليه أن يعتمر))، فإنّ التفصيل في الإعادة المذكور في الذيل بين الشارط وغيره كاشف قطعي عن أنّ الحكم في الصدر أعني النحر في مكانه

---

(١) الجامع للشرائع: ص٢٢٢.

عام لمطلق المعتمر شرط أم لم يشترط.

ثمَ إنَ حديث مرض الحسين عليه السلام في عمرته المذكور في صحيحة ابن عمار المتقدمة قد ورد أيضاً في صحيحة رفاعة بن موسى بزيادة أنَه عليه السلام كان قد ساق معه بدنة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خرج الحسين عليه السلام معتمراً وقد ساق بدنة حتى انتهى إلى السقيا فبرسم فحلق شعر رأسه ونحرها مكانه ثمَ أقبل حتى جاء فضرب الباب فقال علي عليه السلام: ابني ورب الكعبة افتحوا له وكانوا قد حموه الماء فأكب عليه فشرب ثمَ اعتمر بعد»[1].

ومن ثمَ قد يستشكل بخروجه عما نحن فيه، فإنَ محل الكلام في بيان ثمرة الاشتراط وعدَ سقوط الهدي منها وعدمه إنما هو في غير سائق الهدي، أما هو فلا خلاف ولا إشكال في عدم السقوط وعدم التحلل إلى أن يبلغ الهدي محله، كما نطقت به الروايات المعتبرة.

وعليه فالرواية الأولى لو كان موردها مورد هذه الرواية فهي أجنبية عن محل الكلام وغير صالحة للاستدلال بها بعد أن كانت الواقعة قضية واحدة.

ويندفع أولاً: بجواز تعدد الواقعة وأنَه عليه السلام اعتمر مرتين مرض في كل منهما وقد ساق في إحداهما دون الأخرى، بل لعله هو الظاهر لما بين مضمون الروايتين من البون البعيد، فقد تضمنت إحداهما أنَ علياً عليه السلام أتى في طلبه عليه السلام، وتضمنت الأخرى عكس ذلك، وأن الحسين عليه السلام رجع ودق الباب وورد على علي عليه السلام الكاشف عن تعدد الواقعة كما لا يخفى.

وثانياً: لو سلَمنا أنَها قضية واحدة ـ مع بعدها جداً ـ فالمسألة المجمع عليها من عدم سقوط الهدي عن السائق إنما هي في السوق للحجَ فلا يسقط الهدي عن القارن.

وأما العمرة المفردة التي هي مورد الصحيحة فليس فيها سوق البدنة

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٦ من أبواب الاحصار والصد، ح٢.

وقيل: سقوط الحجّ من قابل[1]، وقيل: إنّ فائدته إدراك الثواب فهو مستحب تعبدي، وهذا هو الأظهر. ويدل عليه قوله عليه السلام في بعض

حتى يجب بعثها، والإمام الحسين عليه السلام كان معتمراً لا حاجاً ولا قارناً، غير أنّه من باب الاتفاق كانت معه بدنة لغاية أخرى غير مرتبطة ببدنة الحجّ لما عرفت من كونه عليه السلام معتمراً بمقتضى هذه الصحيحة لا قارناً.

وبالجملة: فسوق البدنة في هذه الرواية أجنبي عن سوقها في حجّ القِران الذي لا خلاف في لزوم بعثها إلى أن تبلغ محلها فعلى تقدير كون القضية واحدة كان الحكم أيضاً ما ذكر من النحر في مكانه وعدم لزوم البعث.

والمتحصل أنّ المستفاد من هذه الصحيحة والصحيحة السابقة أنّ المحصور أو المصدود في العمرة المفردة لا يلزمه إرسال الهدي، بل ينحر في مكانه ويتحلل سواء اشترط أم لا، فهذه الفائدة التي ذكرها ثلة من الأكابر كالمحقق وصاحب الجواهر أيضاً غير ثابتة ولا يمكن المساعدة عليها.

(١) هذا هو القول الثالث نسب إلى الشيخ قدس سره في التهذيب وأنّه قدس سره جعله فائدة للاشتراط حينما تعرض لصحيحة ضريس بن أعين قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل خرج متمتعاً بالعمرة إلى الحجّ فلم يبلغ مكّة إلاّ يوم النحر فقال: ((يقيم على إحرامه ويقطع التلبية حتى يدخل مكّة فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق رأسه وينصرف إلى أهله إن شاء، وقال: هذا لمن اشترط على ربه عند إحرامه، فإن لم يكن اشترط فإنّ عليه الحجّ من قابل))[1]، حيث تضمنت التفصيل في سقوط الحجّ من قابل بين الاشتراط وعدمه.

أقول: الشيخ قدس سره وإن ذكر ذلك في التهذيب كما سمعت إلاّ أنّ جعل ذلك ثمرة للاشتراط المبحوث عنه في المقام لعله في غير محله، فإنّ كلامنا في

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٧ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح٢.

المحصور ونحوه ممَن لم يتمكن من الخروج عن إحرامه وإتمام عمله من حجَ أو عمرة وأين ذلك ممن يمكنه الخروج عنه ويتيسر له التحلل غير أنَه لم يدرك الوقوفين الذي هو مورد هذه الصحيحة.

وغير خفي أنَ الروايات الواردة في هذا المقام أعني من فاته الوقوفان على طوائف ثلاث.

فطائفة وهي الأكثر دلت على انقلابه مفردة ووجوب الحجَ من قابل التي منها صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام «أيما حاجَ سائق للهدي أو مفرد للحجَ أو متمتع بالعمرة إلى الحجَ قدم وقد فاته الحجَ فليجعلها عمرة وعليه الحجَ من قابل»[1]، وقد ذكرنا غير مرة أنَ هذه الجملة (عليه الحجَ) وما يضاهيها مثل قوله (عليه الإعادة) ونحو ذلك غير ظاهرة في الوجوب التكليفي والحكم الجديد الابتدائي، بل مفادها الإيعاز إلى أنَ ما أتى به غير مجزٍ عن المأمور به الثابت عليه سابقاً، فلا يكتفي بما فعل في سقوط ما تعلَق به من غير أن يكون حاوياً لخطاب جديد بحيث لو كان الحجَ المزبور مندوباً يلزمه الإتيان به من قابل، فهي إرشاد محض إلى فساد ما وقع وعدم احتسابه في مقام الامتثال، ولا دلالة لها بوجه على وجوب الإتيان ثانياً بخطاب مولوي تعبدي.

وبإزائها طائفتان ـ ونعني بالطائفة ما يعمَ الواحدة ـ:

إحداهما: هذه الصحيحة الحاوية للتفصيل بين الاشتراط وعدمه، وأنَه إنما يجب الحجَ من قابل، إذا لم يكن شارطاً، أما هو فيكتفي بما أتى به من العمرة المفردة عن الحجَ الواجب عليه، باعتبار أنَه قد أتى بما في وسعه وطاقته فيكون مجزياً.

ثانيتهما: ما تضمن التفصيل بين ما لو أتى بعمرة مفردة أخرى بعد هذه العمرة التي أتى بها فيجزي، وبين ما إذا لم يأتِ بها ورجع إلى بلاده فإنَ عليه

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٧ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح١.

الحجَ من قابل كما دلّت عليه صحيحة داود بن كثير الرقّي[١].

فالروايات بين ما هي مطلقة وما هي مفصلة بأحد النحوين، وحينئذٍ فإن تمّ الإجماع المدعى في المقام على وجوب الإعادة من قابل فيما إذا كان الحجّ واجباً والاستطاعة باقية سواء أكان شارطاً أم لا، آتياً بعمرة مفردة أخرى أم لا، كما ادعاه العلامة في المنتهى وأمضاه غير واحد حتى مثل صاحب الحدائق الذي يناقش كثيراً ما في هذه الإجماعات ولا يعتني بها لم يكن بدّ وقتئذٍ من رفع اليد عن هاتين الصحيحتين ورد علمهما إلى أهله.

وأما إذا لم يتم الإجماع واحتملنا أنّ الشارع اجتزأ ـ امتناناً ـ بما أتى به في إحدى هاتين الصورتين نلتزم به ونقيد الطائفة الأولى بإحدى الأخيرتين.

وعلى التقديرين فهذا مطلب آخر أجنبي عما نحن بصدده وخارج عن محل الكلام وبيان فائدة الشرط في المقام حسبما عرفت.

وكان الأولى أن يستدل لذلك بصحيحة ذريح المحاربي المتقدمة[٢]، التي هي صريحة في هذه الدعوى، وأنّ المصدود أو المحصور إذا كان شارطاً لا يجب عليه الحجّ من قابل بدلاً عن صحيحة ضريس الأجنبية عما نحن فيه.

ولا ينبغي التأمل في أنا لو كنا نحن وتلك الصحيحة لالتزمنا بذلك وبنينا على سقوط الحجّ في القابل عن الشارط ولأصبح هذا القول أحسن الوجوه في مقام بيان الفائدة وثمرة الاشتراط.

إلاّ أنّ بإزائها صحيحة أبي بصير ليث بن البختري، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشترط في الحجّ أن حلني حيث حبستني، عليه الحجّ من قابل؟ قال: ((نعم))[٣].

وعبارة الشرط في هذا المتن وان لم يكن لها معنىً محصل لكن صاحب

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٧ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢٤ من أبواب الإحرام، ح٣.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٢٤ من أبواب الإحرام، ح١.

الوسائل رواها في موضع آخر[١] بصورة (أن يحلّه حيث حبسه).

وهي عبارة صحيحة، وإن لم تكن مطابقة لا للتهذيب، إذ الوارد فيه (أن تحلني حيث حبستني)، ولا للاستبصار إذ المذكور فيه (أن حلني حيث حبستني) والأمر سهل بعد وضوح المعنى وكون المطلب واحداً.

ومن المعلوم أنّ المفروض في السؤال عروض الصد أو الحصر وعدم التمكن من الحجّ ليكون مورداً للسؤال عن الحجّ في القابل، وعليه فتقع المعارضة الواضحة بين هاتين الصحيحتين، ضرورة أنّ الإجابة عن السؤال الواحد الوارد فيهما أعني قوله أعليه الحجّ من قابل بقوله: تارة نعم، وأخرى لا، من أبشع أنحاء التهافت والتناقض في نظر العرف، بحيث يبقى أهله حائراً لا يستطيع إلى الجمع بينهما سبيلاً عدا ما قد يتخيل من التفكيك، بحمل أحدهما على الوضع، والآخر على التكليف ليكون المعنى أنّه لا تجب الإعادة وإن كانت العبادة فاسدة وهذا في غاية البعد وخلاف الظاهر جداً، فلا مناص من الإذعان باستقرار التعارض المؤدّي إلى التساقط، فلا يكون إذاً دليل على السقوط من قابل ليخرج به عن الإطلاقات والعمومات الناطقة بوجوب الحجّ في عام الاستطاعة إن تمكن وإلا ـ ولو من جهة الصد أو الحصر ـ ففي العام القابل.

وعلى كل حال فكان الأجدر الأولى الاستدلال بصحيحة ذريح ثمّ التكلم في أطرافها لا بصحيحة ضريس الأجنبية عما نحن فيه بالكلية.

بل احتمل في الجواهر أن يكون القائل ضريساً لا الإمام عليه السلام[٢]، وإن ضعفه سيدنا الأستاذ (دام ظله) خارج الدرس شديداً، أو ذكر أنّه في غاية البعد بمثابة لا يلتفت إليه، واحتمل (دام ظله) أنّ منشأ هذا الاحتمال خلو

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب الإحصار والصد، ح٤.

(٢) جواهر الكلام: ج١٨ ص٢٦٦.

الأخبار: ((هو حل حيث حبسه اشترط أو لم يشترط))، والظاهر عدم كفاية النيّة في حصول الاشتراط[١] بل لا بدّ من التلفظ، لكن يكفي كل ما أفاد هذا المعنى فلا يعتبر فيه لفظ مخصوص، وإن كان الأولى التعيين ممّا في الأخبار.

كلمة (قال) عن الواو في نسخة الجواهر مع أنّها مشتملة عليه في الوسائل فلاحظ.

وكيفما كان فهذه الثمرة أيضاً ساقطة ولا ينبغي عدّها فائدة للاشتراط في المقام حسبما عرفت والمتحصل من جميع ما تقدم أنّ الأظهر عدم ترتب أي أثر على الاشتراط المزبور لعدم تمامية شيء من الآثار والفوائد المدعاة في المقام، فحينئذ لا مناص من الالتزام بما التزم به غير واحد من الأعلام، منهم الماتن ﷺ من أنّ هذا مستحب في نفسه وفائدته إدراك الثواب فإنّه دعاء، والدعاء مطلوب لله تعالى، لكونه نوعاً من العبادة وإن كان معلوم الاستجابة وأنّه تعالى يحله حيث حبسه اشترط أم لم يشترط، وقد شبهّه الأستاذ (دام ظله) خارج الدرس بالصلوات على النبي وآله التي هي دعاء مقطوع الإجابة لشمول رحمته الواسعة وصلواته التامة عليه وعلى آله على كل تقدير، وإن أمكن تصور الاستجابة على وجه دقيق نظراً إلى أنّ النبي الأعظم ﷺ بلغ ما بلغ من الرفعة والعظمة فهو بالأخرة ممكن، والممكن محدود، والواجب غير محدود، فيطلب منه تعالى الازدياد في تلك الرحمة المحدودة.

وكيفما كان فمعلومية الاستجابة غير مانعة عن استحباب الدعاء الذي هو نوع من العبادة حسبما عرفت.

(١) بأن ينوي في قلبه ويلتزم في أفق النفس بمضمون الشرط من غير أن

الثاني: من واجبات الإحرام: التلبيات الأربع[١]، والقول بوجوب الخمس أو الست ضعيف، بل ادّعى جماعة الإجماع على عدم وجوب الأزيد من الأربع، واختلفوا في صورتها على أقوال:

يبرزه بمبرز وينشأه باللفظ، ضرورة خروج مثل ذلك عن مفهوم الشرط المندوب في المقام فإنّه بمعنى الربط بالشيء المتقوم في الاعتباريات بالإظهار والإبراز خارجاً فالاشتراط مع الله سبحانه لا يتحقق إلاّ بذكره في عقد الإحرام كما في عقد البيع ونحوه بالنسبة إلى سائر الشرائط، فكما لو باع ونوى أمراً لم يذكره في متن العقد لا يطلق عليه الشرط ولا يجب الوفاء به، فكذا في المقام فمفهوم الاشتراط لا يصدق إلا مع التلفظ والإبراز، ولكن لا يعتبر فيه لفظ خاص فإنّ المذكور في جملة من الروايات ليس إلاّ عنوان الاشتراط الذي مقتضى إطلاقه الاكتفاء بأي لفظ، بل بأي لغة كان كما هو ظاهر جداً.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال نصاً وفتوى، وفي الجواهر الإجماع عليه بقسميه، ولا يكاد ينعقد الإحرام إلاّ بها كما سيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى، فلو تركها فسد إن كان عامداً ويرجع إلى الميقات، أو يحرم من مكانه لو لم يتمكن إن كان جاهلاً أو ناسياً على تفصيل قد تقدم، وكيفما كان فوجوب التلبية مما تضافرت به الأخبار، وإنما الكلام في صورتها بعد الإجماع والاتفاق إلاّ ممن شذ على عدم الزيادة على التلبيات الأربع، وقد اختلف فيها على أقوال أربعة.

أحدها: إنّها التلبيات الأربع بزيادة كلمة (اللهم) بعد الأولى و (لا شريك لك) قبل الأخيرة، وهذا هو المعروف، والمشهور والمذكور في صحيحة معاوية بن عمار كما سنذكرها، فيقول كما في المتن (لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك).

ثانيها: أن تضاف عليها جملة (إنّ الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك) ذكره جماعة من الأصحاب.

ثالثها: أن يلبي ثلاثاً ويؤخر الرابعة إلى ما بعد الجملة المزبورة فيقول (لبيك اللهم لبيك، لبيك إنّ الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك).

رابعها: عين هذه الصورة لكن بتقديم لفظ (والملك) على لفظ (لك)، هذه هي الأقوال الأربعة المذكورة في المتن.

أما القول الأول الذي هو خيرة الماتن فتدل عليه صحيحة معاوية بن عمار فإنّه بعد أن ذكرت فيها التلبيات العديدة بصورة مبسوطة إلى قوله (يا كريم لبيك) التي سيذكرها الماتن قال عليه السلام في آخر الصحيحة (واعلم أنّه لابدّ من التلبيات الأربع التي كنّ في أول الكلام وهي الفريضة وهي التوحيد وبها لبّى المرسلون[1]. والتلبيات الأربع المذكورة فيها تنطبق على الوجه الأول المذكورة في المتن.

وأما القول الثاني فقد ورد في عدة روايات.

منها: ما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن الأعمش عن الصادق عليه السلام أنّه قال: وفرائض الحجّ الإحرام والتلبيات الأربع وهي لبّيك اللهم لبّيك إلى آخر ما عرفت[2]، ولكنها ضعيفة السند بعدة أشخاص وقعوا في طريق الصدوق إلى الأعمش.

ومنها صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لما لبّى رسول الله صلى الله عليه وآله قال: (لبّيك اللهم لبّيك، لبّيك لا شريك لك لبّيك، إنّ الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبّيك لبّيك يا ذا المعارج لبّيك)[3].

إلاّ أنّها حكاية فعل مجمل العنوان لا يدل على أزيد من الرجحان، ولا

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٠ من أبواب الإحرام، ح٢.

(٢) الخصال: ج٢ ص٦٠٦.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٤٠ من أبواب الإحرام، ح٤.

أحدها: أن يقول: لبّيك اللّهم لبّيك، لبّيك لا شريك لك لبّيك.

الثاني: أن يقول بعد العبارة المذكورة: إنّ الحمد والنعمة لك، والملك، لا شريك لك.

الثالث: أن يقول: لبّيك اللّهمّ لبّيك لبّيك إنّ الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبّيك.

الرابع: كالثالث، إلاّ أنّه يقول: إنّ الحمد والنعمة والملك لك لا شريك لك لبيك بتقديم لفظ ((والملك)) على لفظ ((لك)).

والأقوى هو القول الأوّل(*) كما هو صريح صحيحة معاوية بن عمّار والزوائد مستحبّة، والأولى التكرار بالإتيان بكل من الصور

دلالة فيه على الوجوب بوجه، بل إنّ الاقتران بقوله (يا ذا المعارج) دليل على كونه عليه السلام بصدد بيان الأعم من الواجب والمندوب، لعدم وجوب هذه الجملة بالضرورة.

ومنها: صحيحة عاصم بن حميد قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لما انتهى إلى البيداء حيث الميل قربت له ناقة فركبها فلما انبعثت به لبّى بالأربع فقال: لبّيك اللهم لبّيك، لبّيك لا شريك لك لبّيك إنّ الحمد والنعمة والملك لك لا شريك لك))[1].

لكن صورتها ـ كما ترى ـ لا تنطبق على هذا القول، مضافاً إلى أنّها اشتملت على تقديم كلمة (الملك) على كلمة (لك)، وهذا القائل يعكس ذلك، فما في هذه الصحيحة لا ينطبق على شيء من الأقوال المتقدمة، على أنّ

(*) كما إن الأحوط هو الثاني.

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٦ من أبواب الإحرام، ح٦.

