

# فقير إلى الرب

تَقَرُّبًا لِأَجْنَابِ سَيِّدِنَا الْأَمْنَانِ آيَةَ اللَّهِ الْمُطَّلَعِ  
السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ رَحْمَتِهِ وَصَلَّى اللَّهُ  
(نَا مَرَّطَلَهُ)

بِقَامِ  
السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ رَحْمَتِهِ وَصَلَّى اللَّهُ

بِحُزْنِهِ الْأَوَّلِ

دار المآك

حقوق الطبع محفوظة للناشر  
الطبعة الأولى  
١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

دار الملاك طباعة - نشر - توزيع

---

بيروت - لبنان - حارة حريك - قرب مستشفى الساحل - هاتف: ٠٣/٧٥٥٢٠٠ - ٠١/٤٥٠٧٦٩  
ص. ب ٢٥/١٥٨ النبيري.

المركز الإسلامي الثقافي  
مكتبة سماحة آية الله العظمى  
السيد محمد حسين فضل الله العامة  
الرقم ..... 138 ..... 138

138  
138  
138

# فقير الرجوع

تقرير الأبحاث سيّدنا الامتّان آية الله العظمى  
السيد محمد حسين فضل الله  
(دام ظلّه)

بقلم  
السيد جبرئيل وعبد الرّحمن أويّ فرحات

الجزء الأوّل

دار الملاك

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقرير سماحة آية الله العظمى

الشيخ محمد حسين فضل الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد  
 وآله الطيبين وأصحابه المنتجبين وأنبياء الله المرسلين وولي  
 فقه كمان من لطف الله وتوفيقه أن يجتمع لديّ لغز من طلاب  
 الفقه الاسلامي في منبع الاثر من أهل البيت عليهم السلام للدراسة  
 النقدية - في مستوى بحث الخارج حسب المصطلح الحزبي - وكان المحج  
 هو موضوع البحث الذي توغرت عليه في أبحاثي التي ألقينها <sup>عليه</sup>  
 وقد قام فضيلة الملائكة الجليل الشيخ جواد عبد الرهيم فرحات <sup>حفظه الله</sup>  
 بملاحظة التقرير المنضّل لهذه الأبحاث ومجدّ الكرتي في تفاصيله  
 بطريقة جيدة وذلك بالقيام بالكتابة التفصيلية الجامعة الحميدة  
 وقد تابعت كتاباته بدقة وتأملت وتقدّرت رأيها مطابقتها لما  
 قررناه وحققناه وناقشناه مما يستوجب التقدير له راجياً من  
 الله سبحانه أن يزيد في توفيقه للسلم ويكثر في السلام من أمثاله  
 وإني أشكركم على إفضاله ونعمه على ما أفاضه عليّ من خدمة  
 الفقه الاسلامي ورعايته طلابه أملاً أن ينفعني بذلك وأن يهديني  
 للحق والسير في ضلعة المستقيم والله وليّ التوفيق وهو حيّ والمركب

محمد حسين

فضل الله



٢٨ جماد الثاني

١٤٢٨ هـ



## المقدمة

الكلام في الحجّ كلامٌ في عبادة يتكاتف في أدائها على الصعيد الشخصي الجسم والروح والمال، ويشترك في إخراجها الزمان والمكان، وتتكامل فيها حركة أفراد المجتمع المسلم من مختلف أقطار الأرض، لتظهر من ذلك صورة رائعة للوحدة الإسلامية، ولتعارف بني آدم بمختلف ألوانهم وأعراقهم، ويعود من خلالها الجميع إلى مفاهيم الإسلام الأصيلة، كما يشير إليه النبي الأعظم محمد(ص) في خطبته في حجة الوداع: أيها الناس، إنّ ربكم واحد وإنّ أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ وليس لعربي على عجمي فضلٌ إلا بالتقوى. ألا هل بلغت؟ قالوا: نعم، قال: فليبلغ الشاهد الغائب<sup>(١)</sup>.

والكلام في أهميّة هذه العبادة ودورها الخلاق في إعادة بناء الشخصية الإسلامية كلامٌ مفصّلٌ ومتشعبٌ، وليس المقام محللاً له.

ومن الطبيعي أن تشغل عبادة بهذا الحجم والتنوع مساحة كبيرة من التشريع الإسلامي. بل إنّ ارتباط هذه العبادة اللصيق بعنصري الزمان والمكان، يجعلها في حاجة دائمة إلى مواكبة تشريعية، تجيب عن كل جديد، بما تقتضيه حركية الاجتهاد وتفاعله مع الواقع المعاش. وهذا ما لعلّه أشار إليه الإمام الصادق(ع) في جوابه لزرارة

(١) تحف العقول: ٣٤.

ابن أعين حينما سأله متعجباً: جعلني الله فداك، أسألك في الحج منذ أربعين عاماً فتفتيني؟! فقال (ع): يا زارة، بيت حُجٍّ إليه قبل آدم بألفي عام تريد أن تفنى مسأله في أربعين عاماً! <sup>(١)</sup>.

وقد تصدّى فقهاء الإمامية، الأمناء على حلال الله وحرامه، دوماً لاستنباط الأحكام الشرعية في مختلف الأبواب الفقهية، ومنها الحج، مستندين في ذلك إلى القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، خصوصاً تلك التي امتلأت روايات الأئمة من أهل بيت العصمة (ع) بنقلها والحكاية عنها؛ فقاموا - مشكورين - بجهود جبارة على مرّ تاريخ الفقه الإمامي، واكبوا من خلالها الحاجات المستجدة، بسبب التطورات المتسارعة في ظروف هذه الفريضة.

وما انفكّ يحمل هذه الراية علمٌ بعد علم، وكابرٌ بعد كابر، حتى وصلت في زماننا إلى يد بيضاء للناظرين، قوية على حمل الأمانة، غاص صاحبها - سماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله (دام ظلّه الوارف) - في كتاب الله، فأخرج (من وحي القرآن)، كتاباً حياً بآيات الله البيّنات، غضاً نضراً لذاً للشاربين؛ فكان القرآن هو الأساس دوماً، وهو المرجع، يتحكّم في مفاصل التشريع، ويصوّب سير الاجتهاد، حتى اشتهرت عن سماحته مقولة: (لا فقاهاة عند من لم يتعمّق في فهم القرآن).

وقد التزم سماحته في حركته الاجتهادية السير دوماً تحت المظلة القرآنية، لذا نراه هنا قد شرع في استنطاق آيات القرآن الكريم، المؤسسة لهذه الفريضة، في بحث شيق حاول من خلاله معرفة النظرية القرآنية في الحج، لتكون هي الأساس عند العمل في الروايات، التزاماً من سماحته بنهج

(١) وسائل الشريعة ١١: ١٢، باب ١ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ١٢.



أجداده الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، المؤكدين دوماً أنهم لا يخالفون كتاب الله تعالى.

وقد كان من نعم الله عليّ - ونعمته جلّ وعلا لا تُعدُّ ولا تُحصى - أن يضع سماحة السيد المرجع (دام ظلّه) ثقته الغالية فيّ، لتحرير محاضراته في الحجّ، التي كان يلقاها على مجموعة من الفضلاء يومي السبت والأحد من كلّ أسبوع، في حوزة المرتضى (ع) بجوار عقيلة الهاشميين السيدة زينب (ع)، والتي شرع فيها بتاريخ ٣٠ أيار ١٩٩٨م، وانتهى منها بتاريخ ١٩ حزيران ٢٠٠٥م.

وقد وافقت رغبته (دام ظلّه) دافعاً ذاتياً عندي، نابعاً من عشقي لهذه الفريضة، ما أدّى إلى تضاعف الجهد في العمل على هذه المحاضرات؛ فكانت البداية بتفريغها من الأشرطة على الورق، ثم التوسّع في البحث من خلال مراجعة متبصرة للعديد من المصادر، انتهاءً بتدوين المجموع، ثم عرضه على سماحة السيد للتأمّل فيه ومراجعته، ليبيد فيه رأيه النهائي. فكان هذا الكتاب، مشتملاً على المحاضرات المذكورة، وعلى الكثير من الإضافات التي استقرّ رأي سماحته على لزوم اشتمال الكتاب عليها.

ولا تفوتني الإشارة هنا، إلى أنّ هذا الكتاب قد خرج في الكثير من مباحثه من تحت الركام، إذ كان مقدراً له أن يصدر في السنة الماضية، إلا أنّ ما أحر ذلك هو الحرب العدوانية الصهيونية على لبنان في صيف ٢٠٠٦م، والتي استهدفت، في ما استهدفت، منزل سماحة السيد (حفظه الله) في حارة حريك، فسوّته بالأرض، ومكاتبه التي تضررت بشكل كبير، ومنها مكتبي.

فالحمد لله على سلامة سماحة سيدنا المجاهد (حفظه الله)، أب

المقاومين وراعيهم، الذي لا تأخذه في الدفاع عنهم لومة لائم، والحمد لله على النصر والعزة، وبوركت الأيدي التي صنعت النصر.  
وأسأل المولى العليّ القدير أن يمنّ عليّ بإكمال بقية أجزاء هذا الكتاب، والتي أقدّر أن تتكامل أربعة أجزاء، إن شاء الله تعالى.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

جهاد عبدالهادي فرحات

بيروت - حارة حريك

الجمعة في ٢٨ جمادى الثانية ١٤٢٨ هـ

الموافق لـ ١٣ تموز ٢٠٠٧ م

## ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

### مقدمة

نحن نعتقد من خلال ممارستنا في الكتاب والسنة، أن القرآن هو الذي يؤسس للأحكام، بمعنى أن العنوان القرآني هو الأساس الذي يحكم التفاصيل التي تذكر في الروايات، بدلاً من العكس، بحيث تكون تفاصيل الروايات هي التي تتصرف في العنوان القرآني، كما هي طريقة الفقهاء في جعل الروايات حاكمة على المفهوم القرآني سعةً وضيقةً.

وهذا ما تعلمناه من أئمتنا (ع)، الذين أمرونا بأن نعرض الروايات على القرآن، لا القرآن على الروايات. وليس معنى ذلك أننا لا نؤكد على الأحاديث أو لا نأخذ بها، بل على العكس، نحن نؤمن بأن الأحاديث تفصل ما أجمله القرآن، وتتكامل معه في إعطاء الصورة الواضحة، وفي كل النواحي التي يهتم بها الإسلام، وهذا ما أكدّه القرآن الكريم نفسه: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾<sup>(١)</sup>.

فتركيزنا على القرآن منطلق من كونه النور الذي ينير للسنة مفاهيمها، ويحدد لها موضوعاتها.

وبناءً على ذلك، سوف نبحث في بداية هذا الكتاب في فقه الآيات القرآنية التي تتعرض لأحكام الحج، لكي نسير في فقه الحج وفق المنهج القرآني له.

(١) الحشر: الآية ٧.



## آيات الحج في سورة البقرة

١- قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾<sup>(١)</sup>.

الصَّفَا: في الأصل الحجر الأملس، مأخوذ من الصفو، واحده صفاة. والمروة: في الأصل الحجارة الصلبة اللينة، وقيل: الحصاة الصغيرة. وقد صارا علمين لجبلين صغيرين في مكة يفصل بينهما ٤٣٠ متراً تقريباً. وقد كان ارتفاع الصفا خمسة عشر متراً، والمروة ثمانية أمتار.

وفي (زبدة البيان): «هما كانا جبلين بمكة قرييين من المسجد الحرام، وهما الآن دكتان معروفتان هناك»<sup>(٢)</sup>. والدكة من الدكاء، وهي الأرض المنبسطة<sup>(٣)</sup>.

شعائر جمع: شعيرة، وهي العلامة، وشعائر الله العلامات التي تذكر الإنسان بالله وتوحي إليه بالمشاعر الروحية، وجاء في (مجمع البيان): «والشعائر: المعالم للأعمال، وشعائر الله: معالمه التي جعلها مواطن للعبادة، وكل معلم لعبادة من دعاء أو صلاة أو غيرهما فهو مشعر لتلك العبادة»<sup>(٤)</sup>. وسوف يأتي مناً بيان ما هو المقصود من شعائر الله في آخر الأبحاث القرآنية، فانتظر.

(١) البقرة: الآية ١٥٨.

(٢) زبدة البيان: ٢٨٧.

(٣) تاج العروس ١٨ : ٢٠١ ؛ لسان العرب ١٣ : ١٥٧.

(٤) مجمع البيان ١ : ٤٣٨.

حَجَّ: والحجَّ القصد على وجه التكرار. وفي الشريعة عبارة عن قصد البيت بالعمل المشروع من الإحرام، والطواف والسعي، والوقوف بالموقفين، وغير ذلك.

اعْتَمَرَ: العمرة الزيارة، أخذ من العمارة، لأنَّ الزائر يعمر المكان بزيارته. وهي في الشرع زيارة البيت بالعمل المشروع.

جُنَّاح: الجناح: الميل عن الحق. يُقال: جنح إليه جنوحاً إذا مال.

أَنْ يَطُوفَ: الطواف الدوران حول الشيء، وفي الشرع: الدوران حول البيت. والمقصود به هنا - كما عن الأردبيلي (قده) - السعي بينهما<sup>(١)</sup>.

تَطَوَّعَ: التطوع: التبَّعُ بالنافلة خاصة. والطاعة والتطوع أصلهما من الطوع الذي هو الانقياد. ولعله المقصود بالكلمة هنا.

وقد فرض الله تعالى على حجَّاج البيت الذين يقصدون أداء فريضة الحج، وعلى المعتمرين الذين يقصدون أداء العمرة التي يُراد بها زيارة البيت ضمن مناسك مخصوصة، أن يسعوا بين الصفا والمروة.

وقد روى في (الكافي) في سبب نزول الآية، أنه قد سئل أبو عبدالله (ع) عن السعي بين الصفا والمروة فريضة أم سنة؟ فقال: فريضة، قلت: أو ليس قال الله عز وجل: ﴿فَلَا جُنَّاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾؟ قال: كان ذلك في عمرة القضاء، إنَّ رسول الله (ص) شرط عليهم أن يرفعوا الأصنام من الصفا والمروة، فتشاغل رجل وترك السعي حتى انقضت الأيام وأعيدت الأصنام، فجاؤوا إليه فقالوا: يا رسول الله، إن فلاناً لم يسع بين الصفا والمروة، وقد أُعيدت الأصنام، فأنزل الله عز وجل: ﴿فَلَا جُنَّاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾ أي: وعليهما الأصنام<sup>(٢)</sup>.

وفي حديث حجَّ النبي (ص) الذي رواه في (الكافي) أيضاً عن الإمام

(١) زبدة البيان: ١٨٧.

(٢) الكافي ٤: ٤٣٥، ح ٨٠. وفي مرآة العقول ١٨: ٣٧ أن الحديث مرسل.

الصادق(ع): إِنَّ الْمُسْلِمِينَ كَانُوا يَظُنُّونَ أَنَّ السَّعْيَ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ شَيْءٌ صَنَعَهُ الْمُشْرِكُونَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عِزًّا وَجَلًّا: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ﴾<sup>(١)</sup>.

وفي (الدر المنثور) عن عامر الشعبي قال: كان وثن بالصفاء يدعى إساف ووثن بالمروة يدعى نائلة، فكان أهل الجاهلية إذا طافوا بالبيت يسعون بينهما ويمسحون الوثنيين، فلما قدم رسول الله(ص) قالوا: يا رسول الله، إِنَّ الصفا والمروة إنما كان يطاف بهما من أجل الوثنيين، وليس الطواف بهما من الشعائر! فأنزل الله: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ﴾ الآية. فذكر الصفا من أجل الوثن الذي كان عليه، وأثت المروة من أجل الوثن الذي كان عليه مؤثناً<sup>(٢)</sup>.

وهكذا نجد أنَّ حيثيات القضية زمان نزول الآية، كانت تتصل باعتبار هذه الفريضة بعيدة عن خط الإيمان، لأنها امتداد لأجواء الشرك والأصنام، فجاءت هذه الآية لتضع القضية في موقعها الطبيعي من عقيدة التوحيد وشريعته، لأنَّ وجود الأصنام وعدم وجودها لا يضرَّ بذلك شيئاً ما دامت العبادة مرتبطة في وعي المسلمين وتفكيرهم بالله، ومنطلقة من أمر الله ورسوله، كما كانت الكعبة البيت الحرام مطافاً للمسلمين قبل أن يفتح الله عليهم مكة مع وجود الأصنام التي نصبها المشركون فيها، لأنَّ المسلمين لم يحسبوا لها أيَّ حساب في طوافهم وفي عبادتهم.

وقد يعتقد البعض أنَّ العقدة من السعي بين الصفا والمروة كانت ناشئة من أنه من شعائر المشركين ومناسكهم.

ولكنَّ هذا لا يضرُّ شيئاً؛ لأنَّ مناسك الحج لم تكن تشريعاً جاهلياً إشراكياً، كما لم تكن تشريعاً أسسه الإسلام، بل كانت تشريعاً إلهياً على يد

(١) الكافي ٤: ٢٤٥، ح ٤٤. وفي مرآة العقول ١٧: ١٠ أن الحديث حسن كالصحيح.

(٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ١: ١٦٠.

إبراهيم (ع) ورسالته، كما نلاحظ ذلك في آيات الحج وأحاديثه. نعم، الإسلام أقرها وزاد عليها بعض ما لم يكن فيها، وهذب منها ما أدخله المشركون فيها من خلال بعض التفاصيل.

وعلى هذا يتضح أنّ ﴿فَلَا جُنَاحَ﴾ لا تعطي معنى الرخصة بمعنى الإباحة، بل تعني عدم الحرج في ما اعتقدوه من منافاته لخطّ التوحيد، كتأكيد لهم لعدم المنافاة، وأنها ليست من شعائر الشرك وإن نصبت الأصنام عليها، بل هي من شعائر الله التي جعلها للمؤمنين لتكون موضعاً لعبادته ومقصداً للقرب إليه، فكأنه قال: إنّ وجود الأصنام لا يمنع من العبادة.

وقد جاء من أنكر وجوب السعي؛ من ذلك ما نسب إلى عروة بن الزبير، كما حكاه عنه الجصاص في (أحكام القرآن)، قال: «روي عن ابن عيينة، عن الزهري، عن عروة قال: قرأت عند عائشة رضي الله عنها: (إنّ الصفا والمروة من شعائر الله) فقلت: لا أبالي أن لا أفعل، قالت: بثما قلت يا بن أختي! قد طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم وطاف المسلمون فكانت سنة»<sup>(١)</sup>. ويظهر من الرواية تسليم عائشة عدم دلالة الآية على الوجوب، لذا نبهته إلى أنه يمكن استفادة الوجوب من السنة بحكم فعل رسول الله (ص) والمسلمين له.

وقد استوفى الطبري في تفسيره نقل أقوالهم في المسألة مع بيان وجه ما ذهبوا إليه فقال: «ذكر من قال: الطواف بينهما تطوّع ولا شيء على من تركه، ومن كان يقرأ: فلا جناح عليه أن لا يطوّف بهما». وعدّ: عطاء، وابن عباس، وعاصم، ومجاهد، وعبدالله بن الزبير، وأنس بن مالك. ونقل عن بعضهم أنّ قراءة: (فلا جناح عليه أن لا يطوّف بينهما)، هي القراءة الموجودة في مصحف ابن مسعود، ونقلها بعضهم أيضاً عن ابن عباس. ثم علّق على كلماتهم فقال: «والصواب من القول في ذلك عندنا أنّ الطواف

(١) أحكام القرآن ١: ١١٦.



بهما فرض واجب، وأنّ على من تركه العود لقضائه، ناسياً كان أو عامداً؛ لأنه لا يجزیه غير ذلك، لتظاهر الأخبار عن رسول الله (ص)»<sup>(١)</sup>.

وقد بيّن السرخسي وجه عدم دلالة الآية على الوجوب فقال: «قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾، ومثل هذا اللفظ للإباحة لا للإيجاب، فيقتضي ظاهر الآية أن لا يكون واجباً، ولكننا تركنا هذا الظاهر في حكم الإيجاب بدليل الإجماع»<sup>(٢)</sup>.

وقال الشيخ الطوسي (ره): «والطواف بينهما فرض عندنا في الحج والعمرة، وبه قال الحسن وعائشة وغيرهما، وهو مذهب الشافعي، وأصحابه. وقال أنس بن مالك، وروي عن ابن عباس: أنه تطوّع، وبه قال أبو حنيفة، وأصحابه، واختاره الجبائي»<sup>(٣)</sup>.

وما أثاره هؤلاء في الجانب الفقهي من الآية، ينطلق من موضعين فيها: الأول: قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ﴾؛ والثاني: قوله: ﴿مَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً﴾. وكلامهم غير تامّ في كلا الموضعين؛ أمّا ما ذكروه في: ﴿فَلَا جُنَاحَ﴾، فقد تبين لك في سبب النزول، أن الآية نزلت لتعالج شبهة اعترت أذهان البعض بعدم شرعية السعي نتيجة توهمهم كونه من شعائر المشركين، وليست في مقام بيان عدم الحرج في ترك السعي كما توهموه. لذا هي بهذا اللسان ظاهرة - بحسب ما نفهم - في بيان الوجوب بشكل أكد، من ناحية أخذه أمراً مفروغاً عنه.

وهكذا استنادهم إلى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً﴾؛ فإننا نعتقد أنّ هذه الكلمة لا تفيد المعنى الذي يقابل الإلزام، بل المعنى الذي يقابل الإكراه والإلجاء والضغط الخارجي، فيكون معناها العمل المأتي به طواعية واختياراً

(١) جامع البيان ٢: ٦٨-٦٩.

(٢) المسبوط ٤: ٥٠.

(٣) التبيان في تفسير القرآن ٢: ٤٤.

كنتيجة للشعور بالمسؤولية الناتجة عن الواجب إن كان هناك وجوب، أو عن المستحب إن كان هناك استحباب، فلا تدل على نفي الوجوب، كما لا تدل على الاختصاص بالاستحباب. فمعنى ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾ أي جاء بالعمل من خلال اختياره الامتثال للأمر الإلهي - واجبا أو مستحبا - كتعبير عن روحية الانقياد إلى الله في فعل الخيرات التي يحبها الله، والقيام بالطاعات التي أمر بها. لأن الآية - كما بينا - ليست في مجال الحديث عن الواجب والمستحب، بل في مجال الحديث عن الطبيعة العبادية للسعي الذي لا إثم على فعله من خلال ما أحدثه المشركون من وضع الأصنام على موقعه وعبادتهم لها فيه. والله العالم بأسرار أحكامه وآياته.

\*\*\*

٢- قوله تعالى: ﴿وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْضِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخَلِّقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾<sup>(١)</sup>.

حكى الشيخ الطوسي (ره) في تفسيره عن جماعة إنكار وجوب العمرة، بدعوى أن الله تعالى أمر بإتمام الحج والعمرة، ووجوب إتمام شيء لا يدل على أنه واجب قبل ذلك، فالحج المتطوع به يجب إتمامه وإن لم يجب الدخول فيه. وبرروا وجوب الحج استنادا إلى آية أخرى هي قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾<sup>(٢)</sup>.

(١) البقرة: الآية ١٩٦.

(٢) آل عمران: الآية ٩٧.

وردّهم الشيخ (ره)، بأنّنا قد بيّنا أنّ معنى أتمّوا الحجّ والعمرة أقيمواهما، وهو المرويّ عن عليّ (ع)، وعن عليّ بن الحسين (ع)<sup>(١)</sup>.

وها هنا ملاحظة في كلام الشيخ (ره)، وهي أنّه قد عرض في بداية المسألة أربعة أقوال في معنى إتمام الحجّ والعمرة: الأوّل: أنّه يجب أن يبلغ آخر أعمالهما بعد الدخول فيهما؛ الثاني: أنّ معناه إقامتهما إلى آخر ما فيهما لأنّهما واجبان. ثمّ بعد أن أتمّ عرض الأقوال قال: وأصحّ الأقوال الأوّل. وهذا ينافي ما اختاره لاحقاً ونقلناه عنه في ردّه على من أنكر وجوب العمرة. فتأمّل.

وعلى كلّ حال، فالذي يبدو لنا من سياق الآية، أنّ المعنى الأول للإتمام هو الأظهر؛ فإنّ المقصود الأساسي في الآية هو بيان كيفية الخروج من الإحرام سواء في حالة الإحصار أو في حالة الأمان، وليس الهدف فيها بيان تشريع الحجّ والعمرة. هذا أولاً.

وثانياً: لم يظهر لنا من اللغة ما يبرّر إرادة الإقامة من الإتمام.

وثالثاً: الملاحظ أنّ الذين ذهبوا إلى المعنى الثاني اعتمدوا على الروايات التي تفسّر الآية بذلك، ومن الواضح أنّ كلامنا هو في ما تدلّ عليه الآية في نفسها، مضافاً إلى أنّ عالم الروايات التفسيرية هو عالم التطبيق للآيات على موارد خاصة، لا عالم بيان مدلولها اللفظي ومرادها الجدّي.

وقد اعترف المقدّس الأردبيلي (ره) بظهور الآية في المعنى الأوّل، قال: «ولكن ظاهر الآية، مع قطع النظر عن التفاسير التي تقدّمت وجوب إتمامهما بعد الشروع، فتفيد وجوب إتمام كل منهما بعد الشروع فيهما ندباً أو مع الإفساد، وحينئذ لا تدلّ على وجوبهما أصالة وقبل الشروع»<sup>(٢)</sup>.

(١) التبيان في تفسير القرآن ٢: ١٥٤.

(٢) زبدة البيان: ٢٣٢.

ومعنى الإحصار هو أن يعرض للحاج ما يمنعه من إكمال أعماله من خوف أو عدو أو مرض، وحينئذ يعذر من الإكمال، وعليه أن يتحلل بذبح هدي أقله شاة. ولا يجوز له التحلل والحلق إلا بعد أن يصل الهدى إلى المكان الذي يجب ذبحه فيه، وهو عدة أماكن؛ فإن كان قد أحصر من قبل العدو كما حصل لرسول الله (ص) في الحديبية، فعليه أن يذبحه في مكانه، سواء كان في إحرام الحج أو العمرة، وإن كان قد أحصر بغير ذلك وهو في إحرام الحج، فمحلّه منى يوم العيد، وإن كان في إحرام العمرة فمحلّه مكة. وسوف يأتي في محلّه من البحث الفقهي، أنه يكفي في جواز التحلل مجرد بلوغ الهدى محلّه، ولا يشترط فيه حصول الذبح أيضاً.

ويستثنى من عدم جواز الحلق قبل ذلك، المعذور لمرض والمضطر، وحينئذ تلزمه الفدية، وهي - كما ورد في الروايات الشريفة<sup>(١)</sup> - صيام ثلاثة أيام، أو إطعام ستة مساكين، أو ذبح شاة. هذا هو حال المحصور والمصدود، وأما الحاج غيرهما، فإن كان من غير أهل مكة - وهو الذي يكون بينه وبينها إثنا عشر ميلاً فما فوق - فوظيفته حجّ التمتع بتفاصيله المعروفة، ومنها ذبح ما تيسر من الهدى يوم العيد، شاة فما فوق، فإن لم يجد صام ثلاثة أيام في الحجّ وسبعة في بلده.

والذي يظهر عرفاً من قوله: ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾، اشتراط التوالي في الثلاثة، وإن كانت نفس كلمة الثلاثة مطلقة من هذه الناحية.

وقد أكدت الروايات شرطية التوالي أيضاً، ففي الرواية عن رفاعة بن موسى قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن المتمتع لا يجد الهدى، قال: يصوم قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة، قلت: فإنه قدم يوم التروية؟ قال:

(١) وسائل الشيعة ١٣: ١٨٥، باب ٥ من أبواب الإحصار والصدّة، ح ٢.

يصوم ثلاثة أيام بعد التشريق، قلت: لم يقم عليه جماله؟ قال: يصوم يوم الحصة وبعده يومين، قال: قلت: وما الحصة؟ قال: يوم نفره، قلت: يصوم وهو مسافر؟ قال: نعم، أليس هو يوم عرفة مسافر؟ إنا أهل بيت نقول ذلك لقول الله عز وجل: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ﴾ يقول في ذي الحجة<sup>(١)</sup>.

وفي رواية عن عبدالرحمن بن الحجاج قال: كنت قائماً أصلي وأبو الحسن (ع) قاعد قدامي وأنا لا أعلم، فجاءه عبّاد البصري قال: فسلم ثم جلس فقال له: يا أبا الحسن ما تقول في رجل تمتع ولم يكن له هدي؟ قال: يصوم الأيام التي قال الله تعالى، قال: فجعلت أصغي إليهما، فقال له عبّاد: وأي أيام هي؟ قال: قبل التروية بيوم، ويوم التروية، ويوم عرفة، قال: فإن فاته ذلك؟ قال: يصوم صبيحة الحصة ويومين بعد ذلك، قال: أفلا تقول كما قال عبدالله بن الحسن؟ قال: فأيش قال؟ - وهذا شاهدٌ على أنّ اللغة العامية بدأت في ذلك الوقت، ومعنى "أيش": أي شيء - قال: قال يصوم أيام التشريق، قال: إنّ جعفرًا - أي الإمام الصادق (ع) - كان يقول إنّ رسول الله (ص) أمر بديلاً - وفي (الاستبصار): بلائاً - أن ينادي أنّ هذه أيام أكل وشرب فلا يصومن أحد، قال: يا أبا الحسن إنّ الله قال: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾، قال: كان جعفر (ع) يقول: ذُو الْحِجَّةِ كُلَّهُ مِنْ أَشْهُرِ الْحَجِّ<sup>(٢)</sup>.

\*\*\*

٣- قوله تعالى: ﴿الْحَجَّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمَهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾<sup>(٣)</sup>.

(١) الكافي ٤: ٥٠٦، ح ١. وفي مرآة العقول ١٩: ١٩٣ أن الحديث صحيحٌ على الظاهر، وإن كان الظاهر أن فيه سقطاً، إذ أحمد بن محمد وسهل بن زياد لا يرويان عن رفاعة ...

(٢) تهذيب الأحكام ٥: ٢٣٠، ح ٧٧٩. وفي ملاذ الأخيار ٨: ٦٥ أن الحديث صحيحٌ.

(٣) البقرة: الآية ١٩٧.

وقد اختلفوا في تحديد هذه الأشهر على قولين: الأول: أنها شوال وذو القعدة وذو الحجة، ويدل عليه جملة من الروايات، منها رواية عبدالرحمن ابن الحجاج الماضية.

الثاني: أنها شوال وذو القعدة وعشرة أيام من ذي الحجة. ويدل عليه ما نسبته الشيخ في تفسيره إلى الباقر (ع)<sup>(١)</sup>، وما رواه في الكافي عن علي بن إبراهيم<sup>(٢)</sup>.

وأيد أصحاب الرأي الأول ما ذهبوا إليه، بأن جميع ذي الحجة يصح أن يقع فيه شيء من أفعال الحج، مثل صوم الثلاثة أيام التي مرّ الحديث عنها، ومثل وقوع الذبح فيه.

ومعنى كون هذه الأشهر هي أشهر الحج، عدم جواز الإحرام للحج، وكذا لعمرة التمتع إلا فيها.

والمقصود بالفرض في الآية، إلزام النفس بواسطة الإحرام من خلال التلبية أو الإشعار أو التقليد.

وقد فسّر الرفث فيها بالجماع، كما في قوله تعالى: ﴿أَحِلٌّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾<sup>(٣)</sup>.

وتوسّع بعضهم في معناه فقال: الرفث بالفرج: الجماع، وباللسان: المواعدة للجماع، وبالعين: الغمز للجماع.

وفسّره آخرون بالفحش من القول مع النساء. وسياق الآية يساعد عليه؛ فإنّ الفسوق والجدال من أفعال اللسان، ولكن الروايات واضحة في تفسيره بالجماع<sup>(٤)</sup>.

(١) التبيان في تفسير القرآن ٢: ١٦٢.

(٢) الكافي ٤: ٢٩٠، ح ٣.

(٣) البقرة: الآية ١٨٧.

(٤) راجع: معاني الأخبار: ٢٩٤؛ تهذيب الأحكام ٥: ٢٩٦، ١٠٠٣ و ١٠٠٥؛ وسائل الشيعة ١٣:

١١٥، باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١٥ و ١٦.

وقد اختلفوا في معنى الفسوق أيضاً، قال في (المدارك): «واختلف كلام الأصحاب في تفسير الفسوق، فقال الشيخ وابنا بابويه والمصنف وجماعة: إنه الكذب. وخصه ابن البراج بالكذب على الله تعالى وعلى رسوله والأئمة عليهم السلام. وقال المرتضى وابن الجنيد وجمع من الأصحاب: إنه الكذب والسُّبَاب. وقال ابن أبي عقيل: إنه كل لفظ قبيح، وقد وقع التصريح في صحيحة معاوية بأنَّ الفسوق الكذب والسباب، وفي صحيحة علي بن جعفر بأنه الكذب والمفاخرة، والجمع بينهما يقتضي المصير إلى أنَّ الفسوق هو الكذب خاصة، لاقتضاء الأولى نفي المفاخرة، والثانية نفي السباب. لكن قال في (المختلف): إنَّ المفاخرة لا تنفك عن السباب، إذ المفاخرة إنما تتم بذكر فضائل له وسلبها عن خصمه، أو سلب رذائل عنه وإثباتها لخصمه، وهذا معنى السباب. ولا بأس به. وكيف كان، فلا ريب في تحريم الجميع»<sup>(١)</sup>.

وفي كلامه (ره) عدة مواقع للنظر:

أمَّا تفسيره الفسوق بالكذب خاصة، باعتبار أنَّ إحدى الروايتين تثبت المفاخرة وتنفي السباب والأخرى بعكسها، ففيه أنَّ إحداهما لا تنفي الأخرى، وإنَّما تذكر مصداقاً آخر للفسوق غير ما تذكره الأخرى. وهذا ما أشرنا إليه سابقاً، من أنَّ عالم الروايات التفسيرية هو عالم التطبيق لا عالم التفسير للمدلول اللفظي.

وأما حلّه للمشكلة بما نقله عن العلامة ونفيه للباس عنه، فهو ممَّا لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنَّ السباب مفهوماً هو غير المفاخرة، ويمكن انفكاكهما مصداقاً.

وأما الجدل، فقد فسّر في الروايات بأنه قول: "لا والله، وبلى والله"<sup>(٢)</sup>.

(١) مدارك الأحكام ٧: ٣٤٠ - ٣٤١.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٣، باب ٣٢ من أبواب تروك الإحرام، ح ١ و ٣ و ٤ و ٥ و ٨ و ٩.

ولكننا نلاحظ أنّ هاتين الصيغتين يستعملهما المتكلم عادة عندما يريد أن يؤكد الفكرة التي يتحدث عنها وينفيها الآخر، أي عندما يكون في مقام المنازعة مع أحد. كما أنّ المجادلة لغة - على ما ذكره الشيخ في تفسيره - بمعنى المنازعة والمشاجرة والمخاصمة.

ولو كنّا نحن والآية، فإنّها تقتضي حرمة الجدل حتى لو لم يقترن باليمين، ولكن الروايات خصصته بالجدال المقترن مع قول: "لا والله، وبلى والله".

\*\*\*

٤- قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ﴾<sup>(١)</sup>.

التفسير المعروف للآية عند الشيعة والسنة، أنّها في مقام بيان الإذن بالتجارة في الموسم، دفعا لما كان يظنه المسلمون في صدر الإسلام من حرمة ذلك. ولكن في (مجمع البيان): «قيل: معناه لا جناح عليكم أن تطلبوا المغفرة من ربكم، رواه جابر عن أبي جعفر(ع)»<sup>(٢)</sup>.

لكنه خلاف الظاهر من استعمالات هذه الصيغة في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾<sup>(٣)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِيَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ...﴾<sup>(٤)</sup>.

(١) البقرة: الآية ١٩٨.

(٢) مجمع البيان ٢: ٤٧.

(٣) الجمعة: الآية ١٠.

(٤) الإسراء: الآية ١٢.



مضافاً إلى عدم مناسبه لقوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ الظاهر في دفع شيء حرجي عنهم. كما أنّ طلب المغفرة هو المقصود الأساسي لكل مؤمن، وخصوصاً الحاج، ولا يحتاج إلى بيان جوازه له خصوصاً بمثل هذا التعبير.

نعم، يقع الكلام في الزمان الذي تجوز فيه التجارة، فقد ذهب بعضهم إلى عدم جوازها قبل الانتهاء من المناسك، واستدل له بما رواه العياشي في تفسيره عن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع) في قول الله عز وجل: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾ قال: يعني الرزق، إذا أحل الرجل من إحرامه وقضى منسكه، فليشتر وليبع في الموسم<sup>(١)</sup>.

والرواية مرسلة؛ للفاصل الزمني ما بين العياشي وعمر بن يزيد، ولو كانت صحيحة، لأمكن أن يتمسك بمفهوم الشرط فيها للمنع من البيع والشراء قبل قضاء النسك.

وادّعى بعضهم حصول الوثوق بالرواية، وقرب ذلك بأنّ روايات تفسير العياشي مسندة في الأصل، ولكن النسخ حذفوا الأسانيد، مضافاً إلى أنه يحتمل قوياً أن يكون العياشي قد اعتمد في خصوص هذه الرواية على كتاب عمر بن يزيد في مناسك الحجّ وفرائضه وما هو مسنون في ذلك، الذي سمعه كله من أبي عبد الله (ع) بحسب ما ذكره النجاشي في ترجمته<sup>(٢)</sup>.

وفيه: منع حصول الوثوق بها بما ذكر.

وعلى كل حال، فالآية مطلقة من هذه الناحية، فتكفي دليلاً على الجواز.

وقوله: ﴿فَإِذَا أَفْضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾، يشير إلى كون أصل الوقوف في عرفات مسلماً، لذا لم

(١) وسائل الشيعة ١١: ٦٠، باب ٢٢ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٧.

(٢) رجال النجاشي: ٢٨٣.

يكن هناك حاجة إلى بيان وجوبه، خصوصاً أن الآيات في سياق بيان مناسك الحج<sup>(١)</sup>.

وهو يدل على وجوب الوقوف في مزدلفة - المشعر الحرام - لأنه كما ذكر في (مجمع البيان): «لا يجوز أن يوجب الذكر فيه إلا وقد أوجب الكون فيه».

ووجوب الذكر فيه هو ما يقتضيه ظاهر الأمر في الآية. قال في (زبدة البيان): «ودلت أيضاً على وجوب الذكر فيه، ولكن أكثر الأصحاب على استحباب الذكر»<sup>(٢)</sup>.

وليس من وجه للحمل على الاستحباب إلا تسالم الأصحاب عليه، بحسب ما ذكره بعض المعاصرين<sup>(٣)</sup>.

وفيه: أولاً: منع التسالم المذكور، كيف وقد ذهب إلى الوجوب جملة من الأعلام!<sup>(٤)</sup>.

قال النراقي في (المستند): «وعن السيد والحلي والقاضي وجوبه، وفي المفاتيح وشرحه: أنه لا يخلو من قوة. وهو كذلك، لظاهر قوله تعالى، وظواهر الأوامر في الأخبار. إلا أنه يجزئه اليسير من الذكر والدعاء»<sup>(٥)</sup>.

وثانياً: هناك إشكالية أساسية في مثل هذا التصرف بالظواهر القرآنية، حيث إن تسالم الأصحاب في أحسن صورته، يمثل حالة الفهم العرفي من

(١) ذهب العلامة في (المختلف) إلى أن الوقوف في عرفة إنما وجب بالسنة [مختلف الشيعة ٤: ٢٣٨، طبعة جامعة المدرسين]. واستدل لذلك أيضاً بقول الصادق (ع) في رواية ابن فضال: الوقوف بالمشعر فريضة والوقوف بعرفة سنة. بتقريب أن الفريضة هي التي يذكر وجوبها في القرآن والسنة بخلافها، بحسب ما شرحها به الشيخ في [الاستبصار ج ٢، ص ٣٠٢].

(٢) زبدة البيان: ٢٧١.

(٣) فقه الصادق ١٢: ٣٨.

(٤) راجع على سبيل المثال لا الحصر، غنية النزوع: ١٨٤؛ جامع الخلاف والوفاق: ٢١؛ مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٢٤٢؛ مجمع البيان ٢: ٤٧؛ الراوندي في فقه القرآن ١: ٢٧٧.

(٥) مستند الشيعة ١٢: ٢٤٦.

النص، ولكن ذلك لا يبرّر أبداً حصر مدلول النص بمفاد هذا الفهم وإلزام الآخرين به، وهو يمسّ بالتالي بخلود النصّ القرآني وحيويته. والذكر هو كل ما يصدق عليه ذلك من تسبيح وتهليل ودعاء. ويكفي في امثاله اليسير كما قال في (المستند).

\*\*\*

٥- قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(١)</sup>.

هناك رأيان في تفسير هذه الآية:

الأول: أنه أمرٌ لتقريش وحلفائها بالإفاضة من عرفات، حيث كانوا لا يقفون في عرفات، وإنما يقفون في مزدلفة ويفيضون منها، ويقولون: نحن أهل حرم الله فلا نخرج منه. وعلى هذا يكون المقصود بالناس فيها سائر العرب. الثاني: أنه أمرٌ للجميع بالإفاضة من مزدلفة إلى منى يوم النحر مع سائر الناس، بحيث لا يجعل الحاج لنفسه ميزة على الآخرين، فيسير في طريق غير طريقهم، لأنّ الله تعالى يريد للحاج أن يكون جزءاً من هذه المسيرة الإلهية. وقيل إنّ المقصود بالناس هنا آدم وإبراهيم وإسماعيل وغيرهم من الأنبياء السابقين، والمعنى: أنّ وقوف المشعر والإفاضة منه إلى منى شرعٌ قديم لا تغيّروه.

وقد أيد أصحاب هذا الرأي ما ذهبوا إليه بدلالة «ثم» على الترتيب، وبأنّ الله سبحانه قد تحدّث عن الإفاضة من عرفات، فلا بدّ من أن تكون هذه إفاضة غير تلك، وليست هي إلاّ الإفاضة من مزدلفة، خصوصاً أنّه تعالى بعد ذلك تحدّث عن قضاء المناسك، والتي محلّها منى بعد الإفاضة من مزدلفة.

(١) البقرة: الآية ١٩٩.

وأجاب أصحاب الرأي الأول، بأنَّ «ثمَّ» هنا تدلُّ على التفاوت بين المرتبتين لا على الترتيب، كما في قولهم: أحسن إلى الناس ثم لا تحسن إلى غير كريم، للإشارة إلى التفاوت ما بين الإحسان إلى الكريم والإحسان إلى غيره، وبأنَّ هناك تقدماً وتأخيراً في الآيات ذكر في (التبيان) أنه مروى، وتقديره: "ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس فإذا أفضتكم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واستغفروا الله إنَّ الله غفور رحيم".

وهذا هو المختار والروايات تؤيده، كما في الرواية الطويلة الحاكية لحجَّ النبي (ص) المروية عن معاوية بن عمَّار عن أبي عبد الله (ع)، وفيها: فلما كان يوم التروية عند زوال الشمس، أمر الناس أن يغتسلوا ويهلَّوا بالحجِّ... فخرج النبي (ص) وأصحابه مهلين بالحجِّ حتى أتوا منى، فصلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والفجر. ثم غدا والناس معه، فكانت قريش تفيض من المزدلفة وهي جمع، ويمنعون الناس أن يفيضوا منها، فأقبل رسول الله (ص) وقريش ترجو أن يكون إفاضته من حيث كانوا يفيضون، فأنزل الله على نبيِّه (ص): ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ يعني: إبراهيم وإسماعيل وإسحاق في إفاضتهم منها ومن كان بعدهم<sup>(١)</sup>.

ومثلها مارواه في تفسير العياشي عن أبي الصباح عن أبي عبد الله (ع) قال: إنَّ إبراهيم (ع) أخرج إسماعيل إلى الموقف، فأفاضاً منه، ثم إنَّ الناس كانوا يفيضون منه، حتى إذا كثرت قريش قالوا: لا نفيض من حيث أفاض الناس، وكانت قريش تفيض من المزدلفة، ومنعوا الناس أن يفيضوا معهم إلا من عرفات، فلما بعث الله محمداً (ص)، أمره أن يفيض من حيث أفاض الناس، وعنى بذلك إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام<sup>(٢)</sup>.

\*\*\*

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢١٣، باب ٢ من أبواب أقسام الحج، ح ٤. والرواية صحيحة.

(٢) وسائل الشيعة ١٣: ٥٥٤، باب ١٩ من أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، ح ٢١.

٦- قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذَكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ \* وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ \* أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾<sup>(١)</sup>.

تحدث هذه الآيات بدايةً عن واقع كان موجوداً في الجاهلية، وهو أن الناس كانوا إذا فرغوا من مناسكهم، جلسوا يتحدثون عن مفاخر آبائهم وقضاياهم. فأراد الله سبحانه أن يبتعد بهم عن هذه العادة الجاهلية، ويركز الروحية الإسلامية في نفوسهم. فأمرهم أولاً بأن يذكروا الله كما يذكرون آباءهم، ثم تدرج إلى أنه ينبغي أن يكون هذا الذكر أشد، على طريقة الآية الشريفة: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾<sup>(٢)</sup>.

وانتهى سبحانه إلى أن لا بد للإنسان من أن يوازن في دعائه وحركته في الحياة بين تلبية حاجاته الدنيوية والسعي نحو الآخرة، لا أن تكون الدنيا هي همه الوحيد.

وقد روى العياشي في تفسيره عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (ع) في قول الله: ﴿فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذَكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾، قال: كان الرجل في الجاهلية يقول: كان أبي وكان أبي، فأنزلت هذه الآية<sup>(٣)</sup>.

\*\*\*

٧- قوله تعالى: ﴿وَادْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾<sup>(٤)</sup>.

(١) البقرة: الآيات ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٢.

(٢) البقرة: الآية ١٦٥.

(٣) تفسير العياشي ١: ٩٨، ح ٢٠٧.

(٤) البقرة: الآية ٢٠٣.

المقصود بالأيام المعدودات، كما في الروايات وكلمات المفسرين، أيام التشريق الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر من ذي الحجة.

ففي حسنة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن قول الله عز وجل: ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾، قال: التكبير في أيام التشريق من صلاة الظهر من يوم النحر إلى صلاة الفجر من يوم الثالث. وفي الأمصار عشر صلوات، فإذا نفر بعد الأولى أمسك أهل الأمصار، ومن أقام بمنى فصلّى بها الظهر والعصر فليكبّر<sup>(١)</sup>.

وهو ذكرٌ خاص بيّنه الباقر (ع) في رواية زرارة قال: قلت لأبي جعفر (ع): التكبير في أيام التشريق في دبر الصلوات؟ فقال: التكبير بمنى في دبر خمس عشرة صلاة، وفي سائر الأمصار في دبر عشر صلوات، وأول التكبير في دبر صلاة الظهر يوم النحر، يقول فيه: «الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله والله أكبر، الله أكبر، والله الحمد، الله أكبر على ما هدانا، الله أكبر على ما رزقنا من بهيمة الأنعام»<sup>(٢)</sup>.

ولكن الآية في حدّ نفسها تتحدث عن ذكرٍ يذكر الله به في خصوص منى، فهو من مناسك الحج.

وهي أيضاً تدلّ على الوجوب، لمكان صيغة الأمر. وهو ما اختاره الشيخ في التفسير<sup>(٣)</sup>.

قال في (المختلف): «يُستحبُّ التكبير عقيب خمس عشرة صلاة... ذهب إليه أكثر علمائنا، وقال الشيخ في المبسوط: ومن أصحابنا من قال: إنّ التكبير واجب، ومنهم من قال: إنه مسنون، وهو الأظهر. والسيد المرتضى قال بوجوبه، وكذا ابن حمزة.

(١) الكافي ٤: ٥١٦، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٢. وفي مرآة العقول ١٨: ٢٠٨ أن الحديث حسن.

(٣) التبيان في تفسير القرآن ٢: ١٧٥.

والأقرب الاستحباب. لنا: الأصل براءة الذمة. احتج السيد المرتضى بقوله تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾<sup>(١)</sup>.

وحكاه في (المهذب البارع) عن القاضي ابن البراج أيضاً<sup>(٢)</sup>.

وهو ما اختاره الشيخ أيضاً في (الاستبصار) قال: «باب أن التكبير أيام التشريق عقيب الصلوات المفروضات فرض واجب»، ثم أكد اختيار الوجوب في مناقشته لرواية عمّار بن موسى عن أبي عبدالله (ع) قال: سألته عن الرجل ينسى أن يكبر في أيام التشريق، قال: إن نسي حتى قام من موضعه فليس عليه شيء، فقال: «فلا يدل على نفي الوجوب على ما قلناه، لأنه إنّما تضمن إسقاط الإعادة لمن نسي، وليس كل شيء لا تجب فيه الإعادة دلّ على أنه ليس بواجب، لأن صلاة الجمعة واجبة وليس كل من نسيها قضاها جمعة...»<sup>(٣)</sup>.

فهناك إذاً قولان في المسألة؛ والاستحباب هو المشهور، وهو المعتمد عندنا لجملة من الروايات، هي:

١- صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال: سألته عن التكبير أيام التشريق أواجب هو؟ قال: يستحب، وإن نسي فلا شيء عليه<sup>(٤)</sup>.

٢- صحيحة محمد بن محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: ... وسألته عن التكبير بعد كل صلاة، فقال: كما شئت، إنه ليس شيء موقت. وفي لفظ مستطرفات (السرائر): إنه ليس بمفروض<sup>(٥)</sup>.

٣- خبر النقّاش: أما إنَّ في الفطر تكبيراً ولكنه مسنون<sup>(٦)</sup>. وقرب

(١) مختلف الشيعة ٤: ٣١٥.

(٢) المهذب البارع ٢: ٢٢٢.

(٣) الاستبصار ٢: ٢٩٩.

(٤) وسائل الشيعة ٧: ٤٦١، باب ٢١ من أبواب صلاة العيد، ح ١٠.

(٥) المصدر السابق، باب ٢٤، ح ١.

(٦) المصدر السابق، باب ٢٠، ح ٢.

الاستدلال به في (جامع المقاصد) بأنه يدلُّ على الاستحباب في الفطر، فيستحب في الأضحى لعدم القائل بالفرق<sup>(١)</sup>.

فالأية وإن كانت ظاهرة في الوجوب، إلا أننا نحملها على الاستحباب لأجل هذه الروايات.

ومن الممكن بملاحظة هذه الآية وآية: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ﴾ وآية: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ﴾، أن يفهم الإنسان أن أحد أهداف الحج الأساسية، هي أن يعيش الحاج حالة الذكر لله سبحانه وتعالى بالقول، كما العمل من خلال الطواف والسعي وغيرهما من المناسك. لذا لا بد من تثقيف الحجاج بهذا الشيء، وأن الذكر في الحج ليس مقتصرًا على أوقات أداء المناسك، بل هو شيء ينبغي للحاج أن يتحرك به في كل الأوقات التي يمضيها في موسم الحج. ثم تتحدث الآية عن تخيير الحاج بين النفر من منى في اليوم الثاني من أيام التشريق، أو النفر منها في اليوم الثالث، وتعب بأن ذلك خاص بمن اتقى. والمقصود أن التعجيل خاص بمنى اتقى لا التأخير؛ لأن التأخير هو الحالة الطبيعية للنفر، والتي تتعين على الحاج عند إخلاله بشرط جواز التعجيل، أو التي قد يختارها ابتداءً.

ويذكر المفسرون أن نفي الإثم عن التأخير هنا جاء على سبيل ما يُعرف بمزاوجة الكلام، كما يقال: إن أعلنت الصدقة فحسن، وإن أسررت فحسن، وإن كان الإسرار أحسن.

والإتقاء فيها مطلق، فيمكن أن يشمل اتقاء كل المحرمات، سواء محرمات الإحرام أو غيرها. ولكن المعنى المراد المناسب لأجواء الحج، والذي ذكرته الروايات، هو اتقاء الصيد والنساء خاصة خلال الإحرام، ولولا هذه الروايات لأمكن التمسك بإطلاق الآية.

(١) جامع المقاصد ٢: ٤٤٨.



وقد حدّدت الروايات زمان النفر في اليوم الثاني عشر بما بعد الزوال إلى الغروب، فإن غربت عليه الشمس وهو لا يزال في منى، فليس له النفر منها إلا بعد طلوع الفجر من اليوم الثالث عشر.

وقد ذكر تفسير آخر لنفي الإثم في الآية، وهو أنّ الحاج مغفورٌ، له سواء نفر في اليوم الثاني أو في اليوم الثالث، بشرط أن يكون قد عاش حالة التقوى. واستدل له بأنّ «لا» لنفي الجنس، فهي إذا تنفي جنس الإثم، ولو كان المراد: لا إثم عليه في التعجّل أو في التأخّر، لكان من اللازم تقييده به<sup>(١)</sup>. ولعلّ في ختم الآية بالأمر بالتقوى نوع تأييد لهذا التفسير.

ولكن الإنصاف أنّ هذا التفسير بعيدٌ كلّ البعد عن مدلول الآية، فإنّ الآية تؤكّد مسألة التعجيل والتأخير، بينما هذا التفسير يتحدث عن نتيجة تترتب على الحجّ ككل، أي هو على وزان الأحاديث التي تقول بأنّ الحاج يخرج من الحجّ كيوم ولدته أمه، وهذا على خلاف الظاهر من كون "لمن اتقى" قيلاً لقوله: "فلا إثم عليه" الظاهر بدوره في كونه في مقام بيان الرخصة بالتعجيل.

ونستعرض هنا جملة من الروايات تنمّة للبحث:

١- محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن داود بن النعمان، عن أبي أيوب قال: قلت لأبي عبد الله (ع): إنا نريد أن نتعجّل السير، وكانت ليلة النفر حين سألته، فأبي ساعة نفر؟ فقال لي: أما اليوم الثاني فلا تنفر حتى تزول الشمس، وكانت ليلة النفر، وأما اليوم الثالث، فإذا ابيضت الشمس فانفر على بركة الله، فإنّ الله جل ثناؤه يقول: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ ﴿فلو سكت لم يبق أحدٌ إلاّ تعجّل، ولكنه قال: ﴿وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾﴾<sup>(٢)</sup>.

(١) الميزان في تفسير القرآن ٢: ٨٢.

(٢) الكافي ٤: ٥١٩، ح ١. وفي مرآة العقول ١٨: ٢١٢ أن الحديث صحيح.

٢- محمد بن يعقوب، عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن أحمد بن الحسن الميثمي، عن معاوية بن وهب، عن إسماعيل بن نجيع الرماح قال: كنا عند أبي عبد الله (ع) بمنى ليلة من الليالي فقال: ما يقول هؤلاء في: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾؟ قلنا: ما ندري، قال: بلى، يقولون: من تعجل من أهل البادية فلا إثم عليه، ومن تأخر من أهل الحضر فلا إثم عليه، وليس كما يقولون، قال الله جل ثناؤه: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ ألا لا إثم عليه، ﴿وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ ألا لا إثم عليه، ﴿لِمَنِ اتَّقَى﴾ إنما هي لكم، والناس سوادٌ وأنتم الحاج<sup>(١)</sup>.

وفي (مرآة العقول): «قوله: "إنما هي لكم" الظاهر أنه (ع) فسّر الاتقاء بمجانبة العقائد الفاسدة واختيار دين الحق، أي المغفرة على التقديرين إنما هو لمن اختار دين الحق ... وقال الجوهري: سواد الناس: عوامهم وكل عدد كثير»<sup>(٢)</sup>.

٣- الصدوق بإسناده عن معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا أردت أن تنفر في يومين، فليس لك أن تنفر حتى تزول الشمس، فإن تأخرت إلى آخر أيام التشريق، وهو يوم النفر الأخير، فلا عليك أي ساعة نفرت، ورميت قبل الزوال أو بعده.

٤- قال: وسمعته يقول: في قول الله عز وجل: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾، فقال: يتقي الصيد حتى ينفر أهل منى في النفر الأخير.

٥- وفي رواية ابن محبوب، عن أبي جعفر الأحول، عن سلام بن المستنير عن أبي جعفر (ع) أنه قال: ﴿لِمَنِ اتَّقَى﴾ الرفث والفسوق والجدال وما حرّم الله عليه في إحرامه.

(١) الكافي ٤: ٥٢٣، ح ١٢. وفي مرآة العقول ١٨: ٢١٧ أن الحديث مجهول.

(٢) مرآة العقول ١٨: ٢١٨.

٦- وفي رواية داود بن سليمان المنقري، عن سفيان بن عيينة، عن أبي عبد الله (ع) في قول الله عز وجل: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ يعني من مات فلا إثم عليه، ومن تأخر أجله فلا إثم عليه لمن اتقى الكبائر<sup>(١)</sup>.

وهذه الرواية، على فرض صحتها، يُردُّ علمها إلى أهلها؛ لأنَّ التعجيل أمرٌ اختياري للمكلف، بينما الموت فعلٌ إلهي. فما تضمنته الرواية مخالفاً للظاهر من الآية، ولما دلَّت عليه الروايات السابقة من مسألة التخيير.

٧- وسئل الصادق (ع) عن قوله الله عز وجل: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ قال: ليس هو على أنَّ ذلك واسعٌ إن شاء صنعَ ذا وإن شاء صنعَ ذا، لكنه يرجع مغفوراً له لا إثم عليه ولا ذنب له<sup>(٢)</sup>.

وهذه تدلُّ على التفسير الثاني الذي ناقشناه.

٨- محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن سيف بن عميرة، عن عبد الأعلى قال: قال أبو عبد الله (ع): كان أبي يقول: من أمَّ هذا البيت حاجاً أو معتمراً مبرءاً من الكبر، رجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه، ثم قرأ: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾ قلت: ما الكبر؟ قال: قال رسول الله (ص): إنَّ أعظمَ الكبر غمصَ الخلق وسفه الحق، قلت: ما غمص الخلق وسفه الحق؟ قال: يجهل الحق ويطعن على أهله، ومن فعل ذلك نازع الله رداءه<sup>(٣)</sup>.

٩- الشيخ الطوسي بإسناده عن محمد بن عيسى، عن محمد بن يحيى،

(١) من لا يحضره الفقيه: ٢: ٤٧٩، ح ٣٠١٥ - ٣٠١٦ - ٣٠١٧ - ٣٠٢١. وتام هذه الروايات

معترة، كما في: روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ٥: من ١٣٤ إلى ١٣٧.

(٢) المصدر السابق، ح ٣٠٢٦. والرواية من مراسيل الصدوق.

(٣) الكافي ٤: ٢٥٢، ح ٢. وفي مرآة العقول ١٧: ١٢١ أن الحديث مجهول كالحسن.

عن حمّاد، عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا أصاب المحرم الصيد، فليس له أن ينفر في النفر الأول، ومن نفر في النفر الأوّل فليس له أن يصيب الصيد حتى ينفر الناس، وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾ فقال: اتقى الصيد<sup>(١)</sup>.

فالقدر المتيقن من الروايات والذي يفتي به العلماء وينسجم مع ظاهر الآية هو أنّ المقصود بـ ﴿لِمَنِ اتَّقَى﴾ أي اتقى الصيد. أمّا التفسيرات الأخرى المذكورة في الروايات فهي على سبيل الاستيحاء من الآية لا التفسير لها.

\*\*\*

(١) وسائل الشيعة ١٤: ٢٧٩، باب ١١ من أبواب العود إلى منى، ح ٣. وفي ملاذ الأختيار ٨: ٥٧٦ أن الحديث مجهول؛ لاشتراك ابن يحيى، ويُحتمل الصحة بناء على ظهور كونه الخزاز.

## آية الحج في سورة آل عمران

قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(١)</sup>.

في هذه الآية عدة نقاط للبحث:

**النقطة الأولى:** في أنّ هذه الآية في نفسها، ومن دون لحاظ الروايات، هل تدل على كون الحج واجباً مرة واحدة في عمر الإنسان، أو تدل على وجوبه في كل عام يكون فيه المكلف مستطيعاً، كما عليه الشيخ الصدوق؟

هناك تسالمٌ بين المسلمين على الأول، ولا ظهور للآية في أكثر من ذلك؛ فإنّها في نفسها لا تدل على أكثر من وجوب الطبيعة، والطبيعة عقلاً تتحقق في فرد من أفرادها. كما هو الحال في صيغة الأمر في ما يذكره الأصوليون من أنّها في نفسها لا تدلّ لا على المرة ولا على التكرار، وإنّما تدلّ على الطبيعة، والعقل يحكم حينئذ بأنه يكفي في تحقق هذه الطبيعة الإتيان بفرد منها؛ فهي في الأساس لا تدل على المرة، ولكنها من حيث النتيجة تنتهي إليها.

ويدلّ على المرة أيضاً جملة من الروايات، منها:

١- ما رواه أحمد بن محمد البرقي في (المحاسن) عن علي بن الحكم، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (ع) قال: ما كلف الله العباد إلا ما

يطبقون، إنما كلفهم في اليوم والليله خمس صلوات - إلى أن قال: -  
وكلفهم حجة واحدة وهم يطبقون أكثر من ذلك<sup>(١)</sup>.

٢- عن محمد بن سنان أن أبا الحسن علي بن موسى الرضا(ع)، كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله قال: علّة فرض الحجّ مرّة واحدة، لأنّ الله تعالى وضع الفرائض على أدنى القوم قوّة، فمن تلك الفرائض الحجّ المفروض واحداً، ثم رغب أهل القوّة على قدر طاقتهم<sup>(٢)</sup>.

ومحمد بن سنان وإن كان فيه ما فيه<sup>(٣)</sup>، ولكن مع ذلك يمكن أن تكون الرواية موثقة، بلحاظ أنه لا داعي للكذب فيها، مع موافقتها لروايات أخرى معتبرة.

وقد قال الصدوق(ره) في (العلل) بعد ذكره هذا الحديث - بحسب ما نقله عنه في الوسائل - : جاء هذا الحديث هكذا، والذي أعتمده وأفتي به أنّ الحجّ على أهل الجدة في كل عام فريضة. ثم استدلّ على ما ذهب إليه بعدة روايات منها:

١- عن عدة من أصحابنا، عن سهل - وسهل معروف<sup>(٤)</sup> - عن الحسن بن

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٩، باب ٣ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ١. وقد عدّ الصدوق(ره) في مقدمة [من لا يحضره الفقيه ١: ١٢] كتاب المحاسن في جملة الكتب التي وصفها بأنها مشهورة وعليها المعولّ وإليها المرجع

وقال الشيخ في [الفهرست: ٥١] أنّ أحمد بن محمد البرقي كان ثقة في نفسه، غير أنّه أكثر الرواية عن الضعفاء، واعتمد المراسيل، وصنّف كتباً كثيرة، منها: المحاسن وغيرها، وقد زيد في المحاسن ونُقِص.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٠، باب ٣ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٣.

(٣) حكي النجاشي [رجال النجاشي: ٣٢٨] عن أبي العباس أحمد بن محمد بن سعيد قوله إنّ محمد بن سنان رجل ضعيف جداً لا يعولّ عليه ولا يلتفت إلى ما تفرّد به. وحكى عن الفضل بن شاذان قوله: لا أحلّ لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان. ولكنه بالمقابل حكي قول صفوان بن يحيى: إنّ هذا ابن سنان لقد همّ أن يطير غير مرّة فقصصناه حتى ثبت معنا. ثم علّق عليه بقوله: وهذا يدلّ على اضطراب كان وزال.

(٤) قد ضعّفه كل من النجاشي (ص ١٨٥) والشيخ في فهرسته (ص ٢٢٨).

الحسين، عن محمد بن سنان، عن حذيفة بن منصور عن أبي عبد الله (ع) قال: إنَّ الله عزَّ وجلَّ فرض الحجَّ على أهل الجدة في كلِّ عامٍ (١).