أقصى مفادها نقل فعل رسول الله ﷺ الذي هو أعم من الوجوب، فهذا القول لا دليل عليه عدا رواية الأعمش التي هي ضعيفة السند كما عرفت.

وأما القول الثالث والرابع فلم يوجد عليهما أي دليل كما اعترف به في الحدائق وغيره، هذا.

والأظهر صحة التلبية بكل واحدة من تلك الصور لاشتمال الكل على التلبيات الأربع التي دلت صحيحة معاوية دلالة صريحة أو كالصريح على أنها هي الفريضة والباقي سنة، بعد كونها مطلقة من حيث الاشتمال على تلك الهيئة المذكورة فيها أو الفصل بينها بدعاء ونحوه بمقدار لا يضر بصدق الإتيان بالتلبيات الأربع، بل إنّ من المقطوع به أنّ هذا المقدار من الفصل حتى إذا كان بكلام آدمي فضلاً عن الذكر أو الدعاء أو القرآن غير قادح في الصدق المزبور، ولا مانع عن أداء التلبية الواجبة والخروج عن عهدة الفريضة، فلو قال ((لبّيك اللهم لبّيك، اللهم صل على محمد وآل محمد لبّيك لا شريك لك لبّيك))، أو قال أثنائها الحمد لله رب العالمين لا يكون شيء من ذلك مخلاً بتحقق الامتثال، إذ لم يدل أي دليل على لزوم اتصال هذه الجمل بعضها ببعض بحيث ينافيها تخلل مثل الذكر ونحوه. نعم، إذا كان الفصل على نحو يخرج الكلام عن وحدته العرفية بحيث لا يطلق عليها التلبيات الأربع، كما لو اشتغل أثناءها بالمحادثة مع زيد نصف ساعة ـ مثلاً ـ فكان الفصل بالأجنبي المانع عن انضمام اللاحق بالسابق كان مثل ذلك قادحاً بطبيعة الحال، أما دون بلوغ هذا الحد، فلا دليل على المنع، ومقتضى الأصل البراءة عنه.

إذاً فلو أراد أرباب هذه الأقوال الاجتزاء بما ذكروه فنعم الوفاق لاشتمال الكل على ما تضمنته صحيحة معاوية مع زيادة غير قادحة، ولو أرادوا ما هو ظاهر كلامهم من التعيّن وعدم الاكتفاء بغيره فيطالبون بالدليل وقد عرفت عدم نهوض أي دليل يعتمد عليه على التعيين فلاحظ.

المذكورة، بل يستحب أن يقول كما في صحيحة معاوية بن عمّار:

لبّيك اللّهمّ لبّيك لبّيك لا شريك لك لبّيك، إنّ الحمد والنّعمة لك والملك لا شريك لك لبّيك ذا المعارج لبّيك، لبّيك داعياً إلى دار السلام لبّيك غفّار الذنوب لبّيك، لبّيك أهل التلبية لبّيك، لبّيك ذا الجلال والإكرام لبّيك مرهوباً ومرغوباً إليك، لبّيك لبّيك تبدأ والمعاد إليك، لبّيك كشّاف الكروب العظام لبّيك، لبّيك عبدك وابن عبديك لبّيك لبّيك يا كريم لبّيك.

(مسألة ١٤): اللاّزم الإتيان بها على الوجه الصحيح بمراعاة أداء الكلمات على قواعد العربيّة[1]، فلا يجزئ الملحون مع التمكّن من الصحيح بالتلقين أو التصحيح، ومع عدم تمكنه فالأحوط

---

(١) كما هو الحال في القراءة في الصلاة على ما تقدّم في محلّه، والوجه فيه ظاهر، فإنّ الوارد في صحيحة معاوية بن عمار وغيرها مما مرّ هو الأمر بالتلفظ بهذه الجمل، ومن الظاهر أنّ ما تكلّم به الإمام عليه السلام كان صحيحاً ولم يكن ملحوناً، فالمأمور به إنما هو هذا الصحيح بطبيعة الحال، فلا يجزي الملحون وهذا ظاهر لا ينبغي الإشكال فيه.

وإنما الإشكال فيما ذكره قدس سره من أنّه إذا لم يتمكن من الصحيح يلزمه الجمع ـ احتياطا ـ بين ما يستطيعه من الملحون، وبين الإستنابه فيجمع فيها بين المباشرة والتسبيب.

وقد ذُكر في وجهه أنّ فيه جمعاً بين العمل بقاعدة الميسور، وبما ورد في خبر زرارة أنّ رجلاً قدِم حاجاً لا يُحسن أن يلبّي فاستفتي له أبو عبد الله عليه السلام

فأمر له أن يُلبّى عنه[١].

ولكنك خبير بأنّ الرواية إن كانت تامة لم يبقَ بعدئذٍ مجال للعمل بالقاعدة لحكومتها عليها وإلاّ فلا مقتضي للالتزام بالاحتياط، هذا وقد تقدّم غير مرة في مطاوي هذا الشرح أنّ قاعدة الميسور لا أساس لها ولا يمكن التعويل عليها في إثبات أي حكم شرعي، وعليه فإن تمّت الرواية تعيّن العمل بها وإلاّ لم يكن مقتضٍ للعمل بالقاعدة، بل كانت هي أيضاً ساقطة.

وبما أنّ الرواية غير نقية السند لعدم ثبوت وثاقة ياسين الضرير فلا مجال حينئذٍ للعمل لا بالرواية ولا بالقاعدة.

نعم يظهر من معتبرة مسعدة بن صدقة الواردة في باب القراءة الاكتفاء بالتلبية الملحونة لدى العجز عن الصحيح قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول: ((إنّك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح، وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهد وما أشبه ذلك فهذا بمنزلة العجم، والمحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح ...))[٢].

دلّت بوضوح على أنّ كل مكلف يأتي بما وجب عليه من التلبية أو القراءة قدر طاقته واستطاعته، ومن ثمّ استفاد منها صاحب الوسائل عدم جواز الانتقال إلى الترجمة ، بل يأتي بما يمكنه من الملحون وهو في محلّه، للزوم أدائها عربية فإن أمكن فصيحة وإلاّ ملحونة، كما أنّ الأخرس يكتفي بالإشارة وتحريك لسانه، وعليه فلا تصل النوبة إلى الإستنابة، بل مقتضى هذه المعتبرة كفاية الملحون.

وتؤيده معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ علياً صلوات الله عليه قال: ((تلبية الأخرس وتشهده وقرائة القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته بأصبعه))[٣].

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٩ من أبواب الإحرام، ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٦٧ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٣٩ من أبواب الإحرام، ح١.

الجمع(*) بينه وبين الاستنابة، وكذا لا تجزئ الترجمة مع التمكّن(١)، ومع عدمه فالأحوط الجمع بينهما وبين الاستنابة(٢)،

حيث دلّت على أنّ الأخرس يتصدى في التلبية والقراءة بما أمكن من التحريك والإشارة ولا ينتقل إلى الإستنابة، فإذا كان هذا حكم الأخرس فغيره كذلك بالطريق الأولى كما لا يخفى، فيكتفى فيه أيضاً بالملحون ولا تصل النوبة إلى الإستنابة، نعم هي أحوط لمجرد احتمال وجوبها واقعاً، لكن الاحتياط استحبابي لا وجوبي كما يظهر من المتن.

(١) أي من الصحيح لخروجها عن المأمور به بعد تعلّق الأمر بالتلبية بتلك الكيفية المعهودة المتصفة باللغة العربية كما هو الحال في القراءة في الصلاة.

(٢) لا يبعد أن تكون النسخة (بينها) أي بين الترجمة بدل كونها (بينهما) بالرغم من وجودها كذلك فيما عثرنا عليه من نسخ العروة.

ثمّ إنّ الظاهر أنّه لا موقع لهذا الكلام من أصله، فإنّ الذي يتمكن من الترجمة ولا يتمكن من التلبية الصحيحة فهو قادر على التكلم، وبطبيعة الحال يتمكن من التلبية الملحونة فيندرج حينئذٍ في الفرض السابق أعني من لم يتمكن إلاّ من الملحون ومرّ حكمه من الجمع بينه وبين الاستنابة على مسلكه وعرفت أنّ الأظهر الأول وعلى أي حال فمع التمكّن من الملحون يتعين ولا تصل النوبة إلى الترجمة ولا التردد بينها وبين الاستنابة.

نعم لو فرض أنّ الحاجّ المسكين مع فرض قدرته على الترجمة قد بلغ العجز به حداً لا يتمكن حتى من التلبية الملحونة أمكن القول بكفاية الترجمة عندئذٍ أو بضم الاستنابة إن أمكن.

(*) وإن كان الأظهر جواز الاكتفاء بالملحون، وكذلك الحال فيما بعده.

والأخرس يشير إليها بإصبعه مع تحريك لسانه[١]، والأولى أن يجمع بينهما وبين الاستنابة، ويلبى عن الصبي غير المميز وعن المغمى عليه[٢].

ولكنه مع ذلك لا يخلو عن الإشكال لاندراجه حينئذٍ في المعذور عن الحجّ بعد عدم نهوض أي دليل على كفاية الترجمة ولا الاستنابة فإنّ الانتقال إليهما يحتاج إلى الدليل ولا دليل، وقاعدة الميسور قد عرفت ما فيها، فمقتضى القاعدة تأخير الحجّ إلى السنة القادمة أو ما بعدها، ريثما يتمكن من التلبية ولو ملحونة التي دلت معتبرة مسعدة على كفايتها كما تقدم.

وبالجملة: الاكتفاء بالترجمة أو الاستنابة متفرع على تسليم وجوب الحجّ عليه في هذه السنة وهو ممنوع بعد كونه عاجزاً عن الوظيفة الأولية، وعدم نهوض دليل ـ في المقام ـ على البدلية، وتشريع الوظيفة الثانوية، نعم ثبت ذلك في الملحون بمقتضى معتبرة مسعدة، وفي الأخرس بمقتضى موثقة السكوني، أما محلّ الكلام فلم يقم أي دليل فيه على الاجتزاء، وفي مثله لا مناص من الالتزام بالسقوط.

والحاصل أنّ الحجّ عبادة فيحتاج الاجتزاء بشيء آخر بدلاً عما وجب أولاً إلى الدليل، وحيث لا دليل وقاعدة الميسور لا أساس لها كما عرفت، فبطبيعة الحال يلتزم بالسقوط ويتربص ارتفاع العذر وحصول القدرة في السنة الآتية أو ما بعدها حسبما عرفت.

(١) كما نطقت به موثقة السكوني المتقدمة ويستفاد أيضاً من معتبرة مسعدة بن صدقة كما تقدم، والمسألة لا إشكال فيها كما لا خلاف ظاهراً.

(٢) أما الصبي فتدل عليه صريحاً صحيحة زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: إذا حجّ الرجل بابنه وهو صغير فإنّه يأمره أن يلبي ويفرض الحجّ، فإن لم

وفي قولـه: إنّ الحمـد (الخ) يصـح أن يقـرأ بكسـر الهمـزة وفتحها[١]، والأولى الأوّل، و (لبيك) مصدر منصوب بفعل مقدّر،

يحسن أن يلبي لبّوا عنه[١] ...، وأما المغمى عليه فالماتن وإن ذكره على نحو كأنّه متسالم عليه بحيث أرسله إرسال المسلمات، إلاّ أنّه لم يدل عليه أي دليل عدا مرسلة جميل عن أحدهما عليهما السلام في مريض أغمي عليه فلم يعقل حتى أتى الموقف (الوقت) فقال: «يحرم عنه رجل»[٢]. ولكن الاستدلال بها بعد ضعف سندها من جهة الإرسال وعدم معلومية الانجبار مشكل جداً كما اعترف به الماتن قدس سره بنفسه حينما تعرض لها فيما تقدم من المسألة الخامسة من فصل أحكام المواقيت.

ومن ثمّ اختار هناك ـ وهو الصحيح ـ إلحاقه بالناسي من لزوم العود إلى الميقات إن أمكن وإلاّ فيحرم في مكانه، إذ الاجتزاء بفعل الغير عن الإحرام الواجب على المكلف نفسه يحتاج إلى الدليل ولا دليل.

على أنّ نسخة المرسلة مرددة بين (الوقت) و (الموقف) كما عرفت، وعلى الثاني تخرج عن محلّ الكلام، لأنّ كلامنا في الإغماء العارض في الميقات المانع عن تلبية الإحرام والمرسلة على هذا ناظرة إلى إحرام الحجّ ـ بعد أن أتى الميقات ولبّى ـ وأنّه لم يفق من إغمائه حتى أتى الموقف وذاك أمر آخر لا ربط له بما نحن فيه كما لا يخفى.

(١) أما الكسر فباعتبار الوقوع في أول الكلام وصدر جملة مستقلة، وأما الفتح فباعتبار الارتباط بما قبلها وكونها بمنزلة التعليل للتلبية أي لبيك لأجل أو بسبب أنّ الحمد والنعمة لك ومختصان بك.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٧ من أبواب أقسام الحجّ، ح٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥٥ من أبواب الإحرام، ح٢.

أي ألبّ لك إلباباً بعد إلباب، أو لبّاً بعد لبّ، أي إقامة بعد إقامة، من لَبّ بالمكان، أو ألبّ أي أقام، والأولى كونه من لبّ، وعلى هذا فأصله (لبّيْن لك)، فحذف اللاّم وأُضيف إلى الكاف فحذف النون. وحاصل معناه إجابتين لك، وربّما يحتمل أن يكون من (لبّ) بمعنى واجه، يقال: داري تلب دارك، أي تواجهها، فمعناه مواجهتي وقصدي لك، وأمّا احتمال كونه من (لُب الشيء) أي خالصه، فيكون بمعنى إخلاصي لك فبعيد. كما أنّ القول بأنّه كلمة مفردة نظير (على) و (لدى) فأُضيفت إلى الكاف فقلبت ألفه ياء لا وجه له، لأنّ (على) و (لدى) إذا أُضيفا إلى الظاهر يقال فيهما بالألف كعلى زيد ولدى زيد وليس لبى كذلك فإنّه يقال فيه (لبي زيد) بالياء.

(مسألة ١٥): لا ينعقد إحرام حجّ التمتّع وإحرام عمرته ولا إحرام حجّ الإفراد ولا إحرام العمرة المفردة إلاّ بالتلبية[1]، وأمّا في

فتجوز كلتا القراءتين بالاعتبارين، وإن كانت الأولى أولى كما ذكره ﷺ لما عرفت من الظهور في كون الجملة مستقلة مستأنفة بعد أن كان التقدير على خلاف الأصل.

(١) فهي معتبرة في جميع أقسام الإحرام وكافة أنواعه، ولا يكاد ينعقد ـ فيما عدا القِران ـ إلاّ بها.

وتدل عليه جملة وافرة من النصوص، وفي بعضها أنّها استجابة لنداء الله سبحانه حينما أمر إبراهيم عليه السلام بأن يؤذن في الناس بالحجّ كما في صحيح

حجّ القران فيتخير بين التلبية وبين الإشعار أو التقليد[١]، والإشعار

الحلبي[١]، الدالة على لزومها لكل من قصد الحجّ، ونحوها قوله عليه السلام في آخر صحيحة معاوية بن عمّار: «واعلم أنّه لابدّ من التلبيات الأربع في أول الكلام، وهي الفريضة وهي التوحيد وبها لبّى المرسلون»[٢].

وقوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن وهب: «... فتحرمون كما أنتم في محاملكم» فإنّ المستفاد من جميع ذلك وجوب التلبية في جميع الأقسام ـ بمقتضى الإطلاق ـ وعدم انعقاد الإحرام إلا بها.

وقد تقدّمت الإشارة إلى جملة من النصوص التي مفادها عدم انعقاد الإحرام والدخول في حرمة لا تهتك ما لم تتحقق التلبية، وإن نوى وفرض على نفسه ولبس الثوبين، ولا يكاد يحرم عليه شيء مما يحرم على المحرم حتى النساء ما لم يلبّ، كما صرّح بذلك في صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج[٣]، والظاهر أنّه لا خلاف في المسألة كما لا إشكال حسبما عرفت.

(١) فينعقد الإحرام بكل من الثلاثة ولا ينحصر في التلبية، وتدل عليه عدّة من الأخبار التي تقدّمت جملة منها.

كصحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية والإشعار والتقليد، فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم.

وقوله عليه السلام في صحيحته الأخرى «... والإشعار والتقليد بمنزلة التلبية» وصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أشعر بدنته فقد أحرم

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٦ من أبواب الإحرام، ح١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٦ من أبواب الإحرام، ح٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٤ من أبواب الإحرام، ح٢.

مختص بالبُدن، والتقليد مشترك بينها وبين غيرها من أنواع الهدي[١]،

وإن لم يتكلّم بقليل ولا كثير»[١]، ونحوها غيرها.

فمقتضى هذه الأخبار المعتبرة لا حاجة في القران إلى التلبية، بل يتحقق الإحرام بكل من الإشعار والتقليد أيضاً فإنّهما بمنزلتها في الدخول في حرمة لا تهتك وهذا هو القول المشهور.

ولكن نُسب إلى السيد المرتضى وابن إدريس ـ كما في الجواهر ـ عدم انعقاد الإحرام مطلقاً إلا بالتلبية.

كما ونُسب إلى الشيخ وجماعة ـ كما في الجواهر أيضاً ـ اشتراط الانعقاد بغير التلبية بصورة العجز عنها، فهما في طول التلبية لا عرضها.

وكلا القولين كما ترى لمنافاتهما مع ظهور هذه الأخبار، بل صراحتها في أنّهما في عرض التلبية وبمنزلتها كما هو ظاهر.

(١) أما اشتراك التقليد فمما لا ينبغي الاستشكال فيه لوروده في كل من البدن وغيرها من أنواع الهدي، كالبقر والشاة في غير واحد من النصوص كما لم يقع خلاف فيه.

وإنما الكلام في اختصاص الإشعار بالبدن، فإنّ للتأمل في مستنده مجالاً ـ بالرغم من تسالم الأصحاب عليه ظاهراً - لخلو النصوص عن التصريح بالتخصيص، غايته أنّ ما ورد من الروايات في كيفية الإشعار موردها البدن بخلاف التقليد الوارد في الجميع، ومن المعلوم أنّ المورد لا يخصص الحكم بعد أن كان مقتضى إطلاق الإشعار في صحيحة ابن عمار المتقدمة عدم الاختصاص وجريانه في جميع أنواع الهدي.

اللهم إلاّ أن يقال بعدم ورودها في مقام البيان من هذه الناحية لكي ينعقد

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٢٠ و ح١١ و ح٢١.

الإطلاق، وإنما هي بصدد بيان موجبات الإحرام وأنّه يتحقق بكل من الثلاثة، وأما كيفية تلك الثلاثة وشرائطها وبيان مواردها فلا نظر في هذه إليها، بل هي موكولة إلى ما هو المعلوم من أدلتها، فلا إطلاق في الصحيحة من هذه الجهة ليتمسك به.

وعلى الجملة إن قلنا بانعقاد الإطلاق لهذه الصحيحة فيطالب حينئذٍ بالدليل على التقييد بالإبل، ومعلوم أنّ ما ورد من أنّ إشعار الإبل شق سنامه، فهو في مقام بيان إشعار البدن لا مطلق الإشعار.

وأما لو أنكرنا الإطلاق كما هو الصحيح حسبما عرفت فيكفي في عدم الاجتزاء بالإشعار في غير البدن عدم الدليل عليه ولا حاجة إلى قيام الدليل على العدم وأنّه مختص بالبدنة، ولا يجري في غيرها فتكون النتيجة هي الاختصاص.