٢- صحيحة محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن أبي جرير القميّ، عن أبي عبد الله (ع) قال: الحجُّ فرض على أهل الجدة في كلِّ عامٍ (٢).

ومثلهما عدّة روايات أخرى.

إذاً هناك تعارضٌ بين الروايات لا بدّ من بيان وجهٍ لحلّه، وقد ذُكر في هذا المجال عدّة وجوه:

**الوجه الأول:** ما نقله في الوسائل عن الشيخ الطوسي من حمل روايات الطائفة الثانية على الاستحباب؛ فإنَّ روايات المرّة نصّ في وجوب المرّة، بينما هذه لمكان كلمة "فرض" ظاهرة في وجوب التكرار، فيحمل الظاهر على النصّ، والنتيجة هي وجوب المرّة واستحباب التكرار.

**الوجه الثاني:** ما حكاه في الوسائل أيضاً عن الشيخ الطوسي من تفسير الوجوب في روايات التكرار بالوجوب البدلي، حيث قال: وجوز حملها على إرادة الوجوب على طريق البدل، وأنّ من وجب عليه الحجّ في السنة الأولى فلم يفعل، وجب في الثانية، فإن لم يفعل وجب في الثالثة وهكذا.

**الوجه الثالث:** ما اختاره صاحب الوسائل من الحمل على الوجوب الكفائي، بقرينة الروايات التي تتحدث عن عدم جواز تعطيل الكعبة. وهذا ما يمكن أن يستفاد من وصية أمير المؤمنين (ع): «والله الله في بيت ربّكم، لا تخلوه ما بقيتم» (٣).

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

(٢) وسائل الشيعة ١١: ١٧، باب ٢ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٤. وفي مرآة العقول ١٧: ١٤٤ أنّ الحديث صحيح.

(٣) هج البلاغة: وصيته (ع) لولديه الحسن والحسين (ع) لما ضربه ابن ملجم لعنه الله.

وكل هذه الوجوه قابلة للمناقشة:

أمّا الحمل على الاستحباب، فإنّ المناط فيه وفي أيّ حمل آخر أن يكون عرفياً، والعرف في المقام لا يرى أنّ الحمل على الاستحباب يُخرج الروايات عن التعارض.

وأما الحمل على البدلية، فهو أيضاً غير تام؛ خصوصاً مع وجود "كل" الظاهرة في الشمول، فحملها على البدلية خلاف الظاهر.

وكذلك الحمل على الوجوب الكفائي؛ فإنّه بحسب القرينة التي بررت - وهي عدم تعطيل البيت - يكون مختصاً بالوالي، كما نصّت عليه عدّة من الروايات<sup>(١)</sup>، بينما الظاهر من روايات التكرار كون الخطاب لعموم المكلفين.

**الوجه الرابع:** ما ذكره السيّد الأستاذ (قده) بعد مناقشته الوجوه السابقة، قال: «والأولى في توجيه هذه الروايات أن يقال: إنّها ناظرة إلى ما كان يصنعه أهل الجاهلية من عدم الإتيان بالحجّ في بعض السنين، لتداخل بعض السنين في بعض بالحساب الشمسي؛ فإنّ العرب كانت لا تحجّ في بعض الأعوام وكانوا يعدون الأشهر بالحساب الشمسي ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾، وربما لا تقع مناسك الحجّ في شهر ذي الحجّة، فأنزل الله تعالى هذه الآية رداً عليهم بأنّ الحجّ يجب في كل عام وأنه لا تخلو كل سنة عن الحجّ.

وفي الجملة، كانوا يؤخّرون الأشهر عمّا ربّها الله، فربما لا يحجّون في سنة، وقد أوجب الله تعالى الحجّ لكلّ أحد من أهل الجدة والثروة في كل عام قمري، ولا يجوز تغييره وتأخيرته عن شهر ذي الحجّة. فالمنظور في الروايات، أنّ كل سنة قمرية لها حجّ ولا يجوز خلوها عن الحجّ، لأنّه

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٣، باب ٥ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه.



يجب الحج على كل أحد في كل سنة، ولعل هذا الوجه الذي ذكرناه أحسن المحامل المتقدمة، ولم أر من تعرض إليه<sup>(١)</sup>.

وهذا الحمل - مع كل تقديرنا للسيد الأستاذ - غريب جداً ولا دليل عليه؛ فإن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾<sup>(٢)</sup> ليس معناه أبداً قضية تداخل الحساب القمري بالشمسي، وإنما هو إشارة إلى ما كان يصنعه عرب الجاهلية من تقديم وتأخير الأربعة أشهر الحرم في داخل السنة حسب ما تقتضيه مصالحهم، وهذا ما يؤكد قوله تعالى: ﴿يَحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُوَاطُّوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ﴾<sup>(٣)</sup>. فالخصوصية عندهم ليست للتوقيت بل للمقدار، بمعنى أنه يحرم عليهم القتال في كل سنة مدة أربعة أشهر، فاعتبروا أن لهم الحق في جعلها حيث يشاؤون. وهذا المعنى لا ارتباط بينه وبين ما تدل عليه روايات التكرار.

الوجه المختار: ونحن نرى أنه يمكن تفسير هذه الروايات بنحو تخرج فيه كلياً عن الدلالة على التكرار، وذلك بأن يقال: إن سياقها هو سياق قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾<sup>(٤)</sup>. فهي عبارة أخرى عما تثبتته الآية من وجوب الحج على المستطيع، وهذا الوجوب لا يكون في سنة دون أخرى، بل هو تشريع مستمر كل عام. فقوله: «في كل عام» يراد به بيان استمرارية التكليف بالحج، وأنه في كل عام هناك حج، وليس هناك عامٌ يخلو من الحج، ولا يُراد به بيان وجوب الحج في كل عام على أهل الجدة كما استفاده الصدوق.

وهذا الحمل وإن كان خلاف الظاهر، لكن يمكن إقامة عدة قرائن عليه: القرينة الأولى: هي استقرار سيرة المسلمين على المرة، ودلالة الروايات

(١) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ١: ١٦.

(٢) التوبة: الآية ٣٧.

(٣) التوبة: الآية ٣٧.

(٤) آل عمران: الآية ٩٧.

الكثيرة وبأسننة مختلفة عليها، منها: الرواية المعروفة المروية بطرق العامة، أن رسول الله (ص) خطب فقال: أيها الناس، قد فرض الله عليكم الحج فحجوا. فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثا، فقال رسول الله (ص): لو قلت نعم، لوجبت ولما استطعتم، ثم قال: ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه<sup>(١)</sup>.

وهذا يعني أن تفسير الروايات بالشكل الذي فهمه الشيخ الصدوق، هو على خلاف البديهة الشرعية، ولا يمكن أن يذكر الإمام شيئا على خلاف هذه البديهة؛ لذا كان لا بدّ إما من تفسيرها بشكل لا يصطدم بهذه البديهة، وإما بردّ علمها إلى أهلها.

القرينة الثانية: هي رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع): قال: إن الله عز وجل فرض الحج علي أهل الجدة في كل عام، وذلك قوله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾...<sup>(٢)</sup>.

فإنّ استشهاد الإمام (ع) بالآية، والتي قلنا إنها في نفسها لا تدلّ إلا على الطبيعة التي يكفي في تحقيقها المرة، لهو خير شاهد على ما قلناه من عدم إرادة التكرار أصلا في هذه الروايات، وأنّها تتحدث عن نفس ما تريده الآية، وأهل الجدة فيها عبارة أخرى عن المستطيع.

\*\*\*

**النقطة الثانية:** في أنّ هذه الآية في نفسها لا تدلّ على الفورية ولزوم أداء الحج في نفس عام الاستطاعة؛ لأنّ غاية ما تدلّ عليه هو تعلق الحجّ بدمّة

(١) صحيح مسلم ٤: ١٠٢.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ١٦، باب ٢ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ١. وفي مرآة العقول ١٧: ١٤٢ أن الحديث صحيح.

المستطيع، فهي تدلّ على الطبيعة، والأمر فيها مطلق من ناحية زمان الامتثال، ولكن العقل - كما أشار إليه السيد الخوئي (قده) - يحكم بلزوم المبادرة إلى إفراغ الذمة في أول الأوقات الممكنة، إلا مع قيام الدليل على جواز التأخير، كما في من يُتلف مال غيره، فهو له ضامن على الفور، إلا إذا كان معسراً. وهذا لا علاقة له بنفس دلالة الآية، بل هو من الاستدلال بحكم العقل الذي سوف يأتي بيانه ومناقشته مفصلاً في البحث الفقهي.

\*\*\*

**النقطة الثالثة:** في معنى وحدود الاستطاعة المستفادة من هذه الآية في حدّ نفسها.

وهناك عدّة مسائل تبحث تحت عنوان الاستطاعة ينبغي أن نلاحظ مدى دلالة الآية عليها، فنقول: لا شك في أنّ الاستطاعة فيها تختلف عن الاستطاعة التي تحددها الروايات ويصطلح عليها بالاستطاعة الشرعية، فالاستطاعة هنا يقصد بها - بدايةً - القدرة والتمكّن المأخوذان شرطاً في التكليف الشرعية، ويعبر عنها بالاستطاعة العقلية، مع تقييدها بما تفرضه الأدلة العامة من رفع الحرج والضرر وما شاكلهما، بما ينتج عنه ما نصطلح عليه بالاستطاعة العرفية، بينما الاستطاعة الشرعية تكون أخصّ تبعاً للتحديدات العديدة التي تذكرها الروايات.

وأعمّ هذه المراحل هي الاستطاعة العقلية، وأخصّها هي الاستطاعة الشرعية، بينما الاستطاعة العرفية تشكّل - نظرياً - الحالة الوسط بينهما، ومن الممكن جداً - كما سوف نلاحظ - أن تقترب - عملياً - من حدود الاستطاعة الشرعية، بحيث تكون الروايات جارية في كثير من الموارد على مقتضى الفهم العرفي للاستطاعة في الآية.

فالآية مثلاً تدلّ على وجوب الحجّ على كلّ إنسان قادر عليه بأيّ وسيلة من الوسائل حتى تسكّعاً، بشرط عدم الحرج والضرر، وعلى هذا، فمن

يقدر على الحج ماشياً يجب عليه، بخلاف ما عليه بعض الفقهاء من عدم وجوب الحج عليه مع عدم امتلاكه للراحلة.

والفهم العرفي للآية، وحتى للروايات، يقول بأن ذكر الراحلة هو في مورد الحاجة إليها، وإلا فمن يعيش في مكة وحواليها وقد اعتاد قطع المسافات ماشياً، لا يحتاج إلى راحلة كي يقطع بها المسافة إلى مكة والمشاعر. وبعبارة أخرى: دور الراحلة طريقي وليس موضوعياً، فكلما احتيج إلى الراحلة تعتبر في الاستطاعة، ومع عدمها لا تشرط.

وهكذا، فالآية مطلقة من ناحية كون الاستطاعة بالفعل أو بالقوة، لا بمعنى لزوم السعي لتحصيل الاستطاعة؛ لأنه لا يلزم تحقيق الموضوع للحكم الشرعي، بل بمعنى عدم اشتراط كون المال حاصلًا في يده فعلاً، مثل أن يكون المكلف صاحب مهنة ويستطيع أن يحركها في طريق الحج بما يؤمن له تكاليف حجّه، كأن يكون طبّاحاً مثلاً ويؤجر نفسه للطبخ مع حملة ذاهبة إلى الحج، فإنه بذلك يكون مستطيعاً ويجب عليه الحج. ولذلك، مثل هذا الشخص لا يُعطى من الزكاة، لأنه غني بالقوة، حيث يقدر على العمل والإنتاج.

وأيضاً هناك تخلية السرب، فهو ممّا تقتضيه الآية بحسب الفهم العرفي؛ لأنّ غير مخلّى السرب، والذي يخاف على نفسه مثلاً أو ماله، لا يكون قادراً عرفاً على الذهاب إلى الحج، مضافاً إلى أنّ تكليفه بالذهاب كذلك حرجي، فيكون مرفوعاً عنه بأدلة "لا حرج". ومثله في ذلك المريض أيضاً.

وهكذا بالنسبة إلى الرجوع إلى كفاية، فإنه ممّا يفهمه العرف من الاستطاعة حتى لو لم تذكره الروايات؛ لأنّ الاستطاعة عرفاً هي أن يكون عنده ما يحجّ به مع بقاء حياته في الجوّ الطبيعي الذي يعيش فيه الناس.

وهذا المعنى هو الذي أشار إليه الإمام الصادق (ع) في تفسيره للآية في رواية أبي الربيع الشامي، وفيها: قال: سئل أبو عبدالله (ع) عن قول الله عز

وجل: ﴿وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾؟ فقال: ما يقول الناس؟ قال: فقلت له: الزاد والراحلة، قال: فقال أبو عبدالله (ع): قد سئل أبو جعفر (ع) عن هذا فقال: هلك الناس إذا، لئن كان من كان له زاد وراحلة قدر ما يقوت عياله ويستغني به عن الناس ينطلق إليهم فيسلبهم إياه لقد هلكوا إذا، فقيل له: فما السبيل؟ قال: فقال: السعة في المال إذا كان يحجّ ببعض ويبقي بعضاً لقوت عياله، أليس قد فرض الله الزكاة فلم يجعلها إلا على من يملك مائتي درهم<sup>(١)</sup>.

فإنّ الإمام (ع) ليس في مقام بيان تشريع جديد، بل في مقام استنطاق الآية وتفسيرها بالشكل الذي يفهمه العرف، والنكته التي ذكرها (ع) بقوله: "هلك الناس إذا..."، هي نكته عرفية.

وهذا المورد هو من موارد افتراق المعنيين العرفي والشرعي عن المعنى العقلي؛ فالمكلف هنا مستطيع عقلاً وإن لم يرجع إلى كفاية. يبقى هناك بعض الموارد التي يكون فيها الحجّ مزاحماً بأمر أخرى يحتاجها المكلف، كالزواج مثلاً، حيث يقع في الحرج من تأخيرها، أو كأن يكون عنده امتحانات يلزم من تركها والذهاب إلى الحجّ ضياع سنة من عمره كما يقولون، فهنا يرفع عنه وجوب الحجّ بأدلة "لا حرج"، وهذا ما أفتى به جملة من العلماء.

\*\*\*

**النقطة الرابعة:** ليس المقصود بالكفر هنا الكفر الاصطلاحي بالخروج عن ملة الإسلام، بل المقصود به ترك الحجّ وعدم أدائه، عبّر عنه بالكفر مبالغة، وله عدة أمثلة في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٧، باب ٩ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٢١٠٢. وفي مرآة العقول ١٧: ١٤٧ أن الحديث مجهول.

غَنِيٌّ كَرِيمٌ»<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ»<sup>(٢)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ»<sup>(٣)</sup>.

وهذا أسلوب قرآني شائع للإيحاء بأن قضية الإيمان والكفر ليست قضية فكرية فحسب، بل هي قضية عملية أيضاً؛ فقد يكون الإنسان مؤمناً في العقيدة، ولكنه كافر في العمل إذا كان لا يقوم بما فرضه الله عليه من الالتزام بفعل الواجبات وترك المحرمات.

وهذا هو أيضاً ما فسّر به الكفر في بعض الروايات، كما في صحيحة معاوية بن عمّار<sup>(٤)</sup>.

\*\*\*

النقطة الخامسة: هل الكفار مكلفون بالفروع، كما هم مكلفون بالأصول أو لا؟

المشهور بين الفقهاء الشيعة، بل حكي عليه الإجماع الأول. واستدل لذلك بعموم أدلة التكليف، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»<sup>(٥)</sup>. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ»<sup>(٦)</sup>، إلى غير ذلك من الآيات الأمرة بالتقوى في خطابها للناس.

ولكن السؤال هو: ما المراد من التكليف في هذا المورد؛ هل هو

(١) النمل: الآية ٤٠.

(٢) لقمان: الآية ١٢.

(٣) إبراهيم: الآية ٧.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٣١، باب ٧ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٢.

(٥) آل عمران: الآية ٩٧.

(٦) النساء: الآية ١.

المسؤولية الفعلية، بحيث يكونون مطالبين بالفروع بشكل مستقل، إلى جانب مطالبتهم بالأصول العقيدية تماماً كما هو تكليف المسلمين في ترتب العقوبة على تركها بتفاصيلها والثواب على فعلها بخصوصياتها؟ أو هو المطالبة المشروطة بالإيمان، بحيث يكونون مكلفين بها من خلال تكليفهم بالإيمان الذي هو القاعدة في الإلزام بالالتزام بها، فلا تصح بدونه، ولا يتحقق الامتثال في مواردنا إلا به، الأمر الذي يجعل التكليف بها في طول التكليف بالإيمان، لا في عرضه، وهذا ما يلتقي بنفي التكليف بها في ذاتها أو في مفرداتها التشريعية.

والوجه في ذلك، أن أغلب الآيات العامة واردة في الخطابات القرآنية للذين آمنوا، بحيث يراد من الناس المخاطبين المؤمنون الذين لا تتحقق التقوى إلا في التزاماتهم الإيمانية، كما لا يكلفون بالحج - في المسؤولية الفعلية بشروطها التنفيذية - إلا في نطاق الإيمان، فلا يخاطب بالحج غيرهم، ولا يخاطب بالتقوى في فعليتها المضمونية إلا الملتزمون به.

ومما يدل على ذلك، أن سيرة النبي (ص) والمسلمين معه في كل مواقع الواقع الإسلامي، كانت جارية على أساس عدم مخاطبة الكفار بالفروع في خط الدعوة أو التعامل في تفاصيل السلوك العملي في الحياة، سواء في ذلك الالتزام بالعبادات والمعاملات أو غيرها، مما يتصل بخصوصيات التشريع، بل كانت الدعوة تتمحور حول الخطاب بالإيمان التوحيدي وبالرسالة والرسول واليوم الآخر على أساس ما يتحرك به الدليل والحجة والبرهان. ولعل سيرة النبي (ص) في المدينة، في المعاهدة التي عقدها بين اليهود والمسلمين هناك، تدل على ذلك، فإنه لم يفرض على اليهود أي التزام شرعي مما يلتزم به المسلمون، بل تركهم لالتزاماتهم الدينية في ما يحلّون وفي ما يحرمون.

وربما يقال: إن الإسلام يمثل وحدة عقيدية وشرعية في ما أوحى به الله إلى رسوله في كتابه، وفي ما أوكل الأمر في بعض تشريعاته إلى رسوله، ما

يُوحى بأن الخطاب موجّه إلى الناس بالالتزام بأصوله وفروعه، فلا مجال للتفرقة بينهما، الأمر الذي يفرض أن الكفار مكلفون بالفروع كما هم مكلفون بالأصول، لأن ذلك معنى الخطاب بالالتزام بالإسلام.

ولكن يرد على ذلك، أن الفروع بحسب مضمونها التفصيلي في العبادات والتزاماتها الشرعية في المعاملات، مرتبطة بالأصول، فلا عبادة إلا من خلال العناصر الإيمانية في امتثال أمر الله والتقرب إليه، فلا يتحقق الخطاب بها بشكل مستقل في عرض الخطاب بالإيمان بالله ورسوله، ولا الالتزام بالخطوط الشرعية في مفرداتها الفقهية، مما يتعلّق به الأمر والنهي، إلا من خلال الإذن الإلهي المنطلق في حسابات المسؤولية في إطاعة الله واجتناب معاصيه.

ولذلك، فإنّ وحدة الدين الإسلامي، لا تمنع من الترتب في الخطاب بالأصول في الدرجة الأولى في التوجه إلى الكافرين بالاعتقاد بها، ثم في الخطاب بالفروع بعد التزامهم بالأصول، تماماً كما هي التشريعات المترتبة في الإسلام، التي لا يطلب فيه أمر إلا بعد تحقق أمر آخر، ولعلّ هذا هو النهج العقلاني في علاقة الفروع بالأصول. وربما تقرّب المسألة بأنّ الإنسان الذي يدعى إلى الانتماء إلى دولة معيّنة لا يخاطب بالقانون لتلك الدولة إلا بعد حصوله على وثيقة الانتماء إليها.

وهذا ما يمكننا أن نعتبره في مسألة مطالبة الكافر بالانتماء إلى الإسلام في أصوله العقيدية، ليرتّب عليه بعد ذلك الدعوة إلى تطبيق شريعته في امتثال أوامره ونواهيه.

وربما يستدل على تكليف الكفار بالفروع في بعض الآيات الخاصة بقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ \* إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ \* فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ \* عَنِ الْمُجْرِمِينَ \* مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ \* قَالُوا لَمْ نَكُ مِنْ الْمُصَلِّينَ \* وَلَمْ نَكُ نَطْعَمُ الْمَسْكِينِ \* وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ \* وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ \* حَتَّىٰ آتَانَا الْيَقِينَ \* فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾<sup>(١)</sup>.



فقد علل عذاب المجرمين بتركهم الصلاة، وترك الزكاة، المعبر عنه بترك إطعام المساكين، ما يوحي بأن تركهم لهذين الفرعين موجب لاستحقاقهم العقاب، باعتبار أنهم مكلفون بإقامة الصلاة وإتيان الزكاة.

وربما يُستدلُّ على المدعى بقوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ \* الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾<sup>(١)</sup>، فقد علل الويل للمشركين بتركهم إيتاء الزكاة.

ولكن الظاهر، أن ما ذكر في الآيات الأولى وارد على سبيل الإشارة إلى عدم اختيارهم الإسلام من خلال تكذيبهم بيوم الدين، الذي جعلهم يصرون على الكفر ويمتنعون عن الإسلام، ما يمنعهم من الالتزام بلوازمه الشرعية التي يفرضها الإيمان.

أما الآيتان الأخريان، فإنهما تشيران إلى ذم المشركين بأنهم يلتزمون الشرك وينكرون الآخرة، ولذلك فإنهم لا يلتزمون بالإيمان الذي يتفرع عنه إيتاء الزكاة الذي هو من لوازم الإيمان، وهذا ما يوحي به ذيل الآية: ﴿وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾.

وقد ذكر السيد الأستاذ المحقق السيد أبو القاسم الخوئي (رحمه الله) دليلاً على اختصاص التكليف بالفروع بالمؤمنين، فقال: «ومما يدل على الاختصاص قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٢)</sup>. فإن المراد بالنكاح ليس هو العقد قطعاً، لعدم جوازه بين المسلمة والمشرك، أو المسلم والمشركة، بل المراد نفس الوطاء الخارجي، فتشير الآية المباركة إلى ما هو المتعارف خارجاً بمقتضى قانون السنخية، من أن الزاني لا يجد من يزني بها إلا زانية مثله أو مشركة، فإن الطيور على أشكالها تقع،

(١) فصلت: الآيات ٦-٧.

(٢) النور: الآية ٣.

والجنس إلى الجنس يميل، وإلا فالمؤمننة لا تطاوعه على ذلك أبداً، وكذا الحال في الزانية، ثم قال تعالى: ﴿وَحُرْمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾، فخصَّ سبحانه حرمة الزنا بالمؤمن دون الكافر».

ويتابع السيد الأستاذ كلامه فيقول: «فالحق أن الكفار غير مكلفين إلا بالأصول، ولم يوضع عليهم قلم التكليف بالفروع التي منها الزكاة إلا بعد اعتناق الإسلام، فيؤمرون عندئذ بسائر الأحكام، وأما قبل ذلك، فهم يقرّون على أديانهم ومذاهبهم.

نعم، لا يُسوَّغ لهم الإجهار بالمنكرات في بلد المسلمين، كشرب الخمر علناً ونحو ذلك، ويُردعون عن ارتكابها حفظاً لشعائر الإسلام، وهذا مطلب آخر غير مرتبط بمحل الكلام»<sup>(١)</sup>.

إن الالتزام بتكليف الكفار بالفروع، لا يتناسب مع عدم صحة إتيانهم بالعبادات من الصلاة والصيام والحج والعمرة، وعدم وجوب قضائها بعد الإسلام، كما أنه لا ينسجم مع عدم إلزام السلطة الإسلامية لهم بالالتزام الفعلي بامثال الأوامر والنواهي، لأنه لا معنى للتكليف مع ذلك كله، لأنه لا ثمرة له. وربما يقال بأنه مكلف بالإتيان بالفروع لقدرته على ذلك بالدخول في الإسلام، ولكن ذلك يتفق مع عدم تكليفه بها بشكل فعلي.

وفي ضوء ذلك، فإن آية وجوب الحج بالاستطاعة، ليست موجهة إلى الناس كافة، بل هي مختصة بالمؤمنين الذين هم المخاطبون به، كما أنه لا يصحّ منهم في حال كفرهم، بل يتوقف ذلك على دخولهم في الإسلام.

\*\*\*

(١) مستند العروة الوثقى، كتاب الزكاة ١: ١٢٥-١٢٦-١٢٧.

## آيات الحج في سورة الحج

١- قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نَذَقَهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾<sup>(١)</sup>.

هناك نقطتان يجري البحث حولهما في هذه الآية:

النقطة الأولى: في تحديد المقصود من المسجد الحرام فيها؛ فهل هو خصوص المسجد، أو أنه كل مكة؟

قد يقال بالأول نظراً إلى أنه المعنى الحقيقي المتبادر من اللفظ، وحمله على غيره يحتاج إلى قرينة وهي مفقودة؛ لأن أقصى ما يمكن أن يستدل به على العكس، هو إطلاق المسجد الحرام على مكة في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾<sup>(٢)</sup>، باعتبار أن المعروف تاريخياً هو حصول الإسراء من بيت أم هانئ بنت أبي طالب لا من المسجد. وهو مدفوع بعدم ثبوت ذلك، لورود حصول الإسراء من المسجد نفسه.

بل قد يقرب أيضاً بأن الصدء عن مكة بما هي لا يستوجب العذاب الأليم، لأنه ليس لمكة خصوصية بذاتها في هذا المجال، والذي يستوجبه إنما هو الصدء عن المسجد الحرام بما هو محل أداء المناسك ومحل الطائفين والعاكفين والركع والسجود. فهذا يقرب كون المراد من المسجد الحرام في الآية عين المسجد وليس المكان الذي يشتمل عليه.

(١) الحج: الآية ٢٥.

(٢) الإسراء: الآية ١.

ولكن المرجح عندنا هو الثاني، وذلك لأمرين:

الأول: هو إرادة مكة منه في آية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾<sup>(٢)</sup>، لأنه سواء أريد بالنجس فيها النجاسة المعنوية، وهي الشرك كما نذهب إليه نحن، أو المادية كما ذكره بعضهم وجعل الآية دليلاً على نجاسة المشركين ذاتاً، فإن الآية تدل على منع المشركين من دخول مكة لا خصوص المسجد الحرام؛ لأن هذا هو ما يقتضيه سياق الآيات التي وردت هذه الآية ضمنها، والتي تحدثت عن إلغاء المعاهدات مع المشركين. ولأنه لو أريد به فيها خصوص المسجد، لما كان هناك وجه لقوله تعالى: ﴿بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾؛ لأن العلة المذكورة للحكم، وهي نجاسة المشركين، بما فيها من منافاة لقدسية المسجد تستلزم المنع الفوري ومن دون فرق بين كونه في موسم الحج هذا العام أو غيره<sup>(٢)</sup>؛ وأيضاً لما كان هناك وجه لقوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾، لأنه مع إمكانية دخولهم سائر أحياء مكة ما عدا المسجد، فسوف لن يخاف أهل مكة العيلة والفقر كما هو واضح.

وأورد عليه: أنه يمكن أن يتصور خوف العيلة حتى بناءً على كون المراد هو خصوص المسجد، وذلك لأن مكة في ذاتها لا تعني لهم شيئاً، وإنما كانوا يأتون إليها لأجل الحج، ومع منعهم من دخول المسجد، وبالتالي تعذر الحج عليهم، سوف لن يكون عندهم حافز للمجيء إلى مكة.

(١) التوبة: الآية ٢٨.

(٢) وأورد عليه: بأن ذلك مهلة منه تعالى أربعة أشهر للمشركين لكي يفكروا في الموضوع فلربما اهتدوا، والمنع قانوني شرعي حدد وقت تنفيذه حسب ما تقتضيه المصلحة، والله ولي المسجد وهو يحكم ما يريد.

وأجاب عنه سماحة السيد (دام ظلّه)، بأنه ليس المقصود من المهلة هو الأمل باهتدائهم، لأن سياق الآيات هو سياق إلغاء المعاهدات مع المشركين بهدف جعل مكة بيئة خالصة من أي شرك.

ولكنه مدفوع بأن مكة مضافاً إلى وجود الكعبة فيها، كانت مدينة ثقافية وتجارية يقصدها الناس للتجارة، وخوف العيلة الذي يعني عدم الاستفادة من ناحية خروج أصحاب رؤوس الأموال، لا يمكن توجيهه إلا إذا كان المقصود بالمسجد في الآية كل مكة.

**الثاني:** هو ما سوف تأتي الإشارة إليه في النقطة الثانية من استشهاد الأئمة (ع) بقوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾ على المنع من وضع الأبواب على بيوت مكة، فإن ذلك يدل على أن الملحوظ في الآية هو كل مكة لا خصوص المسجد؛ إذ لا يصح أن يقصد بالمسجد عين المسجد، بينما يرجع الضمير في ﴿سَوَاءٌ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾ إلى مكة، إلا على نحو الاستخدام المخالف للظاهر. والاستخدام مصطلح بلاغي يقصد به أن تطلق اللفظ وتريد به معنى ثم تعيد الضمير عليه بمعنى آخر.

وأورد عليه: أن ما ورد في الروايات لا يعدو كونه تطبيقاً للآية على هذا المورد، وهذا لا يعني أبداً التصرف في مدلولها الظاهري، وإلا للزم صرف الكثير من الآيات عن ظاهرها بسبب ما يذكر لها من تطبيقات في الروايات.

وفيه: أن التطبيق في المقام يؤثر على ظهور الآية ويثبت انعقاده في ما ذكرناه، لأنه لو كان المراد هو المسجد، لم يكن هناك معنى للتطبيق.

\*\*\*

**النقطة الثانية:** في تفسير ﴿سَوَاءٌ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾، حيث اختلف فيه تبعاً للخلاف السابق على رأيين، الأول: أنه بناءً على كون المراد بالمسجد كل مكة، يكون معناه إباحة مكة لجميع الناس، ومن هنا وجد رأي فقهي تعضده جملة من الروايات بحرمة أخذ أهل مكة الأجرة مقابل سكن الحجاج في بيوتهم.

والثاني: يذهب إلى أن المقصود به استواء الناس جميعاً في المسجد

الحرام، فليس لأحد أن يصدَّ عنه، فيمنع من دخوله للصلاة فيه والطواف وما إلى ذلك، بل إنَّ العاكف والباد في ذلك سواء.

قال الطبرسي (ره) في (مجمع البيان): «سَوَاءُ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادُ، أَيِ الْعَاكِفِ الْمُقِيمِ فِيهِ، وَالْبَادِ الَّذِي يَنْتَابُهُ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهِ مَسْتَوِيَانِ فِي سَكْنَاهُ وَالنُّزُولِ بِهِ، فَلَيْسَ أَحَدُهُمَا أَحَقُّ بِالْمَنْزَلِ يَكُونُ فِيهِ مِنَ الْآخَرِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَخْرُجُ أَحَدٌ مِنْ بَيْتِهِ. عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَقَتَادَةَ وَسَعِيدِ بْنِ جَبْرِ قَالُوا: إِنَّ كِرَاءَ دُورِ مَكَّةَ وَيَبْعُهَا حَرَامٌ، وَالْمُرَادُ بِالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ عَلَى هَذَا الْحَرَمِ كُلِّهِ، كَقَوْلِهِ: ﴿أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾. وَقِيلَ: الْمُرَادُ بِالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ عَيْنَ الْمَسْجِدِ الَّذِي يَصَلِّي فِيهِ، عَنِ الْحَسَنِ وَمُجَاهِدٍ وَالْجَبَائِثِيِّ، وَالظَّاهِرُ يَدُلُّ عَلَيْهِ - بِاعْتِبَارِ أَنَّ اللَّفْظَ يَنْصَرِفُ إِلَى الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ - «وَعَلَى هَذَا يَكُونُ الْمَعْنَى فِي قَوْلِهِ ﴿جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ﴾ أَيِ قِبْلَةً لِصَلَاتِهِمْ وَمَنْسَكًا لِحُجَّتِهِمْ، فَالْعَاكِفُ وَالْبَادُ سَوَاءٌ فِي حَكْمِ النَّسْكِ، وَكَانَ الْمُشْرِكُونَ يَمْنَعُونَ الْمُسْلِمِينَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالطَّوَافِ بِهِ وَيَدْعُونَ أَنَّهُمْ أَرْبَابُهُ وَوَلَاتُهُ»<sup>(١)</sup>.