على أنّه يمكن الاستدلال لذلك بقوله عليه السلام في صحيحة عمر بن يزيد المتقدمة من أشعر بدنته فقد أحرم[1]، بناء على ما ذكرناه في باب مفهوم الوصف من المباحث الأصولية من أنّ الوصف أعني القيد وإن لم يكن له مفهوم بالمعنى المصطلح، فلا يدل على انتفاء الحكم عن غير مورد التقييد لكي يعارض به ما دلّ على ثبوته فيه كما هو الحال بناءً على ثبوت المفهوم بمعناه الاصطلاحي إلاّ أنّه لا محيص عن الإذعان بدلالته على عدم تعلّق الحكم بالطبيعي على إطلاقه وسريانه وإلاّ لكان التقييد المفروض لغواً ظاهراً.

وعليه فتقييد الإشعار بالبدنة في هذه الصحيحة وإن لم يدل على نفيه عن الفرد الآخر إلاّ أنّه يدل على عدم تعلّق الحكم بطبيعي الهدي وعدم سريانه في جميع أفراده وإلاّ فما هي فائدة التقييد، بل كان عليه أن يقول «مَنْ أشعر فقد أحرم» بدل قوله (من أشعر بدنته)، فالعدول عن الأول إلى الثاني لابدّ

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٢١.

والأولى في البدن الجمع بين الإشعار والتقليد[١]، فينعقد إحرام حجّ القران بأحد هذه الثلاثة،ولكن الأحوط مع اختيار الإشعار والتقليد والتقليد ضم التلبية أيضاً[٢]، نعم الظاهر وجوب التلبية على القارن[٣] وإن لم يتوقف انعقاد إحرامه عليها فهي واجبة عليه في

وأن يكون له وجه ولا وجه له إلاّ بيان ما عرفت من عدم السريان لعموم الأفراد، وكيفما كان فالحكم متسالم عليه بين الأصحاب كما عرفت ولا مجال للتشكيك فيه.

(١) أما في غير البدن فقد عرفت تعين التقليد إذ لا دليل على كفاية الإشعار، كما عرفت كفاية كل من الثلاثة في البدنة.

وأما ما ذكره ﷺ من أولوية الجمع فيها فتدل عليه معتبرة السكوني عن جعفر ﷺ أنّه سُئل ما بال البدنة تُقلّد النعل وتُشعر؟ فقال: ((أما النعل فتعرف أنّها بدنة ويعرفها صاحبها بنعله، وأما الإشعار فإنّه يحرم ظهرها على صاحبها من حيث أشعرها فلا يستطيع الشيطان أن يمسها (يتسنمها))[١]، حيث يظهر منها المفروغية عن استحباب الجمع، فسأل عن وجهه وحكمته.

ونحوها صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله ﷺ قال: ((البدن تشعر في الجانب الأيمن، ويقوم الرجل في الجانب الأيسر، ثمّ يقلّدها بنعل خلق قد صلّى فيها))[٢].

(٢) خروجاً عن شبهة خلاف السيد المرتضى وابن إدريس كما تقدم.

(٣) وجوباً تعبدياً نفسياً وإن انعقد إحرامه بما فعله من الإشعار أو

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٢٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٤.

التقليد، فلو تركها فقد ترك واجباً إلهياً من غير إخلاله بتحقق الإحرام، وقد نسب ذلك إلى جماعة من الأصحاب.

إنما الكلام في مستنده والعمدة فيه أحد أمرين.

الأول: إطلاقات الأمر بالتلبية الواردة في النصوص بألسنة مختلفة التي منها قوله عليه السلام في ذيل صحيحة معاوية بن عمار «واعلم أنّه لابدّ من التلبيات الأربع التي كُنّ في أول الكلام وهي الفريضة وهي التوحيد وبها لبى المرسلون»[1]، فإنّ مقتضى الإطلاق شمولها للقارن وإن كان قد أحرم بإشعار أو تقليد.

الثاني: موثقة يونس المتضمنة في آخرها للأمر بالتلبية بعد تحقق الإحرام وانعقاده بالإشعار المحمول ـ طبعاً ـ على الوجوب نفساً.

روى الكليني قدس سره عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي ابن فضّال عن يونس بن يعقوب ـ وهو طريق صحيح ـ قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنّي قد اشتريت بدنة فكيف أصنع بها؟ فقال: انطلق حتى تأتي مسجد الشجرة، فأفض عليك من الماء والبس ثوبك ثم أنخها مستقبل القبلة ثم ادخل المسجد فصلّ ثمّ افرض بعد صلاتك ثمّ اخرج إليها فأشعرها من الجانب الأيمن من سنامها، ثمّ قل بسم الله اللهم منك ولك، اللهم تقبل مني، ثمّ انطلق حتى تأتي البيداء فلبّه[2].

أما الوجه الأول فالظاهر أنّه لا يمكن المساعدة عليه بوجه، لورود تلك المطلقات برمتها في مقام بيان انعقاد الإحرام بالتلبية، وقد فرضنا أنّ القارن قد تحقق منه الإحرام بالإشعار، ومعه لم يبق موضوع للتلبية لكي تشمله المطلقات ويندرج تحتها، نعم لو كان مفادها الوجوب النفسي زائداً على

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٠ من أبواب الإحرام، ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٢.

الوجوب الشرطي أمكن دعوى الشمول للقارن من تلك الناحية، لكن المستفاد منها ليس إلاّ الوجوب الشرطي، أي من ناحية الإحرام حسبما عرفت، فلا مجال لتوهم الشمول للقارن بوجه هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا دلالتها على الوجوب النفسي أيضاً كالشرطي فصحيحة معاوية الدالة على أنّ الإشعار بمنزلة التلبية ظاهرة بمقتضى عموم المنزلة في قيامه مقامها من كلتا الناحيتين، فيكون الوجوب النفسي أيضاً تخييرياً كالشرطي، فكما أنّه مخير في عقد الإحرام بين التلبية وبين أحد أخويها فكذلك الحال في الخروج عن عهدة الوجوب التعبدي، فالتمسك بالإطلاقات لإثبات الوجوب النفسي للقارن كأنّه في غير محلّه.

وأما الوجه الثاني فيمكن أن يقال: إنّ الموثقة المتضمنة للأمر بالتلبية عقيب الإشعار ظاهرة في الوجوب النفسي بحيث لا يقاومها ما دلّ على أنّ الإشعار بمنزلة التلبية، لأنّ هذه قد تضمنت الأمر بالتلبية في مورد الإشعار الكاشف بطبيعة الحال عن أنّ المقصود من تنزيله منزلتها في تلك الأدلة إنما هو التنزيل من ناحية انعقاد الإحرام فحسب وإلاّ لم يكن وجه صحيح للأمر بالتلبية عقيبه في هذه الموثقة كما لا يخفى، فالتنزيل المزبور لا ينافي الاستظهار المذكور.

والطعن في هذا الظهور بدعوى أنّ اقتران الموثقة بجملة من المستحبات مما يوهن الظهور في الوجوب بحيث لم يعلم أنّ جهة السؤال عما يصنع بالبدنة هل هي ناظرة إلى حيثية الوجوب أو الاستحباب وما تقتضيه السنن والآداب.

كما ترى فإنّ نهوض القرينة الخارجية على إرادة الاستحباب في بعض الفقرات لا تمنع عن لزوم الأخذ بظاهر الأمر في الوجوب في الفقرة العارية عنها، وقرينية السياق لا أساس لها، فكلما ثبت الاستحباب من الخارج يرفع اليد عن الظهور في الوجوب وإلاّ فلا مناص من الأخذ به.

فالإنصاف أنّ ظهور الموثقة في الوجوب النفسي غير قابل للإنكار ولعل الماتن استند إليها في هذه الدعوى.

ولكنه مع ذلك لا يمكن الاستدلال بها، نظراً إلى أنّ متنها لو كان مقصوراً على ما ذكره الكليني حسبما مرّ لكان الاستدلال في محلّه، إلاّ أنّ الشيخ الصدوق رواها بسنده الصحيح يعني عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد عن الحسن بن علي بن فضّال عن يونس بن يعقوب، لكن مع زيادة في صدرها وهي قوله: «خرجت في عمرة فاشتريت بدنة وأنا بالمدينة فأرسلت إلى أبي عبد الله عليه السلام فسألته كيف أصنع بها، فأرسل إليّ ما كنت تصنع بهذا فإنّه كان يجزيك أن تشتري من عرفة»[1].

وهي كما ترى صريحة في أنّ موردها العمرة التي لا سياق فيها، ومن ثمّ لامه الصادق عليه السلام على شراء البدنة، بأنّه ما تصنع بها وأنت معتمر لا قارن ويجزي لمثلك الشراء من عرفة، وعليه فالموثقة ناظرة إلى العمرة وأجنبية عن حجّ القِران الذي هو محل الكلام، ويكون إحرامه بالإشعار فإنّ إحرام العمرة لا يكون بالإشعار بالضرورة، بل بخصوص التلبية، فالإشعار المذكور في هذه الموثقة أمر زائد وعمل آخر غير مربوط بالإشعار المحقق للإحرام الذي هو محل الكلام لاختصاصه بحجّ القِران كما عرفت، فهو مستحب جزماً والتلبية حينئذٍ واجبة قطعاً، إذ الإحرام في العمرة لا يكون إلاّ بها، ولا يكفي الإشعار بلا إشكال، فلم يتحقق الإحرام بالإشعار في مورد الموثقة حتى يقال بدلالتها على وجوب التلبية بعده نفساً.

والحاصل أنّ الموثقة أجنبية عن محل الكلام بالكلية، والمستدلون بها إنما استدلوا بما ذكره الكافي الذي اقتصر على نقل قطعة منها مع الإغماض عن صدرها المذكور في رواية الفقيه لغفلة أو لأمرٍ آخر والله العالم بحقائق الأمور.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٣.

نفسها(*)، ويستحب الجمع بين التلبية وأحد الأمرين وبأيهما بدأ كان واجباً وكان الآخر مستحباً(**)(١)، ثمّ إنّ الإشعار عبارة عن شق السَّنام الأيمن(٢)،

فتحصّل من ذلك كله أنّ الأقوى عدم وجوب التلبية على القارن وإن كان ذلك أحوط.

(١) الظاهر أنّه قدّس سرّه يريد بذلك الاستحباب من جهة عقد الإحرام كما صرح به في الجواهر(١)، عند توجيه كلام المحقق بمعنى أنّه لا يجب عقده بالأخير بعد العقد بالأول وإن استحب ذلك حذراً عن شبهة الخلاف المنسوب إلى السيد المرتضى وابن إدريس كما تقدّم، فلا ينافي الاستحباب من هذه الناحية الوجوب النفسي الذي تقدم اختياره من الماتن آنفاً.

ومع ذلك فلا يتم هذا على إطلاقه وإنما يتجه فيما لو قدّم الإشعار أو التقليد فإنّه يستحب حينئذٍ ضم التلبية بالمعنى المزبور حذراً عن الخلاف المذكور الراجع إلى الاحتياط الاستحبابي.

وأما لو عكس وقدّم التلبية فلم يتضح وقتئذٍ وجه لاستحباب الإتيان بأحد الأمرين إذ لم نعثر على دليل عليه(٢).

(٢) كذا ذكره عامة الأصحاب، ولكن صاحب الحدائق نسب إليهم الاستحباب فإن كان الأمر كما ذكره، لم يظهر له وجه صحيح، بعد ورود التقييد بالجانب الأيمن في غير واحد من النصوص المقتضي للزوم حمل المطلق

(*) في وجوبها عليه إشكال.

(**) استحباب الآخر مع الابتداء بالتلبية لم يثبت.

(١) جواهر الكلام: ج١٨ ص٢٢٧.

(٢) استدل له في الحدائق بصدر صحيحة فضيل ج١٥ ص٥٤، كما استدل في الجواهر لعكسه بعموم ما دل على أنّ التلبية شعار المحرم ج١٨ ص٢٢٦. (المقرر).

بأن يقوم الرجل من الجانب الأيسر من الهدي[١]، ويشق سنامه من الجانب الأيمن ويلطخ صفحته بدمه[*]،

منها عليه عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد، ولم يرد في شيء منها جواز شق الأيسر، لتحمل النصوص الأول على الاستحباب والفضل جمعاً، فلا مناص إذاً من ارتكاب التقييد، ولا سيما بعد كونها في مقام بيان الوظيفة وتعليم الكيفية، فما يظهر من المتن من اختصاص الشق بالجانب الأيمن هو الصحيح.

نعم يُستثنى من ذلك ما لو كان الهدي أكثر من الواحد، فأراد إشعار بدنتين فصاعداً، فإنّه يقف بينهما ويشعر ما على يمينه من الجانب الأيمن، وما على يساره من الجانب الأيسر، كما دلّت عليه صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كانت بدن كثيرة فأردت أن تشعرها، دخل الرجل بين كل بدنتين فيشعر، هذه من الشق الأيمن، ويشعر هذه من الشق الأيسر»[١][٢].

(١) هذا القيد غير مذكور في كلمات الفقهاء ظاهراً، ولعل الماتن استند فيه إلى صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «البدن تشعر في الجانب الأيمن، ويقوم الرجل في الجانب الأيسر، ثم يقلدها بنعل خلق قد صلى فيها»[٣].

حيث يستظهر منها كون القيام من الجانب الأيسر شرطاً في تحقق الإشعار، فيحمل عليها الروايات المطلقة عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد.

ولكن الاستظهار المزبور غير واضح، لجواز كون القيام في الجانب الأيسر

(*) على المشهور.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح١٩.

(٢) المؤيدة برواية جميل(ح٧ من الباب المزبور) التي لا تصلح إلا للتأييد لضعفها بسهل بن زياد، وإن عبّر عنها بالصحيحة في بعض الكلمات، ولم يتعرض لها الأستاذ دام ظله في الدرس. (المقرر).

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٤.

والتقليد أن يعلق في رقبة الهدي نعلاً(*) خَلَقاً قد صلّى فيه(١).

راجعاً إلى التقليد لا متعلقاً بالإشعار، ليكون شرطاً فيه، ويكون حاصل المعنى: أنّه بعد أن فرغ عن وظيفة الإشعار يتصدى للتقليد، وكيفيته أن ينتقل إلى الجانب الأيسر فيقلدها بالنّعل، المحمول هذا الانتقال على الاستحباب حينئذٍ جزماً، لأنّ أصل التقليد بعد الإشعار مستحب ـ كما تقدم ـ فضلاً عن خصوصياته.

وعليه فلم يبق لها ظهور في الوجوب، ولا أقل من تطرق هذا الاحتمال الموجب للإجمال والمسقط لها عن صلاحية الاستدلال.

على أنّ الوجوب في مثل هذه المسألة المبتلى بها لو كان ثابتاً لشاع وذاع وأصبح من الواضحات، فكيف أعرض عنه الفقهاء ولم يذكروه في فتاواهم، فالظاهر عدم وجوب مراعاة القيد المزبور في تحقق الإشعار.

(١) كما ورد ذلك في صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة، وكذا في صحيحته الأخرى(١)، ولكنها عارية عن التقييد بالخلق، بل الظاهر أنّ الفقهاء أيضاً لم يلتزموا بذلك، ولا بالصلاة فيه، بل العبرة بتعيين الهدي في الصدقة، ولا تلزم رعاية هذين القيدين.

بل ذكر بعضهم أنّه لا خصوصية للنعل، بل يتحقق التقليد بكل شيء يفيد التعيين، كما تشهد له صحيحة محمد الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تجليل الهدي وتقليدها؟ فقال: «لا تبالي أيّ ذلك فعلت ...»(٢)، فيكتفي بمطلق العلامة، من جعل شيء على ظهره، أو التعليق في رقبته ونحو ذلك مما

(*) أو يجلله بشيء كالسير.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٤ و ح١٧.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٥.

(مسألة ١٦): لا تجب مقارنة التلبية(*) لنيّة الإحرام(١) وإن كان أحوط، فيجوز أن يؤخرها عن النيّة ولبس الثوبين على الأقوى.

ينبئ عن تعين الصرف في الصدقة.

وتؤكده صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان الناس يقلّدون الغنم والبقر، وإنما تركه الناس حديثاً ويقلدون بخيط وسير»(١)، حيث أنّه عليه السلام أمضى ما كان متعارفاً بين الناس حديثاً ولم يردع عنه وهذا يكشف عن عدم اعتبار تلك الخصوصيات، فالأظهر عدم وجوبها، كيف ولو وجبت لاشتهر وبان وشاع وذاع، بل أصبح من القطعيات بعد أن كانت المسألة محلاً لابتلاء الكثير من الحجّاج ، فكيف لم يتعرض لها الفقهاء ما عدا القليل منهم.

(١) الظاهر أنّ هذه المسألة تبتني على ما تقدم من الخلاف في تفسير حقيقة الإحرام، وأنّه هل هو عبارة عن العزم والالتزام بالاجتناب عن التروك على ما صرح به جماعة منهم الماتن، حيث ذكر قدس سره فيما مرّ أنّه يعتبر العزم على الاستمرار، لا استمرار العزم، أو أنّه أمر آخر يتحقق بالتلبية، عبرّنا عنه بالدخول في حرمة لا تهتك، فلا إحرام قبل التلبية وإن عزم ونوى، وإنما يتحقق بنفس التلبية على ما استظهرناه مما ورد في بعض الأخبار من أنّه يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية، والإشعار، والتقليد حسبما عرفته مستقصى.

فعلى الثاني لا ينبغي الشك في لزوم المقارنة كما هو الحال في سائر العبادات، من الصلاة والصيام، ومنها الإحرام الحاصل بالتلبية، فإنّ المعتبر

(*) بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الإحرام إنما يتحقق بالتلبية أو الإشعار أو التقليد فلا حاجة إلى نيّة أخرى غير نيتها، ولابدّ من مقارنتها معها كما في سائر العبادات.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٩.

صدورها عن نية مقارنة لها، سواء فسرناها بالإخطار أم بالداعي، فلو نوى سابقاً ثم غفل بالكلية فأتى بالواجب على نحو لم يكن الإتيان به منبعثاً حتى عن النية المرتكزة في أفق النفس المعبّر عنها بالداعي، كما لو خرج من داره قاصداً دخول الحمام وناوياً للاغتسال فيه، فلما دخله انشغل بأمور أُخر، فاغتسل لكن ذاهلاً عن تلك النية بالكلية، بطل ولم يترتب عليه أي أثر، لعرائه عن النية المعتبرة حال تحقق العبادة، ولا يجدي في صحّتها مجرد سبق النية بعد أن لم تكن مقارنة كما هو ظاهر.

وعليه فلا مناص من الالتزام ـ على هذا المبنى ـ ببطلان التلبية غير المقارنة لنية الإحرام وإن كانت مسبوقة به حسبما عرفت.

وأما على المبنى الأول والالتزام بأنّ الإحرام مجرد العزم وإن لم يترتب عليه أي أثر ما لم يلبِّ ـ كما سيصرح به الماتن ـ والتلبية متممة للإحرام.