وغاية ما تدلُّ عليه هذه الفقرة من الآية، التسوية بين المقيم والقادم من الخارج، ولا تقتضي بنفسها ترجيح أحد المعنيين. نعم، عملية الصدَّ عن المسجد الحرام ترجِّح إرادة خصوص المسجد كما مرَّ. وحصول الصدَّ عملياً عن مكة إنما هو لكونها المكان الذي يقع فيه المسجد.

ونحن وإن كنا قد اخترنا الرأي الثاني لوجوه ذكرناها، إلا أنَّ ذلك لا يصحَّح الرأي الذي ذهب إليه بعضهم من حرمة كراء بيوت مكة وبيعها، وأنَّ الناس فيها سواء بهذا اللحاظ، لأنَّ الآية أجنبية أساساً عن هذا الموضوع من ناحية مناسبات الحكم والموضوع فيها، إذ المقصود فيها هو أنَّه لا فرق بين المقيم والقادم في ما يتواجدون في مكة لأجله، وهو أعمال الحجِّ، من صلاة وطواف وما إلى ذلك. وجعل الله سبحانه المسجد لكل

(١) مجمع البيان ٧: ١٤٣.

الناس، ليس معناه اشتراكهم في ملكيته؛ لأنه لا إشكال في ملكية أهل مكة لبيوتهم، فالمعنى حينئذ هو جعله للناس كافة من ناحية الانتفاع به في ما هي جهة الانتفاع الموضوع لأجلها.

وهناك أبحاثٌ مستفيضة لدى الفقهاء في حرمة بيع وكرء دور مكة، وبعضهم ذهب إلى الحرمة وآخرون قالوا بالكراهة، والذين قالوا بالحرمة استندوا إلى هذه الآية بعد تفسير المسجد فيها بمكة، مضافاً إلى جملة من الروايات المفسرة لها، وبعضهم استند إلى كون مكة قد فتحت عنوة فيستوي فيها جميع المسلمين.

ولما لم يكن للإفتاء في هذه المسألة أثرٌ عملي في زماننا، فإننا لن ندخل البحث فيها لنخرج برأي حاسم، ولكننا سوف نستعرض الروايات لما فيها من إشارات تفسيرية للآية:

١- علي بن إبراهيم في تفسيره للآية قال: نزلت في قريش حين صدوا رسول الله (ص) عن مكة<sup>(١)</sup>.

وهذه ليست رواية، وإنما هي تفسيرٌ من علي بن إبراهيم.

٢- الحسين بن أبي العلاء قال: قال أبو عبدالله (ع): إن معاوية أول من علّق عليّ بابه مصراعين بمكة، فمنع حاج بيت الله ما قال الله عزّ وجلّ: ﴿سَوَاءٌ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾. وكان الناس إذا قدموا مكة، نزل البادي على الحاضر حتى يقضي حجة، وكان معاوية صاحب السلسلة التي قال الله تعالى: ﴿فِي سَلْسَلَةٍ دَرَعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾ \* إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ \* وَكَانَ فِرْعَوْنُ هَذِهِ الْأُمَّةِ<sup>(٢)</sup>.

٣- يحيى بن أبي العلاء، عن أبي عبدالله، عن أبيه عليهما السلام قال: لم

(١) مستدرک الوسائل ٩: ٣٥٨.

(٢) الكافي ٤: ٢٤٣، ح ١٠٧. وفي مرآة العقول ١٧: ١٠٧ أن الحديث حسن.

يكن لدور مكة أبواب، وكان أهل البلدان يأتون بقطرانهم<sup>(١)</sup>، فيدخلون فيضربون بها، وكان أول من بوّها معاوية<sup>(٢)</sup>.

وهذه الرواية وسابقتها ليس فيهما دلالة على الحكم الشرعي، وإنما تخبران عن واقع تاريخي كان لا يزال قائماً منذ الجاهلية وأبقاه الإسلام كما أبقى الكثير من الأمور التي ربما توارثها أهل الجاهلية من عهد إبراهيم (ع).

٤- الشيخ الطوسي بإسناده عن موسى بن القاسم، عن صفوان بن يحيى، عن حسين بن أبي العلاء قال: ذكر أبو عبدالله (ع) هذه الآية: ﴿سَوَاءُ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾ فقال: كانت مكة ليس على شيء منها باب، وكان أول من علّق على بابه المصراعين معاوية بن أبي سفيان لعنه الله، وليس ينبغي لأحد أن يمنع الحاج شيئاً من الدور ومنازلها<sup>(٣)</sup>.

و"ليس ينبغي" ظاهرة عرفاً في عدم الرجحان لا في الحرمة كما يدّعيه سيدنا الأستاذ (قده)، معتمداً فيه على أن الانبغاء لغة بمعنى التيسر والتسهل المراد به في لسان الشارع المنع<sup>(٤)</sup>.

٥- الشيخ الطوسي بإسناده عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن حفص بن البختري، عن أبي عبدالله (ع) قال: ليس ينبغي لأهل مكة أن يجعلوا على دورهم أبواباً، وذلك أن الحاج ينزلون معهم في ساحة الدار حتى يقضوا حجّهم<sup>(٥)</sup>.

٦- محمد بن علي بن الحسين قال: سئل الصادق (ع) عن قول الله عز وجل: ﴿سَوَاءُ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾، فقال: لم يكن ينبغي أن يوضع على

(١) حكى في [مرآة العقول ١٧: ١٠٩] عن (مصباح اللغة) أن القطران من الإبل عدد على نسق واحد، والجمع قطر، مثل كتاب وكتب. والقطران جمع الجمع.

(٢) الكافي ٤: ٢٤٤، ح ٢. وفي مرآة العقول ١٧: ١٠٨ أن الحديث ضعيف على المشهور.

(٣) تهذيب الأحكام ٥: ٤٢٠، ح ١٤٥٨. وفي ملاذ الأخيار ٨: ٤٢٦ أن الحديث حسن.

(٤) راجع: التنقيح في شرح العروة، كتاب الطهارة ٣: ٣١٣.

(٥) تهذيب الأحكام ٥: ٤٦٣، ح ١٦١٥. وفي ملاذ الأخيار ٨: ٥١٩ أن الحديث صحيح.



دور مكة أبواب، لأنَّ للحاج أن ينزلوا معهم في دورهم في ساحة الدار حتى يقضوا مناسكهم، وإنَّ أول من جعل لدور مكة أبواباً معاوية<sup>(١)</sup>.

٧- وفي (قرب الإسناد) عن علي(ع)، أنه كره إجارة بيوت مكة وقرأ: ﴿سَوَاءَ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾<sup>(٢)</sup>.

وهنا أيضاً ذهب جماعة من العلماء إلى دلالة هذه الرواية على الحرمة بادعاء ظهور "كره" عرفاً فيها. واستدل بعضهم بالمروى من أنَّ علياً(ع) لا يكره الحلال، والمقابل للحلال هو الحرام.

وفيه: إنه لا إشكال في أنه(ع) يكره المكروه أيضاً، فتكون "كره" أعم من الحرمة.

٨- وفي (قرب الإسناد) أيضاً عن علي(ع)، أن رسول الله(ص) نهى أهل مكة أن يؤاجروا دورهم، وأن يعلّقوا عليها أبواباً، وقال: ﴿سَوَاءَ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾ قال: وفعل ذلك أبو بكر وعمر وعثمان وعلي(ع) حتى كان في زمن معاوية<sup>(٣)</sup>.

وعلى كل حال، لا بأس بالاحتياط لأجل هذه الأخبار.

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُدِقُهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾، فقد قال فيه صاحب (مجمع البيان): «الإلحاد العدول عن القصد. واختلف في معناه ها هنا ف قيل: هو الشرك وعبادة غير الله تعالى، عن قتادة. فكأنه قال: ومن يرد فيه ميلاً عن الحق بأن يعبد غير الله ظلماً وعدواناً. وقيل: هو الاستحلال للحرام، والركوب للآثام، عن ابن عباس والضحاك ومجاهد وابن زيد. وقيل: هو كل شيء نهى عنه حتى شتم الخادم، لأن الذنوب هناك أعظم، وقيل، هو دخول مكة بغير إحرام، عن عطاء»<sup>(٤)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١٣: ٢٦٨، باب ٣٢ من أبواب مقدمات الطواف، ح ٣.

(٢) المصدر السابق، ح ٧.

(٣) المصدر السابق، ح ٦.

(٤) مجمع البيان ٧: ١٤٤.

وقد وردت في تفسيره جملة من الروايات، منها:

١- معاوية بن عمّار قال: أتى أبو عبدالله (ع) في المسجد فقيل له: إنَّ سبعاً من سباع الطير على الكعبة ليس يمرّ به شيء من حمام الحرم إلّا ضربه، فقال: انصبوا له واقتلوه فإنّه قد ألحد<sup>(١)</sup>.

٢- وأيضاً عن معاوية بن عمّار قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُدَقَهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ قال: كل ظلم إلحاد وضرب الخادم في غير ذنب من ذلك الإلحاد<sup>(٢)</sup>.  
فكل ظلم إلحادٌ لأنّه ميلٌ عن الحق وانصرافٌ عنه.

٣- محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل، عن محمد بن الفضيل - وفيه كلام - عن أبي الصباح الكناني قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُدَقَهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾، فقال: كل ظلم يظلمه الرجل نفسه بمكة، من سرقة أو ظلم أحد أو شيء من الظلم، فإنّي أراه إلحاداً، ولذلك كان يتقي أن يسكن الحرم<sup>(٣)</sup>.

والإمام (ع) لا يظلم، فتوجيه الرواية هو أنّه (ع) كان يتقي ذلك، لأنّه إن رأى الظلم كان لا يتمكّن من النهي عنه عملاً بالوظيفة الشرعية.

٤- وأيضاً عن ابن محبوب، عن أبي ولّاد، وغيره من أصحابنا، عن أبي عبدالله (ع) في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ﴾ فقال: من عبد فيه غير الله عزّ وجلّ، أو تولى فيه غير أولياء الله، فهو ملحد بظلم، وعلى الله تبارك وتعالى أن يذيقه من عذاب أليم<sup>(٤)</sup>.

(١) الكافي ٤: ٢٢٧، ح ١. وفي مرآة العقول ١٧: ٧٢ أن الحديث حسنٌ كالصحيح.

(٢) المصدر السابق، ح ٢. وفي مرآة العقول ١٧: ٧٣ أن الحديث حسنٌ كالصحيح.

(٣) المصدر السابق، ح ٣. وفي مرآة العقول ١٧: ٧٤ أن الحديث مجهول.

(٤) الكافي ٨: ٣٣٧، ح ٥٣٣.

٥- وأيضاً ما رواه الشيخ الطوسي في الصحيح عن الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾، فقال: كل الظلم فيه إلحاد، حتى لو ضربت خادمك ظلماً خشيت أن يكون إلحاداً. فلذلك كان الفقهاء يكرهون سكنى مكة<sup>(١)</sup>.

ولا شك في أن الخصوصية هي في الأساس للظلم، وتشتد بلحاظ قدسية المكان.

ولا يبعد أن تكون الآية في نفسها نظرة إلى مسألة الصد عن الحج، وأن ذلك إلحادٌ وظلمٌ جزاؤه العذاب، وكل ما ذكر في الروايات هو تنويع في المصاديق بنحو الاستيحاء من الآية، وأنه لا فرق بين منع الناس عن الحج في كونه ظلماً وبين سائر المعاصي التي يفعلها الإنسان.

\*\*\*

٢- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئاً وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾<sup>(٢)</sup>.

والمقصود بالتطهير في الآية إيجاده طاهراً، من قبيل: ضيق فم الركيّة، لا تطهيره بعد أن كان قدراً. وقد يقصد بذلك تطهيره من الشرك المذكور قبل ذلك، باعتبار أن البيت أعدّ لعبادة الله وحده، فلا بد من تطهيره من عبادة الأصنام ومظاهر الشرك التي كانت منتشرة في زمن إبراهيم (ع) بما تمثل من قذارة معنوية؛ وقد يقصد به المعنى الجامع بين القذارة المعنوية والمادية، فتكون الآية دليلاً على لزوم تطهيره من النجاسات. ولكن السياق يساعد على المعنى الأول أكثر.

\*\*\*

(١) تهذيب الأحكام ٥: ٤٢٠، ح ١٤٥٧.

(٢) الحج: الآية ٢٦.

٣- قوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾<sup>(١)</sup>.

خَطَابٌ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ لِإِبْرَاهِيمَ - وَقِيلَ: لِلنَّبِيِّ (ص) - بِأَنْ يَنَادِيَ بِحَجِّ الْبَيْتِ، فَيَأْتِيَهُ النَّاسُ مَشَاءً عَلَى أَرْجُلِهِمْ أَوْ رِكْبَانًا عَلَى أُبْعُرَةِ قَدِ أَهْزَلِهَا الْمَسِيرِ الشَّاقِّ مِنْ كُلِّ طَرِيقٍ بَعِيدٍ.

وليس نداء إبراهيم (ع) مجرد صوت يطلقه، بل يمثل تقريراً لتشريع إلهي يبدأ ليتمدّ في مدى الزمن، وليشعر الناس من خلال هذا النداء أنّ هناك إلزاماً إلهياً يدفعهم إلى الامتثال، ويقودهم إلى الطاعة. وقد امتدّ هذا التشريع العبادي حتى التزمه الناس في شبه جزيرة العرب، بالرغم من عبادة الكثيرين منهم - وفي مقدمتهم قريش التي تنتمي في نسبها إلى إبراهيم (ع) - للأصنام. وعندما أرسل الله رسوله بالإسلام، أكدّ نظامه العبادي في حركة التشريع الإسلامي.

وقد أراد الله للحجّ أن يتضمّن أكثر من بعد روحي وأخلاقي وثقافي وسياسي في مفرداته المتنوعة التي توحى للإنسان بالسموّ الإنساني وبالوحدة المنفتحة على كل الشعوب التي فرض الله عليها الحجّ بعيداً عن القوميات المختلفة، ممّا يحقّق الكثير من حالات التواصل والتكامل والاندماج الإنساني، والانفتاح على التعارف في العلاقات الاقتصادية، والتعارف الحضاري الممتزج بالعنصر الروحي في إنسانية الإنسان، إلى جانب العلاقة العميقة الرّحية بالله في مواقع القرب لديه في أعمال الحجّ وفي مواقفه العبادية التأملية.

\*\*\*

٤- قوله تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾<sup>(٢)</sup>.

(١) الحجّ: الآية ٢٧.

(٢) الحجّ: الآية ٢٨.

المنافع في قوله: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ تشمل جميع المنافع والبركات الروحية المعنوية، والمكاسب المادية، والفوائد الاقتصادية. أي جانب القضايا الحاصلة من العلاقات بين الشعوب المختلفة التي يمثلها التنوع القومي والعرقى في الحج، من الجوانب الثقافية والسياسية، إضافة إلى الوحدة الإسلامية على مستوى العالم الإسلامي الذي يرفض الاستغراق في حركة العصبية الضيقة.

ونلاحظ في تعبير قوله "ليشهدوا"، أن الله أراد للمسلمين أن يروا بأعينهم من خلال تجربتهم في هذا الاجتماع العالمي الإنساني المنافع الكبيرة التي يستفيدونها في هذه العبادة الروحية الاجتماعية. وقد ورد في كتاب (الكافي) عن الإمام جعفر الصادق (ع) في الرد على سؤال الربيع بن خيثم عن حكمة المنافع، هل هي منافع الدنيا أو منافع الآخرة؟ فقال: الكل<sup>(١)</sup>.

وقد ورد في تفسير العياشي عن الإمام الصادق (ع) في تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾<sup>(٢)</sup> قال: إذا أحل الرجل من إحرامه وقضى منسكه، فليشتر وليبع في الموسم<sup>(٣)</sup>.

والمراد بالأيام المعلومات بقرينة "بهيمة الأنعام"، يوم النحر العاشر من ذي الحجة مع أيام التشريق. والمقصود بالذكر هو التسمية على الذبيحة، وفسره بعضهم تبعاً لبعض الروايات بالتكبيرات المعروفة في الحج أيام التشريق.

والمعروف بين الفقهاء أن الأكل من الأضحية واجب، وكذلك الإطعام؛ بلحاظ أن الأمر يدل على الوجوب. لكن الظاهر أن الأمر بالأكل هنا واردة محل توهم الحظر بناءً على ما تعارف عليه أهل الجاهلية من تحريم ذلك،

(١) الكافي ٤: ٤٢٢، ح ١.

(٢) البقرة: الآية ١٩٨.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٦٠، باب ٢٢ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، ح ٧.

فيكون بحسب القاعدة دالاً على الإباحة. هذا مضافاً إلى عدم مناسبة الوجوب لكون الذبيحة قرباناً لله تعالى.

وأما الإطعام فهو واجب، لكن وجوبه مرتبط بإمكانه خارجاً من ناحية وجود الفقراء، ومع عدمهم يسقط هذا الوجوب. ولا موجب لما يصنعه البعض من أخذ الوكالة من الفقير بقبض حصته ثم تركها كذلك في مقابل إعطائه مبلغاً من المال، بل لا يصدق على ذلك أساساً أنه إطعامٌ.

وهكذا الإشكال بالنسبة إلى إهداء الثلث الثالث؛ فإنه لا يتحقق عرفاً بمجرد قول شخص لآخر: أهديتك ثلث ذبيحتي، وقبول الآخر؛ لأن مفهوم الهدية هو أن تعطي إنساناً شيئاً نافعاً له على نحو التحبب. ولكن لا مشكلة في الاحتياط في هذه الأمور على هذا النحو.

وهناك رأي جديد للشيخ ناصر مكارم الشيرازي (حفظه الله)، بأنه يجوز في زماننا أن يضحي الحاج في بلده، وذلك تخلصاً من الإسراف المحرم؛ مضافاً إلى كون الذبيح فعلاً على كل حال لا يتم في منى، ولا فرق حينئذ بين وادي محسر مثلاً وغيره من البلدان البعيدة؛ ولأنه بذلك يمكن تحقيق الإطعام الواجب.

ولكن الظاهر من الآية والروايات كون الذبيح من أعمال الحج، فلا بد من أن يحصل هناك مثل غيره من أعماله.

ويمكن تجاوز خصوصية منى على مرحلتين:

**الأولى:** أن يقال إن تقييد الذبيح بكونه في منى ليس مطلقاً لحالة عدم التمكن من إيقاعه فيها، وبمعنى آخر، إن الواجب في ذلك هو على نحو تعدد المطلوب، ومع عدم إمكان تحصيل خصوصية منى، تبقى مسألة الذبيح.

**الثانية:** أن يلتزم بما استقر بناه والسيد الشهيد الصدر (قده)، من أنه إذا

ضاعت منى، فبالإمكان الاستفادة من الأماكن حولها<sup>(١)</sup> الأقرب فالأقرب، فمن لم يجد مكاناً يبيت فيه بمنى، يمكنه أن يبيت في أقرب الأماكن إليها، ومن لا يستطيع أن يذبح في منى، يمكنه أن يذبح في المذابح القريبة منها. وأما الإسراف، فإن الجهات المشرفة على الحج تقوم بتوزيع الأضاحي على المسلمين في العالم، وقد وصل منها الكثير إلى لبنان في فترة من الفترات، والعمل مستمر في هذا الاتجاه بحسب ما نعلم. وسوف يأتي تفصيل البحث في هذا القول والمناقشة فيه في محله إن شاء الله.

\*\*\*

٥- قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُدُورَهُمْ وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾<sup>(٢)</sup>.

قال الشيخ الطوسي (ره): «فالتفت مناسك الحج، من الوقوف والطواف والسعي ورمي الجمار والحلق بعد الإحرام من الميقات. وقال ابن عباس وابن عمر: التفت جمع المناسك. وقيل: التفت قشف الإحرام وقضاؤه بحلق الرأس والاعتسال ونحوه. قال الأزهرى: لا يعرف التفت في لغة العرب إلا من قول ابن عباس»<sup>(٣)</sup>.

وقضاء التفت كناية عن الخروج من الإحرام بقصّ الشعور المغبرة وقصّ الأظافر الوسخة مثلاً.

وأما إيفاء النذور، فقد يكون المقصود به إكمال الأعمال التي تجب على المحرم بإحرامه الذي يشبه النذر في ما يتضمّنه من معنى الالتزام.

(١) ويدلّ عليه ما رواه الشيخ الطوسي بإسناده إلى سماعة قال: قلت لأبي عبد الله (ع): إذا كثر الناس بمنى وضاعت عليهم كيف يصنعون؟ فقال: يرتفعون إلى وادي محسّر... [وسائل الشيعة ١٣: ٥٣٥، باب ١١ من أبواب إحرام الحج، ح ٤]. وفي ملاذ الأخيار ٧: ٥٢٧ أن الحديث موثّق.

(٢) الحج: الآية ٢٩.

(٣) التبيان في تفسير القرآن ٧: ٣١٠.

وأما الطواف بالبيت العتيق، فقد فسّر في روايات أهل البيت (ع) بطواف النساء، وإن كان بعضهم ذهب إلى أن المقصود به طواف الحج، باعتبار ذكره بعد أعمال منى.

\*\*\*

٦- قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأُحِلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ مما حرّمه الله عليكم في حال الإحرام ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾<sup>(١)</sup>.

\*\*\*

٧- قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾، والظاهر أن المراد بالشعائر هنا البدن التي تذبح، بقريضة الآية التالية: ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾، بحيث يجوز لهم ركوبها وشرب ألبانها وما إلى ذلك، ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنَسَكًا لِّيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾<sup>(٢)</sup>.

\*\*\*

٨- قوله تعالى: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾. والبدنة هي الناقة السمينة.

﴿فَازْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ﴾ أي قائمات قد صفت أيديها وأرجلها وعقلت بالطريقة المعروفة مقدمة لنحرها.

﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبَهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْقَنَاعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾، أي إذا سقطت جنوبها على الأرض - وهو كناية عن خروج روحها - فأطعموا منها

(١) الحج: الآية ٣٠.

(٢) الحج: الآيات ٣٢-٣٣-٣٤.



الراضي بما يعطيه الله تعالى، فلا يسأل الناس حاجته، والمعتز الذي يتعرض للناس بالمسألة.

﴿كَذَلِكَ سَخَرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

ما المقصود بشعائر الله؟

والبحث المهم الذي ينبغي التعرض له بمناسبة قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾، هو أنه هل الشعائر توقيفية منصوص عليها في الكتاب والسنة ولا يمكن تعديها، كما ذهب إليه الشيخ النراقي (ره) في عوائده، أو أنها ليست كذلك، فيمكن للناس أن يعتبروا أي شيء من شعائر الله طالما أن فيه رفعة للدين؟

وقد جعلت الآية الشريفة في كلمات جملة من الفقهاء بمثابة القاعدة الفقهية، بحيث استدلوا بها على كثير من الفروع الفقهية، مثل: حرمة بيع المصحف للكفار، وحرمة دخولهم إلى المراقد الشريفة. وأيضاً استدل بها كثيرون في ما يخص الشعائر الحسينية باعتبار أنها من شعائر الله ولا بد من تعظيمها، ما يجعل انطباق العنوان عليها دليلاً على شرعيتها.

والنقاط التي ينبغي التعرض لها في هذا البحث عديدة؛ فيبحث عن حدود الموضوع في الآية الشريفة، وهل أنها تدل على كون الشعائر أعم مما ذكر في القرآن بالنسبة إلى مناسك الحج، فيقال بأن المقصود بها العلامات على الله ودينه، بحيث يمكن تبديل عنوانها إلى عنوان معالم الدين أو أعلام الدين مثلاً؟

ثم يبحث عن حدود الحكم فيها، فهل تدل على وجوب التعظيم أو لا أقل على استحبابه، أو تدل فقط على حرمة الهتك، حيث يمكن للإنسان أن يقارب شعيرة من الشعائر من دون تعظيم وأيضاً من دون هتك؟

وقد وردت كلمة الشعائر في أربع آيات من القرآن الكريم، هي:

﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ...﴾<sup>(١)</sup>  
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ  
 وَلَا الْقَلَائِدَ﴾<sup>(٢)</sup>

﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾<sup>(٣)</sup>  
 ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾<sup>(٤)</sup>

وقد اختلفت كلمات أئمة التفسير واللغة في تفسير الشعائر، وقد استعرضها الشيخ النراقي (ره) في (عوائد الأيام) بشكل مفصل، ثم أرجعها إلى أربعة وجوه، فقال: «إِنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ جَمِيعِهَا أَنَّ الْمُرَادَ بِشَعَائِرِ اللَّهِ يَحْتَمِلُ وَجُوهًا أَرْبَعَةً، الْأُولَى: الْبَدَنُ خَاصَّةً، الثَّانِي: مَنَاسِكُ الْحَجِّ وَأَعْمَالُهُ كُلِّهَا، الثَّلَاثُ: مَوَاضِعُ مَنَاسِكِهِ وَمَعَالِمِهِ، الرَّابِعُ: عَلَامَاتُ طَاعَةِ اللَّهِ وَأَعْلَامُ دِينِهِ. وَالْمَعْنَى الصَّالِحُ لِلتَّمَسُّكِ بِالْآيَةِ فِي وَجُوبِ تَعْظِيمِ شَعَائِرِ اللَّهِ عَلَى مَا يَسْتَدَلُّ بِهِ الْقَوْمُ هُوَ الرَّابِعُ دُونَ غَيْرِهِ مِنَ الثَّلَاثَةِ الْأُولَى»<sup>(٥)</sup>.

وكلامه (ره) في محلّه؛ فإنه على المعنى الرابع تكون كل العبادات من الشعائر، فيمكن حينئذ استفادة العموم من الآية.

ولكن هذا المعنى لا يخلو من غموض، لأننا نلاحظ أنّ الشعائر تخضع للجعل الإلهي، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ...﴾، وقوله: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾، فبالجعل الإلهي يكتسب الشيء عنوان الشعيرة، ولم نجد أنه سبحانه قد وصف غير ما ذكر، كالصلاة والصوم وحتى الطواف والسعي مثلاً، بأنّه من الشعائر.

(١) البقرة: الآية ١٥٨.

(٢) المائدة: الآية ٢.

(٣) الحج: الآية ٣٢.

(٤) الحج: الآية ٣٦.

(٥) عوائد الأيام: ٢٩.

ونلاحظ أيضاً أن الشعائر هي أمور مادية عينية تجعل علامة على الطاعة، مثل الصفا والمروة والبدن.

وعلى هذا، فالظاهر من الآيات القرآنية أن الشعائر أمور توقيفية، ولو كان كل واجب من الشعائر لما كان هناك حاجة إلى التنصيص على كون البدن مثلاً من الشعائر. هذا أولاً.

وثانياً: لا يمكن الرجوع إلى كلمات اللغويين، لأنها مرددة كما ذكر بين أربعة معان، الأمر الذي يجعل الآية مجملة، فلا يمكن استفادة العموم منها. أضف إلى ذلك، أن شعائر الله هي من الإسنادات الجديدة التي لم يعهد استعمالها قبل الشارع. وتفسيرها بأنها علامات دين الله يحتاج إلى التقدير ولا دليل عليه.

إذاً، إما أن الآية ظاهرة بالاختصاص بما ذكر من مناسك الحج، وإما أنها مجملة، وعلى كلا التقديرين، لا تصلح لأن يستفاد منها قاعدة في هذا المجال.

وقد تعرض الشيخ النراقي(ره) إلى البحث في الحكم أيضاً فقال: «ثم لو سلمنا حمله على العموم وإرادة جميع أعلام دين الله، فلا دلالة في الآية على وجوب تعظيمها، بل غاية ما يستفاد منها هو الرجحان وكونه من تقوى القلوب، وأين هو من الوجوب؟!»

ولكننا نقول إنَّ ظاهر الآية عرفاً الأمر بالتعظيم، فكأنه قال: عظموا شعائر الله لأنها مظهر التقوى، ولا يبعد استفادة الوجوب منها لو قيل بعمومها.

«نعم، ظاهر الأمر في رواية ابن عمّار المتقدمة<sup>(١)</sup> هو الوجوب، فلو ثبت

(١) وقال أبو عبد الله(ع) فيها: إذا رميت الجمرة فاشتر هديك إن كان من البدن أو من البقر، وإلا فاجعله كبشاً سمياً فحلاً، فإن لم تجد فموجرة من الضأن، فإن لم تجد فتيساً فحلاً، فإن لم تجد فما تيسر عليك، وعظم شعائر الله، فإن رسول الله(ص) ذبح عن أمهات المؤمنين بقرة بقرة، ونحر بدنة. [الكافي: ٤: ٤٩١، ح ١٤]. وفي مرآة العقول ١٨: ١٦٦ أن الحديث حسن كالصحيح.

التعميم لكان حسناً في إثبات الوجوب. ولكن مع ذلك كله وتسليم العموم وإفادة الوجوب، لا يثبت من الآية ولا الرواية إلا وجوب التعظيم، وأما وجوب جميع أنواع التعظيم - وهو المفيد في مواضع الاستدلالات - فلا؛ إذ الأمر بالمطلق لا يدل على وجوب جميع أفراده. فيحصل الإجمال، أو وجوب نوع ما من التعظيم. ومن ذلك ظهر ضعف ذلك الاستدلال رأساً. نعم، قد ثبت بالعقل والنقل حرمة الاستخفاف والإهانة بأعلام دين الله مطلقاً، وانعقد عليها الإجماع، بل الضرورة، بل يوجب في الأكثر الكفر. وترك التعظيم قد يكون بما يكون إهانة واستخفافاً، وقد لا يكون كذلك...»<sup>(١)</sup>.

والنتيجة هي أنه ليس هناك قاعدة عامة في وجوب التعظيم، ولو فرضنا ثبوتها، فإنما هي في ما تعبدنا الشارع به، لا ما نستحدثه من خلال كونه مندرجاً تحت عناوين نحن نؤكد انطباقها على هذا المورد أو ذاك؛ لأنه ليس هناك أساس للعموم، ولو قلنا به فإنما هو في الدائرة التي يتعبدنا الشارع بها بهذا العنوان.

\* \* \*

(١) عوائد الأيام: ٣٠-٣١.

# مباحث الكتاب

المبحث الأول: في وجوب الحجّ

المبحث الثاني: شرائط وجوب حجّة الإسلام

المبحث الثالث: مسائل الحجّ البدلي

المبحث الرابع: مسائل الوصية بالحجّ

المبحث الخامس: مسائل الحجّ النيابي

المبحث السادس: الحجّ المندوب



## المبحث الأول

### في وجوب الحج

يجب الحج على كل مكلف جامع للشرائط الآتية، ووجوبه ثابت بالكتاب والسنة القطعية.

والحج من أركان الدين، ووجوبه من الضروريات، وتركه - مع الاعتراف بثبوته - معصية كبيرة، كما أن إنكار أصل الفريضة - إذا لم يكن مستنداً إلى شبهة - كفر.

قال الله تعالى في كتابه المجيد: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(١)</sup>.

وروى الشيخ الكليني - بطريق معتبر - عن أبي عبد الله (ع)، قال: «من مات ولم يحج حجة الإسلام، لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به، أو مرض لا يطيق فيه الحج، أو سلطان يمنعه، فليمت يهودياً أو نصرانياً»<sup>(٢)</sup>.

وهناك روايات كثيرة تدل على وجوب الحج والاهتمام به، لم نتعرض لها طلباً للاختصار، وفي ما ذكرناه من الآية الكريمة والرواية كفاية للمراد.