فللبحث عندئذٍ عن اعتبار المقارنة وعدمه مجال، وإنّ من أنشأ الإحرام بالعزم والالتزام ثم غفل وذهل، وبعدئذٍ لبّى بقصد الحجّ لا لغاية أخرى كقصد التعليم مثلاً ـ إذ ليس الكلام في نية التلبية، بل في نية الإحرام ـ فكان حال التلبية المأتي بها بداعي كونها من واجبات الحجّ غير ملتفت بتاتاً إلى ما بنى عليه من عزمه السابق ونيته المتقدمة.

فهل تنضم هذه التلبية بهاتيك النية وتتشكل منهما الفريضة المأمور بها، أو أنّها لا تجزي وتلزمه إعادة التلبية عن نية مقارنة.

والظاهر هو الانضمام لعدم نهوض أي دليل على اعتبار الاقتران ومقتضى الأصل البراءة عنه.

وعلى الجملة فالتكلم حول اعتبار المقارنة وعدمه الذي وقع محلاً للكلام بين الأعلام، فأثبته بعضهم كالشهيد، ونفاه آخرون، يبتني على أن يكون الإحرام شيئاً آخر وراء ما يتحصل بالتلبية.

(مسألة ١٧): لا تحرم عليه محرمات الإحرام قبل التلبية وإن دخل فيه بالنيّة ولبس الثوبين[١]، فلو فعل شيئاً من المحرمات لا يكون آثماً وليس عليه كفّارة، وكذا في القارن إذا لم يأتِ بها ولا بالإشعار أو التقليد[٢]، بل يجوز له أن يبطل الإحرام ما لم يأتِ بها في غير القارن أو لم يأتِ بها ولا بأحد الأمرين فيه والحاصل أنَ

وأما بناءً على تحققه بها فلا مجال حينئذٍ للنزاع، ولا ينبغي التردد في لزوم المقارنة، وأنَ التلبية العارية عن نية كذلك لا أثر لها، ولا يكاد يتحقق بها الإحرام حسبما عرفت.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال، كما نطقت به النصوص والفتاوى حسبما تقدم في المسألة الخامسة عشرة وغيرها.

(٢) قد يقال أنَ النصوص خالية عن التعرض لذلك في القارن إذا كان إحرامه بالإشعار أو التقليد، ولأجله يتمسك في إلحاقه بغير القارن بالإجماع، ولكن الظاهر عدم الحاجة إليه، بل يمكن استفادته من نفس نصوص الباب.

وبيانه أنَ الحكم المزبور ينحل في القارن ـ كغيره ـ إلى عقد إيجابي، وهو جواز الإتيان بتروك الإحرام قبل أن يلبي أو يشعر أو يقلد، وعقد سلبي هو عدم جواز ارتكاب شيء منها بعدما أحرم بأيَ واحد من الثلاثة.

أما الإيجابي فيدل عليه إطلاق النصوص المتقدمة الناطقة بجواز الإتيان بها ما لم يلبَ، الشاملة للقارن وغيره على نسق واحد.

وأما في العقد السلبي فمقتضى الإطلاق المزبور وإن كان هو جواز الإتيان بها ما لم يلبَ وإن كان قد أحرم بالإشعار أو التقليد، إلاَ أنَ ما دل على تنزيلهما منزلة التلبية يدل بمقتضى عموم المنزلة على عدم جواز الإتيان بشيء منها بعدما أشعر أو قلَد، كما لم تكن جائزة بعد ما صدرت منه التلبية.

الشروع في الإحرام[١] وإن كان يتحقّق بالنيّة ولبس الثوبين إلاّ أنّه لا تحرم عليه المحرمات ولا يلزم البقاء عليه إلاّ بها أو بأحد الأمرين، فالتلبية وأخواها بمنزلة تكبيرة الإحرام في الصّلاة.

(مسألة ١٨): إذا نسي التلبية وجب عليه العود إلى الميقات[٢] لتداركها وإن لم يتمكّن أتى بها في مكان التذكّر[*]، والظاهر عدم

وعلى الجملة: فنفس النصوص كافية ووافية بلا حاجة إلى التشبث بذيل الإجماع حسبما عرفت.

(١) قد مرّ الكلام حول حقيقة الإحرام فلاحظ ولا نعيد.

(٢) قد عرفت فيما سبق حكم نسيان الإحرام في الميقات، وأنّه يلزمه الرجوع إن أمكن، وإلاّ فيحرم من مكانه للنصوص المعتبرة الناطقة بذلك، لكن الموضوع في تلك النصوص نسيان الإحرام لا نسيان التلبية.

وحينئذٍ فإن قلنا بأنّ الإحرام هو التلبية، أي أنّه أمر يتحقق بها ويتحصّل منها ولا إحرام قبلها بتاتاً، وإن عزم ونوى ـ كما هو الصحيح حسبما مرّ ـ فليست هناك مسألة أخرى، بل هما في الحقيقة مسألة واحدة كما لا يخفى.

وإن قلنا بأنّه هو العزم والالتزام، كما نصّ عليه الماتن فيما مرّ حيث ذكر أنّ المعتبر فيه هو العزم على الاستمرار لا استمرار العزم.

وحينئذٍ فإن قلنا بأنّ الإحرام وإن انعقد بذلك إلاّ أنّه ما لم تنضم إليه التلبية لا يترتب عليه الأثر، وإنما هو شروع في الإحرام، فهو إحرام ناقص متممه التلبية، وحالها بالإضافة إليه حال تكبيرة الإحرام بالنسبة إلى الصلاة، كما اختاره الماتن وصرح به في المقام، فعليه يكون مرجع نسيان التلبية إلى

(*) على تفصيل تقدّم.

وجوب الكفّارة عليه إذا كان آتياً بما يوجبها، لما عرفت من عدم انعقاد الإحرام إلاّ بها.

(مسألة ١٩): الواجب من التلبية مرّة واحدة[١]، نعم يستحب الإكثار بها وتكرارها ما استطاع[٢] خصوصاً في دبر كل صلاة فريضة أو نافلة وعند صعود شرف أو هبوط واد وعند

نسيان الإحرام أيضاً، لعدم تحقق الإحرام الكامل التام، وتحقق بعضه وهو الناقص منه لا أثر له، وفي حكم العدم، فالمسألتان حينئذٍ مسألة واحدة أيضاً كما في الفرض السابق.

وأما لو بنينا على تحقق الإحرام بتمامه وكماله بنفس الالتزام والعزم، ولم يكن للتلبية أي مدخل في عقده وإنشائه، وإنما هي واجب مستقل، فهذا المبنى وإن كان بمكان من الضعف، وبمراحل عن الواقع، وبعيداً عن ظواهر النصوص جداً، بل عن صراحتها كما مرّ، إلاّ أنّه على تقدير القول به لا موجب للعود إلى الميقات لتدارك التلبية المنسية فإنّه عمل مستقل قد ترك في ظرفه عن عذر، ودليل العود خاص بنسيان الإحرام ولا يشمل غيره، فهو مثل ما لو نسي لبس الثوبين، لا دليل على وجوب الرجوع لتداركه، بل لا يجب فيه جزماً كما هو ظاهر.

وحيث إنّ الماتن بنى على أنّ التلبية متمم للإحرام، فمن ثمّ حكم ﷺ بوجوب العود والرجوع، وعلى مسلكنا فالأمر أوضح.

(١) بلا خلاف فيه ولا إشكال، لإطلاق الأدلة التي منها الأمر بالتلبيات الأربع في ذيل صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة، المنطبق على مرة واحدة.

(٢) كما دلت عليه جملة من النصوص التي منها صحيحة معاوية بن

المنام[١] وعند اليقظة وعند الركوب وعند النزول وعند ملاقاة راكب وفي الأسحار، وفي بعض الأخبار ((من لبى في إحرامه سبعين مرّة إيماناً واحتساباً أشهد الله له ألف ألف ملك براءة من النّار وبراءة من النفاق)).

ويستحب الجهر بها ـ خصوصاً في المواضع المذكورة[٢] ـ

عمار المشتملة على جميع الموارد المذكورة في المتن، عدا ما ستعرف[١].

(١) لم نظفر على نص يدل على استحباب هذا المورد بالخصوص كما اعترف به في الجواهر وغيره.

إلاّ أن يستفاد ذلك من عموم قوله عليه السلام في صحيحة معاوية المتقدمة ((وأكثر ما استطعت)) فإنّ التصدي له إلى آخر زمان يتمكن منه مصداق بارز للإكثار.

(٢) نسب صاحبا الجواهر والحدائق إلى الشيخ في التهذيب القول بوجوب الاجهار في التلبية، والظاهر أنّ هذه غفلة أو مسامحة في التعبير، فإنّ تلك العبارة المنسوبة إليه أعني قوله ((الإجهار بالتلبية واجب مع القدرة والإمكان))، هي عبارة المفيد في المقنعة لا الشيخ في التهذيب، نعم إنّ الشيخ لم يعلّق عليه وكأنّه أمضاه، ولكن ليس من البعيد أن يريد المفيد بالوجوب الاستحباب الأكيد ـ كما احتمله في الجواهر ـ ولعل في إمضاء الشيخ شهادة على ذلك، نظراً إلى تصريحه في الخلاف بعدم وجدانه قائلاً بالوجوب، إذ كيف لم يجد، وعبارة المفيد التي أمضاها تنادي بالوجوب، فكأنّ المراد به غير الوجوب المصطلح وهو ما عرفت من الاستحباب المؤكد.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٠ من أبواب الإحرام، ح٢.

وكيفما كان فقد اختار الوجوب في الحدائق لنصوص عمدتها ثلاثة استظهر الوجوب منها، وذكر أنّ المطلقات محمولة عليها عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد.

أحدها: صحيحة معاوية بن عمار، قال عليه السلام فيها: «... وأكثر ما استطعت واجهر بها»[1]، وظاهر الأمر الوجوب.

وفيه: أنّ هذا الأمر لو كان واقعاً عقيب قوله عليه السلام بعد ذلك (واعلم أنّه ...) كأن يقول عليه السلام بعد قوله (وبها لبّى المرسلون) هكذا: (وأجهر بها أو ويجهر بها) لكان الاستدلال في محلّه، لرجوع القيد حينئذٍ إلى التلبية الواجبة، ولكنه واقع بعد قوله (وأكثر) الناظر إلى التلبيات المستحبة، فمورد الإجهار هي التلبيات المحكومة بالإكثار الذي هو مستحب بلا إشكال، فكذا الإجهار فيها، وأجبني عن التلبية الواجبة.

وبالجملة: موضوع الجهر مطلق التلبية، التي يستحب الإكثار فيها، فطبعاً يكون الحكم استحبابياً لا خصوص التلبيات الأربع الواجبة المذكورة في أول الكلام، ومعه كيف يمكن استفادة الوجوب.

ثانيها: صحيحة حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام وجماعة من أصحابنا ممن روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أنّهما قالا: «لما أحرم رسول الله صلى الله عليه وآله أتاه جبرائيل عليه السلام فقال له: مر أصحابك بالعج والثج، والعج: رفع الصوت بالتلبية، والثج: نحر البدن، قال: وقال جابر بن عبد الله ما بلغنا الروحاء حتى بحت أصواتنا»[2]، هكذا رواها الشيخ.

ورواها الكليني بإسناده عن حريز رفعه قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله ... الخ» فما في الجواهر من قوله (مرفوع حريز عن الصادقين عليهما السلام)[3] في غير

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٠ من أبواب الإحرام، ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٧ من أبواب الإحرام، ح١.

(٣) جواهر الكلام: ج١٨ ص٢٧٢.

محله.

فإنّ حريزاً رفعه عن رسول الله ﷺ لا عن الصادقين، وما رواه عن الصادقين مسند ـ حسبما عرفته في طريق الشيخ ـ لا أنّه مرفوع.

فالرواية صحيحة ـ كما وصفها بها في الحدائق[1] ـ لا مرفوعة، وما في الوسائل عند نقل طريق الشيخ من قوله (في الطبعة الجديدة) عن حريز عن عبد الله غلط، والصحيح كما في التهذيب (عن حريز بن عبد الله) وهو ثقة وإلاّ لم تكن الرواية معتبرة.

وكيفما كان فقد استدل بها في الحدائق على وجوب الجهر قائلاً: إنّ الأمر حقيقة في الوجوب ولا سيما أوامر الله عز وجل.

ويندفع بأنّ المفروض فيها أنّ رسول الله ﷺ كان قد أحرم قبل أن يؤمر بالجهر، وبطبيعة الحال كان قد أدّى ما عليه مع التلبية الواجبة، إذ لا إحرام من دون التلبية كما تقدّم، فلا جرم يكون موردها التلبيات المستحبة التي لا يحتمل وجوب الإجهار فيها بعد أن كانت مستحبة في أنفسها، فلم تكن الصحيحة ناظرة إلى الإجهار في التلبية الواجبة التي هي محل الكلام.

ثالثها: صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن كنت ماشياً فاجهر بإهلالك وتلبيتك من المسجد، وإن كنت راكباً فإذا علت بك راحلتك البيداء»[2].

وفيه: أنّها ناظرة إلى بيان موضع الجهر ومحلّه مفصلاً بين حالتي المشي والركوب وليست بصدد بيان حكمه من الوجوب أو الاستحباب ليستدل بها عليه.

إذاً فلم يدل أي دليل على وجوب الجهر في التلبية الواجبة، بل غايته

---

(١) الحدائق الناضرة: ج١٥ ص٦١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٤ من أبواب الإحرام، ح١.

للرجال دون النّساء[١]، ففي المرسل ((إنّ التلبية شعار المحرم فارفع صوتك بالتلبية))، وفي المرفوعة(*) ((لما أحرم رسول الله ﷺ أتاه جبرائيل فقال: مر أصحابك بالعجّ والثجّ، فالعجّ رفع الصوت بالتلبية والثجّ نحر البدن)).

(مسألة ٢٠): ذكر جماعة أنّ الأفضل لمن حجّ على طريق المدينة تأخير التلبية إلى البيداء مطلقاً كما قاله بعضهم، أو في خصوص الراكب كما قيل ولمن حج على طريق آخر تأخيرها إلى أن يمشي قليلاً، ولمن حجّ من مكّة تأخيرها إلى الرقطاء[٢] كما قيل، أو إلى

الاستحباب ولا سيما أنّ الحكم متسالم عليه بين الأصحاب على نحو يدعي الشيخ ﷺ أنّه لم يرَ قائلاً بالوجوب في مثل هذه المسألة التي لو كان الوجوب فيها ثابتاً لشاع وذاع، بل أصبح من الواضحات والمسلمات كأصل وجوب التلبية.

(١) فلا جهر عليهن سواء أقلنا بوجوبه أم استحبابه لجملة من النصوص التي عمدتها صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله ﷺ قال: ليس على النساء جهر بالتلبية[١].

(٢) هذا الحكم مذكور في كلمات جملة من الفقهاء (قدس الله أسرارهم) على الاختلاف من حيث الإطلاق والتقييد حسبما أشير في المتن، ولكنه وقع الإشكال في ذلك ـ بعد البناء على عدم انعقاد الإحرام الكامل قبل التلبية وإن عزم والتزم، إما لأنّها محققة له كما هو الأظهر ، أو متممة كما مرّ ـ

(*) ورد ذلك في الصحيحة أيضاً.

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٨ من أبواب الإحرام، ح٤.

نظراً إلى أنّ تأخير التلبية إلى تلك الأماكن يستلزم بطبيعة الحال تأخير الإحرام عن المواقيت التي وقّتها رسول الله ﷺ، والعدول عنها إلى غيرها الذي لا ينبغي التأمل في عدم جواز ذلك وأنّه ليس لأحد أن يعدو عنها ويتجاوزها بغير إحرام ـ كما نطقت به النصوص ـ فضلاً عن رجحانه واستحبابه.

وهذا من غير فرق بين مسجد الشجرة وغيره من سائر المواقيت بمقتضى إطلاقات الأدلة.

نعم إنّ صاحب الحدائق استشكل في جواز الإحرام من مسجد الشجرة، فضلاً عن وجوبه، مدعياً ظهور الروايات في وجوب تأخير التلبية إلى البيداء الملازم لتأخير الإحرام ـ فإنّه قدس سره أيضاً ممن يرى توقف انعقاد الإحرام على التلبية ـ وأنّه لا موجب لرفع اليد عن هذا الظهور، والحكم بالتخيير بين الموضعين وإن سلّم ذلك في غير الشجرة من سائر المواقيت لورود نصوص دلت على التخيير فيها، وقال قدس سره: إنّ الفقهاء إنما حكموا بالتخيير في الشجرة أيضاً بناءً منهم على عدم الفرق في هذا الحكم بين المواقيت وإن لم تكن النصوص وافية بذلك.

ومن ثمّ ذكر قدس سره أنّ الأحوط لزوماً الوقوف على الروايات وتأخير الإحرام عن الشجرة إلى البيداء.

أقول: لعل ما ذكره قدس سره من مختصاته، وإلاّ فالظاهر أنّ الفقهاء مطبقون على جواز الإحرام من مسجد الشجرة بلا خلاف فيه منهم ولا إشكال، وعدم وجوب التأخير جزماً، وقد قامت عليه السيرة القطعية العملية المتصلة بزمن المعصومين عليهم السلام مضافاً إلى نفس أدلة المواقيت التي عدّت الشجرة منها حسبما عرفت.

أضف إلى ذلك ما يستفاد من جملة من النصوص الخاصة من جواز الإحرام من نفس المسجد.

كمعتبرة عبد الله بن سنان ـ التي هي معتبرة عند صاحب الحدائق أيضاً ـ أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام هل يجوز للمتمتع بالعمرة إلى الحجّ أن يظهر التلبية في مسجد الشجرة؟ فقال: ((نعم إنما لبّى النبي صلى الله عليه وآله في البيداء، لأنّ الناس لم يعرفوا التلبية فأحب أن يعلمهم كيف التلبية)).

وإطلاق موثقة إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له، إذا أحرم الرجل في دبر المكتوبة أيلبي حين ينهض به بعيره، أو جالساً في دبر الصلاة؟ قال: ((أي ذلك شاء صنع))[1].

وصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إن كنت ماشياً فاجهر بإهلالك وتلبيتك من المسجد، وإن كنت راكباً، فإذا علت بك راحلتك البيداء))[2].

نعم موردها الماشي فتدل على المطلوب في الجملة.

وكيفما كان فما ذكره صاحب الحدائق في غير محله ظاهراً ولا يمكن المساعدة عليه بوجه، فجواز الإحرام من مسجد الشجرة مما لا ينبغي الإشكال فيه.

وإنما الكلام في عكسه ـ كما عرفت ـ وأنّه هل يجوز التأخير من المسجد إلى البيداء، أو من مكّة إلى الرقطاء، أو من سائر المواقيت إلى أن يسير قليلاً أو أنّه لا يجوز شيء من ذلك؟ والمتعين الإحرام من نفس المواقيت عملاً بإطلاقات التوقيت.

ذهب جماعة إلى الجواز، بل ذكروا أنّه الأفضل استناداً إلى جملة وافرة من النصوص نشير إلى نبذ منها.

كصحيحة معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التهيؤ

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٥ من أبواب الإحرام، ح٢ و ح٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٣٤ من أبواب الإحرام، ح١.

للإحرام فقال: ((في مسجد الشجرة، فقد صلى فيه رسول الله ﷺ، وقد ترى أناساً يحرمون فلا تفعل حتى تنتهي إلى البيداء حيث الميل فتحرمون كما أنتم في محاملكم، تقول لبيك اللهم لبيك ...)).

وصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((إذا صليت عند الشجرة فلا تلبّ حتى تأتي البيداء حيث يقول الناس يخسف بالجيش)).

وصحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((إنّ رسول الله ﷺ لم يكن يلبي حتى يأتي البيداء)).

وصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله ﷺ ((قال: صلّ المكتوبة، ثم أحرم بالحجّ أو بالمتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك، فإذا استوت بك الأرض راكباً كنت أو ما شياً فلبّ))[1]، إلى غير ذلك من الأخبار التي دلت على تأخير التلبية إلى البيداء الواقع على ميل من مسجد الشجرة.

وبما أنّ هذه الروايات تتنافى مع نصوص المواقيت الناطقة بعدم جواز التجاوز عنها بغير إحرام ـ كما عرفت ـ فمن ثمّ التجأ بعضهم إلى الجمع والتوفيق.

تارة بأنّ المراد بما يؤخر إلى البيداء هي التلبية المستحبة دون الواجبة التي ينعقد بها الإحرام، فإنّها من مسجد الشجرة خاصة، إذ الموضوع فيها هو المحرم فبعد أن لبى وعقد بها الإحرام، فالتلبيات التي يستحب الإكثار فيها يؤخرها إلى البيداء.

وفيه أنّ العرف لا يساعد على ذلك بوجه، كيف وبعضها صريحة في تأخير تلبية الإحرام إلى البيداء، كمعتبرة عبد الله بن سنان المتقدمة المتضمنة أنّ النبي ﷺ أخر تلبيته إلى البيداء لأجل التعليم، فأنّها واضحة الدلالة على إرادة

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٤ من أبواب الإحرام، ح٣ و ح٤ و ح٥ و ح٦.

التلبية الواجبة.

وأخرى بأنّ المراد تأخير الإجهار، وهذا أبعد، إذ لم يذكر الجهر في شيء من هاتيك النصوص، وإنما الوارد فيها تأخير نفس التلبية، فبأي شاهد تحمل على إرادة الإجهار منها.

ومن هنا ذهب صاحب الحدائق إلى وجوب التأخير وقد عرفت ضعفه.

فلا مناص إذاً من الالتزام بمضمون هذه الروايات ـ التي عرفت أنّها مستفيضة جداً ـ من تأخير نفس التلبية التي بها ينعقد الإحرام دون التلبية المستحبة ودون الإجهار بها.

ويكون وجه الجمع بينها وبين النصوص المتقدمة هو ارتكاب التخصيص الذي ليس هو بعزيز في الفقه، فتخصص بمن كان عازماً على التلبية من البيداء أو الرقطاء أو نحو ذلك.

وبعبارة أخرى: الحكم الذي تضمنته نصوص المواقيت من عدم جواز التجاوز عما وقته رسول الله ﷺ بغير إحرام لم يكن من الأحكام العقلية التي لا تقبل التخصيص، كما أنّه لم يرد في خصوص محل الكلام على سبيل الظهور أو الصراحة، وإنما هو بالإطلاق الشامل للتأخير عن الشجرة إلى البيداء، أو عن مكّة إلى الرقطاء، أو عن غيرهما إلى أن يمشي قليلاً ونحو ذلك مما تضمنته تلك الروايات، فتقيد تلك النصوص بما إذا كان بانياً في الميقات على تأخير الإحرام إلى تلك الأماكن المذكورة ومتهيئاً لأن يلبّي فيها، فلا يكون بأس بهذا التأخير، بل يكون هو الأفضل بمقتضى الأمر الوارد به في هذه الأخبار، بعد معلومية جواز الإحرام من نفس تلك المواقيت، وأنّه جائز جزماً حسبما تقدم، فتكون النتيجة استحباب التأخير إلى تلك الأماكن وإن كان الأحوط أن يقدّم الإحرام في جهة شبهة الخلاف كما عرفت.

أن يشرف على الأبطح(*)[١]، لكن الظاهر بعد عدم الإشكال في عدم وجوب مقارنتها للنيّة ولبس الثوبين استحباب التعجيل بها مطلقاً وكون أفضليّة التأخير بالنسبة إلى الجهر بها[٢]، فالأفضل

---

(١) لم يظهر القائل بذلك كما لم ترد رواية تدل عليه فيما نعلم.

نعم ذكر المحقق أنّ الأفضل تأخير الجهر بالتلبية حتى يشرف على الأبطح، وذكر صاحب الجواهر أنّ هذا هو المشهور بين القدماء والمتأخرين، وقد دلّت عليه رواية معتبرة.

إلاّ أنّ مورد كلامهما تأخير الجهر بالتلبية لا أصل التلبية الذي هو محل كلام الماتن.

(٢) إن كان غرضه بذلك ما سيشير إليه بعد هذه العبارة من قوله: «فالأفضل أن يأتي» فيراد من استحباب التعجيل مقارنة التلبية للنية واللبس والإتيان بها في هذه الحالة خاصة في مقابل التأخير إلى ما بعد ذلك قبل أن يخرج من المسجد، أو من ذي الحليفة، فلا كلام لنا حينئذٍ، ويكون وجه الاستحباب المسارعة والاستباق إلى الخير، ولكن هذا خلاف ظاهر عبارته كما لا يخفى.

وإن كان المراد ما هو ظاهر العبارة من التفصيل في الأفضلية بين أصل التلبية وبين الجهر بها بلحاظ الوقوع في نفس المسجد، أو التأخير إلى البيداء فيجوز الإتيان بها في كل من الموضعين، لكن الأفضل تقديم نفسها، كما أنّ الأفضل تأخير الإجهار بها، فهذا مما لا يمكن المساعدة عليه بوجه.

لأنّ نصوص التأخير إلى البيداء، إن عملنا بظواهرها من التأخير في نفس التلبية، بل في بعضها النهي عن التلبية قبل الوصول إلى البيداء، فما هو الوجه

(*) لم تثبت أفضلية التأخير إلى الإشراف على الأبطح.

أن(*) يأتي بها حين النيّة ولبس الثوبين سرّاً ويؤخر الجهر بها إلى المواضع المذكورة، والبَيداء أرض مخصوصة بين مكّة والمدينة على ميل من ذي الحليفة نحو مكّة(١)، والأبطح مسيل وادي مكّة وهو مسيل واسع فيه دقائق الحَصى أوّله عند منقطع الشِعب بين وادي منى وآخره متصل بالمقبرة التي تسمى بِالمُعلى عند أهل مكّة والرَقطاء موضع دون الرَدم يسمى مَدعى، ومدعى الأقوام مجتمع قبائلهم والردم حاجز يمنع السيل عن البيت ويعبر عنه بالمدعى.

حينئذٍ في استحباب تأخير الجهر في التلبية دون أصلها.

وإن حملناها على خلاف ظواهرها من إرادة التأخير بالنسبة إلى الجهر دون الأصل، كما حملها عليه غير واحدٍ منهم صاحب الجواهر.

إذاً فما هو المجَوز لتأخير أصلها ليدّعى استحباب التعجيل بعد عموم ما دل على المنع عن تجاوز الميقات من غير إحرام، وما هو المخرج عن هذه العمومات بعد فرض الحمل المزبور.

وعلى الجملة: فعبارة المتن على ظاهرها من جواز تأخير التلبية، غير أنَ التقديم أفضل كما أنَ الجهر تأخيره أفضل لا يمكن المساعدة عليه، لعدم استفادته من شيء من هذه الروايات فلاحظ.

(١) كما صرح به جمع من الأصحاب ونطقت به صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة، وصرح به في مجمع البحرين أيضاً، حيث ذكر أنَ البيداء على ميل من ذي الحليفة، وبعده بثلاثة أميال خسف الجيش كما أشير إليه أيضاً في بعض النصوص المتقدمة.

(*) لم تظهر أفضلية التعجيل وإن كان الأحوط ولا يبعد أفضلية التأخير.

(مسألة ٢١): المعتمر عمرة التمتّع يقطع التلبية عند مشاهدة بيوت مكّة في الزّمن القديم[١]، وحدّها لمن جاء على طريق المدينة

---

(١) كما دلت عليه طائفة من الأخبار.

منها: صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((إذا دخلت مكّة وأنت متمتّع فنظرت إلى بيوت مكّة فاقطع التلبية، وحدّ بيوت مكّة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين، فإنّ الناس قد أحدثوا بمكّة ما لم يكن فاقطع التلبية ...)).

وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((المتمتّع إذا نظر إلى بيوت مكّة قطع التلبية)).

وصحيحة البزنطي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنّه سُئل عن المتمتع متى يقطع التلبية؟ قال: ((إذا نظر إلى عراش مكّة عقبة ذي طوى))، قلت: بيوت مكّة؟ قال: ((نعم))[١].

ولا تنافي بين الأولى والأخيرة في التحديد لو كانت العقبتان اسماً لموضع واحد كما هو واضح، وكذا لو كانتا اسماً لموضعين: لجواز كون أحدهما في طرف والآخر في الطرف الآخر، بعد توافقهما على أنّ العبرة بمشاهدة بيوت مكّة القديمة.

وبإزائها روايتان، إحداهما عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته أين يمسك المتمتع عن التلبية؟ فقال: ((إذا دخل البيوت، بيوت مكّة لا بيوت الأبطح))[٢].

حيث جعل الحدّ فيها دخول البيوت لا مجرد النظر الذي هو قبل الدخول

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٣ من أبواب الإحرام، ح١ و ح٢ و ح٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٣ من أبواب الإحرام، ح٧.

عقبة المدنيين وهو مكان معروف، والمعتمر عمرة مفردة عند دخول الحرم إذا جاء من خارج الحرم، وعند مشاهدة الكعبة إن كان قد خرج من مكّة لإحرامها(*)(١)، والحاج بأي نوع من الحجّ يقطعها عند

بطبيعة الحال، فتخالف النصوص المتقدمة.

ويمكن أن يقال إنّه لا تهافت بينهما، إذ المستفاد من تلك النصوص أنّ الناس قد أحدثوا في مكّة بيوتاً كثيرة، والعبرة بمشاهدة البيوت السابقة الملازم لاستطراق البيوت اللاحقة، فلا منافاة بين التحديد بدخول هذه والنظر إلى تلك لتقارنهما معاً، بل تلازمهما خارجاً.

ثانيتهما: رواية زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن تلبية المتعة متى تقطع؟ قال: «حين يدخل الحرم»(١)، فإنّ الفصل بين دخول الحرم وبين النظر كثير والبون بعيد، ولكنها ضعيفة السند جداً، ولا أقل من جهة المفضل بن صالح الشهير بالكذب والوضع، فلا يعوّل عليها لتعارض ما مرّ.

إذاً فما ذكره الفقهاء من التحديد بمشاهدة البيوت القديمة هو الصحيح.

(١) الذي يكون ميقاته أدنى الحل بطبيعة الحال.

وهذا الحكم بكلا شقيه هو المعروف والمشهور بين الأصحاب وتدل على الشق الثاني من التفصيل جملة من النصوص.

كصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «ومن خرج من مكّة يريد العمرة ثمّ دخل معتمراً لم يقطع التلّبية حتى ينظر إلى الكعبة».

وصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من اعتمر من

(*) بل كل من كان إحرامه من أدنى الحل.

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٣ من أبواب الإحرام، ح٩.

التنعيم فلا يقطع التلبية حتى ينظر إلى المسجد»[١]، هذا.

والمذكور في كلام الماتن كغيره من الفقهاء اختصاص الحكم بمن خرج من مكّة لأداء العمرة، وهو المشهور بينهم.

ولكن الظاهر تعميم الحكم لمن كان خارج مكّة وأراد العمرة فيما إذا كانت وظيفته الإحرام من أدنى الحل كمن لم يكن قاصداً للعمرة حتى دخل الحرم، فإنّه يحرم منه ولا حاجة إلى الرجوع إلى الميقات كما عرفته في بحث المواقيت، فمثله أيضاً محكوم بالحكم المزبور لإطلاق صحيحة معاوية المتقدمة آنفاً، إذ لم يقيد المعتمر من التنعيم بالخارج من مكّة، فالظاهر شمول الحكم لكل من كان إحرامه من أدنى الحل.

وأما الشق الأول أي من جاء من خارج الحرم بحيث كان إحرامه من المواقيت أو دونها، كمن كان منزله فيها، فتدل على ما ذكره من القطع عند دخول الحرم جملة من النصوص أيضاً.

والتي منها صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من دخل مكّة مفرداً للعمرة فليقطع التلبية حين تضع الإبل أخفافها في الحرم»[٢]، ونحوها غيرها، كرواية زرارة وحسنة مرازم[٣].

وحينئذٍ فإن قلنا إنّ هذه الروايات ظاهرة في غير من يحرم من أدنى الحل فلا إشكال، وإن قلنا بأنّها مطلقة فتقيّد بصحيحتي عمر بن يزيد ومعاوية بن عمار المتقدمتين الدالتين على أنّ من يحرم من أدنى الحل يقطع حينما ينظر إلى الكعبة أو إلى المسجد.

وبالجملة فالحكم مما لا ينبغي الارتياب فيه.

وإنما الكلام في عدة روايات ربما يتوهم معارضتها مع ما سبق لدلالتها

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٥ من أبواب الإحرام، ح٨ و ح٤.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٥ من أبواب الإحرام، ح٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٤٥ من أبواب الإحرام، ح٥ و ح٦.

على القطع عند النظر إلى بيوت مكّة كما في عمرة التمتع.

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعتمر عمرة مفردة من أين يقطع التلبّية؟ قال: «إذا رأيت بيوت مكة ذي طوى فاقطع التلبية»[1].

ولكنها ضعيفة السند وإن عبر عنها بالموثقة في بعض الكلمات لجهالة محسن بن أحمد الواقع في السند، حيث لم يرد فيه مدح ولا توثيق، فلا يعوّل عليها لتقاوم النصوص المتقدمة وتعارضها.

ومنها صحيحة الفضيل بن يسار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: دخلت بعمرة فأين أقطع التلبية؟ قال: «حيال العقبة، عقبة المدنيين»، فقلت أين عقبة المدنيين قال: «بحيال القصّارين»[2]، المطابقة مضموناً مع صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة في عمرة التمتع في التحديد بعقبة المدنيين.

ولكنها قاصرة الدلالة وإن تم سندها ـ عكس السابقة ـ إذ لم تقيد العمرة فيها بالمفردة لتصلح للمعارضة، بل هي مطلقة، فتحمل على التمتع جمعاً بينها وبين ما ورد في المفردة من القطع عند دخول الحرم، إذ النسبة بينهما نسبة المطلق إلى المقيّد، فتقيد عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد.

ومنها: صحيحة البزنطي قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يعتمر عمرة المحرَم من أين يقطع التلبية؟ قال: «كان أبو الحسن عليه السلام من قوله: يقطع التلبية إذا نظر إلى بيوت مكّة»[3]، حيث إنّ موردها العمرة المفردة، لوضوح أنّه لا متعة في شهر محرم، فهي معتبرة السند والدلالة، فيقوى عندئذٍ توهم المعارضة لما سبق.

ولكنه يندفع بعدم إمكان الأخذ بإطلاقها، والوجه فيه أنّ الروايات

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٥ من أبواب الإحرام، ح٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٥ من أبواب الإحرام، ح١١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٤٥ من أبواب الإحرام، ح١٢.

الزوال من يوم عرفة[١]، وظاهرهم أنّ القطع في الموارد المذكورة

المتقدمة الدالة على القطع عند دخول الحرم، إمّا أنّها ظاهرة في أنفسها فيمن كان إحرامه من الخارج لا من أدنى الحل ـ كما احتمله بعضهم ـ أو أنّها لو كانت مطلقة، فهي محمولة عليه بقرينة الروايات الأخر الدالة على أنّ من كان إحرامه من أدنى الحل فإنّه يقطع التلبية عند النظر إلى المسجد، وعلى أي تقدير فهي خاصة بمن كان إحرامه من غير أدنى الحل، إمّا بنفسها أو لأجل التقييد من الخارج.

وأما هذه الصحيحة فهي مطلقة من حيث كون المعتمر في شهر محرم جاء من خارج الحرم، أو أنّه خرج من مكّة لإحرام العمرة بعد ما كان فيها، فبينهما نسبة الإطلاق والتقييد، فتتقيد هذه بغير من كان إحرامه من الخارج، وبذلك ترتفع المعارضة، إذ مورد تلك النصوص من أحرم من الميقات ونحوه، ومورد هذه من أحرم من أدنى الحل.

نعم يبقى هناك ما يتراءى من التنافي بين هذه الصحيحة وبين الروايات المتقدمة فيمن خرج من مكّة وأحرم من أدنى الحل في بيان حدّ القطع، حيث جعل الضابط في هذه النظر إلى بيوت مكّة، وفي تلك إلى المسجد أو الكعبة.

ولا يبعد أن يكون النظر إلى البيوت ملازماً للنظر إلى المسجد من أجل ارتفاع جدرانه أو علو الكعبة بحيث يكون ثمة نوع تلازم بين النظرين.

والمتحصل من جميع ما ذكرناه أنّ ما ذهب إليه المشهور من التفصيل المزبور هو الصحيح، وأنّ ما نسب إلى الصدوق من التخيير بين القطع لدى دخول الحرم أو مشاهدة الكعبة بدعوى أنّ ذلك هو مقتضى الجمع بين الأخبار، لا يمكن المساعدة عليه بوجه حسبما اتضح لك ممّا بيناه.

(١) بلا خلاف ولا إشكال وتقتضيه جملة وافرة من الروايات المعتبرة

على سبيل الوجوب[1]، وهو الأحوط، وقد يقال بكونه مستحباً.

(مسألة ٢٢): الظاهر أنّه لا يلزم في تكرار التلبية أن يكون بالصورة المعتبرة في انعقاد الإحرام، بل ولا بإحدى الصور المذكورة في الأخبار، بل يكفي أن يقول: (لبيك اللّهمّ لبيك) بل لا يبعد كفاية تكرار لفظ لبيك.

التي منها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «الحاجّ يقطع التلبية يوم عرفة زوال الشمس»[1]، ونحوها غيرها.

(١) فالسقوط على نحو العزيمة لا الرخصة، بمعنى أنّه لا أمر بالتلبية في موارد القطع، وبما أنّها عبادة فالإتيان بها بقصد الأمر تشريع محرم.

وهذا هو المنسوب إلى المشهور، بل ادعي عليه الإجماع وهو الصحيح، نظراً إلى أنّ الأمر بالقطع ـ الراجع إلى النهي عن الفعل ـ الواقع بعد الأمر بالتلبية لو لم يكن ظاهراً في الوجوب باعتبار كونه من سنخ النهي عن الشيء الواقع عقيب الأمر به ـ الظاهر في الرخصة ـ فلا أقل من دلالته على ارتفاع الأمر السابق المتعلّق بالتلبية وانتهاء أمده، إذ لا يعقل الأمر بالتلبية، والأمر بقطعها في آن واحد ولو استحباباً، فإذا كان الأمر بها ساقطاً وهي عبادة تحتاج في مشروعيتها إلى الأمر، فلا جَرَم كان الإتيان بها بقصد الأمر من التشريع المحرم، وهو المراد من كون القطع على سبيل الوجوب، فإنّ الحرمة تشريعية لا تكليفية حسبما عرفت.

بل قد يظهر من بعض الأخبار المعتبرة المبغوضية أيضاً، ولابدّ أن تكون من جهة التشريع كما لا يخفى، وهو ما رواه الكليني بسند صحيح عن أبان

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٤ من أبواب الإحرام، ح١.