واعلم أن الحج الواجب على المكلف - في أصل الشرع - إنما هو مرة واحدة، ويسمى ذلك بـ «حجة الإسلام».

(١) آل عمران: الآية ٩٧.

(٢) الكافي ٤: ٢٦٨، ح ١. وفي مرآة العقول ١٧: ١٤٩ أن الحديث صحيح.

مسألة [١]: وجوب الحجّ بعد تحقّق شرائطه فوري، فتجب المبادرة إليه في سنة الاستطاعة. وإن تركه عصيانياً أو لعذر، وجب في السنة الثانية، وهكذا. ولا يبعد أن يكون التأخير من دون عذر من الكبائر (١).

(١) مرّ معنا في بحث الحجّ القرآني عدم الدليل القرآني على الفورية، لذا فالبحث هنا سوف ينصبّ على الأدلّة الأخرى، فنقول:

أمّا الاستدلال بالعقل، فقد قرّبه السيد الأستاذ (قده) بأنّ العقل يحكم على المكلف الواجد للشرائط في صورة تنجز التكليف عليه، بلزوم المبادرة إلى إفراغ الذمة في أول الأوقات الممكنة، إلّا مع قيام الدليل على جواز التأخير، كما في من يتلف مال غيره، فهو له ضامن على الفور إلّا إذا كان معسراً.

وأجاب (قده) عمّا يمكن أن يورد عليه بجواز التأخير في بعض المؤقتات، مثل تأخير الصلاة عن أول وقتها أو تأخير القضاء، بما حاصله أنّ هناك فرقاً بين الصلاة والحجّ من ناحية الوقت، فوقت الصلاة قصير يحصل معه الوثوق بالبقاء للأداء، بخلاف وقت الحجّ، فإنّ الفاصل طويل جداً لا يحصل معه الوثوق المذكور. فالمسألة تدور مدار الوثوق بالبقاء وعدمه، ولذا التزم (قده) بالفورية في الصلاة عند عدم الوثوق بالأداء لاحقاً.

وهذا ما ذهب إليه بعض المعاصرين أيضاً، حيث قال: «ولكن في كون فوريته شرعية، كما لعله المشهور أو عقلية من باب الاحتياط لسبب يلزم الإخلال بالواجب من دون عذر فيستحق عليه العقاب؛ وجهان: أحدهما الأول، وأقواهما الثاني، فإذا لم يبادر إليه من دون الوثوق بإتيانه بعد ذلك كان متجربياً إذا أتى به من بعد، وعاصياً ومرتكباً للكبيرة إذا لم يوفّق له أصلاً»<sup>(١)</sup>.

وما ذكره السيد الأستاذ (قده) يتشكّل في الحقيقة من كبرى وصغرى، ونحن نسلم بالكبرى وأنّ كل واجب لا يحصل الوثوق والاطمئنان بإمكانية



امتثاله قبل انتهاء وقته، فإنَّ العقل يحكم بضرورة الإتيان به عاجلاً إ فراغاً للذمة. ولكننا لا نسلّم بأنَّ الحجَّ من صغريات هذه الكبرى؛ وذلك لأنَّه من الأمور التي يُلاحظ فيها الإنسان بحسب طبيعة حركته في الحياة، لا من الأمور التي يُلاحظ فيها الواقع. وطبيعة حركة الإنسان في الحياة يحكمها طول الأمل؛ فهناك القروض التي تمتد لسنوات، وهناك المشاريع التي تستغرق سنوات كذلك، إلى ما هنالك من أمور. وهذه يتعامل معها الناس بشكل يركز على بقاء الطرف الآخر. ولو لوحظ جانب الواقع والعوارض المؤدّية إلى الموت لما أقدم إنسان على معاملة آخر إلى أجلٍ أبداً.

فهذا هو واقع الدنيا؛ إنَّه واقع طول الأمل، كما في الحديث عن أمير المؤمنين (ع): «ألا إنَّ أخوف ما أخاف عليكم خصلتان: أتباع الهوى وطول الأمل»<sup>(١)</sup>. وطول الأمل ينطلق من الاطمئنان، والاطمئنان ينطلق من العناصر الموجودة لدى الإنسان وتشكّل لديه أمانة على البقاء، إلا أن يأتي شيء ليس بالحسبان.

وعليه، فإذا كانت المسألة تدور مدار حكم العقل، فإنَّ العقل لا يحكم بالفورية في المقام؛ للوثوق النوعي لدى الناس بالبقاء. وكذلك الآية لا تقتضي الفورية؛ لأنَّها لا تدلُّ إلا على الطبيعة ومن دون توقيت.

يبقى الكلام في الروايات، ولعلَّ هناك تسالماً بين الفقهاء في دلالتها على الفورية، فنستعرضها لنرى مدى دلالتها على ذلك:

١- صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله (ع) قال: قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ قال: هذه لمن كان عنده مال وصحة، وإن كان سوفه للتجارة فلا يسعه، وإن مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام إذا هو يجد ما يحجُّ به... الحديث<sup>(٢)</sup>.

(١) ميزان الحكمة.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٥، باب ٦ من أبواب وجوب الحجِّ وشرائطه، ح ١.

وقد تكون الفورية هنا مستفادة من قوله: "وإن كان سوفه للتجارة فلا يسعه"، بتقريب أن ذلك معناه النهي عن تسويفه للتجارة مثلاً، والتسويف عبارة أخرى عن التأخير.

ولكننا عندما ندرس الرواية بمجملها، فإننا نستفيد منها أن المقصود هو التسويف الذي يستمر ويمتد حتى يموت الإنسان وهو تارك للحج. وما أشير إليه في ذيل الرواية، من أن تركه وتسويفه حتى الموت يلزم منه ترك شريعة من شرائع الإسلام، لا ينسجم مع دعوى الفورية؛ لأنه إذا فرض أن الحج كان فورياً، فإنه بمجرد تأخيره عن وقته يصدق عليه أنه ترك شريعة من شرائع الإسلام، ولا يتوقف على الموت كذلك. فقوله: "وإن مات على ذلك..." يعطل الظهور في إرادة التأخير من التسويف.

٢- عن معاوية بن عمّار أيضاً في الصحيح قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل له مال ولم يحجّ قط؟ قال: هو ممن قال الله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾، قال: قلت: سبحان الله، أعمى؟! قال: أعماه الله عن طريق الحق<sup>(١)</sup>.

هذه أيضاً موردها من لم يحجّ قط، فهي خارجة عن محلّ كلامنا.

٣- عن الحلبي، عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا قدر الرجل على ما يحجّ به ثم دفع ذلك وليس له شغل يعذره به، فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام... الحديث<sup>(٢)</sup>.

وهذه قد يتوهم منها الإطلاق، ولكن الظاهر من "دفع ذلك" عدمه وإرادة الترك الكلي.

٤- حسنة الحلبي عن أبي عبد الله (ع)، قال: قلت له: رأيت الرجل التاجر ذا المال حين يسوّف الحجّ كل عام وليس يشغله عنه إلا التجارة أو الدين؟

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٥، باب ٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٢.

(٢) المصدر السابق، ح ٣. ومصدر الرواية هو تفسير القمي.

فقال: لا عذر له يسوّف الحجّ، إن مات وقد ترك الحجّ فقد ترك شريعةً من شرائع الإسلام<sup>(١)</sup>.

والكلام فيها هو الكلام نفسه في الرواية الأولى.

٥- عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: من مات وهو صحيح موّسر لم يحجّ فهو ممّن قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾. قال: قلت: سبحان الله، أعمى؟! قال: نعم، إنّ الله عزّ وجلّ أعماه عن طريق الحقّ<sup>(٢)</sup>.

وهذه أيضاً واضحة في الترك الكليّ.

٦- عن محمد بن الفضيل قال: سألت أبا الحسن (ع) عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾، فقال: نزلت في من سوّف الحجّ حجّة الإسلام وعنده ما يحجّ به، فقال: العام أحجّ، العام أحجّ، حتى يموت قبل أن يحجّ<sup>(٣)</sup>.

فالضلال في الآخرة هو لمن أدّى به التسويّف المستمر إلى ترك الحجّ، ومثلها خبر أبي بصير عن الصادق (ع)<sup>(٤)</sup>، فلا تشملان من أحرّ الحجّ إلى العام التالي مع تأمين كل مستلزمات أدائه فيه وكان لا يحتمل الموت احتمالاً عقلائياً.

٧- خبر علي بن أبي حمزة، عن أبي عبد الله (ع) أنّه قال: من قدر على ما يحجّ به وجعل يدفع ذلك وليس له عنه شغل يعذره الله فيه حتى جاءه الموت، فقد ضيّع شريعةً من شرائع الإسلام<sup>(٥)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٦، باب ٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٤.

(٢) المصدر السابق، ح ٧. وفي مرآة العقول ١٧: ١٥١ أن الحديث ضعيف.

(٣) المصدر السابق، ح ٨. وقد قوى سند الحديث في روضة المتّقين ٥: ٦٦.

(٤) المصدر السابق، ح ٥.

(٥) المصدر السابق، ح ٩.

وهذه تدلّ على أنّ شريعة الإسلام هي أن يحجّ في عمره، فلا تدلّ على الفورية.

٨- صحيحة ذريح المحاربي، عن أبي عبد الله (ع) قال: من مات ولم يحجّ حجة الإسلام، لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به، أو مرض لا يطيق فيه الحجّ، أو سلطان يمنعه، فليمت يهودياً أو نصرانياً<sup>(١)</sup>.

٩- صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله (ع) قال: قال الله: ﴿وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾. قال: هذه لمن كان عنده مال - إلى أن قال: - وعن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ يعني: من ترك<sup>(٢)</sup>.

وهاتان الروايتان أيضاً تدلان على أنّ المؤاخذه والعقاب مترتبان على التسويف الذي ينتهي بالترك لا على مجرد التأجيل.

إذاً بحسب المنهج الذي نرى لزوم الأخذ به في الاجتهاد، وهو دراسة الروايات من ناحية المجموع، لا ملاحظة كل رواية على حدة، نجد أنّ مجموع الروايات في المقام تدلّ بوضوح على أنّ التسويف المحرّم هو الذي يستمرّ حتى الموت، ويؤدّي إلى ترك شريعة من شرائع الإسلام. أمّا من يستطيع الحجّ ولا يؤدّيه في سنته اختياراً لا لعذرٍ ثم يؤدّيه في السنوات اللاحقة، فهذا يكون قد أدّى ما عليه ولا يُعدّ تاركاً لشريعة من شرائع الإسلام، ولو كانت الفورية معتبرة، يصير حاله حال من ترك الصلاة في وقتها ثم أداها خارج الوقت، مع أنّ الحال في الحجّ ليس كذلك.

ولا يبعد أن يكون مثل هذا الشخص معذوراً فيما إذا فاجأه الموت، فإنّه يكون كمن يفاجئه الموت ما بين الزوال والغروب وقبل أداء الصلاة، حيث لا يجب إلّا القضاء عنه ولا يكون مؤاخذاً.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٩، باب ٧ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

مسألة [٢]: إذا حصلت الاستطاعة وتوقف الإتيان بالحج على مقدمات وتهيئة الوسائل، وجبت المبادرة إلى تحصيلها، ولو تعددت الرفقة، فإن وثق بالإدراك مع التأخير جاز له ذلك، وإلا وجب الخروج من دون تأخر (١).

والمهم في المسألة، أن لا يستمر التأخير بالنحو الذي يُعدُّ استخفافاً بهذا التكليف، بحيث يقال إن هذا الإنسان ليس بصدد الامتثال أصلاً.

وعلى هذا يلغو الحديث عن كون التأخير معصيةً أو كبيرةً من الكبائر.

وقد استدلّ بعض العلماء على الفورية بالإجماع أيضاً<sup>(١)</sup>. ولكنه مدركي، لنشوئه إما من الوجه العقلي الذي أشار إليه السيد الخوئي (قده)، وإما من الروايات. وإذا كان مدركياً أو حتى محتمل المدركية لا يكون حجة؛ لأن الإجماع عند الإمامية ليس حجة في نفسه، بل بما هو كاشف عن رأي المعصوم، فأَيُّ شيء يخل بهذه الكاشفية يؤثر على حجّيته.

وعلى كل حال، لا إشكال في أنّ الأحوط المبادرة إلى الأداء في سنة الاستطاعة، وإن كُنّا لا نستطيع أن نفتي بذلك.

(١) في هذه المسألة فرعان:

الفرع الأول: في أنه يجب على المستطيع تهيئة المقدمات التي يتوقف عليها إدراك الحج في وقته.

وهذا الوجوب عقليٌ يختلف تبريره أصولياً تبعاً لاختلاف المباني في الوجوب المشروط أو الواجب المعلق، وكون وجوب هذه المقدمات من باب مقدمة الواجب أو من باب حكم العقل بقبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه. إلى غير ذلك من مبانٍ أطل الأصوليون فيها البحث مع اتفاقهم على

النتيجة، وهي وجوب هذه المقدمات التي يتوقف امتثال الواجب في ظرفه عليها.

**الفرع الثاني:** قال في (المدارك): «ولو تعددت الرفقة في العام الواحد قيل: وجب عليه المسير مع أولها، فإن أخر عنها وأدركه مع التالية، وإلا كان كمؤخره عمداً في استقراره، وبه قطع جدّي - قدس سره - في الروضة. وجوز الشهيد في الدروس التأخر عن الأولى إن وثق بالمسير مع غيرها، وهو حسن، بل يحتمل قوياً جواز التأخير بمجرد احتمال سفر الثانية؛ لانتفاء الدليل على فورية المسير بهذا المعنى»<sup>(١)</sup>.

ففي المسألة ثلاثة أقوال: ١- عدم جواز التأخير عن الأولى مطلقاً. ٢- جواز التأخير بشرط الوثوق بإدراك الحج مع اللاحقة. ٣- جواز التأخير بمجرد احتمال الإدراك.

ولا دليل على القول الأول؛ لأن المسألة تدور مدار امتثال التكليف وإفراغ الذمة منه، ويكتفي العقلاء بالاطمئنان بالقدرة على ذلك ولا يشترطون القطع. وأيضاً مجرد احتمال الإدراك لا يكفي لتجوز التأخير، لأنه يساوق عدم الوثوق بالامتثال، وفي ذلك مخالفة لما عليه العقلاء. فالأقوى إذاً هو القول الثاني وفاقاً للسيد الأستاذ (قده) وآخرين.

ومن الواضح ندرة المورد لهذه المسألة في زماننا؛ لاختلاف طريقة السفر ووسائله عمّا كانت عليه في الماضي، فإنه مع الحصول على تأشيرة السفر وتذكرة الطائرة، يحصل الوثوق بأداء الحج، وإن كان وقت السفر هو آخر الوقت المسموح باستقبال الطائرات فيه. ومعه لا موجب للإلزام بالمبادرة إلى السفر في أول الأوقات الممكنة.

مسألة [٣]: إذا أمكنه الخروج مع الرفقة الأولى ولم يخرج معهم لوثوقه بالإدراك مع التأخير، ولكن اتفق أنه لم يتمكن من المسير، أو أنه لم يدرك الحج بسبب التأخير استقر عليه الحج، وإن كان معذوراً في تأخيره (١).

(١) يقع الكلام في هذه المسألة في تحديد الحكم الوضعي المترتب على الحكم التكليفي بجواز تأخير الخروج إلى الحج مع الوثوق بإدراكه الذي فرغنا منه في المسألة السابقة، وذلك بأن يقال: إذا أخرج المكلّف الخروج إلى الحج، وكان واثقاً من إدراكه، ولكن اتفق عدم تمكنه منه لسبب أو لآخر، فهل يستقر عليه وجوب الحج، بحيث يجب عليه أدائه في السنة الثانية ولو لم يكن مستطيعاً، أو لا يستقر عليه؟

تدور المسألة في الحقيقة حول تحديد موضوع وجوب استقرار الحج، فنقول: ليس هناك من دليل خاص يتعرّض إلى بيان هذا الموضوع، لا من الكتاب ولا من السنة، حتى يمكن الرجوع إليه، لذا اختلفت كلمات العلماء في تحديده بما يرجع إلى وجهين في المقام:

الأول: إن الموضوع هو مجرد التمكن من المسير مع الرفقة الأولى وإن جاز له التأخير مع الوثوق.

الثاني: إن الموضوع يدور مدار صدق الإهمال والتفويت العمدي فقط. ذهب إلى الأول جملة من الفقهاء، منهم صاحب العروة (قده). ويمكن الاستدلال له بما في (الجواهر) من كون الفرض مندرجاً في جميع النصوص الدالة على أنّ من استطاع الحج ولم يحجّ ومات، فإن شاء أن يموت يهودياً أو نصرانياً ونحوها (١).

وبما حكاه السيد الخوئي (قده) عن صاحب الجواهر أيضاً من الاستدلال بالروايات الدالة على أنّ الحج يخرج من أصل المال (٢).

(١) جواهر الكلام ١٧: ٢٢٦.

(٢) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ١: ٢٢.

وبروايات التسوييف أيضاً التي تدل بإطلاقها على استقرار الحج حتى لو زالت الاستطاعة.

والإنصاف أنّ كل هذه الروايات لا يمكن الاستدلال بها في المقام؛ لأنّ القدر المتيقن الظاهر من موردها، هو من يتعمّد ترك الحج حتى يموت، مع كونه واجباً عليه وكان متمكناً من أدائه ولكن تركه من دون عذر. وذهب إلى الثاني أيضاً جملة من الأعلام، منهم السيد الأستاذ (قده) وفاقاً للمحقق (ره) في (الشرائع) حيث قال: «ويستقرّ الحجّ في الذمة إذا استكملت الشرائط فأهمل»<sup>(١)</sup>.

وقد نقض السيد الخوئي (قده) على الوجه الأول، بأنّ لازمه هو القول باستقرار الحجّ عليه أيضاً، حتى لو سار مع الرفقة الأولى واتفق له عدم الإدراك؛ لأنّ الموضوع إذا كان هو التمكن من الحجّ، فهو متمكّن منه بحسب الفرض إذا سافر مع الثانية، ولا يلتزم بذلك أحدٌ.

وقد يمكن منع هذا النقض بالفرق بين الصورتين، وذلك لأنّ ذهابه مع الرفقة الأولى سوف يمنعه عملياً من إدراك الثانية لو عرض له أثناء سيره مع الأولى ما يمنعه من إدراك الحجّ معها، بينما سيره مع الثانية - وإن كان جائزاً له في فرض الوثوق - لا يجعله عاجزاً عن السير مع الرفقة الأولى، فيصدق عليه بالتالي أنه كان قادراً على الحجّ وتمكناً منه ولم يفعله بخلاف الصورة الأولى، ومن الممكن أن يلومه العقلاء على تأخيرها، وأنك لو بادرت إلى الخروج لأدركت الحجّ، بينما لا يتوجه إليه هذا اللوم في الصورة الثانية.

والذي ينبغي أن يقال في المقام، هو أنه مع عدم وجود دليل خاص يحدّد موضوع استقرار الحجّ، نبقى نحن والقواعد العامة مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾.

واستفادة استقرار الحجّ - أي الجانب الوضعي - من الآية، يتوقف على



تحديد المراد من الاستطاعة فيها، فهل يُراد بها الاستطاعة الواقعية، بمعنى توفّر المكلف على جميع جوانب الاستطاعة، من الزاد والراحلة وتخلية السرب وما إلى ذلك، أو يراد بها الاستطاعة الفعلية، والتي تشكل مضافاً إلى ما سبق إدراك الحج أيضاً؟

فعلي الاستطاعة الواقعية يعتبر المكلف الذي لم يدرك الحج في المقام مستطاعاً رغم كونه معذوراً في عدم المبادرة إلى الخروج، بينما بناءً على الاستطاعة الفعلية، لا يكون مستطاعاً، فلا تدل الآية على استقرار الحج عليه. والإنصاف ظهور الآية في الجانب التكليفي فقط، وبيان أصل وجوب الحج على المستطيع، ولا دلالة فيها على الجانب الوضعي، فلا يمكن التمسك بإطلاقها لإثبات استقرار الحج في المقام.

وبعد فقد الدليل الاجتهادي، نبقى نحن والأصول العملية، وهي تقتضي هنا البراءة عن وجوب الحج عليه في السنوات اللاحقة إلا إذا استطاع له من جديد.

وهكذا الحال في سائر موارد حصول العجز عن إدراك الحج بسبب الطوارئ والمصادفات الخارجية من دون تفريط منه.



## المبحث الثاني

### في شرائط وجوب حجة الإسلام

الشرط الأول: البلوغ: فلا يجب الحجّ على غير البالغ، وإن كان مرافقاً. ولو حجّ الصبي لم يجزئه عن حجة الإسلام، وإن كان حجةً صحيحاً على الأظهر (١).

(١) رغم أنّ شرطية البلوغ في وجوب الحجّ ثابتة بالإجماع بين المسلمين، نجد أنّ الفقهاء يستدلّون عليها بحديث القلم المروي بصيغة الجري عن عمّار الساباطي عن أبي عبد الله (ع)، قال: سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ فقال: إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتمل قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة، وجرى عليه القلم، والجارية مثل ذلك، إن أتى لها ثلاث عشرة سنة، أو حاضت قبل ذلك، فقد وجبت عليها الصلاة، وجرى عليها القلم (١).

وبصيغة الرفع عن علي (ع) في قوله لعمر: أما علمت أنّ القلم يرفع عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ! (٢)

وقد أشكل السيد الحكيم (قده) على الاستدلال بحديث القلم في المقام، وإن كان مورد إشكاله هو خصوص شرطية العقل، فقال: «لكن عرفت فيما سبق أنّ الحديث المذكور - وكذلك حديث رفع التسعة - إنّما يدلّ على

(١) وسائل الشيعة ١: ٤٥، باب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١٢.

(٢) المصدر السابق، ح ١١.

رفع المؤاخذة برفع فعلية التكليف؛ لأنّ الظاهر من رفع القلم عنه رفع قلم السيئات لا غير، فلا يدلّ على رفع الملاك، ولا رفع المشروعية، فالعمدة إذا - في اعتبار العقل في مشروعية حجّ الإسلام وعدم وجوبه عليه بعد الإفاقة - هو الإجماع لا غير<sup>(١)</sup>.

ويرد عليه: أولاً: إنّ المبحوث عنه هنا هو وجوب الحجّ على الصبي وعدمه، لا المشروعية وعدمها في حقّه.

وثانياً: مع رفع القلم عنه، لا تكون الأوامر الشرعية متوجهة إليه، وحينئذ من أين نحرز الملاك؟ إذ لا سبيل إلى إحراز الملاك إلّا من خلال الأمر، أو بلحاظ دليل يدلّ بعمومه على وجود الملاك في حقّ الصبي أيضاً، والمفروض عدمه.

وهذا هو حال المشروعية أيضاً؛ فإنّ إثباتها يحتاج إلى دليل خاصّ، لأنّ مقتضى القاعدة عدم شرعية عبادات الصبي. وسوف يأتي تفصيل البحث في محله.

وقد يقال: نحن نستفيد وجود الملاك في حقّ الصبي من الأمر المتوجّه إلى البالغ، لأننا نرى البلوغ دخيلاً في تحقيق الإلزام لا في تحقيق الملاك. وهذا الكلام بحاجة إلى إثبات.

وعلى أيّ حال، غاية ما يقتضيه إحراز الملاك، أنّ هذا الفعل فيه مصلحة، ولا يقتضي إثبات درجة هذه المصلحة وأنّها بمستوى الإلزام.

يبقى في المسألة فرعان:

الفرع الأوّل: إذا حجّ الصبي وكان مستطيعاً، لا يجزئه ذلك عن حجّة الإسلام إجماعاً، فيجب عليه الحجّ بعد بلوغه لو استطاع له. ويدلّ عليه عدّة روايات:

(١) مستمسك العروة الوثقى ١٠: ١٤.

١- خبر شهاب عن أبي عبدالله (ع) - في حديث - قال: سألته عن ابن عشر سنين، يحج؟ قال: عليه حجة الإسلام إذا احتلم، وكذلك الجارية عليها الحج إذا طمشت<sup>(١)</sup>.

٢- خبر مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبدالله (ع) - في حديث - قال: لو أن غلاماً حجّ عشر حجج ثم احتلم كانت عليه فريضة الإسلام<sup>(٢)</sup>.

٣- مؤتقة إسحاق بن عمّار - وهي العمدة - قال: سألت أبا الحسن (ع) عن ابن عشر سنين، يحج؟ قال: عليه حجة الإسلام إذا احتلم، وكذلك الجارية عليها الحج إذا طمشت<sup>(٣)</sup>.

وهذه الروايات واضحة الدلالة على المطلوب.

ولكن هناك رواية معارضة تدلُّ على إجزاء حجّ الصبي، وهي ما رواه محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن أبان بن الحكم قال: سمعت أبا عبدالله (ع) يقول: الصبي إذا حجّ به فقد قضى حجة الإسلام حتى يكبر ... الحديث<sup>(٤)</sup>.

فإن إطلاقه "حجة الإسلام" على حجّ الصبي دليلٌ على الإجزاء.

ولكنه مدفوعٌ بأن جعل الكبر في قوله "حتى يكبر" غاية لقضاء حجة الإسلام، يفهم منه عدم الاجتزاء بهذا الحجّ، ويدل على عدم إرادة المعنى الاصطلاحي من "حجة الإسلام"، فيكون المعنى حينئذ أن هذه الحجة هي بمنزلة حجة الإسلام للصبي، أو أنه يثاب عليها ثواب حجة الإسلام.

وقد ناقش السيد الخوئي (قده) فيها من ناحية السند أيضاً فقال:

«هذا مع قطع النظر عن السند وفيه كلام، فإن صاحب الوسائل روى عن

(١) وسائل الشيعة ١١: ٤٥، باب ١٢ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٢.

(٢) المصدر السابق، باب ١٣، ح ٢.

(٣) المصدر السابق، باب ١٢، ح ١.

(٤) المصدر السابق، باب ١٣، ح ١. وفي روضة المتقين ٤٢: ٥ أن الحديث مؤتق.

أبان بن الحكم، والظاهر أنّ ذلك غلط، لأنّ أبان بن الحكم لا وجود له لا في كتب الرجال ولا في كتب الحديث، والصحيح أبان عن الحكم كما في الفقيه، وحرف (عن) بدلت بـ (ابن) في كتاب الوسائل. والحكم هو الحكم ابن حكيم الصيرفي الثقة، وأما أبان فمن هو؟ فإن كان أبان بن تغلب الثقة، فذلك بعيدٌ، لأنّ أبان بن تغلب لا يروي عن غير المعصوم ورواياته قليلة، وغالباً يروي عن الإمام (ع) من دون الوساطة، وإن كان أبان بن عثمان، فهو وإن كان ثقة، لكن من البعيد أنّ أبان المذكور في السند هو ابن عثمان، لأنّ أبان بن عثمان لا يروي عن الحكم، ولم نر رواية ولا واحدة يرويها أبان بن عثمان عن الحكم، فيكون أبان المذكور في السند رجلاً مجهول الحال»<sup>(١)</sup>.

والخلاصة: إنّ "أبان" في الرواية مطلقٌ، فيحتمل أن يكون ابن تغلب أو ابن عثمان أو شخصاً ثالثاً، ومعه لا نستطيع الحكم باعتبار الرواية. وعلى كل حال، يكفي في ردّها المناقشة الدلالية.

هذا وقد استدلّ السيد الأستاذ (قده) على عدم أجزاء حجّ الصبي عن حجة الإسلام بأنّ الحجّ له حقائق مختلفة، فحجّ الصبي حقيقة غير حقيقة حجّ البالغ، والحجّ الندبي حقيقته غير حقيقة الحجّ الواجب، وعليه، فالحجّ

(١) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحجّ ١: ٢٤. وفي كلامه (قده) عدّة مواقع للنظر:

أولاً: قد تكرّر في الروايات رواية أبان بن تغلب عن غير المعصوم أو مع الوساطة، وذلك في: ١- عمل الشرائع ١: ١٥٠، حيث روى خطبة الشمشقية عن عكرمة عن ابن عباس؛ ٢- ثواب الأعمال: ٣٢، عن ابن أبي ليلى عن عبدالله بن جعفر؛ ٣- الاستبصار ٤: ٦٧، والتهذيب ٩: ٢٤، عن سعيد ابن المسيب قال: سمعت سلمان...؛ ٤- التهذيب ٨: ٦٧، أبان بن تغلب عن الحلبي عن أبي عبدالله (ع)؛ ٥- وسائل الشيعة ١٩: ٣٨٨، أبان بن تغلب عن أبي حمزة عن علي بن الحسين (ع)؛ ٦- وسائل الشيعة ٧: ١٠٠، أبان بن تغلب عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس في حديث قصة يوسف.

وثانياً: مجرد كون أبان بن تغلب يروي غالباً عن المعصوم، لا يكفي لاستبعاد كونه هو الراوي هنا. وقد علق سماحة السيد (دام ظلّه) هنا، بأن الغلبة المذكورة توحى بالاستبعاد، لأنّها توجب الظنّ الراجح بذلك، وهو الغالب في علم الرجال.

وثالثاً: - وهو المهمّ - أنّه سوف يأتي منه (قده) في معتمد العروة الوثقى، كتاب الحجّ ١: ٥٢ التصريح بأنّ "أبان" في الرواية هو أبان بن عثمان، وهذا مناقضٌ لما أصرّ عليه هنا من عدم رواية أبان ابن عثمان عن الحكم.

الذي يؤدّيه الصبي حال صباه لا يمكن أن يغني عن الحجّ الواجب على البالغين، لأنه حقيقة أخرى غيره. وهذا بخلاف الصلاة، فإنّ حقيقتها واحدة، سواء أكانت استحبابية أم واجبة، وسواء أصدرت من الصبي أم من البالغ، وهكذا؛ لذا لو صلّى الصبي أول الوقت ثم بلغ في أثناءه، لا يجب عليه إعادة الصلاة. وقد ادّعى (قده) بأنّ هذا الاختلاف في حقيقة الحجّ تكشفه الروايات<sup>(١)</sup>.

أقول: الوجوب والندب والنيابة والأصالة وغيرها لا توجب اختلافاً في حقيقة العمل، فالعمل هو هو، غاية الأمر هذا مطلوبٌ على نحو الإلزام، وذاك مطلوبٌ على نحو الاستحباب. وعدم أجزاء هذا عن ذلك، لا يعني أنّ بينهما تعدداً في الحقيقة، ولو كان فليس هو السبب في عدم الأجزاء، بل عدم الأجزاء في المقام مسببٌ عن الدليل الروائي الخاص الذي مرّ، مضافاً إلى شمول آية الحجّ للصبي بعد البلوغ، بتقريب أنّ الآية مطلقة في إيجابها الحجّ على المستطيع حتى للمستطيع الذي كان قد أدّى الحجّ قبل البلوغ، بينما لا يوجد مثل هذا الإطلاق بالنسبة إلى من يبلغ أثناء وقت الصلاة، وهذا هو الفارق بين الصلاة والحجّ، لأنّ هناك حقيقة واحدة وهنا حقائق متعددة.

الفرع الثاني: هل حجّ الصبي صحيحٌ وشرعيٌّ أو لا؟ والكلام في الحقيقة هو حول شرعية عبادات الصبي ككل.

ولا إشكال في شرعية صلاته، لما ورد من أمر الأهل بأمر صبيانهم بها، كما في حسنة الحلبي عن أبي عبد الله (ع) عن أبيه قال: إنا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا بني خمس سنين، فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين<sup>(٢)</sup>.

والأمر بالأمر بالشيء، أمرٌ بذلك الشيء، كما هو منقحٌ في الأصول.

(١) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحجّ ١: ٢٥.

(٢) وسائل الشريعة ٤: ١٩، باب ٣ من أبواب أعداد الفرائض، ح ٥.