(مسألة ٢٣): إذا شك بعد الإتيان بالتلبية أنّه أتى بها صحيحة أم لا بنى على الصحّة[١].

(مسألة ٢٤): إذا أتى بالنيّة ولبس الثوبين وشكّ في أنّه أتى بالتلبية أيضاً حتى يجب عليه ترك المحرمات أو لا، يبني على عدم الإتيان[*] بها فيجوز له فعلها ولا كفارة عليه[٢].

بن تغلب قال: كنت مع أبي جعفر عليه السلام في ناحية من المسجد، وقوم يلبّون حول الكعبة فقال: «أترى هؤلاء الذين يلبّون؟ والله لأصواتهم أبغض إلى الله من أصوات الحمير»[١].

(١) تعرض قدس سره في هذه المسألة وما بعدها من المسألتين لصور الشك في التلبية، وهي ثلاثة، إذ قد يشك في صحّتها وفسادها بعد العلم بوجودها، وأخرى يشك في أصل الوجود، وثالثة يشك في تقدمها وتأخرها بالإضافة إلى ما يوجب الكفارة بعد العلم بتحققهما معاً، وقد أشار إلى هذه الصور في ضمن مسائل ثلاث.

فحكم قدس سره هنا بالبناء على الصحّة في الصورة الأولى استناداً إلى ما يسمّى بقاعدة الصحّة تارة، وقاعدة الفراغ أخرى المعوّل عليها في كل مورد شك في صحّة العمل بعد الانتهاء عنه الثابتة حجيتها ببناء العقلاء والنصوص الكثيرة الناطقة بأنّ كل شيء شك فيه مما قد مضى فامضه كما هو وهذا واضح.

(٢) استناداً إلى أصالة عدم تحقق التلبية، وهذا أيضاً وجيه غير أنّه ينبغي تقييده بما إذا لم يكن قد تجاوز المحل أعني المكان المقرر لإنشاء الإحرام وعقده بالتلبية وهو الميقات، فما دام كونه باقياً فيه متى ما شك في التلبية يبني على

(*) إلا فيما إذا كان الشك بعد تجاوز المحل.

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٣ من أبواب الإحرام، ح٣.

عدمها بأصالة العدم، وأما لو عرض الشك بعد الخروج والتجاوز والانتقال إلى مكان آخر بحيث يحتاج التدارك إلى العود والرجوع إن أمكن، فلا يبعد البناء حينئذٍ على الإتيان استناداً إلى قاعدة التجاوز الجارية في كافة الموارد بمقتضى عموم دليلها، إلاّ إذا قام الدليل على الخلاف كما في باب الوضوء الحاكمة على الأصل المزبور.

ومن ثمّ لا ينبغي التأمل في جريانها لو شك في التلبية بعدما دخل في الطواف استناداً إلى عموم قوله عليه السلام «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه».

وقد ذكرنا في محلّه أنّ صدق التجاوز عن الشيء قد يكون باعتبار التجاوز عن نفسه للعلم بوجوده والشك في صحّته وفساده، كما في موارد قاعدة الفراغ، وأخرى باعتبار التجاوز عن محله لا عن نفسه لفرض الشك في أصل تحققه كما في موارد ما يسمى اصطلاحاً بقاعدة التجاوز، فإنّ التجاوز حينئذٍ وإن لم يكن حقيقياً، إلاّ أنّه بعناية التجاوز عن المحل والظرف المقرر للعمل يصحّ إسناد المضي والتجاوز إليه عرفاً.

نعم في جملة من الموارد يتوقف هذا الصدق على الدخول في الجزء المترتب، ولا يصدق الخروج عن المحل إلاّ بذلك، كما في أجزاء الصلاة، فلا يصدق التجاوز عن محل القراءة المشكوكة إلاّ بعد ما ركع، ولا عن محلّ الركوع إلاّ بعدما سجد وهكذا، ولذلك يعتبر في هذه الموارد الدخول في الغير.

وأما إذا تحقق الصدق من غير إناطة بالدخول المزبور، كما في المقام حيث إنّه لو خرج عن الميقات المقرر فيه التلبية والإحرام وانتقل إلى مكان آخر يصح عرفاً إسناد المضي والتجاوز عن محلّ التلبية المشكوك فيها، فلا مانع حينئذٍ من البناء على الإتيان استناداً إلى قاعدة التجاوز فإنّها غير قاصرة الشمول للمقام.

وعليه فلا حاجة إلى إعادة التلبية، كما أنّه يحرم عليه ارتكاب المحرمات.

(مسألة ٢٥): إذا أتى بموجب الكفّارة وشكّ في أنّه كان بعد التلبية حتى تجب عليه أو قبلها[١]، فإن كانا مجهولي التاريخ أو كان تاريخ التلبية مجهولاً لم تجب عليه الكفّارة، وإن كان تاريخ إتيان الموجب مجهولاً فيحتمل أن يقال بوجوبها لأصالة التأخر، لكن الأقوى عدمه، لأنّ الأصل لا يثبت(*) كونه بعد التلبية.

---

(١) قد ذكرنا في المباحث الأصولية أنّه يعتبر في تعارض الأصلين ترتب الأثر على كل منهما بخصوصه في قبال الآخر، فحينئذٍ بما أنّه يلزم من الجمع بينهما المخالفة القطعية، ومن تقديم أحدهما الترجيح بلا مرجح فبطبيعة الحال يتعارضان ويتساقطان، فيرجع بعدئذٍ إلى أصل آخر، وأما لو اختص الأثر الشرعي بأحدهما جرى الأصل فيه من دون معارضة لعدم كونه جارياً في الطرف الآخر في حدّ نفسه بعد انتفاء الأثر، وهذا من غير فرق بين ما إذا كانا مجهولي التأريخ أو كان تأريخ أحدهما معلوماً دون الآخر لوحدة المناط.

ومقامنا مندرج تحت هذه الكبرى ضرورة أنّ المحكوم بوجوب الاجتناب عن تروك الإحرام وترتب الكفارة لو ارتكب ما هو المحرم، فطبعاً يكون الموضوع لتعلق الكفارة بحسب الأدلة هو صدور هذه الأمور بعد التلبية، فصدورها قبلها لا أثر لها ولم يكن موضوعاً لحكم شرعي، نعم لا كفّارة عندئذٍ لكن هذا النفي ليس حكماً شرعياً، بل هو من باب السالبة بانتفاء الموضوع كما هو واضح.

وعليه فيجري الاستصحاب في جميع الصور المذكورة في المتن الذي هو أصل موضوعي، ومعه لا تصل النوبة إلى الرجوع إلى الأصل الحكمي أعني

(*) بل هو غير جارٍ في نفسه.

الثالث من واجبات الإحرام: لبس الثوبين[١] بعد التجرّد عما

أصالة البراءة إذ يشك في جميع تلك الصور في أنّه هل ارتكب محرماً من محرمات الإحرام بعد التلبية أو لا؟ فيرجع إلى استصحاب عدم الارتكاب ولا يعارض باستصحاب عدم الارتكاب قبل التلبية، لما عرفت من عدم ترتب الأثر عليه، ومن الواضح أنّ هذا الأصل لا يثبت لازمه وهو الارتكاب بعد التلبية لعدم حجية الأصول المثبتة.

وبالجملة: نشير بالإشارة الإجمالية إلى الزمان الواقعي الذي تحققت فيه التلبية ونرى من أنفسنا أننا على شك من وقوع لبس المخيط ـ مثلاً ـ بعد هذا الزمان كي تترتب عليه الكفارة، فيرجع إلى أصالة العدم السليمة عن المعارض من غير فرق بين صور الجهل بالتاريخ والعلم حسبما عرفت.

(١) لا كلام ولا خلاف بين الفقهاء في وجوب لبس الثوبين لدى التصدي للإحرام، بل لعل ذلك متسالم عليه بين جميع المسلمين، وقد جرت عليه السيرة العملية إلى عصر الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وإنما الكلام في جهات:

الأولى: في مستند الوجوب المزبور مع الغض عن الإجماع المدعى عليه في كلمات غير واحد بعد وضوح أنّ فعل النبي صلى الله عليه وآله وكذا سائر المسلمين أعم من الوجوب ولا دلالة فيه عليه بوجه.

فنقول: تدل عليه جملة وافرة من الروايات المعتبرة المتضمنة للأمر باللبس، إما بصيغة الأمر أو بالجملة الخبرية اللتين لا فرق بينهما في الدلالة على الوجوب، وإن كان ذلك مقروناً بجملة من المستحبات، ومنضماً إلى ما يقطع بكونه من قبيل السنن والآداب.

وذلك لما ذكرناه في المباحث الأصولية من ظهور الأمر في نفسه في الوجوب بحكومة العقل بمقتضى قانون المولوية والعبودية ما لم يكن مقروناً

بالترخيص في الترك بحيث إنّ العقل لا يجد عذراً للعبد في مخالفة الأمر بعد وصوله إليه ما لم تكن قرينة على الترخيص، ومجرد الانضمام إلى ما فيه الترخيص لا يكون قرينة على الترخيص فإذا ورد الأمر بشيئين أو أشياء يقطع من الخارج بكون بعضها على وجه الاستحباب مثل قوله اغتسل للجمعة وللجنابة لا يمنع ذلك من الأخذ بظاهر الأمر في غير مورد القطع.

وبالجملة قرينية السياق مما لا أساس لها وإليك بعض تلكم الأخبار.

فمنها: صحيحة معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التهيؤ للإحرام فقال: «أطل بالمدينة فأنه طهور وتجهز بكل ما تريد، وإن شئت استمتعت بقميصك حتى تأتي الشجرة فتفيض عليك من الماء وتلبس ثوبيك إن شاء الله»[1].

وصحيحة هشام بن سالم قال: أرسلنا إلى أبي عبد الله عليه السلام ونحن جماعة ونحن بالمدينة: أنّا نريد أن نودعك فأرسل إلينا «أن اغتسلوا بالمدينة فإنّي أخاف أن يعز الماء عليكم بذي الحليفة فاغتسلوا بالمدينة والبسوا ثيابكم التي تحرمون فيها ثمّ تعالوا فرادى أو مثاني»[2].

وصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا انتهيت إلى العقيق من قبل العراق أو إلى الوقت (وقت) من هذه المواقيت وأنت تريد الإحرام إن شاء الله فانتف أبطيك ـ إلى أن قال ـ واغتسل والبس ثوبيك»[3]، ونحوها غيرها مما تضمن الأمر بصيغته أو بجملة خبرية.

ويؤيده ما ورد فيمن يحرم من وادي العقيق تقية، من أنه يحرم ويؤخر لبس الثوبين إلى آخر العقيق[4].

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٧ من أبواب الإحرام، ح٣.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٨ من أبواب الإحرام، ح١.

(٣) وسائل الشيعة: باب ١٥ من أبواب الإحرام، ح٦.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب المواقيت، ح١٠.

يجب على المحرم اجتنابه، يتّزر بأحدهما ويرتدي بالآخر، والأقوى عدم كون لبسهما شرطاً في تحقق الإحرام[١]،بل كونه واجباً تعبّديّا،

وما ورد في إحرام الصبيان من تجريدهم من فخ[١]، إلى غير ذلك من القرائن والشواهد بحيث لم يبق أي مجال لشائبة التشكيك في المسألة.

(١) الجهة الثانية: هل اللبس المأمور به واجب على المحرم في نفسه وجوباً تعبدياً أو أنّه شرط في انعقاد الإحرام بحيث لا يتحقق إلاّ به؟

ثمّ إنّ الشرطية تتصور على وجهين:

فتارة: يَدعى بأنّ اللبس متمم للإحرام، بمعنى أنّه لا يترتب أثر على عقده بالتلبية أو بالإشعار أو التقليد، ما لم ينضم إليه اللبس، فإذا انضم ترتب الأثر وإن كان عارياً أو لابساً للمخيط حال العقد، فلا تجب عليه الإعادة بعدما تعقب باللبس كما احتمل في كلمات بعضهم.

وأخرى يدعى بأنّه شرط في تحقق الإحرام بحيث لم تصحّ منه التلبية غير المقرونة باللبس، فلو لبى عارياً مثلاً أعادها بعد ما لبس الثوبين فهو مقوم لماهية الإحرام.

وغير خفي أنّ الشرطية بكلا معنييها لم يقم عليها أي دليل، فيكفينا أولاً عدم قيام الدليل، وثانياً يدفعها إطلاق صحيح ابن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: يوجب الإحرام ثلاثة أشياء، التلبية والإشعار والتقليد، فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم[٢]، حيث دلت بمقتضى الإطلاق على أنّ التلبية ـ أو أحد أخويها ـ هي السبب الوحيد في انعقاد الإحرام ولا مدخل لشيء آخر من اللبس أو غيره في تحققه لا بصفة الاقتران ولا الانضمام.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ١٨ من أبواب المواقيت.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح٢٠.

وتدلنا على ذلك ـ أي عدم الشرطية بالمعنى الثاني ـ أيضاً صحيحة معاوية بن عمار وغير واحدٍ عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أحرم وعليه قميصه فقال: «ينزعه ولا يشقه وإن كان لبسه بعدما أحرم شقه وأخرجه مما يلي رجليه»[1].

حيث دلت على صحّة الإحرام الصادر حال لبس المخيط وعدم الحاجة إلى الإعادة، فلو كان اللبس شرطاً في تحققه لم يكن وجه للاجتزاء به، هذا وقد حملها صاحب الحدائق على صورة الجهل باعتبار ورود صحيحة عبد الصمد في الجاهل فيحمل إطلاق هذه عليها عملاً بصناعة الإطلاق والتقييد.

فقد روى الشيخ بإسناده عنه عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) «أنّ رجلاً أعجمياً دخل المسجد يلبّي وعليه قميصه فقال لأبي عبد الله عليه السلام إنّي كنت رجلاً أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة فجئت أحجّ لم أسأل أحداً عن شيء وأفتوني هؤلاء أن أشق قميصي وأنزعه من قبل رجلي وأنّ حجي فاسد وأنّ عليّ بدنة، فقال له: متى لبست قميصك أبعد ما لبّيت أم قبل؟ قال: قبل أن ألبي، قال: فأخرجه من رأسك فأنّه ليس عليك بدنة، وليس عليك الحجّ من قابل، أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه طف بالبيت سبعاً»[2].

إذاً فلا يمكن الاستدلال بتلك الصحيحة للحكم بالصحة فيمن تعمّد الإحرام في المخيط عالماً بالحكم بعد الحمل المزبور.

وهذه هي الصحيحة التي استدل بها شيخنا الأنصاري في الرسائل على أصالة البراءة، غير أنّه قدس سره نقلها بصورة (أيما رجل) والموجود فيها (أي رجل).

وكيفما كان فالظاهر عدم إمكان المساعدة على ما ذكره في الحدائق،

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، ح٢.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، ح٣.

لعدم كون المقام من موارد حمل المطلق على المقيّد ضرورة أنّ التقييد بالجهل في هذه الصحيحة لم يكن راجعاً إلى صحّة الإحرام حتى يتقيّد بها إطلاق الصحيحة المتقدمة، فإنّ العمل الفاسد بمناط فقد الشرط لا يحكم بصحّته لأجل الجهل، وإنما هو راجع إلى الكفارة التي أفتى بها فقهاء العامة ورتبوها على ما صدر منه من الإحرام في قميصه من البدنة والحجّ من قابل[1]، كما يفصح عنه قوله عليه السلام (فإنّه ليس عليك بدنة) معللاً بأنّه (أي رجل ركب)، فالجهالة مانعة عن تعلّق الكفارة لا أنّها مقتضية لصحّة العمل كي تستوجب التقييد في الإطلاق المزبور.

وبالجملة: فهذه الصحيحة أجنبية عن تقييد الصحّة واختصاصها بصورة الجهل، وإنما هي ناظرة إلى نفي ما زعمه العامة من الكفّارة في هذه الحالة.

إذاً فإطلاق الصحّة في الصحيحة الأولى سليم عما يصلح للتقييد، غايته أنّها تضمنت التفصيل بين صورتي الإحرام في القميص وما إذا لبسه بعد ما أحرم من النزع في الأولى والشق والإخراج مما يلي الرجلين في الثانية كما أفتى به الأصحاب أيضاً، وهذا حكم تعبدي ورد في لبس القميص لدى الإحرام.

وكيفما كان فإطلاقها يقتضي الصحّة وعدم اشتراط الإحرام بلبس الثوبين مطلقاً، وصحيحة عبد الصمد لا تنهض لتقييدها بوجه حسبما عرفت، هذا.

وربما يستدل للاشتراط بصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن لبست ثوباً في إحرامك لا يصلح لك لبسه فلبّ وأعد غسلك، وإن لبست قميصاً فشقه وأخرجه من تحت قدميك»[2]، حيث تضمنت الأمر بإعادة التلبية والغسل لدى وقوع الإحرام في ثوب لا يصلح، الكاشف طبعاً

---

(١) لا يخفى أنّ ظاهر الصحيحة أنّ ما أفتى به العامة من الحجّ من قابل إنما هو لأجل فساد حجّه لا من جهة الكفارة، وعليه فلا يبعد رجوع التقييد بالجهل إلى الصحّة لا الكفارة فلاحظ. (المقرر).

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ٥.

عن الاشتراط المزبور.

ولكن الظاهر أنّ الصحيحة غير ناظرة إلى شرطية لبس ثوبي الإحرام، بل إلى قادحيّة لبس ما لا ينبغي لبسه سواء أكان لابساً لثوبي الإحرام أم لا، فليست الإعادة من آثار ترك لبس الثوبين كي يستفاد منها الاشتراط، بل من أحكام لبس ما لا يجوز لبسه بعد أن كان متلبساً بالإحرام ومتصفاً بكونه محرماً، فهو حكم لما بعد انعقاد الإحرام، كما يكشف عنه قوله عليه السلام في الذيل (وإن لبست قميصاً فشقه)، فإنّ هذا حكم لمن لبس القميص بعدما أحرم على ما صرح به في صحيحتين أخريين لنفس هذا الراوي أعني معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال في إحداهما: «إذا لبست قميصاً وأنت محرم فشقه وأخرجه من تحت قدميك»، وقال في الأخرى «في رجل أحرم وعليه قميصه، فقال: ينزعه ولا يشقه، وإن كان لبسه بعد ما أحرم شقه وأخرجه مما يلي رجليه»[1].

إذاً فالمستفاد من هذه الصحيحة أنّ كل من لبس ما لا يصلح لبسه وكان محرماً فهو محكوم بإعادة التلبية وإعادة الغسل، ومن الضروري ابتناء هذا الحكم على الاستحباب لعدم بطلان الإحرام المنعقد بالتلبية بمجرد اللبس المزبور بلا إشكال، بل غايته تعلق الكفارة فقط كما نطقت به الأخبار.

وقد دلت الصحيحة على أنّ هذه الإعادة ـ المحمولة على الاستحباب ـ لا يفرق فيها بين القميص وغيره من سائر الثياب، كقباء أو رداء ونحوهما، فهي حكم للبس مطلق ما لا يصلح لبسه للمحرم، وإنما يمتاز القميص عن غيره من جهة أخرى وهي لزوم الشق والإخراج من تحت القدمين فإنّه مختص بالقميص ولا يعم غيره.

وعلى الجملة فلا دلالة في الصحيحة على بطلان التلبية إذا وقعت مع

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ١ و ح٢.

لبس القميص أو غيره بوجه، بل هي ناظرة إلى حكم ما بعد تحقق الإحرام، والأمر في مثله محمول على الاستحباب قطعاً حسبما عرفت.

والمتحصّل من جميع ما قدمناه أنّه لم ينهض لدينا أي دليل على اشتراط الإحرام بلبس الثوبين، لا بمعنى كونه متمماً للإحرام، ولا بمعنى كونه شرطاً في تحققه بالتلبية بحيث لو لبّى عارياً أو لابساً للمخيط يكون إحرامه فاسداً، فإنّ ذلك لا يستفاد من شيء من الأدلة، بل الدليل قائم على عدمه كما عرفت.

الجهة الثالثة: هل يختص وجوب لبس الثوبين بالرجال أو يعم النساء؟

قال في الجواهر ما لفظه: (ثمّ إنّ الظاهر عدم وجوب لبس ثوبين لخصوص الإحرام للمرأة تحت ثيابها وإن احتمله بعض الأفاضل، بل جعله أحوط، ولكن الأقوى ما عرفت خصوصاً بعد عدم شمول النصوص السابقة للإناث إلا بقاعدة الاشتراك التي يخرج عنها هنا بظاهر النص والفتوى)[1].

وأورد عليه بإطلاق الفتاوى وعدم ورود التقييد بالرجل إلاّ في عبارة الحدائق، وأما النصوص فحالها كغيرها من أدلة التكاليف، من البناء على التعدي من الرجل إلى المرأة بقاعدة الاشتراك، مضافاً إلى ما يظهر من بعض النصوص من ثبوت الحكم فيها.

أقول: يقع الكلام تارة في أصل وجوب لبس ثياب الإحرام على النساء في قبال ترك اللبس رأساً، والإحرام في ظلمة أو خلوة عاريةً ـ مثلاً ـ.

وأخرى في خصوصيات اللباس من كونه بنحو الإزار والرداء ونحو ذلك مما سيجيء على النهج الذي يلبسه الرجال.

أما الأول فالظاهر عدم وقوع الخلاف فيه من أحد، وأنّه لا كلام في وجوب لبس الثياب عليهن كالرجال عند الإحرام، والكل مطبقون متفقون

---

(١) جواهر الكلام: ج١٨ ص٢٤٥.

عليه ولم ينازع فيه حتى من صرح بالاختصاص بالرجال كصاحب الحدائق، فإنّ نظره معطوف إلى الجهة الأخرى، ولا كلام له في هذه المرحلة أعني أصل الوجوب.

وقد وقع الخلاف بينهم في أنّه هل يجوز أن يكون ثوب المرأة المحرمة من الحرير أو لا؟ ـ بعد الاتفاق منهم على جواز لبس الحرير عليها في نفسه ـ الكاشف عن الفراغ عن أصل وجوب لبس ثياب الإحرام، وإنما الكلام في خصوصياته.

والروايات أيضاً ظاهرة الدلالة على ذلك مثل ما ورد في الحائض من أنّها تلبس ثوباً دون ثياب إحرامها، كما في موثقة يونس بن يعقوب[1]، وقاية عن التلّوث ورعاية للطهارة المعتبرة من ثوبي الإحرام.

وعلى الجملة فلا ينبغي التأمل في عدم التشكيك من أحد في مشاركة النساء مع الرجال في أصل اعتبار ثوبي الإحرام.

وإنما الخلاف والكلام في خصوصية هذين الثوبين من الاشتمال على الإزار والرداء ونحو ذلك، مما ثبت التقييد به بالإضافة إلى الرجال بلا إشكال، وأنّه هل يعتبر في النساء أيضاً بهذا المنوال، أو أنّ تلك الكيفية مختصة بالرجال فقط، وكلام صاحب الجواهر وكذا المحّدث البحراني في الحدائق ناظر إلى هذه المرحلة لا في أصل وجوب اللبس مع قطع النظر عن الخصوصية.

وغير خفي أنّ هذه الخصوصية لم تثبت في شيء من الأدلة إلا بالنسبة إلى الرجال، وأما المرأة فلم يرد في أي رواية أنّها تتزر بأحدهما وترتدي بالآخر.

وليس في البين ما يستدل به للتعدي عدا قاعدة الاشتراك التي منع في الجواهر عن جريانها، نظراً لمخالفتها لظاهر النص والفتوى، ولا يريد ﷺ بذلك دلالتهما على جواز إحرامها في غير الثوبين، إذ لم يذكر ذلكِ في شيء

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٨ من أبواب الإحرام، ح٢.

من النص ولا الفتوى.

بل يريد أن قاعدة الاشتراك إنما تجري في مورد لم تكن هناك خصوصية للرجل، وإنما تعلّق به الخطاب بما أنّه مكلف من المكلفين، وأما لو كانت في البين خصوصية خاصة وجهة مائزة يحتمل أن تكون هي المناط في تعلّق الخطاب فلا مسرح وقتئذٍ لتلك القاعدة، ولا سبيل للتشبث بها كما لا يخفى.

والمقام من هذا القبيل ضرورة أنّ الخطاب المتوجه إلى الرجل بلبس الثوبين مقرون بلزوم التجرد عن ثيابه ونزع ما عليه من المخيط، وهذه الخصوصية غير ثابتة في حق المرأة بالنص والفتوى لجواز إحرامها من دون التجرد والنزع بلا خلاف ولا إشكال، فقاعدة الاشتراك إنما لا تجري من أجل قيام النص والفتوى على وجود جهة فارقة وخصوصية مانعة من التسوية بين الموردين ليتشبث بذيل القاعدة، والأمر كما ذكره ﷺ فإنّ الفقهاء مطبقون على جواز لبس المخيط للمرأة المحرمة، بل بعضهم صرّح بجواز لبس الحرير أيضاً نظراً إلى جواز صلاتهن فيه.

إذاً فيحتاج التعدي ـ في اعتبار الاتزار والتردي ـ إلى المرأة إلى دليل خاص، وقد عرفت أنّه لم يقم عليه أي دليل فمن ثم تختص تلك الخصوصية بالرجال لا أنّ مطلق لبس الثوبين يختص بهم حتى يُقال بأنّ المرأة أيضاً يجب عليها لبس ثوب الإحرام، كما ورد في موثقة يونس بن يعقوب المتقدّمة وغيرها، فإنّ تلك الروايات لا تدل على خلاف مقالة صاحب الجواهر كما عرفت بما لا مزيد عليه، هذا.

ويمكن أن يستدل على عدم وجوب تلك الكيفية بالنسبة إلى المرأة، مضافاً إلى ما عرفت بما تكرر التمسك به في مطاوي هذا الشرح من أنّ المسألة كثيرة الدوران وعامة البلوى لجم غفير من النساء حيث يتشرفن كل عام إلى الحجّ كالرجال، فلو كان الوجوب ثابتاً لأصبح ظاهراً وأمراً عادياً طوال هذه

والظاهر عدم اعتبار كيفية مخصوصة في لبسهما[١]، فيجوز الاتزار بأحدهما كيف شاء، والارتداء بالآخر أو التوشح به أو غير ذلك

السنين المتمادية ولما احتاج إلى تكلّف الاستدلال، بل كان ينقل إلينا بطبيعة الحال، مع أنّه لم ينقل ذلك إلاّ في الرجال حسبما عرفت، فالظاهر عدم وجوب ذلك فيهن، وإن كان الاحتياط مما لا ينبغي تركه.

(١) أما اعتبار الاتزار بأحدهما والارتداء بالآخر فالظاهر أنّه مما لم يقع فيه خلاف ولا إشكال، وتقتضيه جملة من النصوص التي تضمنت جعل البدل لمن لم يتمكن من أحدهما كالانتقال إلى السروال لمن لم يتمكن من الإزار، والعمامة أو القباء لمن لم يتمكن من الرداء الكاشف عن وجوب اختيارهما مع التمكن، وأن الواجب ابتداءً هو الإزار والرداء.

كصحيحة عبد الله بن سنان «والتجرد في إزار ورداء أو إزار وعمامة يضعها على عاتقه لمن لم يكن له رداء»[١].

وصحيحة عمر بن يزيد «يلبس المحرم الخفين إذا لم يجد نعلين وإن لم يكن له رداء طرح قميصه على عنقه (عاتقه)، أو قباء بعد أن ينكسه»[٢]، ونحوها رواية محمد بن مسلم وإن كانت ضعيفة[٣].

وصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «ولا تلبس سراويل إلا أن لا يكون لك إزار»[٤].

وصحيحته الأخرى[٥]، «لا تلبس ثوباً له أزرار وأنت محرم إلاّ أن تنكسه،

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح١٥.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٤٤ من أبواب تروك الإحرام، ح٢.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٤٤ من أبواب تروك الإحرام، ح٧.

(٤) وسائل الشيعة: باب ٥٠ من أبواب تروك الإحرام، ح١.

(٥) يمكن أن يقال إنّ هذه الروايات ناظرة إلى حكم اللبس بعد ما أحرم لا إلى اللباس الذي يحرم فيه

من الهيئات، لكن الأحوط لبسهما على الطريق المألوف، وكذا الأحوط عدم عقد الإزار(*) في عنقه(١)، بل عدم عقده مطلقاً ولو

ولا ثوباً تدرعه ولا سراويل إلا أن لا يكون لك إزار))(١).

وأما كيفية اللبس فلا يعتبر فيها هيئة خاصة، بل يكتفى بكل ما صدق عليه الاتزار والارتداء عرفاً بمقتضى إطلاق الأدلة، هذا.

وقد ذكر جماعة من الفقهاء جواز التوشح بالرداء كالتوشح بالسيف بأن يضع أحد طرفيه على عاتقه الأيسر ويدخل الطرف الآخر تحت إبطه الأيمن أو بالعكس كما ربما يفعله البعض عند لبس العباء.

ولكنه مشكل بناءً على انصراف الروايات إلى اللبسَ المتعارف خارجاً، بل لا ينبغي التأمل في عدم الجواز حينئذٍ لخروجه عن الطريقة المألوفة المعهودة من التردي التي أشير إلى اعتبارها في رواية الاحتجَاج الآتية.

وإن كان الأظهر هو الجواز لعدم كون التعارف الخارجي موجباً لانصراف اللفظ على وجه يمنع عن التمسك بالإطلاق بعد صدق الارتداء عرفاً على التوشَح المزبور، فيقال لبس ردائه وإن لم يكن على النهج المألوف، والاحتياط مما لا ينبغي تركه.

(١) لخروجه عن الطريقة المألوفة بنظره ﷺ.

ولكنه أمر عادي متعارف سيما في الأزر الكبار، وقد كان متداولاً في الحمامات في زماننا أيضاً، ومن ثمَ وقع مورداً للسؤال في روايتين تضمنتا النهي عنه، ولأجله احتاط في المتن.

الذي هو محل الكلام. (المقرر).

(*) لا يترك.

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٥ من أبواب تروك الإحرام، ح١.

إحداهما: ما رواه الصدوق بإسناده عن سعيد الأعرج أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يعقد إزاره في عنقه؟ قال: «لا»[١].

أما من حيث السند فلا إشكال فيها لوثاقة جميع من وقع في الطريق، وإن اشتمل على عبد الكريم المعروف بـ (كرّام) الذي قال الشيخ في حقه أنّه واقفي خبيث، إذ هو مع ذلك ثقة بلا إشكال، بل عبّر النجاشي بقوله ثقة ثقة الكاشف عن كونه في درجة عالية من الوثاقة.

وأما الدلالة فربما يناقش بعدم ظهورها في المنع لاحتمال كون السؤال عن وجوب العقد لا عن جوازه.

ولكنه كما ترى بعيد غايته ولا سيما من مثل الأعرج الذي هو من أعاظم الرواة وكبار أصحاب الصادق عليه السلام، إذ كيف كان مثله يحتمل الوجوب حتى يحتاج إلى السؤال فإنّه لو كان واجباً في مثل هذه المسألة الكثيرة الدوران المتكررة في كل عام لأصبح من الواضحات التي يعرفها كل أحد لاسيما إلى عهد الصادق عليه السلام فكيف خفي على مثله ما لا يكاد يخفى على أناس عاديين، فهذا الاحتمال ساقط جزماً ولا ينبغي التأمل في ظهورها في السؤال عن جواز ذلك، فيكون النفي الواقع في الجواب ظاهراً ـ طبعاً ـ في عدم الجواز.

ثانيتهما: ما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: «المحرم لا يصلح له أن يقعد إزاره علىٰ رقبته ولكن يثنيه على عنقه ولا يعقده»[٢].

ونوقش فيها تارة بضعف السند نظراً إلى اشتمال طريق الحميري على عبد الله بن الحسن ولم يوثق.

ويندفع بأنّ هذا الطريق، وإن كان ضعيفاً إلاّ أنّ صاحب الوسائل رواها

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٣ من أبواب تروك الإحرام، ح١.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٥٣ من أبواب تروك الإحرام، ح٥.

بعضه ببعض، وعدم غرزه بإبرة ونحوها[١]، وكذا في الرداء الأحوط عدم عقده[٢]، لكنّ الأقوى جواز ذلك كلّه في كل منهما ما لم يخرج عن كونه رداءً أو إزاراً، ويكفي فيهما المسمّى،

بطريق آخر عن كتاب علي بن جعفر، وطريقه هذا المنتهي إلى الشيخ صحيح قطعاً، فلا مجال للتشكيك في السند.

وأخرى بقصور الدلالة باعتبار عدم ظهور كلمة (لا يصلح) في المنع.

وفيه: ما لا يخفى لما تقدم مراراً من أنّ نفي الصلاحية في مثل قولك هذا غير صالح، أو أنّه عمل غير صالح ظاهر في عدم القابلية المساوق للممنوعية لا أنّه ليس بمستحب.

ومن جميع ما ذكرنا تعرف أنّ عدم جواز عقد الإزار في العنق لو لم يكن أقوى، فلا ريب أنّه أحوط وجوباً.

(١) لم يرد دليل على المنع في شيء منهما عدا ما ورد في رواية الاحتجاج عن الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام من قوله (عجل الله تعالى فرجه) «جائز أن يتزر الإنسان كيف شاء إذا لم يحدث في المئزر حدثاً بمقراض ولا إبرة تخرجه به عن حدّ المئزر وغرزه غرزاً ولم يعقده ولم يشدّ بعضه ببعض»[١]، حيث أنّ السؤال وإن كان عن خصوص الشدّ في العنق إلاّ أنّ الجواب مطلق وهو المتبع.

ولكن الرواية ضعيفة السند لجهالة طريق الطبرسي إلى الحميري، ومن ثمّ كان الاحتياط المذكور في المتن استحبابياً.

(٢) من غير فرق بين العنق وغيره على ما يقتضيه إطلاق العبارة.

وأما الغرز بالإبرة فلم يذكر في كلامه، كما لم ترد به ولا رواية ضعيفة،

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٥٣ من أبواب تروك الإحرام، ح٣.

وإن كان الأولى بل الأحوط أيضاً كون الإزار ممّا يستر(*) السُّرة والرُكبة، والرِّداء ممّا يستر المنكبين(١)، والأحوط عدم الاكتفاء بثوب

فلا ينبغي الإشكال في جوازه هنا، هذا.

وقد قيل بعدم جواز عقد الرداء في العنق حملاً للإزار الوارد في موثقة الأعرج المتقدمة على الرداء كما قد يستعمل فيه أحياناً، مثل الإزار الذي هو من أجزاء الكفن ـ والجزءان الآخران مئزر وقميص ـ فإنّ المراد به الرداء.

ولكن الحمل المزبور بلا وجه بعد ظهور الإزار في معناه المعروف المعبّر عنه بالمئزر، كما صرح به في رواية الاحتجّاج المتقدمة، فإنّه وإن كانت ضعيفة السند إلاّ أنّها تدل على صحّة الاستعمال.

وقد عرفت أنّ شدّ الإزار وعقده على العاتق أمر عادي متعارف، إذاً لا مقتضي للتصرف في ظاهر اللفظ وحمله على الرداء الذي هو مقابل للإزار ولا سيما في الروايات الواردة في ثوبي الإحرام، فلا دليل على عدم جواز عقد الرداء في العنق، بل الفتوى بعدم الجواز أو الاحتياط فيه خاص بالإزار كما مرّ.

وأما العقد في غير العنق فلم يدل أي دليل على منعه ولو ضعيفاً، فإنّا لو سلّمنا حمل الإزار في الموثق على الرداء فغايته المنع عن العقد في العنق لا مطلقاً.

(١) لم يذكر في شيء من الأخبار تحديد الرداء أو الإزار، ومقتضاه الإيكال إلى الصدق العرفي والاكتفاء بالمسمى وما ينطبق عليه العنوان، كما ذكره ﷺ نعم حدد الفقهاء الإزار بما يستر السرة والركبة، والرداء بما يستر المنكبين.

(*) لا يترك.

طويل يتزر ببعضه، ويرتدي بالباقي[١] إلاّ في حال الضرورة، والأحوط كون اللبس قبل النيّة والتلبية، فلو قدمهما عليه أعادهما بعده[٢]، والأحوط ملاحظة النيّة في اللبس، وأمّا التجرّد فلا يعتبر فيه النيّة وإن كان الأحوط والأولى اعتبارها فيه أيضاً.

أما الأول فلا بأس به وإن كانت العبرة بالصدق العرفي كما عرفت.

وأما الثاني فلعلهم يريدون به لزوم هذا المقدار في التردي لا الاكتفاء به وإلاّ فهو بظاهرة مشكل جداً، بل لا ينبغي التأمل في عدم صدق الرداء على ما ستر المنكبين فقط، كما لو طرح على منكبيه منديلاً طوله متر، وعرضه شبر ـ مثلاً ـ فإنّه لا يصدق عليه الرداء بحسب الصدق العرفي البتّة لاعتبار كونه ساتراً لمعظم البدن على الأقل، بحيث يصح لبسه فوق الألبسة كعباءة ونحوها يستر المنكبين فما دونهما.

وعلى الجملة فالعبرة بالصدق العرفي حسبما عرفت، ولا يعتبر الأزيد من ذلك كما لا يكفي الأقل.

(١) إذ المستفاد من الروايات التي تقدمت جملة منها والتي تضمنت الأمر بالتجرد في إزار ورداء أو الانتقال إلى السروال بدلاً عن الإزار والقباء بدلاً عن الرداء ونحو ذلك اعتبار التعدد الفعلي والأثنينية في لباس الإحرام فلا يكفي الثوب الواحد الطويل القابل لأن يتخذ منه الإزار والرداء وإن تردى ببعضه واتزر بالبعض الآخر فإنّه في الحقيقة مرتدٍ بهذا الثوب دون أن يكون له الإزار اللازم تحققه بمقتضى الأخبار.

(٢) هذا الاحتياط استحبابي جزماً لما سبق منه ﷺ من الفتوى بعدم كون اللبس شرطاً في تحقق الإحرام، إذ لا حاجة على هذا المبنى ـ الذي كان هو الأقوى عندنا أيضاً ـ إلى الإعادة لو قدمهما عليه لأنّه إن كان معذوراً في

(مسألة ٢٦): لو أحرم في قميص عالماً عامداً أعاد(*)(١)، لا لشرطية لبس الثوبين لمنعها كما عرفت، بل لأنّه مناف للنيّة، حيث إنّه يعتبر فيها العزم على ترك المحرّمات التي منها لبس المخيط، وعلى هذا فلو لبسهما فوق القميص أو تحته كان الأمر كذلك أيضاً، لأنّه مثله في المنافاة للنيّة، إلاّ أن يمنع كون الإحرام هو العزم على ترك المحرمات بل هو البناء على تحريمها على نفسه، فلا تجب الإعادة

التقديم لجهل أو نسيان فلا إشكال، وإن كان عامداً فغايته الإثم وقد صحّت تلبيته وتحقق منه الإحرام ولا موقع لإعادته بعد البناء على انعقاده صحيحاً كما هو المفروض.