مسألة [٤]: إذا خرج الصبي إلى الحجّ، فبلغ قبل أن يحرم من الميقات، وكان مستطيعاً ولو من موضعه، فلا إشكال في أن حجّه حجة الإسلام. وإذا أحرم فبلغ بعد إهرامه قبل الوقوف بالمزدلفة، أتمّ حجّه وكان حجة الإسلام أيضاً على الأقوى (١).

واستدلّ عليه السيد الأستاذ (قده) أيضاً بالروايات السابقة التي دلّت على عدم إجزاء حجّ الصبي عن حجة الإسلام، باعتبار أنه لو لم يكن حجّه شرعياً وصحيحاً في ذاته، لما وصل الكلام إلى إجزائه وعدمه.

(١) أمّا احتساب حجّه عن حجة الإسلام لو بلغ قبل الإحرام فهو على القاعدة، لأنه بالغ مستطيع، فيشمّله ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾. وهذا واضح لا كلام فيه.

إنّما الكلام في الفرع الثاني، وهو أن يبلغ الصبي بعد الإحرام وقبل الوقوف بالمزدلفة، فهل يجزي عن حجة الإسلام أو لا؟

قال العلامة النراقي (قده): «وهل يجزئ لو أدرك أحد الموقفين كاملاً أم لا؟ الأول للشيخ في المبسوط والخلاف، والوسيلة، والإرشاد، بل أكثر الأصحاب كما صرح به جماعة. بل إجماعي كما عن الخلاف والتذكرة وظاهر المسالك. وتردّد فيه في الشرائع والمنتهى والتحرير، بل نفاه جمع من متأخري المتأخرين»<sup>(١)</sup>.

وقد استدلّ على الإجزاء في كلماتهم بعدة أدلة:

الأول: الإجماع.

(١) مستند الشيعة ١١: ٢١.

وقد استشكل فيه سيد (العروة) أيضاً، ونفاه السيد الخوئي، والسيد الكلبيكاني (قدست أسرارهم) وآخرون. وقال به الميرزا القمي [غنائم الأيام ٥: ٧١]، والإمام الخميني في مناسكه، والسيد عبدالأعلى السيزوري [مهذب الأحكام ١٢: ٣٥]، والشيخ النكراني [تفصيل الشريعة، كتاب الحج ١: ٦٦] (قدست أسرارهم)، والسيد السيستاني في مناسكه (حفظه الله) وآخرون.



ومع وجود الأدلة الأخرى في المسألة، لا يكون الإجماع تعبدياً وكاشفاً عن رأي المعصوم، بل يكون إجماعاً اجتهادياً كما قال السيد الأستاذ (قده).  
الثاني: إلغاء خصوصية العبد في الروايات الدالة على إجزاء حجّه عن حجة الإسلام إذا أعتق قبل المشعر، والروايات هي:

١- صحيحة شهاب عن أبي عبدالله (ع) في رجل أعتق عشيّة عرفة عبداً له، قال: يجزي عن العبد حجة الإسلام، ويكتب للسيد أجران: ثواب العتق وثواب الحج<sup>(١)</sup>.

٢- صحيحة معاوية بن عمّار قال: قلت لأبي عبدالله (ع): مملوك أعتق يوم عرفة؟ قال: إذا أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج<sup>(٢)</sup>.

وتقريب إلغاء الخصوصية في المقام، هو أن الصبي والعبد يستويان في المانعية. وتصحيح حجّ العبد إذا أعتق، إنّما هو لارتفاع هذه المانعية في وقت يمكن إدراك الحجّ فيه، فإذا ارتفعت المانعية عن الصبي يكون حكمه هو الإجزاء أيضاً.

وأشكل عليه في (العروة) بأنه قياسٌ، وبأنّ لازمه الالتزام به في من حجّ متسكعاً ثم حصلت له الاستطاعة قبل المشعر مع أنّهم لا يقولون به. وفيه: منع كونه قياساً عند العرف الذين يرون المسألتين من باب واحد، وهو ارتفاع المانعية.

وأجاب عنه بعض الأعلام (قده) أيضاً، بأنّه مخالفٌ لبناء الفقهاء على أن مورد السؤال لا يوجب تخصيص عموم الحكم وتقييد إطلاقه، مع بنائهم (رحمهم الله) على حمل ما يذكر في السؤال على المثال والغالب<sup>(٣)</sup>.

وأما النقص بعدم التزامهم بإجزاء حجّ المتسكّع لو استطاع قبل المشعر

(١) وسائل الشيعة ١١: ٥٢، باب ١٧ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

(٣) مهذب الأحكام ١٢: ٣٤.

فهو غير وارد، للفرق بين المقامين؛ فإن السبب في عدم الإجزاء في الصبي والعبد هو وجود المانع، مع كون المقتضي فيهما تاماً، فإن كلا منهما مشمول للآية مع فرض استطاعته للحج، وإنما لم نقل بوجوبه عليهما للدليل الذي دل على شرطية البلوغ والحرية، بينما لا مقتضي أساساً في المتسكع لتوجه الأمر بالحج إليه، لعدم كونه مستطيعاً.

بل لعله يمكن القول بالإجزاء في المتسكع أيضاً إن لم يثبت الإجماع على عدمه فيه، وذلك بأن يكون الوجه في إلغاء الخصوصية عن العبد هو أنه بعقده يتم النقص، والذي هو أعم من أن يكون في المانع أو في المقتضي، فتدبر.

الثالث: ما استدلل به في (المنتهى)<sup>(١)</sup>، وأصله من المحقق في (المعتبر)<sup>(٢)</sup>، بأنه زمانٌ يصح إنشاء الحج فيه فكان مجزياً بأن يجدد نية الوجوب. وتممه في (كشف اللثام) بأن من لم يحرم من مكة أحرم من حيث أمكنه، فالوقت صالح لإنشاء الإحرام، فكذا لانقلابه أو قلبه، مع أنهما قد أحرما من مكة وأتيا بما على الحاج من الأفعال، فلا يكونان أسوأ حالاً ممن أحرم من عرفات مثلاً ولم يدرك إلا المشعر<sup>(٣)</sup>.

ويدل على أصل المسألة عدة روايات، منها رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: سألته عن رجل نسي الإحرام بالحج فذكر وهو بعرفات، ما حاله؟ قال: يقول: اللهم على كتابك وسنة نبيك (ص)، فقد تم إحرامه<sup>(٤)</sup>.

وأجاب عنه السيد الأستاذ (قده) بما لا مزيد عليه، بأن مورد الروايات هو

(١) منتهى المطلب ٢: ٦٤٩.

(٢) المعتبر ٢: ٧٤٩.

(٣) كشف اللثام ٥: ٧٤.

(٤) وسائل الشريعة ١١: ٣٣٠، باب ١٤ من أبواب المواقيت، ح ٨. وفي ملاذ الأخيار ٧: ٥١٧ أن الحديث مجهول.

من لم يعمل بوظيفته، بينما محلّ الكلام هو غير المكلف إذا بلغ في الأثناء، فلا ربط لأحدهما بالآخر.

**الرابع:** الروايات الدالة على أنّ من أدرك المشعر فقد أدرك الحجّ، بتقريب أنّها تشير إلى كون الأساس في إدراك الحجّ هو إدراك المشعر، حتى لو كان السبب في عدم إدراكه قبله فقدان بعض الشروط التي هي دخيلة في أصل وجوب الحجّ كالبلوغ، فإذا بلغ الصبي قبل المشعر يصدق أنّه قد أدرك الحجّ بالغا، فيكون حجّه حجة الإسلام.

ومن هذه الروايات حسنة جميل عن أبي عبد الله (ع) قال: من أدرك المشعر يوم النحر من قبل زوال الشمس فقد أدرك الحجّ<sup>(١)</sup>.

وأجاب عن هذا الاستدلال في (العروة)، بأنّ مورد هذه الروايات هو من لم يحرم، بينما مورد الكلام هو من أحرم سابقاً لغير حجة الإسلام.

وأورد عليه السيد الأستاذ (قده)، بأنّ مورد هذه الروايات ليس من لم يحرم، بل من ترك الوقوف بعرفة عن غير عمد، كما إذا تركه لمانع كالحبس، أو منعه مانع ونحو ذلك ممّا يوجب ترك الوقوف بعرفة، وأدرك المشعر. ففي هذا المورد، دلّت الروايات على أنّ من أدرك المشعر فقد أدرك الحجّ، سواء كان قبل ذلك محرماً أو لم يكن.

ثم قال: «والصحيح في الجواب أن يقال: إنّ تلك الروايات في مقام بيان تصحيح الحجّ، وأنّه من أدرك المشعر فقد صحّ حجّه، والمفروض أنّ الحجّ في المقام صحيحٌ ومشروع، وإنّما الكلام في إجزائه عن حجة الإسلام وعدمه، فالروايات أجنبية عن المقام»<sup>(٢)</sup>.

أقول: المستفاد من هذه الروايات كون المشعر هو ركن الحجّ، فما لم يفتّ الحاجّ الوقوف في المشعر، يبقى عنده فرصة لإدراك الحجّ. وإذا كان

(١) وسائل الشريعة ١٤: ٤٠، باب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٩٠.

(٢) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحجّ ١: ٤٥.

إدراك المشعر يوجب تصحيح الحجّ الذي لم يكن صحيحاً في نفسه، فإنّه يوجب تصحيح نيّة الحجّ بقلبها إلى الوجوب بطريق أولى؛ فإنّ نيّة الوجوب لا تزيد على أصل نيّة الحجّ. فالأولوية التي لم تتمّ في الوجه الثالث يمكن أن تتمّ هنا، لمساعدة الروايات عليها من ناحية مناسبات الحكم والموضوع فيها<sup>(١)</sup>.

**الخامس:** ما نقله السيد الأستاذ (قده) عن بعضهم بعنوان كونه أحسن الوجوه في المسألة، فقال: «وحاصله: إنّ الحجّ طبيعة واحدة مشتركة بين الصبي والبالغ، وإنّما الاختلاف في الحكم، بمعنى أنّه مستحب لطائفة وواجب على طائفة أخرى كالبالغين، ولا اختلاف في الموضوع. نظير الصلاة، فإنّه إذا بلغ الطفل أثناء الصلاة، أو بعدها في أثناء الوقت، لا يجب عليه إعادة الصلاة، لأنّها طبيعة واحدة وقد أتى بها، ولا موجب للإعادة، فالسقوط على طبق القاعدة. نعم، وردت النصوص أنّ حجّ الصبي إذا وقع بتمامه حال الصغر لا يجزي، وبهذا المقدار نخرج عن مقتضى القاعدة، ولولا النص لقلنا بالإجزاء حتى إذا بلغ بعد إتمام الحجّ»<sup>(٢)</sup>.

ثم رتبّه (قده) ضمن مقدّمتين وناقش في كلّ منهما:

المقدّمة الأولى في إثبات كون حجّ الصبي في حقيقته لا يختلف عن حجّ البالغ. والمقدّمة الثانية في أنّ الروايات الدالة على عدم إجزاء حجّ الصبي عن حجّة الإسلام لا تشمل محلّ الكلام، وهو ما إذا بلغ الصبي في أثناء الحجّ، وحينئذ يكون مشمولاً لعمومات تشريع الحجّ، فيكون حجّه حجّ الإسلام.

وناقش (قده) في المقدّمة الأولى، بأنّ ما يمكن أن يكون دليلاً على وحدة الحقيقة هو الاتّحاد في صورة العمل. ولكنه لا يكشف عن وحدة الحقيقة، بل إنّ الأدلة الشرعية الدالة على عدم إجزاء حجّ الصبي عن حجّة

(١) أضف إلى ذلك أنّ عدّة من روايات الباب، ومنها حسنة جميل، مطلقة وليست خاصة بمن لم يدرك عرفة لما منع كما ذكره السيد الخوئي (قده)، فيمكن الاستيحاء من إطلاقها لتصحيح حجّ الصبي في المقام بالتقريب نفسه الذي ذكر في الاستدلال.

(٢) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحجّ ١: ٤٥.

الإسلام تكشف عن اختلاف الحقيقة، فإنّ الحكم بالإجزاء أو عدمه يكشف عن كون الحقيقة متحدة أو مختلفة، فإنّ إجزاء شيء عن شيء يقتضي الإثنية والاختلاف بينهما، ولا معنى لإجزاء الشيء عن نفسه. ويمكن دفع ما ذكره (قده) بما أشرنا إليه سابقاً، من أنه لا علاقة للإجزاء وعدمه باتحاد الحقيقة واختلافها، بل هو تابعٌ لدليله الخاص، لذا قد يثبت الإجزاء في مورد الاختلاف في الحقيقة، كما قد يثبت عدم الإجزاء في مورد الاتحاد في الحقيقة، وذلك كما إذا تعلّق الحكم بالخصوصيات المفردة، بيانه:

إنّ اختلاف الخصوصيات المشخّصة لا يقتضي الاختلاف في الحقيقة، بل تبقى الحقيقة واحدة، ومن يقول بوحدة الحقيقة لا يقول بأنّ متعلّق الحكم هو الحقيقة بسعتها، بل متعلّق الحكم هو الحقيقة بخصوصياتها المفردة التي يختلف فيها الملاك فيختلف الحكم تبعاً له. ومن الطبيعي أن يكشف اختلاف الشروط المأخوذة في الحكم عن اختلاف الملاك، ولكن ذلك لا يوجب الاختلاف في الحقيقة. إذا اتضح ذلك نقول:

الحجّ واحدٌ، غاية الأمر جعله الشارع واجباً في مرحلة زمانية معيّنة هي مرحلة البلوغ، وجعله مستحباً في مرحلة زمانية أخرى هي مرحلة الصبا. فالزمان هنا أخذ في موضوع الحكم فكان مشخّصاً له، ولكن أقصى ما يُنتج ذلك التفريد، لا الاختلاف في الحقيقة، فإذا ثبت بدليل عدم إجزاء حجّ الصبي عن حجّ البالغ، فإنّ ذلك لا يكشف إلّا عن الاختلاف في الخصوصيات المفردة لا الاختلاف في الحقيقة.

وخلاصة المناقشة هي ما ذكرناه أولاً من أنّ الإجزاء وعدمه تابعان للدليل الخاص<sup>(١)</sup>.

(١) ويمكن أن يورد على السيد الخوئي (قده) أيضاً، بأنّ ما ذكره من أنّه لا معنى لكون الشيء مجزئاً عن نفسه، وأنّ الإجزاء يقتضي الإثنية، لا يرجع إلى وجه محصّل؛ لأنّه يمكن أن يفسّر الإجزاء هنا بقبول الشارع للعمل، أو بكفاية ما يقوم به وعدم لزوم الإعادة مثلاً، وحينئذ لا يقتضي الإثنية. هذا مضافاً إلى أن كلمة الإجزاء لم ترد بأيّ من صيغها في روايات الباب.

مسألة [٥]: إذا حجّ ندباً معتقداً بأنه غير بالغ، فبان بعد أداء الحجّ أو في أثناءه بلوغه، كان حجّه حجة الإسلام فيجتزأ به (١).

ثم ادّعى (قده) في مقام مناقشته للمقدمة الثانية، أنّ الروايات الدالة على عدم إجزاء حجّ الصبي، تشمل بإطلاقها صورة ما إذا بلغ الصبي أثناء العمل، أي أنّها تدل على عكس ما ادّعاه المستدل.

ولكننا حينما ندرس الروايات الواردة في هذا المجال، لا نجد الإطلاق الذي ادّعاه (قده)؛ فإنّ موثقة إسحاق بن عمار<sup>(١)</sup> التي استدلّ بها، ليست في مقام البيان من ناحية الإجزاء وعدمه، وإنّما في مقام البيان من ناحية أصل تعلّق وجوب الحجّ، كما تشير إليه

كلمتا "عليه" و"عليها" فيها، ومعه لا يمكن له (قده) التمسك بإطلاقها لما ذكر. وهكذا هو حال الروايات الأخرى في هذا المجال، فرواية شهاب عن أبي عبدالله (ع) - في حديث - قال: سألته عن ابن عشر سنين يحجّ؟ قال: عليه حجة الإسلام إذا احتلم، وكذلك الجارية عليها الحجّ إذا طمشت<sup>(٢)</sup>. هي في مقام البيان من ناحية شرطية البلوغ في وجوب الحجّ فقط.

وكذلك أيضاً رواية مسمع بن عبد الملك عن أبي عبدالله (ع) - في حديث - قال: لو أنّ غلاماً حجّ عشر حجج ثم احتلم كانت عليه فريضة الإسلام<sup>(٣)</sup>. فإنّها ظاهرة في إكمال الحجّ ثم البلوغ بعده، فلا تشمل صورة ما إذا احتلم أثناء الحجّ.

فالصحيح إذاً هو الإجزاء، لتمامية الأدلة الثاني والرابع والخامس عليه. (١) فصلّ بعض العلماء في المسألة بين صورتين، وقال بالإجزاء في إحداهما دون الأخرى:

(١) وسائل الشيعة ١١: ٤٤، باب ١٢ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

(٣) المصدر السابق، باب ١٣، ح ٢.

مسألة [٦]: يستحب للصبي المميّز أن يحج، ولا يشترط في صحته إذن الولي (١).

الأولى: أن يقصد الصبي عنوان النذب بنحو التقييد والسلب للعناوين الأخرى. فلا وجه فيه للإجزاء.

الثانية: أن يقصد عنوان النذب لكن لا بنحو التقييد، بل باعتقاد عدم توجه الوجوب إليه. فهذا اشتباه في التطبيق ويحكم فيه بالصحة؛ لأنه في الحقيقة قد قصد الأمر المتوجه إليه باعتقاده، ولو كان يعلم بالوجوب لقصده، فنية حج الإسلام مختزنة في نيته، فيجتزأ بحجّه عنه.

والإنصاف أنّ هذه الفروض خيالية وبعيدة عن طبيعة الأمور في الواقع، فلا أحد يقيد نيته في مقام الطاعة بالشكل المذكور في الصورة الأولى، لذلك لا إشكال في الإجزاء في مفروض المسألة.

(١) في المسألة نقطتان:

الأولى: إنّ حجّ الصبي المميّز مستحب. ويمكن استفادة ذلك من جملة من الروايات، مثل الروايات الدالة على استحباب الحجّ الشاملة بعمومها للصبي، والروايات الدالة على استحباب حجّ الولي بالصبي، وغيرها.

والإشكال الذي قد يوجّه إلى الاستدلال بالإطلاقات، بأن أدلة رفع القلم تسقط هذه الإطلاقات بالكلية، مدفوعٌ بأنها إنّما تنفي الإلزام في الإطلاقات المذكورة ولا تنفي أصل الطلب المفيد لوجود المصلحة في الفعل.

وما كنا قد ذكرناه في مناقشتنا للسيد الحكيم (ره) عند أول الكلام عن شرطية البلوغ، جرينا فيه على مباني القوم بالالتزام بالدقة العقلية، بأنّه مع انتفاء الأمر لا يبقى هناك ما يمكن أن يستفاد منه الملاك، لأنّ الملاك إنّما يستفاد من الأمر. ولكن المسألة لها وجه آخر إذا نظرنا إليها بعين العرف الذي هو المرجع في فهم الأدلة اللفظية؛ فإنّ أهل العرف عندما يكون

الشيء مطلوباً من البالغين بنحو الإلزام، ومرفوعاً عن الصبي بحديث الرفع، لا يفهمون إلا رفع الإلزام عن الصبي، وبقاء أصل المحبوبة والرجحان في حقّه.

**الثانية:** إنه هل يشترط في حجّ الصبي المميّز إذن الوليّ أو لا؟ المشهور بينهم، بل استظهر في (الجواهر)<sup>(١)</sup> من نفي الخلاف فيه بين العلماء في محكي (المنتهى) و (التذكرة) كونه إجماعياً، شرطية إذن الولي. وقد استدللّ على الشرطية بأمور:

**الأول:** إن الحجّ عبادة توقيفية، والقدر المتيقن من مشروعيتها في حقّ الصبي صورة إذن الولي، ومع عدمه لا يكون هناك دليل على المشروعية، فلا يمكن الحكم بها؛ لأنّ المشروعية مع عدم الدليل عليها تشريع محرّم. وأجيب عنه بأنّ الإطلاقات كافية في إثبات المشروعية حتى لو لم يأذن الولي.

وما يمكن أن يُثار، بأنّ هناك ارتكازاً عند المشرّعة يمنع الصبي من التصرفات التي تجعله في معرض الحوادث كالسفر.

يردّه أنّ مثل هذا الارتكاز قد يكون ناشئاً من مسألة الولاية. ولم تثبت الولاية عليه إلا في الأمور المالية، وفي ما يقوم به مع توفر عناصر الخطر فيه، وفي ما عدا ذلك

كالسفر إلى الحجّ مع القافلة الموثوقة، ومع هذه الوسائل المأمونة نوعاً، فلا مبرر لشمول أدلة الولاية.

**الثاني:** إنّ الحجّ يستلزم تصرف الصبي في ماله، في الزاد والراحلة وثمان الهدي وما قد يترتب عليه من كفّارات، وهو ممنوع من التصرفات المالية إلا بإذن الولي.



مسألة [٧]: لا يعتبر إذن الأبوين في صحة حجّ البالغ مطلقاً. نعم، إذا أوجب خروجه إلى الحجّ المندوب أذيةً أبويه أو أحدهما شفقةً عليه من مخاطر الطريق مثلاً لم يجز له الخروج (١).

وأجيب عنه بأنه أخصّ من المدعى؛ إذ قد يحجّ الصبي من خلال بذل أحد له وتكفّله بكل مصاريفه من دون أن يملكه المال. وأمّا الهدي، فمع عدم إذن الولي له بشرائه، يكون حكمه حكم من لم يجد الهدي، فيصوم ثلاثة أيام في الحجّ وسبعة إذا رجع، وهكذا. وأمّا الكفارات، فقد يقال بأنّه لا كفارة عليه أصلاً، لرفع القلم عنه، أو تبقى الكفارة في ذمته إلى ما بعد البلوغ.

وقد يقال: الأدلة التي دلّت على استحباب حجّ الصبي المميّز تدلّ بالالتزام على جواز تصرفه في ماله في هذا الطريق حتى لو لم يأذن الولي. وهو كما ترى؛ لأنّ الأدلة ليست في مقام البيان من هذه الناحية.

(١) لا إشكال في عدم اشتراط إذن الأبوين ولا أحدهما في صحة حجّ البالغ الواجب؛ لعدم الدليل عليه، ولإطلاق أدلة الوجوب. بل حتى لو نهياه - أو أحدهما - عنه، لا تجب إطاعتها في ذلك، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق<sup>(١)</sup>.

إنما الكلام هو في اشتراط حجّه المندوب بإذنهما، فقد وقع الخلاف فيه بينهم. قال في (المدارك): «واختلف الأصحاب في توقف الحجّ المندوب من البالغ على إذن الأب أو الأبوين، فأطلق الشيخ عدم اعتبار استئذانهما، وهو ظاهر اختيار الشهيد في الدروس، واعتبر العلامة في القواعد إذن الأب خاصة، وقوى الشارح [يعني الشهيد الثاني] توقّفه على إذن الأبوين. وقال في الروضة: إنّ عدم اعتبار إذنهما حسنٌ إذا لم يكن الحجّ مستلزماً للسفر

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٥٧، باب ٥٩ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٧.

المشتمل على الخطر، وإلا فالاشتراط أحسن. ولم أقف في هذه المسألة على نص بالخصوص، ومقتضى الأصل عدم الاشتراط، والواجب المصير إليه إلى أن يثبت المخرج عنه»<sup>(١)</sup>.

ولا بدّ قبل الدخول في تفاصيل البحث، من التعرّف على نظرة الإسلام إلى العلاقة مع الوالدين من خلال القرآن والسنة. ويمكن أن نلاحظ في هذا المجال أنّ العنوان العام الذي ركّز عليه القرآن في عدة آيات، هو عنوان الإحسان إلى الوالدين<sup>(٢)</sup> لا عنوان الطاعة.

والإحسان عنوان يتصل بالجانب الأخلاقي في المعاملة، أبرز القرآن كفيته في بعض الآيات، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا \* وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾<sup>(٣)</sup>. والمقصود هو الإحسان إليهما في الكلمة وفي الرعاية وفي الحماية، واحترامهما في كل حالاتهما، خصوصاً حالة الضعف. وليتذكر الإنسان زمان ضعفه عندما كانا يحوطانه بالرعاية والاهتمام والحماية. فلا دلالة في القرآن على الطاعة.

وقد يقال: إنّ قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾<sup>(٤)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾<sup>(٥)</sup>، يدلان على وجوب إطاعتها في ما يدعوان الولد إليه في ما عدا الشرك.

ولكنّ الملاحظ أنّ الأمر للولد بعدم إطاعة أمرهما إياه بالشرك وارد في

(١) مدارك الأحكام ٧: ٢٤.

(٢) البقرة: الآية ٨٣؛ النساء: الآية ٣٦؛ الأنعام: الآية ١٥١؛ الإسراء: الآية ٢٣؛ الأحقاف: الآية ١٥؛ العنكبوت: الآية ٨.

(٣) الإسراء: الآيتان ٢٣ - ٢٤.

(٤) العنكبوت: الآية ٨.

(٥) لقمان: الآية ١٥.

الآية الأولى بعد التوصية بالإحسان إليهما، وفي الآية الثانية بعد التوصية بالشكر لهما، فربما يتوهم متوهمٌ أنّ هذا الإحسان وهذا الشكر يشملان إطاعتهما أيضاً في ما لا يريد الله سبحانه، فأراد سبحانه دفع هذا الوهم فقال: "وإن جاهداك ... فلا تطعهما". وعليه، فليس في هاتين الآيتين دلالة على وجوب إطاعة الوالدين، بل لسانهما هو أنّه أحسن إلى والديك في كل شيء إلا في ما يتصل بمعصية الله تعالى.

وكذلك هو حال الروايات، فإنها تسير في ظلّ عنوان الإحسان القرآني. وما ورد في النبويين المشهورين: "والديك فأطعهما وبرهما حين أو ميتين، وإن أمراك أن تخرج من أهلك ومالك فافعل، فإنّ ذلك من الإيمان"<sup>(١)</sup>، و"أنت ومالك لأبيك"<sup>(٢)</sup>، محمولٌ عند العلماء على المبالغة في الإحسان إلى الوالدين. حيث لا يلتزم ولا فقيه واحد، بلزوم إطاعة الوالدين في طلاق الزوجة، أو في إعطائهما كل أمواله، وإنما يجب عليه الإنفاق عليهما في مورد حاجتهما.

وعلى هذا، ليس هناك دليلٌ على وجوب إطاعة الوالدين إلى جانب إطاعة الله ورسوله.

وهذا هو رأي السيد الأستاذ (قده) أيضاً، إلا أنه استثنى صورة ما إذا أمراه بشيءٍ إشفاقاً عليه، بحيث كانت مخالفته لأمرهما توجب الأذية لهما، وقد دلّ الكتاب والسنة على حرمة إيذائهما، فيجب عليه حينئذٍ إطاعة أمرهما. طبعاً في غير الموارد التي للشارع فيها حكم مخالف.

وبالرغم من وضوح عدم لزوم إطاعة الوالدين عندهم، نجد أنهم قد حرروا هذه المسألة، وتعرضوا فيها للبحث عن اشتراط حجّ البالغ المندوب بإذنها وعدمه. والسبب في ذلك، وجود رواية خاصة أوجبت هذا البحث،

(١) الكافي ٢: ١٥٨، ح ٢.

(٢) الكافي ٥: ٣٩٥، ح ٣.

وهي ما رواه الصدوق (ره) في (العلل) عن أبيه، عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن أحمد، عن أحمد بن هلال، عن مروك بن عبيد، عن نشيط بن صالح، عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): ... ومن برّ الولد أن لا يصوم تطوعاً ولا يحجّ تطوعاً ولا يصلي تطوعاً إلا بإذن أبويه وأمرهما<sup>(١)</sup>.

وهناك عدّة جهات للبحث في هذه الرواية:

**الجهة الأولى:** في سندها، حيث ردها العديد من الفقهاء بسبب وجود أحمد بن هلال في سلسلة روااتها. وهو شخص عاصر الإمام العسكري (ع) وبقي حياً حوالي العشرين سنة زمن الغيبة الصغرى، وكان معروفاً بالزهد والصلاح، حتى إنه حجّ ما يزيد على الخمسين حجّة، عشرين منها ماشياً على قدميه. وذكر بعض علماء الرجال أنه كان يطمح إلى أن يكون وكيلاً عن الإمام (ع)، فلمّا لم يتمّ له ذلك رجع عن التشيع إلى النصب. وقد ذكر بعضهم أنه لعله الوحيد في تاريخ التشيع الذي يرجع عنه إلى النصب وليس فقط إلى التسنن. فمن المتسالم عليه إذا كونه فاسد العقيدة.

ولكن جرى الكلام بين المحققين من علماء الرجال، ومنهم السيد الأستاذ (قده)، في أن فساد عقيدته لا علاقة له بوثاقته؛ لأنه يمكن مع ذلك أن يكون صادقاً في أحاديثه. لذا رجّح (قده) وثاقته، واعتمد في ذلك على ما ذكره النجاشي في حقه بأنّه كان صالح الرواية، وعلى تفصيل الشيخ في (العدة) بين رواياته التي نقلها زمان صلاحه فيؤخذ بها، ورواياته التي نقلها بعد ذلك فلا يعتمد عليها، إذ هذا دليل على توثيق الشيخ له.

وقد خالف الشيخ الأنصاري في ذلك واستظهر من عدوله من التشيع، بل من الغلو إلى النصب، بأنّه لم يكن يتدينّ بدين أصلاً، وكان يتكلم بما تشتهي نفسه.

ولكن الإنصاف إمكان اجتماع عدم التدينّ أصلاً مع صدق الحديث.

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٥٣٠، باب ١٠ من أبواب الصوم المحرم والمكروه، ح ٣.

والذي ينبغي أن يقال في المقام، إنه إن قيل في مبحث حجية الخبر بحجية خبر العادل، فلا سبيل إلى الاعتماد على هذه الرواية، لوضوح عدم كون الشخص المذكور عادلاً، بينما يمكن الأخذ برواياته بناءً على القول بحجية خبر الثقة، لتوثيق النجاشي والشيخ له. وإذا قيل بحجية الخبر الموثوق - كما هو المختار - فإن اعتبار هذه الرواية يكون أوضح؛ لأنه يكفي حينئذ حصول الوثوق بالرواية ولو من ناحية مضمونها، وذلك كما إذا كان مضمونها مما لا داعي للكذب فيه.

ومن الواضح أنّ الرواية في المقام من هذا القبيل؛ إذ ليس مضمونها ممّا له علاقة بالخلاف بين السنة والشيعة، أو بما يتعلّق بالعصمة أو بأهل البيت (ع) وما إلى ذلك حتى يكون مظنة للتهمة والكذب، بل هو مضمون عادي يتحدث عن اشتراط العبادات التطوعيّة بإذن الأبوين. وهذا شيء عرفي، فإنّ أهل العرف يأخذون بخبر الفاسق فيما إذا لم يجدوا في مضمونه داعياً للكذب.

فالأقوى إذاً اعتبار هذه الرواية، خصوصاً مع توثيق النجاشي له وتفصيل الشيخ في رواياته.

**الجهة الثانية:** إنّ الفقرة التي نقلناها من الرواية قد اختص بنقلها الصدوق (ره) في (علل الشرائع) ولم ينقلها الكليني (ره) حين نقل الرواية في (الكافي)، والكليني أضبط في الروايات وأدقّ.

حتى الصدوق حينما نقل الرواية في (الفقيه)، لم ينقل فيها مسألة حجّ الولد وصلاته، و(الفقيه) أضبط من (العلل). بل إنّ نفس الصدوق في (العلل) حينما نقل الرواية، علّق عليها فقال: «جاء هذا الخبر هكذا، ولكن ليس للوالدين على الولد طاعة في ترك الحجّ، تطوعاً كان أو فريضة، ولا في ترك الصلاة، ولا في ترك الصوم، تطوعاً كان أو فريضة، ولا في شيء من ترك الطاعات»<sup>(١)</sup>.

مسألة [٨]: يستحبُّ للولي إحجاج الصبي غير المميّز - وكذا الصبية غير المميّزة - وذلك بأن يلبسه ثوبي الإحرام ويأمره بالتلبية ويلقته إياها إن كان قابلاً للتلقين، وإلا لبيّ عنه، ويجنبه عما يجب على المحرم الاجتناب عنه، ويجوز أن يؤخر تجريده من المخيط وما بحكمه إلى فح إذا كان سائراً من ذلك الطريق، ويأمره بالإتيان بكل ما يتمكن منه من أفعال الحجّ، وينوب عنه فيما لا يتمكن، ويطوف به، ويسعى به بين الصفا والمروة، ويقف به في عرفات والمشعر، ويأمره بالرمي إن قدر عليه، وإلا رمى عنه، وكذلك صلاة الطواف، ويحلق رأسه، وكذلك بقية الأعمال (١).

وهذا يعني الشك في أصل هذه الزيادة، فلا يُطمأن بكونها من كلام الإمام (ع)، وهذا مما يؤدّي إلى عدم الوثوق بها، فتسقط عن الحجّية لذلك.

الجهة الثالثة: إنّ مضمون هذه الزيادة ممّا لا يمكن الالتزام به؛ فإنّ مضمونها هو أنّه ليس للولد أن يصوم أو يحجّ أو يصلي تطوعاً إلا بأمر والديه، وهذا يعني عدم جواز القيام بشيء من هذه الطاعات إلا بعد إعلامهما بذلك وأخذ الإذن منهما. وهذا ممّا لا

يلتزم به أحد. لذا لا تكون الرواية واردة في مقام التشريع، بل في مقام بيان المبالغة في برّ الوالدين، بأخذ الإذن منهما، كأمر أخلاقي ينبغي مراعاته.

والنتيجة هي عدم الدليل على اشتراط حجّ البالغ المندوب بإذن الأبوين.

(١) مضمون هذه المسألة متسالم عليه بينهم، وهو عبارة عن مضامين مجموعة من الروايات ذكرها صاحب الوسائل في الباب (١٧) من أبواب أقسام الحجّ (١).

مسألة [٩]: لا بأس بأن يحرم الولي بالصبي وإن كان نفسه محلاً (١).  
 مسألة [١٠]: الأظهر أن الولي الذي يستحب له إحتجاج الصبي غير المميّز هو كل من له حق حضانتَه من الأبوين أو غيرهما، بتفصيل مذكور في كتاب النكاح (٢).

نعم، استشكل العلامة النراقي (ره) في شمول الحكم للصبيّة غير المميّزة، لعدم ما يدلُّ عليه من النصوص (١).

ويردّه: أن ذكر الصبي في الروايات هو كذكر الرجل، من باب المثال لا الخصوصية، ومن المعلوم إلحاق الإناث بالذكور فيما لهم وعليهم، إلا ما خرج بالدليل.

(١) للأصل والإطلاق. هذا إلا إذا كان هناك إلزامٌ بإحرامه، من ناحية عدم جواز دخول الحرم إلا محرماً مثلاً وما شاكل ذلك.

(٢) أساس اشتراط الولي ناشئ من ذكره في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله (ع) قال: انظروا من كان معكم من الصبيان فقدّموه إلى الجحفة أو إلى بطن مر، ويصنع بهم ما يصنع بالمحرم، ويطاف بهم ويُرْمى عنهم، ومن لا يجد الهدى منهم فليصم عنه وليّه (٢). والظاهر من الولي هو الولي الشرعي الذي هو الأب أو الجد للأب ثم الوصي لأحدهما ثم الحاكم الشرعي ثم عدول المؤمنين.

ومن أن إحتجاج الصبي غير المميّز مخالف للأصل، فيقتصر فيه على القدر المتيقّن، وهو تولّي الولي الشرعي له.

وقد ذهب السيد الخوئي (قده) إلى أن المقصود به هنا هو كل من يكون

(١) مستند الشيعة ١١ : ١٩ .

(٢) وسائل الشيعة ١١ : ٢٨٧ ، باب ١٧ من أبواب أقسام الحجّ ، ح ٣ .

غير المميز في عهده، حتى لو كان أجنبياً، وذلك لاقتضاء بعض أدلة الباب له، كما هو مقتضى إطلاق صدر صحيحة ابن عمار السابقة: "انظروا من كان معكم من الصبيان فقدموه إلى الجحفة".

ولكن قد يجاب عنه بأن هذه الرواية ليست في مقام البيان من هذه الجهة، بل هي واردة في مقام بيان أصل التشريع، وأنه يجوز الإحرام بغير المميز، أما من يُحرم به فالرواية ساكتة عنه.

وهذا هو الموافق لمقتضى القاعدة من حرمة التصرف في الصبي غير المميز إلا برضا وليه الشرعي.

وقد ناقش السيد الأستاذ (قده) في هذه الحرمة بأنه لا دليل عليها، إلا إن رجع التصرف بالصبي إلى التصرف بأمواله، فيحتاج حينئذ إلى إذن الولي. ويمكن أن تناقش هذه الدعوى أولاً: بأن سيرة العقلاء جارية على منع غير الولي أو من يأذن له بالتصرف بغير المميز بل حتى بالمميز في الكثير من الحالات.

وثانياً: بما أجاب به بعض المعاصرين، من أن محل الكلام ليس هو البحث في الجواز من جهة كونه تصرفاً في الصبي حتى يتكلم بمثل ما ذكر، بل البحث إنما هو في ثبوت الاستحباب المستفاد من الأدلة المتقدمة، وأنه هل يختص بالولي أو يعم غيره أيضاً، وهذا لا يرتبط بالجواز من جهة كونه تصرفاً في الصبي بوجه، بل اللازم ملاحظة تلك الأدلة<sup>(١)</sup>.

وقد يُقال: إنه إذا ثبت عدم الجواز فلا يمكن الحكم بالاستحباب، لأن موضوعه - على كل حال - هو التصرف الشرعي، ولذلك فإن عدم الإشارة إلى ذلك، باعتبار أن المسألة مفروغ عنها.

(١) الفاضل اللنكراني (قده)، تفصيل الشريعة، كتاب الحج: ١: ٥٠.



مسألة [١١]: نفقة حجّ الصبي في ما يزيد على نفقة الحضر على الولي لا على الصبي. نعم، إذا كان حفظ الصبي متوقفاً على السفر به، أو كان السفر مصلحة له، كانت نفقة أصل السفر من ماله، دون نفقة الحجّ به إذا كانت زائدة على نفقة أصل السفر(١).

ولكن الظاهر أنّ المقصود بالولي في هذه المسألة من يكون الصغير في حضانته، وهو أعمّ من الولي الشرعي، لأنّ من له حق الحضانة قد يكون هو الأمّ، وقد يكون أحد الأقرباء بحسب مراتب الإرث في بعض الصور، وهؤلاء ليسوا من الأولياء. والسبب في هذا الاستظهار، أنّ ذلك هو الذي تقتضيه طبيعة الأمور من كون الصغير ملازماً لمن يتولى حضانته ويكون في عهده، خصوصاً في الأسفار. فإطلاق صدر صحيحة ابن عمار السابقة ينصرف إلى هؤلاء ولا يشمل كل أحد.

ويدلّ على الأمّ صريحاً صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله(ع) قال: سمعته يقول: مرّ رسول(ص) بروثة<sup>(١)</sup> وهو حاجّ، فقامت إليه امرأة ومعها صبي لها، فقالت: يا رسول الله، أيجبّ عن مثل هذا؟ قال: نعم، ولك أجره<sup>(٢)</sup>. فإنّ كون الأجر يرجع إلى الأمّ دليل على مباشرتها بنفسها لإحجاج الصغير.

ويدلّ عليه أيضاً صحيح عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي عبدالله(ع) - في حديث - قال: قلت له: إنّ معنا صيماً مولوداً، فكيف نصنع به؟ فقال: مرّ أمّه تلقى حميدة فتسألها كيف تصنع بصبيانها؟<sup>(٣)</sup>

(١) تعتمد هذه المسألة على عدة مقدمات:

الأولى: إنّ نفقة الصغير اللازمة من المأكل والمشرب والملبس تكون في ماله إن كان له مال، وإلاّ فيجب على الولي حينئذ الإنفاق عليه.

(١) وهو موضع على ليلة من المدينة.

(٢) وسائل الشريعة ١١: ٥٤، باب ٢٠ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ١.

(٣) وسائل الشريعة ١١: ٢٨٦، باب ١٧ من أبواب أقسام الحجّ، ح ١.

مسألة [١٢]: ثمن هدي الصبي غير المميّز على الولي، وكذا كفارة صيده، وأمّا الكفارات التي تجب عند الإتيان بموجبها عمداً، فالظاهر أنّها لا تجب بفعل الصبي - وإن كان مميّزاً - لا على الولي ولا في مال الصبي (١).

الثانية: إنّ تصرف الولي في مال الصغير منوطٌ بالغبطة والمصلحة، وهي ثابتة في دائرة حاجاته وشؤونه الدنيوية فقط، ولا تشمل مثل التصدق بماله عنه أو إحجاجه.

الثالثة: إنّ استحباب إحجاج الصغير حكم متوجه إلى الأولياء أو من يقوم مقامهم لا إلى الصغار أنفسهم، فلا يمكن الاعتماد عليه لتبرير الصرف عليهم في مصاريف الحجّ من أموالهم.

والنتيجة هي جواز الصرف على الصغير في سفر الحجّ من ماله بما لا يزيد على مؤنة الحضر الواجبة، أمّا مثل ثوب الإحرام وأمثال ذلك، فلا شك في أنّها تكون في مال الولي، حتى لو فرض كان نفس السفر بالصغير مصلحة له ولو من ناحية عدم إمكان إبقائه في البلد عند أحد مؤتمن، وإنّما يجوز والحالة هذه شراء تذكرة السفر مثلاً من ماله وما شاكل.

(١) أمّا كون ثمن الهدى على الولي، فلما ذكرناه في المقدمة الثانية في المسألة السابقة من عدم كون إحجاج الصبي ممّا فيه المصلحة والغبطة له، فلا يتحمّل الصبي منه إلا بمقدار ما يساوي نفقته العادية في الحضر، وثمن الهدى زائدٌ عليها فيتحمّله الولي.

وأمّا كفارة الصيد، فيتحمّلها الولي، لقوله (ع) في صحيحة زرارة: وإن قتل صيداً فعلى أبيه<sup>(١)</sup>. والمقصود به الولي الذي يلي أمره لا خصوص الأب، وإنّما ذكر باعتبار كونه هو الولي غالباً.

وأمّا سائر الكفارات التي تجب عند فعل موجبها عمداً، فلا يتحملها

(١) وسائل الشريعة ١١: ٢٨٨، باب ١٧ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٥٠.

الصبي، لرفع القلم عنه حتى لو كان مميزاً؛ لأنها تكليفٌ بثبوت الكفارة، فتكون مرفوعةً بحديث الرفع، وليست من قبيل الأحكام الوضعية.

وأيضاً لا يتحملها الولي لعدم الدليل على ذلك. وتحميلها إياه اعتماداً على ما ورد في صحيحة زرارة بالنسبة إلى كفارة الصيد قياساً مع الفارق؛ فإنها من باب الضمان، بينما سائر الكفارات من قبيل المجازاة على الذنب.

ويدلّ على عدم الكفارة أيضاً على الصبي قاعدة عمد الصبي خطأ.

وقد أشكل الكثيرون بأنّ هذه القاعدة خاصة بباب الجنائيات والديّات، وذكروا لذلك عدّة وجوه:

**الوجه الأول:** إنّ هذه الجملة قد وردت في روايتين، الأولى: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (ع) قال: عمد الصبي وخطأه واحد<sup>(١)</sup>.

والثانية: معتبرة إسحاق بن عمّار: إنّ علياً (ع) كان يقول: عمد الصبيان خطأً يحمل على العاقلة<sup>(٢)</sup>. وهي بقرينة الحمل على العاقلة، خاصة بباب الديّات والجنائيات، وتشكّل أيضاً قرينةً على الأولى، فتكونان معاً خاصيتين بالباب المذكور.

**الوجه الثاني:** ما ذكره في (الجواهر)<sup>(٣)</sup> من أنّ القرينة الخارجية قائمة على الاختصاص بالباب المذكور، وهي بطلان صلاة الصبي ووضوئه وصومه وسائر عباداته بتعمّد المنافي، الأمر الذي يدلّ على ضيق سعة هذه القاعدة وحصرها بباب الجنائيات.

**الوجه الثالث:** إنّ المستفاد من الرويتين كون موردهما هو الفعل الذي يكون لتعمّده حكم وللخطأ فيه حكمٌ آخر، فإذا تعمّده الصبي لا يشمل حكم العمد بل يشمل حكم الخطأ. أمّا إذا لم يكن للخطأ في الفعل حكمٌ

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٤٠٠، باب ١١ من أبواب العاقلة، ح ٢.

(٢) المصدر السابق، ح ٣.

(٣) جواهر الكلام ١٧: ٢٤٠.

كما في المقام، حيث لا تجب الكفارة على البالغ في مورد الخطأ، فلا يكون مشمولاً للرواية.

ويمكن المناقشة في جميع هذه الوجوه:

**أما الأول فبعده أمور: الأول:** منع كون الحمل على العاقلة قرينة في نفس الرواية الثانية على الاختصاص المذكور، إذ قد تكون - كما هو المرجح عندنا - بيانا لمورد من موارد انطباق هذه القاعدة يجري فيه حكم الخطأ على عمد الصبي.

**الثاني:** حتى لو سلمت تمامية تلك القرينة على اختصاص الرواية الثانية بباب الجنائيات، فلا موجب لأن تكون قرينة على اختصاص الرواية الأولى كذلك، فتبقى الرواية الأولى على إطلاقها طالما لم يثبت تقيدها بما ذكر.

**الثالث:** ليست روايات القاعدة منحصرة بهاتين الروایتين، بل هناك رواية أخرى تدل عليها - وإن لم تكن معتبرة سندا - وهي ما رواه عبدالله بن جعفر في (قرب الإسناد) عن علي بن السندي، عن أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه، عن علي (ع)، أنه كان يقول في المجنون والمعتوه الذي لا يفيق، والصبي الذي لم يبلغ: عمدهما خطأ تحمله العاقلة، وقد رفع عنهما القلم<sup>(١)</sup>. وقوله: "وقد رفع القلم عنهما" يجري مجرى العلة لما سبقه؛ فعمد الصبي خطأ لرفع القلم عن الصبي، ولو لم يكن مرفوعاً عنه لكان عمده عمداً. والعموم مسلّم في العلة، فلا بدّ من القول به في المعلول.

**وأما الثاني:** فهو إنّما يتمّ لو كان المقصود بعمد الصبي خطأ مطلق عمده، ولكنه ليس كذلك، لأنّ الظاهر منه خصوص عمده المستتبع للمسؤولية تجاه الآخرين أو تجاه نفسه، فهو في الحقيقة عبارة أخرى عن رفع المسؤولية عن الصبي. وصلاة الصبي وصومه وسائر عباداته لا يترتب على تعمده المنافي فيها أية مسؤولية، بل الذي يترتب هو عدم اتّصافها بالصحة حينئذ.

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٩٠ باب ٣٦ من أبواب القصاص في النفس، ح ٢.

الشرط الثاني: العقل. فلا يجب الحجّ على المجنون. نعم، إذا كان جنونه أدوارياً، ووفى زمان إفاقته بالإتيان بمناسك الحجّ ومقدماتها غير الحاصلة وكان مستطيعاً، وجب عليه الحجّ وإن كان مجنوناً في بقية الأوقات (١).

وأما الثالث: فيجاب عليه بأنّ الظاهر من تعبير "عمد الصبي وخطأه واحد"، إرادة سلب الأثر عن العمد وكون عمده كلا عمداً، لا ما ذكر له من تفسير يعتمد على التحليل والتدقيق في فهم النصوص العربية، والذي هو أسلوبٌ بعيد عن الأساليب المعتمدة في أدبيات هذه اللغة الغنية بمعانيها وبلاغتها. وهذا يشكّل مشكلة كبرى في فهم الأحاديث الشريفة تواجهها عملية الاستنباط الفقهي.

فالمقصود من هذا التعبير ما ذكرناه، وهو شبيه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾<sup>(١)</sup>، فإنه لن يترتب الأثر على دعوتهم، فكأنكم كنتم صامتين. وقوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾<sup>(٢)</sup>، فإنّ المنافقين سوف لن يستفيدوا من استغفارك لهم بسبب نفاقهم وفسقهم.

فالصحيح إذا سعة هذه القاعدة وعدم اختصاصها بباب الديات والجنایات.

(١) باعتبار رفع القلم عن المجنون حتى يفيق<sup>(٣)</sup>، فإذا أفاق في الزمان الذي يتمكن فيه من تأدية الحجّ، توجه إليه التكليف به إن كان مستطيعاً، لاستجماعه حينئذ تمام الشرائط المعبرة.

(١) الأعراف: الآية ١٩٣.

(٢) المنافقون: الآية ٦.

(٣) وسائل الشريعة ١: ٤٥، باب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١١.

### الشرط الثالث: الاستطاعة (١).

ويعتبر فيها أمور:

الأول: السعة في الوقت، ومعنى ذلك وجود القدر الكافي من الوقت للذهاب إلى الأماكن المقدسة والقيام بالأعمال الواجبة فيها. وعليه، فلا يجب الحج إذا كان حصول المال أو توفر سائر الشرائط في وقت لا يسع ففي حسنة محمد بن يحيى الخثعمي في الصحيح قال: سأل حفص الكناسي أبا عبد الله (ع) وأنا عنده عن قول الله عز وجل: ﴿وَكَلِّهٖ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، للذهاب إليها

(١) مرّ معنا في بحث الحج القرآني، أنّ الفهم العرفي للاستطاعة في الآية ينتج عملياً ما أشير إليه هنا من السعة في الوقت، والصحة في البدن، وتخلية السرب، فضلاً عن توفر النفقة بما تشمل من أمور. وقد أكد الشارع المقدس هذه الأمور من خلال السنة الشريفة.

ما يعني بذلك؟ قال: من كان صحيحاً في بدنه، مخلى سربه، له زاد وراحلة، فهو ممن يستطيع الحج، أو قال: ممن كان له مال، فقال له حفص الكناسي: فإذا كان صحيحاً

في بدنه، مخلى في سربه، له زاد وراحلة، فلم يحج، فهو ممن يستطيع الحج؟ قال: نعم<sup>(١)</sup>.

ومثلها العديد من الروايات<sup>(٢)</sup>.

وأما الرجوع إلى كفاية فسوف يأتي تفصيل البحث فيه.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٤، باب ٨ من أبواب وجوب الحج وشرايطه، ح ٤.

(٢) المصدر السابق، الأحاديث رقم: ١-٣-٦-٧.

وأداء مناسك الحج (١)، أو أنه يسع ذلك ولكن بمشقة شديدة لا تتحمل عادة (٢)، وحكم ذلك من حيث وجوب التحفظ على المال إلى السنة القادمة وعدمه يظهر مما يأتي في المسألة ٣٩.

الثاني: صحة البدن وقوته، فلو لم يقدر - لمرض أو هرم - على قطع المسافة إلى الأماكن المقدسة، أو لم يقدر على البقاء فيها بمقدار أداء أعمالها لشدة الحر مثلاً، أو كان ذلك حرجياً عليه، لم يجب عليه الحج مباشرة، ولكن تجب عليه الاستنابة على ما سيجيء تفصيله في المسألة ٦٣.

الثالث: تخلية السرب، ويقصد بها أن يكون الطريق مفتوحاً ومأموناً، فلا يكون فيه مانع لا يتمكن معه من الوصول إلى الميقات أو إلى الأراضي المقدسة، وكذا لا يكون خطراً على النفس أو المال أو العرض، وإلا لم يجب الحج .

هذا في الذهاب، وأما الإياب، ففيه تفصيل يأتي نظيره في نفقة الإياب، في المسألة ٢٢.

وإذا عرض على المكلف بعد تلبسه بالإحرام ما يمنعه من الوصول إلى الأماكن المقدسة، من مرض أو عدو أو نحوهما، فله أحكام خاصة ستأتي إن شاء الله تعالى في بحث المصدود والمحصور.

مسألة [١٣]: إذا كان للحج طريقان، أبعدهما مأمون والأقرب غير مأمون، لم يسقط وجوب الحج، بل وجب الذهاب من الطريق المأمون وإن كان أبعد. نعم، إذا استلزم ذلك الدوران في البلاد كثيراً، بحيث لا يصدق عرفاً أنه مخلى السرب، لم يجب عليه الحج.

- (١) وهذا شيء تقتضيه طبيعة التكليف المؤقت، إذ من دون السعة في الوقت يكون عاجزاً حقيقة عن الامتثال، فلا يشمل وجوب الحج حينئذ.
- (٢) فيكون الوجوب مرتفعاً عنه حينئذ بأدلة رفع الحرج.

مسألة [١٤]: إذا كان له في بلده مال يتلف بذهابه إلى الحج، وكان ذلك مجحفاً بحاله، لم يجب عليه الحج (١).

وإذا استلزم الإتيان بالحج ترك واجب أهم من الحج - كإنقاذ غريق أو حريق - أو مساو له، تعين ترك الحج والإتيان بالواجب الأهم في الصورة الأولى، ويتخير بينهما في الصورة الثانية. وكذلك الحال فيما إذا توقف أداء الحج على ارتكاب محرّم كان الاجتناب عنه أهم من الحج (٢).

مسألة [١٥]: إذا حج مع استلزام حجه ترك واجب أهم أو ارتكاب محرّم كذلك، فهو وإن كان عاصياً من جهة ترك الواجب أو فعل الحرام، إلا أن الظاهر أنه يجزئ عن حجة الإسلام إذا كان واجداً لسائر الشرائط، ولا فرق في ذلك بين من كان الحج مستقراً عليهم ومن كان أول سنة استطاعته (٣).

(١) باعتبار أن ذلك يستلزم وقوعه في الحرج، والله سبحانه يقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾<sup>(١)</sup>.

(٢) تخضع هذه الفروع لقانون باب التزاحم، وذلك لأن المكلّف عاجز في مقام الامتثال عن امتثال كلا التكليفين التامين ملاكاً في وقت واحد، فيحكم العقل حينئذ بلزوم ملاحظة الأهم منهما وتقديمه على المهم، ومع تساويهما يحكم بالتخير بينهما.

(٣) هذه المسألة مبنية على القول بإمكان الترتّب - سواء في باب الأمر بالضدين، أو في مسألة اجتماع الأمر والنهي والقول بإمكان الاجتماع وكون المسألة حينئذ من باب التزاحم لا التعارض - حيث إنه بناءً عليه، لا يكون الأمر بالمهم ساقطاً، فيرجع إليه لتصحيح العمل العبادي في فرض عصيان الأهم.

وقد يمكن أيضاً تصحيح العمل - في فرض عدم القول بإمكان الترتّب - من خلال التمسك بالملك إذا فرض إمكان إحراره. والمقام ممّا يمكن فيه



مسألة [١٦]: إذا كان في الطريق عدو لا يمكن دفعه إلا ببذل المال له، فإن كان بذله مجحفاً بحاله لم يجب عليه ذلك، وسقط وجوب الحج، وإلاً وجب. نعم، لا يجب بذل المال لأجل استعطافه حتى يفتح الطريق ويخلى السرب (١).

ذلك، بالنظر إلى ملاحظة طبيعة الحج في خصوصياته العبادية والروحية الدالة على وجود المصلحة فيه، بقطع النظر عن الطوارئ الخارجية الخاضعة لباب التزام. وهو أمرٌ عرفي يدركه العقلاء في موارد الأهم والمهم؛ فإنهم لا يرون ذهاب مصلحة المهم الذاتية بترك الإتيان بالأهم، بل يرون المسألة مربوطة بالمسؤولية في ترك الواجب من دون أية سلبية في المهم في خصوصياته الذاتية.

(١) المقصود بالعدو في هذه المسألة، كل جهة قاهرة تشكل مانعاً عن المسير. وهنا تارة تفرض المسألة بشكل لا تكون معه من مصاديق تخلية السرب، وذلك كما إذا كان ما تطلبه هذه الجهة من شؤون المسير عادة، مثل الضرائب التي تستوفيها الدول على حدودها، أو التي يفرضها رجال الحدود عادة لأنفسهم، فإن هذه المبالغ تكون حينئذ من مصاريف الحج، فإن كان المكلف قادراً عليها فيجب عليه دفعها، وإلا فلا يكون مستطيعاً للحج.

وأخرى تفرض بشكل تكون من مصاديق تخلية السرب، كما إذا كان هدف الجهة القاهرة المنع من المسير مطلقاً، ولكن كان يمكن استعطافها لرفع هذا المنع ببذل مبلغ من المال، فلا يجب حينئذ دفعه، لأنه من تحصيل شرط الوجوب.

وثالثة يكون هدف الجهة القاهرة هو الحصول على المال، فتمنع من المسير لذلك، ولا يكون ذلك من شؤون المسير عادة، بل حالة خاصة بالمكلف، فإن كان المبلغ المطلوب مجحفاً بحال المكلف، فلا يجب عليه دفعه، لأدلة رفع الحرج، ويصدق عليه حينئذ أنه غير مخلى السرب، فيسقط وجوب الحج عنه، بخلاف ما إذا لم يكن مجحفاً بحاله.

مسألة [١٧]: لو انحصر الطريق بالبحر مثلاً، واحتمل في ركوبه الغرق أو المرض أو نحوهما احتمالاً عقلياً، أو كان موجباً للقلق والخوف الذي يعسر عليه تحمكه ولا يتيسر له علاجه، سقط عنه وجوب الحج، ولكن لو حجّ مع ذلك صحّ حجّه على الأظهر (١).

الرابع: النفقة، ويعبر عنها بالزاد والراحلة. ويقصد بالزاد: كل ما يحتاج إليه في سفره من المأكل والمشروب وغيرهما من ضروريات ذلك السفر. ويراد بالراحلة الوسيلة النقلية التي يستعان بها في قطع المسافة. ويعتبر فيهما أن يكونا مما يليق بحال المكلف. ولا يشترط وجود أعيانهما، بل يكفي وجود مقدار من المال (النقود أو غيرها) يمكن أن يصرف في سبيل تحصيلهما (٢).

(١) لا يختصّ فرض المسألة بالحجّ عن طريق البحر، بل يشمل الجو والبرّ أيضاً. وسقوط وجوب الحجّ في فرض المسألة هو ما يقتضيه دليل لا حرج. والسقوط بملاك الحرج يرفع الإلزام فقط دون الملاك، خصوصاً مع كون الحرج في المقدمات لا في نفس العمل، فإذا أتى المكلف بالعمل والحال هذه، يصحّ منه ويجزي عن حجّة الإسلام.

(٢) يدلّ على شرطية النفقة، بمعنى الزاد والراحلة مضافاً إلى كونهما ممّا يفهمه العرف من الاستطاعة التي ذكرتها الآية الشريفة، النصّ عليهما في جملة من الروايات التي ذكرنا بعضها.

والروايات التي قد ذكرتهما، وإن كانت مطلقة، ولكن يجب تنزيلها على ما هو المتعارف عند الناس، من ناحية مراعاة حال المكلف البدنية من القوة والضعف، وزمان

أداء الحجّ من ناحية الحرّ والبرد، حيث يؤثر ذلك لا محالة على طبيعة الزاد والراحلة. مضافاً إلى أنّ منافاة الزاد والراحلة لحال المكلف، قد تصل أحياناً إلى درجة الحرج، فتشمله أدلة رفع الحرج حينئذ. وأمّا مراعاة الشرف والمنزلة الاجتماعية، فسوف يأتي في طيّات المسألة اللاحقة ما يرتبط بهذه النقطة.

مسألة [١٨]: يختصّ اشتراط وجود الراحلة بصورة الحاجة إليها، لا مطلقاً ولو مع عدم الحاجة، كما إذا كان قادراً على المشي من دون مشقة ولم يكن منافياً لشرفه (١).

(١) المشهور بينهم اشتراط وجود الراحلة حتى في فرض عدم الحاجة إليها، تمسكاً بإطلاق الروايات التي ذكرتها. وحكى في (المدارك) عن العلامة في (المنتهى) و(التذكرة) اشتراطها في فرض الحاجة إليها لا مطلقاً، واستجود منه ذلك، إلا أنه جعل المناط فيه حصول المشقة من دونها وعدمها لا القرب والبعد إلى مكة<sup>(١)</sup>. وهو مختار صاحب (الوسائل) أيضاً، حيث أخذ الحاجة في عنوان روايات المسألة<sup>(٢)</sup>. واختاره النراقي (ره) أيضاً في (المستند) وحكاه عن آخرين<sup>(٣)</sup>.

ولكن سبق أن ذكرنا في بحث الحجّ القرآني، أن دور الراحلة بحسب الفهم العرفي، هو دورٌ طريقي لأجل قطع المسافات، لا موضوعي لخصوصية في ذاتها، فيدور اشتراطها مدار الحاجة إليها لذلك.

ومن جهة أخرى، هناك جملة من الروايات يمكن أن يستفاد منها عدم اشتراط الراحلة في الاستطاعة ولزوم تحمّل المكلف لمشقة المشي، هي:

١- عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله (ع): قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾؟ قال: يخرج ويمشي إن لم يكن عنده، قلت: لا يقدر على المشي؟ قال: يمشي ويركب، قلت: لا يقدر على ذلك، أعني المشي؟ قال: يخدم القوم ويخرج معهم<sup>(٤)</sup>.

وهي مضافاً إلى ضعف سندها بعلي بن أبي حمزة البطائني، لا يلتزم أحداً بمضمونها؛ فإنّ السائل بعد أن وصل في عرض صور المسألة إلى

(١) مدارك الأحكام ٧: ٣٦.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٣٣، باب ٨ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه.

(٣) مستند الشيعة ١١: ٢٨ و ٣٢.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٤٣، باب ١١ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٢.

صورة عدم تمكّن المكلف من المشي ولو بعض الطريق، وحاجته إلى الركوب في كل الطريق، أجابه الإمام (ع) بلزوم تحصيل ذلك من خلال خدمة القافلة، ومن المعلوم أنّ ذلك تحصيل للاستطاعة، وهو غير واجب على الإنسان ولو بمثل خدمة القافلة. وفرق بينه وبين من يخرج مع القافلة بعمل كالتبّاح مثلاً، فإنّه يكون مستطيعاً حينئذ، فيجب عليه الحجّ.

٢- صحیحة محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي جعفر (ع): قوله تعالى: ﴿وَكَلَّهٗ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ قال: يكون له ما يحجّ به، قلت: فإن عُرِضَ عَلَيْهِ الْحِجُّ فَاسْتَحْيَى؟ قَالَ: هُوَ مِمَّنْ يَسْتَطِيعُ الْحِجَّ، وَلَمْ يَسْتَحْيَى؟! وَلَوْ عَلَى حِمَارٍ أَجْدَعُ أَبْتَرُ، قَالَ: فَإِنْ كَانَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمْشِيَ بَعْضًا وَيَرْكَبُ بَعْضًا فَلْيَفْعَلْ<sup>(١)</sup>.

وتقريب الاستدلال بها على المدعى، أنّها تدلّ على تحقّق الاستطاعة ببذل الراحلة له ولو كانت غير لائقة عرفاً، وبالتمكّن من المشي ولو بعض الطريق، وبما أنّ مشي البعض لا خصوصية له، فتدل على كون القدرة على مشي كل الطريق كافية في تحقّق الاستطاعة، وهو المطلوب.

وقد فسّرت في كلماتهم بأنحاء أخرى تخرجها عن الدلالة على محلّ البحث:

الأول: إنّها في مقام بيان حكم من استقرّ عليه الحجّ؛ فإنّ من تبذل له الراحلة فيرفضها استحياءً يستقرّ عليه الحجّ، وعليه أن يحجّ حينئذ ولو على حمار أجدع أبتر، أو بالمشي بعض الطريق. ويؤيد هذا التفسير ما رواه معاوية بن عمّار في نفس الباب بسند صحيح عن الصادق (ع): فإن كان دعاه قومٌ أن يحجّوه فاستحى فلم يفعل، فإنّه لا يسعه إلا أن يخرج ولو على حمار أجدع أبتر<sup>(٢)</sup>.