نعم بما أنّه يحتمل أن يكون اللبس شرطاً في الصحّة بحسب الواقع وإن لم يساعده الدليل، فرعاية لتطرق هذا الاحتمال كانت الإعادة على وجه الاحتياط الاستحبابي حسناً وفي محلها فلا تنافي بين هذه الإعادة التي حكم قدس سره بها وبين ما سبق كما توهم فلاحظ.

(١) توضيح كلامه قدس سره أنّ من أحرم في قميص عالماً عامداً، سواء أكان لابساً لثوبي الإحرام أيضاً أم لا، بطل إحرامه، لا لأجل شرطية اللبس لمنعها كما مرّ، بل من أجل أنّه في الحقيقة فاقد للنيّة وغير عازم على الإحرام، نظراً إلى أنّ المعتبر فيه العزم على ترك المحرمات التي منها لبس المخيط، ومن الواضح أنّ من يلبسه عن علم وعمد غير عازم على الترك للمنافاة البيّنة بين الأمرين، فبطبيعة الحال لا يكون مثله ناوياً للإحرام فيفسد.

نعم يبتني هذا التنافي على تفسير الإحرام بالعزم على ترك المحرمات

(*) لا تجب الإعادة وقد مرّ عدم اعتبار العزم على ترك المحرمات في صحة الحجّ.

فيكون المقام عندئذٍ نظير العزم على الاجتناب عن المفطرات المعتبر في باب الصوم، فكما لا يجامع هذا العزم مع العزم على استعمال المفطّر لضرورة التضاد بينهما، فكذا فيما نحن فيه بمناط واحد.

وأما لو فسرناه بالبناء على تحريم تلك الأمور على نفسه بأن يلتزم لكن لا بالترك ـ كما هو مقتضى التفسير الأول ـ بل بجعل تلك الأمور محرمة على نفسه، فالارتكاب الخارجي فعلاً أو بعداً لا يكاد يضر بمثل هذا البناء والالتزام بوجه، فإنّ هذا نظير الالتزام المتحقق في باب النذر، فكما لا ينافيه البناء على الحنث حال النذر، إذ مرجع الالتزام النذري إلى افتراض شيء وجعله على نفسه لله فعلاً أو تركاً، وأما أنّه يفي به خارجاً ويرتكبه أم لا، فهو أمر آخر خارج عن ماهية النذر وحدوده، وإنما هو حكم مترتب على ذاك الافتراض والالتزام، ومن ثمّ لا يصادمه العزم على عدم الوفاء حتى حالة الإنشاء، فكذلك الحال في المقام بعين المناط، فلا مانع من أن ينوي مع لبسه القميص فعلاً الإحرام أي البناء على تحريم هذا اللبس وغيره من سائر المحرمات عليه، غايته أنّه عاصٍ لا أنّه غير ناوٍ وكم فرق بينهما.

وعلى الجملة فالفرق بين التفسيرين كاد أن يكون في غاية الوضوح، فلا وجه لدعوى عدم الفرق بينهما في التنافي مع العزم المزبور.

وكيفما كان فقد اتّضح مما تقدّم عند البحث حول حقيقة الإحرام عدم تمامية شيء من التفسيرين، فلا يعتبر العزم ولا البناء، وإنما اللازم هو الإحرام المتحقق بالتلبية أو الإشعار أو التقليد، وأما التروك فهي مترتبة على الإحرام أي أنّها أحكام تكليفية موضوعها المحرم وغير دخيلة في حقيقة الإحرام ولا في تحققه بوجه، بل لو أتى بالتلبية ـ أو أحد أخويها ـ بقصد الإتيان بالنسك فقد تحقق منه الإحرام قهراً أي دخل في حرمة لا تهتك وإن لم يلتفت إلى تلك الخصوصية، أو لم تقرع سمعه حرمة تلك الأمور من أصلها.

حينئذٍ، هذا، ولو أحرم في القميص جاهلاً بل أو ناسياً[١] أيضاً

إذاً لا موجب لاعتبار العزم على الترك ولا البناء على الجعل على النفس لعدم نهوض أي دليل على شيء منهما.

فعلى هذا لا مانع بتاتاً من صحّة الإحرام في القميص ولو عن علم وعمد كما هو واضح.

(١) لو بنينا على اعتبار العزم على ترك المحرمات في تحقق الإحرام فهل يختص بطلان الإحرام في القميص بصورة العلم والعمد أو أنّه يعم الجهل والنسيان؟

أما مع الجهل فلا ينبغي الشك في الصحة فإنّها صريح صحيحة عبد الصمد المتقدمة قريباً، وقد عرفت ثمة أنّ هذه الصحيحة ناظرة إلى نفي الأثر الذي زعم فقهاء العامة ترتبه على ما صدر منه من الإحرام في القميص من البدنة والحجّ من قابل، فهي نافية للكفارة لا أنّها ناظرة إلى تقييد الصحّة بصورة الجهل، ضرورة أنّ الجهل لا يستوجب صحّة العمل الفاقد للجزء أو الشرط إلاّ في موارد خاصة دلّ الدليل على تقوم البطلان بالإخلال العمدي.

وكيفما كان فلا شك في دلالتها على الصحّة في صورة الجهل.

وأما النسيان فيمكن استفادة الصحّة معه من نفس هذه الصحيحة، نظراً إلى أنّ الناسي لو لم يكن مندرجاً في عنوان الجاهل باعتبار أنّه جاهل بالفعل وجداناً، غايته أنّه مسبوق بالعلم فلا أقلّ من استفادة الصحّة فيه بالأولوية القطعية إذ الناسي أقرب إلى المعذورية من الجاهل كما لا يخفى.

ولو تنازلنا عن ذلك لكفى بإطلاق صحيحة معاوية بن عمار الواردة فيمن أحرم وعليه قميصه من أنّه ينزعه ولا يشقه[١]، سنداً للصحّة فإنّها تشمل

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، ح٢.

نزعه وصحّ إحرامه، أمّا إذا لبسه بعد الإحرام فاللاّزم شقّه وإخراجه من تحت، والفرق بين الصورتين من حيث النزع والشق تعبّد، لا لكون الإحرام باطلاً في الصورة الأُولى كما قد قيل.

(مسألة ٢٧): لا يجب استدامة لبس الثوبين[١]، بل يجوز تبديلهما ونزعهما لإزالة الوسخ أو للتطهير، بل الظاهر جواز التجرّد منهما مع الأمن من الناظر، أو كون العورة مستورة بشيء آخر.

الناسي، بل العامد أيضاً كما تقدم.

وقد تقدم أيضاً أنّ ما تضمنته هذه الصحيحة من التفصيل في النزع والشق بين الإحرام في القميص وبين اللبس بعد ما أحرم مبني على التعبد المحض.

وكيفما كان فلا ينبغي التأمل في صحّة الإحرام من غير فرق بين العمد والجهل والنسيان استناداً إلى إطلاق الصحيحة وإن كان العامد آثماً من جهة تركه اللبس الواجب عليه.

(١) فيختص الوجوب بحالة الحدوث ولا يعم البقاء كما نصّ به جمع، بل قيل أنّه مقطوع به لعدم نهوض الدليل على أزيد من ذلك، ومقتضى الأصل البراءة عنه، فلا يجب الاستدامة إلى نهاية الأعمال، بل يجوز له التجرد منهما إذا كان مأموناً من الناظر المحترم، نعم لا يجوز لبس المخيط كما هو واضح.

ويمكن الاستدلال مضافاً إلى الأصل بما ورد في الحائض من جواز خلعها ثياب الإحرام ليلاً، ولعله للمحافظة على الطهارة المعتبرة فيها.

(مسألة ٢٨): لا بأس بالزيادة على الثوبين في ابتداء الإحرام، وفي الأثناء للاتّقاء عن البرد والحرّ، بل ولو اختياراً[١].

وعلى أي حال فهي تدل على جواز الخلع لعدم احتمال خصوصية للحائض جزماً.

(١) فلا يعتبر الانحصار في الثوبين، بل يجوز الزائد إذا لم يكن محرَماً من جهة أخرى ككونه مخيطاً بلا خلاف فيه.

ففي صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يتردّى بالثوبين؟ قال: «نعم، والثلاثة إن شاء يتقي بها البرد والحرّ».

وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: سألته عن المحرم يقارن بين ثيابه وغيرها التي أحرم فيها؟ قال: «لا بأس بذلك إذا كانت طاهرة»[١]، ومقتضى إطلاق الثانية جواز الزيادة حتى اختياراً كما أفاده في المتن.

والحمد لله رب العالمين كما هو أهله والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٣٠ من أبواب الإحرام، ح ١ و ح٢.

فهرس المحتويات

فصل في النيابة ٧

شروط النائب ٧

اشتراط الإسلام في المنوب عنه ١٤

عدم اشتراط المماثلة بين النائب والمنوب عنه في الذكورة والأنوثة ١٧

حكم استنابة الصرورة ١٩

اشتراط قصد النيابة في صحّة النيابة ٢٥

صحّة النيابة بالتبرع والإجارة والجعالة ٢٦

حكم موت النائب قبل الإتيان بالمناسك ٣١

حكم موت الأجير بعد الإحرام ودخول الحرم ٣٧

وجوب تعيين نوع الحجّ في الإجارة له ٤٠

عدم وجوب تعيين الطريق في الإجارة ٥٤

حكم ما إذا آجر نفسه للحجّ عن شخص ثمّ آجرها للحجّ عن غيره ٦٠

إذا آجر نفسه للحجّ في سنة لم يجز له التأخير ولا التقديم ٦٤

حكم ما إذا صدّ الأجير أو أحصر ٧١

إطلاق الإجارة يقتضي التعجيل ٧٣

حكم ما إذا أفسد الأجير حجّه بالجماع قبل المشعر ٧٥

متى يجب تسليم الأجرة إلى الأجير ٨٥

إطلاق الإجارة يقتضي المباشرة ٨٧

لا يجوز استئجار من ضاق وقته عن إتمام الحجّ تمتعاً ٨٨

جواز التبرع عن الميت في الحجّ الواجب ٩١

عدم جواز نيابة واحد عن اثنين في الحجّ الواجب ٩٦

جواز النيابة عن جماعة في الحجّ المندوب ٩٨

فصل في الوصية بالحجّ ١٠٠

وجوب إخراج الحجّ الواجب الموصى به من أصل التركة ١٠٠

كفاية الحجّة الميقاتية من الحجّ الموصى به ١١٠
المناط في أجرة المثل في الإجارة للحجّ الموصى به ١١٦
حكم ما لو أوصى بالحجّ وعيّن المرة أو التكرار ١١٨
لو أوصى بصرف مقدار معين من الحجّ ولم يكفِ له ١٢١
لو أوصى بالحجّ وعين الأجرة وزادت على الثلث ١٢٨
لو أوصى بالحجّ وعين أجيراً معيناً تعين استئجاره ١٢٩
إذا عين للحجّ أجرة لا يرغب فيها أحد ١٣٠
إذا صالحه على داره واشترط عليه أن يحجّ عنه بعد موته ١٣٤
حكم ما لو أوصى بأن يحجّ عنه ماشياً أو حافياً ١٣٩
حكم ما إذا أوصى بحجتين أو أزيد وقال أنّها واجبة عليه ١٤٢
لو مات الوصي بعد قبض الأجرة من التركة وشك في أنّه استأجر للحجّ أو لا ١٤٣
إذا قبض الوصي الأجرة وتلفت في يده لم يكن ضامناً ١٤٧
حكم ما إذا أوصى بما عنده من المال للحجّ ندباً ولم يعلم أنّه يخرج من الثلث أو لا ١٤٩
النيابة عن الغير في الطواف والسعي ١٥١
لو كان عند شخص وديعة ومات صاحبها وكان عليه حجّة الإسلام وجب عليه أن يحجّ بها عنه ١٥٢
حكم من أعطاه رجل مالاً لاستئجار الحجّ ١٦٤
فصل في الحجّ المندوب ١٦٧
فصل في أقسام العمرة ١٦٩
وجوب العمرة في أصل الشرع ١٦٩
الاجتزاء بعمرة التمتع عن العمرة المفردة ١٧١
وجوب العمرة بالنذر ونحوه ١٧٣
ما يعتبر من الفصل بين عمرة وأخرى ١٧٦

فصل في أقسام الحجّ ١٨٢
التمتع فرض البعيد عن مكّة المكرمة والقران والإفراد فرض الحاضر . ١٨٢
حدّ البعد الموجب للتمتع ثمانية وأربعون ميلاً ١٨٢
حكم من كان على نفس الحدّ ١٩٢
حكم من شك في كون منزله في الحد أو في خارجه ١٩٣
حكم من كان له وطنان أحدهما في الحد والآخر في خارجه ١٩٧
حكم من كان من أهل مكّة وخرج إلى بعض الأمصار ثمّ رجع إليها ٢٠٠
حكم الآفاقي إذا صار مقيماً في مكّة ٢٠٧
من أين يحرم لعمرة التمتع من أراد أداءها وهو في مكّة؟ ٢١٩
فصل في حجّ التمتع وشرائطه ٢٢٨
صورة حجّ التمتع ٢٢٨
شروط حجّ التمتع ٢٣٣
وجوب أداء عمرة التمتع وحجّه في أشهر الحجّ ٢٤٣
إذا أتى بعمرة التمتع قبل أشهر الحجّ فهل تقع مفردة؟ ٢٤٦
لزوم الإتيان بعمرة التمتع وحجّه في سنة واحدة ٢٤٨
وجوب الإحرام لحجّ التمتع من مكّة ٢٥٣
عدم جواز الخروج من مكّة بعد عمرة التمتع قبل أداء حجّه ٢٦٦
عدم جواز العدول من حجّ التمتع إلى غيره اختياراً ٢٩١
حكم الحائض والنفساء إذا ضاق وقتهما عن الطهر وإتمام عمرة التمتع وإدراك الحجّ ٣٠٧
حكم ما إذا حدث الحيض في أثناء عمرة التمتع ٣٢٠
فصل في المواقيت ٣٢٩
ذو الحليفة ميقات أهل المدينة ٣٢٩
هل ذو الحليفة هو المسجد أو المكان الذي فيه؟ ٣٣٢
عدم جواز تأخير الإحرام إلى الجحفة لمن يمرّ على المدينة ٣٣٦

عدم جواز العدول إلى الجحفة والعقيق لأهل المدينة ومن بحكمهم ٣٤٢
الحائض تحرم من خارج المسجد من ذي الحليفة ٣٤٤
حكم من كان جنباً عند الإحرام من ذي الحليفة ٣٤٨
العقيق ميقات أهل نجد والعراق ٣٥٠
الجحفة وعدد آخر من مواقيت الإحرام ٣٥٧
ميقات من كان منزله دون الميقات إلى مكّة ٣٥٩
فخ ميقات الصبيان في غير حجّ التمتع أو لا؟ ٣٦٥
هل يجوز الإحرام من محاذاة أحد المواقيت الخمسة؟ ٣٦٩
أدنى الحل ميقات العمرة المفردة ٣٩٢
من مرّ على ميقات جاز له الإحرام منه ٣٩٧
فصل في أحكام المواقيت ٤٠٢
عدم جواز الإحرام قبل المواقيت ٤٠٢
جواز الإحرام بالنذر قبل الميقات ٤٠٤
جواز الإحرام لعمرة رجب قبل الميقات مع خوف عدم إدراكها ٤١٦
عدم جواز تأخير الإحرام عن الميقات ٤٢١
حكم من أخر الإحرام للحجّ عن الميقات عن علم وعمد ٤٢٦
حكم من ترك الإحرام للعمرة المفردة عن علم وعمد ٤٣٤
من كان مريضاً لا يتمكن من نزع الثياب يجزيه النية والتلبية في الميقات ... ٤٣٦
إذا ترك الإحرام من الميقات ناسياً أو جاهلاً وجب العود إليه مع الإمكان ٤٣٩
لو نسي المتمتع الإحرام للحجّ بمكّة حتى خرج منها ٤٤٤
حكم من نسى الإحرام للحجّ حتى أتى بجميع الأعمال ٤٤٦
فصل في مقدمات الإحرام ٤٤٨
استحباب توفير الشعر للإحرام ٤٤٨
استحباب الغسل للإحرام في الميقات ٤٥٧
من أحرم بغير غسل اغتسل وأعاد الإحرام ٤٧١

كلام حول حقيقة الإحرام ٤٧٤
استحباب كون الإحرام بعد الصلاة ٤٧٩
فصل في كيفية الإحرام ٤٨١
ما هو الإحرام؟ ٤٨١
اعتبار النية في الإحرام ٤٨٥
اعتبار تعيين الحجَ أو العمرة في النية ٤٩٠
عدم اعتبار نية الوجوب أو الندب ٤٩٣
عدم اعتبار الاستمرار في العزم على ترك محرمات الإحرام ٤٩٣
حكم ما لو نسي ما عيَنه من حجَ أو عمرة ٤٩٩
لا تكفي نية واحدة للحجَ والعمرة ٥٠٩
حكم ما لو نوى كإحرام شخص آخر ٥١١
لو وجب عليه نوع من الحجَ أو العمرة فنوى غيره ٥١٥
استحباب التلفظ بالنية من الحجَ والعمرة ٥١٧
يستحب أن يشترط في الإحرام على الله تعالى أن يحله إذا عرض مانع عن إتمام النسك ٥١٨
وجوب التلبيات الأربع في الإحرام ٥٣١
لزوم مراعاة الصحيح في أداء ألفاظ التلبية ٥٣٥
عدم انعقاد إحرام حجَ التمتع وعمرته وحجَ الإفراد والعمرة المفردة إلا بالتلبية ٥٤٠
انعقاد الإحرام لحجَ القران بالإشعار والتقليد ٥٤١
ما هو الإشعار؟ ٥٤٨
عدم وجوب مقارنة التلبية لنية الإحرام ٥٥١
عدم حرمة محرمات الإحرام قبل التلبية ٥٥٣
استحباب الاكثار من التلبية ٥٥٥
استحباب تأخير التلبية إلى البيداء لمن حجَ على طريق ذي الحليفة ٥٥٩

يقطع المعتمر عمرة التمتع التلبية عند مشاهدة بيوت مكّة ٥٦٦
إذا شك بعد الإتيان بالتلبية في صحّتها بنى على الصحّة ٥٧٢
حكم ما إذا شك في الإتيان بالتلبية بعد النية ولبس الثوبين ٥٧٢
حكم ما إذا أتى بموجب الكفارة وشك في أنّه كان بعد التلبية أو قبلها ... ٥٧٤
لبس الثوبين من واجبات الإحرام ٥٧٥
عدم اعتبار كيفية مخصوصة في لبس الثوبين ٥٨٤
حكم من أحرم في القميص عالماً عامداً ٥٩٠
عدم وجوب استدامة لبس الثوبين ٥٩٣
جواز الزيادة على الثوبين في ابتداء الإحرام وفي الأثناء ٥٩٤
فهرس المحتويات ٥٩٥