(١) تهذيب الأحكام ٥: ٣، ح ٤٠.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٤٠، باب ١٠ من أبواب وجوب الحجّ وشرايطه، ح ٣.

الثاني: ما احتمله في (كشف اللثام) من كون معناها أنّ من يبذل له حمار أجدع أو أتر فيستحيي أن يركبه فليمش، وليركبه إذا اضطر إلى ركوبه<sup>(١)</sup>. وبهذا لا تكون الرواية في مقام بيان حكم من استقرّ عليه الحجّ، بل في مقام بيان تحقّق الاستطاعة ببذل الراحلة ولو غير اللاتقة به، فإن استحيى من ركوبها فعليه أن يمشي، ثم بشكل طبيعي عندما يتعب سوف يضطر إلى ركوبها.

وقد أشار إلى هذا التفسير أيضاً في (المستند)، وذكر هذه الرواية ومثيلاتها في مقام البحث عن شرطية أن تكون الراحلة مناسبة لحال المكلف بحسب العزة والشرف<sup>(٢)</sup>.

وقد يدعى ظهورها في هذا التفسير لمكان قوله: "هو ممن يستطيع الحجّ"، خصوصاً مع ملاحظة مثيلاتها من الروايات<sup>(٣)</sup>.

الثالث: ما ذكره بعض الأعلام من حملها على الإرشاد إلى إظهار الخشوع وترك الكبرياء في هذا السفر الذي هو من أعظم المشاعر الدينية، ومن مظاهر الحشر الأكبر الذي يستوي فيه الغني والفقير، والوضيع والشريف، ولا بدّ فيه من عدم التجلّ بالزخارف الدنيوية كما يفعل في أسفار السرور؛ أو حملها على من يكون من شأنه ارتكاب هذه الأمور في أسفاره وسائر أموره المعاشية، بحيث لا حرج ولا عسر ولا مهانة بالنسبة إليه، بل يكون موافقاً لشأنه ومرتبته<sup>(٤)</sup>.

ولا يخلو هذا الحمل من طرفة، ولكن حمل الرواية عليه محلّ تأمل؛ فإنّها واردة في مقام تحقّق شرط الاستطاعة من حيث حصول الراحلة التي

(١) كشف اللثام ٥: ١٠٠.

(٢) مستند الشيعة ١١: ٣٢.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٣٩، باب ١٠ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الأحاديث رقم: ١-٤-٥-٧-٨-٩-١٠؛ فصل إلى حدّ الاستفاضة، وفيها ما هو صحيح السند، فلا يمكن طرحها كما في جماعة.

(٤) مهذب الأحكام ١: ٥١.

يتمكّن الحاجّ من ركوبها - على الفرض - لأنّ المطلوب هو التوصل إلى تحقيق أعمال الحجّ بالوصول إلى أماكنه.

وعلى كل حال، فمع هذه الاحتمالات في معناها، يتبيّن عدم ظهورها في ما ادّعي من لزوم تحمّل مشقة المشي، فلا تصلح دليلاً عليه.

٣- صحيحة معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل عليه دين، أعليه أن يحجّ؟ قال: نعم، إنّ حجة الإسلام واجبة على من أطاق المشي من المسلمين، ولقد كان (أكثر)<sup>(١)</sup> من حجّ مع النبي (ص) مشاة، ولقد مرّ رسول الله (ص) بكراع الغميم<sup>(٢)</sup>، فشكوا إليه الجهد والعناء<sup>(٣)</sup> فقال: شدّوا أزركم واستبطنوا، ففعلوا ذلك فذهب عنهم<sup>(٤)</sup>.

وهي العمدة في المقام. وقد بنى السيد الأستاذ (قده) الاستدلال بها على تفسير "أطاق" فيها بإعمال غاية الجهد والعناء، كما هو المقصود به في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾<sup>(٥)</sup>، بحيث يكون من باب الإفعال، بمعنى إعمال الطاقة والقدرة وبذل آخر مرتبة القدرة.

ثم ناقش (قده) ذلك بأنّ المراد بالطاقة في الرواية القدرة على المشي في داره وبلده، في مقابل المريض والمسجّي الذي لا يقدر على المشي أصلاً حتى في داره وبلده، وليس المراد به المشي إلى الحجّ.

والحقّ أنّه لا دليل من الرواية ولا من خارجها على هذا الحمل، فهو ممّا لا شاهد له. والرواية واضحة الدلالة على المدعى، ولا سبيل إلى التخلّص منها بمثل هذه المحامل. وهي تامّة سنداً، فتكون معارضة لما دلّ على اشتراط الراحلة.

(١) زاده في (من لا يحضره الفقيه).

(٢) في مجمع البحرين ٤: ٣٣؛ وكراع الغميم بالعين المعجمة وزان كريمة: واد بينه وبين المدينة نحو من مائة وسبعين ميلاً، وبينه وبين مكة نحو ثلاثين ميلاً، ومن عسقلان إليه ثلاثة أميال.

(٣) وفي (من لا يحضره الفقيه): الجهد والطاقة والإعياء.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٤٣، باب ١١ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ١.

(٥) البقرة: الآية ١٨٤.

وقد قالوا بلزوم طرح هذه الصحيحة، ووجهها ذلك بأحد توجيهين:  
 الأول: بأن المشهور قد أعرضوا عنها، وإعراضهم يوجب سقوطها عن  
 الحجية. وبعضهم كالسيد الخوئي (قده) - تبعاً لمبناه بعدم سقوط الرواية  
 عن الحجية بذلك - ذكر بأنه لم يفت أحدٌ بمضمونها، بل هي مما ادعى  
 الإجماع وتسالم القدماء على خلافه.  
 الثاني: بأنها من الموارد الواضحة التي تكون مرفوعةً بأدلة العسر  
 والخرج.

ومضافاً إلى ذلك، ذكرت في كلماتهم عدة وجوه للجمع بينهما:  
 الأوّل: ما ذكره السيد الأستاذ (قده) من كون دلالة هذه الرواية لا تتجاوز  
 حدّ الظهور، وهي مع ذلك ليست بأظهر من الروايات الدالة على اعتبار  
 الراحلة، بل تلك الروايات أظهر، فترفع اليد عن ظهور هذه الصحيحة لأجل  
 أظهرية تلك الروايات.

وفيه: إن النسبة بين الصحيحة وتلك الروايات هي نسبة المطلق والمقيّد،  
 حيث إن مفاد تلك الطائفة اعتبار الراحلة مطلقاً، بينما مفاد الصحيحة هو  
 عدم اعتبارها في خصوص صورة القدرة على المشي، ولا أظهرية للمطلق  
 في مورد القيد على المقيّد.

الثاني: حمل الصحيحة على إرادة الحجّ المندوب.  
 ومن الواضح كونه تبرعياً، مضافاً إلى إباء نفس الصحيحة له بعد ذكرها  
 لحجة الإسلام.

الثالث: حمل الصحيحة على التقيّة، لأنّ ذلك مذهب بعض العامّة، كما  
 ذكره الشيخ (ره) في (الاستبصار)<sup>(١)</sup>. وقد جعله في (المستمسك)<sup>(٢)</sup> أقرب  
 المحامل.

(١) الاستبصار ٢: ١٤١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١٠: ٧١.

وفيه: أولاً: إنَّ التَّرجيحَ بالحملِ على التَّقْيَةِ إنَّما يُرجعُ إليه كآخرِ المرَجَّحاتِ في فرضِ التعارضِ المستقرِّ وعدمِ إمكانِ الجمعِ بينِ المتعارضينِ بوجهه، ومن المعلومِ إمكانُ الجمعِ في المقامِ بحملِ المطلقِ على المقيّدِ، الذي ذَكَرَ في (العروة) كونه في غايةِ القوةِ لولا الإجماعاتِ المنقولةِ والشهرةِ، واعتبرَ السيدَ الحكيمَ (قده) كونه عرفياً<sup>(١)</sup>. وسيأتي في الوجهِ الخامسِ.

وثانياً: إنَّ القولَ المعروفَ عندَ العامّةِ هو شرطيةِ الراحلةِ. قال الشافعي: «ما أحبُّ لأحدٍ تركَ الحجَّ ماشياً إذا قدرَ عليه ولم يقدرَ على مركبٍ، رجلٍ أو امرأةٍ، والرجلُ أقلُّ عذراً من المرأةِ. ولا يبينُ لي أن أوجبه عليه، لأنني لم أحفظُ عن أحدٍ من المفتينِ أنه أوجبَ على أحدٍ أن يحجَّ ماشياً»<sup>(٢)</sup>. وعلى هذا، لا يكونُ ذهابُ البعضِ إلى كفايةِ القدرةِ على المشي - بحسبِ ما حكاه الشيخُ (ره) - يشكّلُ حالةَ عامةٍ لديهم تستوجبُ التقيّةَ.

الرابع: حملها على من كان الحجَّ مستقراً في ذمته، حيث يجب عليه حينئذ الحجَّ ولو ماشياً.

وجوابه الجواب نفسه على الثاني؛ فإنه فضلاً عن كونه غير عرفي، بحيث لا يرى العرف ارتفاع التعارض به، تأباه نفس الصحيحة الواضحة في إرادة حجة الإسلام.

الخامس: إنَّ تلك الروايات تدلُّ على اشتراطِ الراحلةِ مطلقاً، سواء أكان المكلّف متمكناً من المشي أم لا، بينما هذه الصحيحة صريحة في أنّ حجة الإسلام واجبة على من أطاق المشي من المسلمين، فيجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد. والنتيجة، أنّ اشتراطِ الراحلة هو في مورد الحاجة إليها عند عدم القدرة على تحمّل المشي.

(١) مستمسك العروة الوثقى ١٠ : ٧٠.

(٢) الأمّ ٢ : ١٢٦.



لا يُقال: ظاهر الصحيحة وسائر الروايات المستدلّ بها لزوم تحمّل المشقّة الشديدة، فالباقي من المطلق بعد التقييد يكون فرداً نادراً، لا يُحمّل عليه المطلق، ما يؤدي إلى عدم إمكان الأخذ بهذا الجمع<sup>(١)</sup>.

لأننا نقول: قد مرّ منّا مناقشة سائر الروايات، فلم يكن لها دلالة على محلّ الكلام أصلاً، فنبقى نحن وصحيحة ابن عمّار. والإنصاف أنّها ظاهرة في لزوم تحمّل المشقّة، ولكن لا دليل على كونها من نوع المشقّة الشديدة التي لا تتحمل، كيف وقد تحملها من حجّ مع رسول الله (ص)، خصوصاً بعد ما صنعوا ما أمرهم به الرسول (ص) من الاستبطان وشدّ الأزر؟!!

ولو فرض دلالتها على ذلك ووصول المشقّة إلى درجة الحرج، فإنّما أن تطرح لمنافاتها للقرآن النافي لجعل أيّ حكم حرجي في الدين<sup>(٢)</sup>، وقد ثبت عن أهل بيت العصمة والطهارة (ع) أنّهم لا يقولون ما يخالف القرآن<sup>(٣)</sup>؛ وإنّما أن تقيّد بما لا يلزم منه العسر والحرج، ويؤخذ بها بما دون ذلك، فتدلّ حينئذ - كما هو مفاد صدرها - على تحقّق الاستطاعة مع القدرة على تحمّل المشي؛ لأنّ الصحيح شياع استعمال "أطاق" بمعنى قدر واستطاع بين أهل اللغة، وقد حكاه علماء اللغة عنهم، فلا تكون دالّة على لزوم بذل آخر مرتبة القدرة الملازم عادةً للوقوع في العسر والحرج. فيمكن حينئذ أن تكون مقيدةً للمطلقات.

وصفوة القول: إنه وبنظرة شمولية إلى روايات مسألة الراحلة، يتضح أنّها على ثلاث طوائف: ١- ما يدلّ على لزوم الراحلة مطلقاً، وهي جملة من الروايات المفسّرة للآية؛ ٢- ما يدلّ على تحقّق الاستطاعة

(١) مستمسك العروة الوثقى ١٠: ٧٢.

(٢) في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ الحج: الآية ٧٨.

(٣) وذلك في جملة من الروايات ذكرها ثقة الإسلام الكليني في ج ١ من (الكافي) في باب: الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب؛ منها صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (ع) قال: خطب النبي (ص) بمنى فقال: أيها الناس، ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله. [الكافي ١: ٦٩، ح ٥].

مسألة [١٩]: العبرة في الزاد والراحلة بوجودهما فعلاً، فلا يجب على من كان قادراً على تحصيلهما بالاكتساب ونحوه (١).

بالراحلة غير اللائقة، كما في صحيحة محمد بن مسلم ومثيلاتها، فيؤخذ بمقتضاها لعدم ما ينافيه، مع تقييده بما لا يصل إلى مرحلة الحرج؛ ٣- ومنها ما يدل على وجوب الحج على من هو قادر على المشي، وهو صحيحة ابن عمّار.

والجمع بين الطائفتين الأولى والثالثة ينتج اشتراط الراحلة في مورد الحاجة إليها فقط. وهذا هو الموافق لما أسسناه في بحث الحج القرآني من كون دور الراحلة عرفاً هو دور طريقي، وبأن الآية تدل على وجوب الحج على كل إنسان قادر عليه بأي وسيلة من الوسائل، حتى تسكعاً، بشرط عدم العسر والحرج.

وعلى كل حال، يبقى الكلام في تحقق الاستطاعة مع القدرة على المشي نظرياً في زماننا، لمنعه قانوناً، بل حتى إن بعض الدول تمنع من الحج عن طريق البرّ كليةً.

(١) هذه المسألة واضحة؛ باعتبار أنّ الاستطاعة شرط للوجوب، فلا يجب تحصيلها. وإنما تذكر في كلماتهم تنبيهاً على خلاف النراقي (ره) حيث قال: «ولو لم يجد الزاد ولكن كان كسوباً يتمكن من الاكتساب في الطريق لكل يوم بقدر ما يكفيه، وظنّ إمكانه بجريان العادة عليه من غير مشقة، وجب الحج؛ لصدق الاستطاعة»<sup>(١)</sup>.

وربما يقال بأنه قادر على الحج، لأن قدرته على الاكتساب تدريجاً قد تكون كبذل الزاد والراحلة له يومياً.

ولا فرق في اشتراط وجود الراحلة مع الحاجة إليها بين القريب والبعيد (١).

وبعبارة أخرى: الكسوب الذي لا يختلف حاله في حال إقامته وفي حال رحلته إلى الحج، بحيث يتهيأ له الحصول على الزاد والراحلة من دون حرج ومشقة، يجب عليه الحج؛ فمثلاً السائق الذي يعمل في شركة تسيّر رحلات إلى أماكن مختلفة من العالم، وكان بإمكانه أن يختار المسير برحلة الحج من دون أي مشقة أو حرج، وجب عليه ذلك، لأنه يكون مستطيعاً عرفاً.

(١) فصل جملة من العلماء في اشتراط الراحلة بين البعيد عن مكة ومن كان من أهلها أو قريباً منها، فقالوا به في الأول دون الثاني. وفي (كشف اللثام): «يقوى عندي اعتبارها للمضي إلى عرفات إلى أدنى الحل والعود» (١).

وعلق عليه في (المستمسك)، بأن اعتبارها للمضي إلى عرفات لا دليل عليه، لاختصاص الآية الشريفة بالسفر إلى البيت الشريف. والاستطاعة الشرعية معتبرة في ذلك، ولا دليل على اعتبارها في السفر إلى عرفات، فاللازم الرجوع فيه إلى القواعد المقتضية للاعتبار مع الحاجة، وعدمه مع عدمها (٢).

ويردّه: أن المقصود في الآية هو استطاعة الوصول لأداء مناسك الحج، لا خصوص استطاعة الوصول إلى مكة، فالمهم التمكن من الوصول إلى حج البيت بجميع ما يشتمل عليه الحج من مناسك، والتي من أهمها الموقوفان، فلا يفرق فيه بين أنواع الحج. ونحن قد ذكرنا مراراً بأن دور الراحلة طريقي، فتشترط كلما احتيج إليها، من دون فرق بين القريب والبعيد.

(١) كشف اللثام ٥ : ٩٦.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١٠ : ٧٣.

مسألة [٢٠]: الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحج إنما هي الاستطاعة من مكانه لا من بلده، فإذا ذهب المكلف إلى بلد آخر للتجارة أو لغيرها، وكان له هناك ما يمكن أن يحج به من الزاد والراحلة، أو ما يفي بتحصيلهما من النقود ونحوها، وجب عليه الحج، وإن لم يكن مستطيعاً من بلده (١).

مسألة [٢١]: إذا كان للمكلف ملك ولم يوجد من يشتريه بثمن المثل، وتوقف الحج على بيعه بأقل منه، لم يجب البيع (٢).

وكذا لو لزم الحرج والمشقة من بيعه. وإذا ارتفعت الأسعار، فكانت أجرة المركوب مثلاً في سنة الاستطاعة أكثر منها في السنة الآتية، لم يجز التأخير لمجرد ذلك بعد فرض وجوب المبادرة فيها إلى الحج (٣).

مسألة [٢٢]: إنما يعتبر وجود نفقة الإياب في وجوب الحج فيما إذا أراد المكلف العود إلى وطنه، وأما إذا لم يرد العود وأراد السكنى في بلد آخر غير وطنه، فلا بد من وجود النفقة إلى ذلك البلد، ولا يعتبر وجود مقدار العود إلى وطنه. نعم، إذا كان الذهاب إلى البلد الذي يريد السكنى فيه أكثر نفقة من الرجوع إلى وطنه، لم يعتبر وجود النفقة إلى ذلك المكان، بل يكفي في الوجوب

(١) لصدق كونه مستطيعاً للحج، فتشمله أدلة الوجوب، لأنه لا دليل على لزوم الاستطاعة من بلده في وجوب الحج عليه.

(٢) باعتبار عدم كونه مستطيعاً عرفاً، والمعتبر هو الاستطاعة العرفية لا العقلية. لأن العرف لا يرون الإنسان مستطيعاً إذا كان بيع الملك بأقل من ثمن المثل موجباً لخسارة ماله في ماله. وربما صدق بذلك الضرر العرفي بشكل طبيعي، لأن المراد به نقصان المالية بخسارة بعض الثمن في هذا المورد، وفي ضوء ذلك، يمكن القول بأن المسألة ليست دائرة بين احتمالين، الضرر وعدمه، والله العالم.

(٣) قد تبين لك في محله، عدم وجوب المبادرة إلى الحج في سنة الاستطاعة وجواز التأخير اختياراً، فيجوز في فرض المسألة بطريق أولى.

وجود مقدار العود إلى وطنه إلا مع الاضطرار إلى السكنى فيه (١).

الخامس: الرجوع إلى الكفاية، وهو التمكن بالفعل أو بالقوة من إعاشة نفسه وعائلته بعد الرجوع إذا خرج إلى الحجّ وصرف ما عنده في نفقته، بحيث لا يحتاج إلى التكفّف ولا يقع في الشدّة والحرّج.

وبعبارة واضحة: يلزم أن يكون المكفّف على حالة لا يخشى معها على نفسه وعائلته من العوز والفقر بسبب الخروج إلى الحجّ أو صرف ما عنده من المال في سبيله (٢).

(١) النقطة الأساس في المسألة هي التوجيه الفني لاعتبار نفقة الإياب، وقد ذكر في كلماتهم توجيهان:

الأول: إن من حقّ الحاجّ الرجوع إلى بلده ووطنه، ولا يكفّف بالبقاء في مكة لأنّ هذا التكليف حرجيّ عليه.

ومن الواضح أنّ هذا التوجيه لا يصلح دليلاً على اعتبار نفقة العود في الاستطاعة فيما إذا لم يكن بقاء المكفّف في مكة حرجياً عليه. مع ملاحظة أنّه لا يكفي عدم كون البقاء حرجياً في المسألة بعد أن كان المتعارف هو عودة الإنسان إلى بلده أو إلى مستقرّه.

الثاني: إنّ الأدلة الدالة على اعتبار الزاد والراحلة، يفهم منها عرفاً اعتبارهما ذهاباً وإياباً في تحقّق الاستطاعة.

(٢) حقّ المسألة أن يذكر فيها فرعان كما صنع السيد في (العروة):

الفرع الأوّل: اشتراط وجود مؤنة العيال فترة غياب المعيل في الحجّ، إذ مع عدمها لا يكون المعيل مستطيعاً للحجّ عرفاً؛ لأنّ النفقة حقّ مالي واجب على المعيل، فيلحظ أدائه، ثم يُنظر في وفاء الباقي بمصاريف حجّه. وتدلّ عليه الروايات الآتية أيضاً.

الفرع الثاني: مسألة الرجوع إلى كفاية بالتفصيل المذكور في المسألة. وقد وقع هذا الفرع محلاً للإشكال بين الأعلام، قال صاحب (الرياض):

«وفي اشتراط الرجوع إلى صنعة أو بضاعة أو نحوهما، مما يكون فيه الكفاية عادة، بحيث لا يحوجه صرف المال في الحج إلى سؤال، كما يشعر به بعض الروايات الآتية في الوجوب بالاستطاعة زيادة على ما مرّ، قولان، أشبههما عند الماتن وأكثر المتأخرين على الظاهر المصرّح به في (المسالك)، بل عن (المعتبر) و(التذكرة) الأكثر بقول مطلق: أنه لا يشترط، وفاقاً لظاهر المرتضى في (الجمل)، وصریح الحلّي، وعن الإسكافي والعماني؛ لعموم الكتاب، وخصوص النصوص بتفسير الاستطاعة بأن يكون عنده ما يحجّ به، كما في جملة من الصّحاح، وبالزاد والراحلة كما في غيرها، خلافاً للشيخين والحلي والقاضي وبني زهرة وحمزة وسعيد وجماعة كما حكى. وفي (المسالك) أنه مذهب أكثر المتقدمين، بل في (الروضة) أنه المشهور بينهم، وفي (المختلف) و(المسالك) نقله المرتضى عن الأكثر، وفي (الخلاف) و(الغنية) أن عليه إجماع الإمامية، بل في الأخير دعوى الإجماع عليه من كل من اعتبر الكفاية له ولعياله ذهاباً وإياباً. وهو الحجّة»<sup>(١)</sup>.

وقد استدلّ القائلون بعدم اشتراط الرجوع إلى كفاية بدليلين:

**الأول:** إن مقتضى إطلاق قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، خصوصاً بعد تفسيره في الروايات بأنه الزاد والراحلة أو بوجود ما يحجّ به، هو حصول الاستطاعة بمجرد ذلك حتى لو لم يرجع إلى كفاية.

**وفيه:** إمكان الخروج عن مقتضى هذه الإطلاقات بجملة من الروايات الآتية.

**الثاني:** قول الصادق (ع) في حسنة الخثعمي: من كان صحيحاً في بدنه، مخلّى سربه، له زاد وراحلة، فهو ممن يستطيع الحجّ<sup>(٢)</sup>.

(١) رياض المسائل ٦: ٥٥-٥٧.

(٢) وسائل الشريعة ١١: ٣٤، باب ٨ من أبواب وجوب الحجّ وشرايطه، ح ٤.

فإنه في مقام التحديد ولم يذكر الرجوع إلى كفاية.

وفيه: إن عدم ذكر الرجوع إلى كفاية في هذه الرواية وسائر الروايات التي هي في مقام التحديد أو الذاكرة للزاد والراحلة، إنما هو لأجل عدم الحاجة إلى التنبيه عليه، لكون اشتراطه واضحاً عند العرف؛ فإن الاستطاعة كمفهوم عرفي لا تصدق فيما إذا لم يكن للإنسان فضلة في مؤنته على نفقاته العادية. فمثلاً، عندما يقال للإنسان: لماذا لا تذهب للاصطياف هذه السنة؟ يجيب: أنا غير مستطيع لذلك، فعندي مسؤوليات تجاه الأولاد ونفقاتهم، وأموالي محتاج إليها في مشروع معين، وهكذا. مع أنه يمكنه التضييق على نفسه شيئاً ما والذهاب للاصطياف، ولكن مع ذلك نراه يطلق عدم الاستطاعة. وما ذلك إلا لأن الاستطاعة عرفاً هي القدرة على الشيء بعد تأمين وضمان الوضع الطبيعي لحياة الإنسان. وهكذا هو الحجج، فهو حالة تُلاحظ خارج الوضع الطبيعي للإنسان، ولا يكون الإنسان مستطيعاً له إذا كان يؤثر سلباً على وضعه الطبيعي وحركة مسؤولياته في الحياة.

مضافاً إلى أن الظاهر كون التحديد في الروايات في مقابل ما قد يفهم من الإطلاقات من كفاية القدرة العقلية ولزوم تكلف الحجج، فنبه الأئمة (ع) إلى عدم صحة ذلك، وذكروا الزاد والراحلة وتخليفة السرب والصحة في البدن، والتي هي أيضاً من الأمور التي يفهمها العرف من الاستطاعة، كما أشرنا إليه في بحث الحجج القرآني.

أضف إلى ذلك، أنه يمكن الاستدلال على شرطية الرجوع إلى كفاية بجملة من الروايات، هي:

١- ما رواه أبو الربيع الشامي قال: سئل أبو عبدالله (ع) عن قول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾؟ فقال ما يقول الناس؟ قال: فقلت له: الزاد والراحلة، قال: فقال أبو عبدالله (ع): قد سئل أبو جعفر (ع) عن هذا؟ فقال: هلك الناس إذاً، لئن كان من كان له زاد وراحلة قدر ما يقوت عياله ويستغني به عن الناس ينطلق إليهم فيسلبهم إياه، لقد

هلكوا إذاً. فقيل له: فما السبيل؟ قال: فقال: السعة في المال إذا كان يحجّ ببعض ويبقي بعضاً لقوت عياله، أليس قد فرض الله الزكاة فلم يجعلها إلا على من يملك مائتي درهم ... ورواه المفيد في (المقنعة) عن أبي الربيع، مثله، إلا أنه زاد بعد قوله: ويستغني به عن الناس: يجب عليه أن يحجّ بذلك ثم يرجع فيسأل الناس بكفه؟ لقد هلك إذاً، ثم ذكر تمام الحديث، وقال فيه: يقوت به نفسه وعياله<sup>(١)</sup>.

وقد ردّ العديد من العلماء هذه الرواية بمناقشتين سنديّة ودلالية، أمّا السندية، فبأنّ الرواية ضعيفة سنداً من جهة عدم توثيق أبي الربيع الشامي، ومن جهة خالد بن جرير البجلي الذي لم يرد فيه توثيق، بل ولا مدح يعتدّ به بحسب ما ذكر صاحب (المدارك)<sup>(٢)</sup>.

أقول: أمّا خالد بن جرير، فقد نقل الكشي في حقّه أنّه كان صالحاً<sup>(٣)</sup>، وهذا يكفي عندنا للاعتماد عليه. وأمّا أبو الربيع الشامي، فقد نقل السيد الخوئي (قده) في (معجم رجال الحديث) جملة الكلمات التي ذكرت لتوثيقه، وردّها تبعاً لمبانيه في الرجال، ثم وثّقه اعتماداً على كونه من رجال تفسير القمّي<sup>(٤)</sup>.

ولكننا لا نشترط في الرجال ورود التوثيق الصريح، بل نكتفي بحصول الاطمئنان بوثاقة الراوي من خلال القرائن المختلفة، منها في المقام ما نقله السيد الخوئي في حقّه. مضافاً إلى أنّه من غير البعيد حصول الوثوق بنفس هذه الرواية، لكونها مروية في الكتب الأربعة، وموافقة في مضمونها لما تقتضيه أدلّة نفي العسر والحرج، ولما يفهمه العرف، كما أشرنا إليه سابقاً في بحث الحجّ القرآني، فضلاً عن عمل المشهور بها.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٧، باب ٩ من أبواب وجوب الحجّ وشرايطه، ح ١ و ٢.

(٢) مدارك الأحكام ٧: ٧٨.

(٣) اختيار معرفة الرجال ٢: ٦٣٦.

(٤) معجم رجال الحديث ٨: تحت عنوان: خليل بن أوفى.



وأما المناقشة الدلالية، فبأن غاية ما تدلّ عليه الرواية هو حكم الفرع الأول، أي اشتراط قدرة المكلّف على تأمين مؤنة عياله أثناء غيابه في الحج، ولا تدلّ على المدعى في الفرع الثاني من لزوم الرجوع إلى كفاية. نعم، في الزيادة الموجودة في الرواية بحسب نقل الشيخ المفيد دلالة على ذلك، فإنّ قوله: "ثم يرجع فيسأل الناس بكفّه"، فيه تنيية على اشتراط الكفاية من المال والصنعة. ولكن المشكلة هي أنّ طريق المفيد إلى أبي الربيع الشامي مجهول، فلا يمكن الاعتماد على الزيادة التي ذكرها.

ويمكن أن يناقش هذا الإشكال - والذي ذكره كل من لم يرتض دلالة الرواية - بأننا نركّز في ما نفهمه من الرواية على مجموعها لا على فقرة خاصة منها، وهي بمجموعها تدلّ على اشتراط الرجوع إلى كفاية أيضاً، حتى لو لم نأخذ بزيادة الشيخ المفيد؛ فإنّ قوله (ع): "هلك الناس إذا، لئن كان من كان له زاد وراحلة قدر ما يقوت عياله ويستغني به عن الناس ينطلق إليهم فيسلبهم إياه لقد هلكوا إذا"، يشير (ع) به إلى النكتة العرفية التي ذكرناها آنفاً، من كون الاستطاعة عرفاً هي القدرة على الشيء مع بقاء مسيرة الإنسان مستمرة في حياته ومسؤولياته بالشكل الطبيعي، فإنّ الاستغناء عن الناس حاجة دائمة للإنسان، ولا تختصّ بزمان غيابه للحج، لأنّه مرتبط بطبيعة مسؤولياته عن نفسه وعائلته، وهي مسؤولية مستمرة. واستنكار الإمام (ع) يناسب هذا المعنى.

والذي يؤكّد هذا الفهم، ما ذكره الإمام (ع) بعد ذلك في قوله: "ف قيل له: فما السبيل؟ قال: فقال: السعة في المال؛ فإنّ السعة في المال إنّما تطلق فيما إذا كان يفضّل عند الإنسان مقداراً من المال يزيد عن حاجاته المتعارفة الثابتة، ولا تطلق على من لا تكاد تكفيه أمواله، ويبقى محتاجاً للآخرين بين الحين والآخر. ويؤكّده أيضاً استشهاد الإمام (ع) بمسألة النصاب في الزكاة، فإنّه يشير بوضوح إلى لزوم أن يبقى عند المكلّف رأس مال يعتاش منه، ويدير حياته من خلاله.

أضف إلى ذلك، أن المسألة هي مسألة مضمون الرواية وليست مسألة عدم اعتبار الرواية بطريق الشيخ المفيد؛ فإنها في الحقيقة رواية واحدة وعن راو واحد، ويدور أمرها بين الزيادة والنقيصة، فإن الزيادة التي ذكرها الشيخ المفيد، إما أن تكون زيادة منه في الرواية، وإما أنها موجودة في الرواية في الواقع ولكنها سقطت منها بحسب رواية الآخرين، وإذا دار الأمر بين الزيادة والنقيصة، فإن احتمال النقيصة مقدّم على احتمال الزيادة، لأن الزيادة خلاف الظاهر.

٢- خبر عبدالرحيم القصير عن أبي عبدالله (ع) قال: سأله حفص الأعمور، وأنا أسمع، عن قول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾؟ قال: ذلك القوة في المال واليسار، قال: فإن كانوا موسرين فهم ممن يستطيع؟ قال: نعم... الحديث<sup>(١)</sup>.

وقوله: "القوة في المال واليسار"، يشير إلى المعنى نفسه الذي استفدناه من قوله في الرواية السابقة: "السعة في المال"؛ فمن عنده كفاف يومه لا يقال عنه إنه قوي المال وموسر.

٣- ما رواه الصدوق (ره) في (الخصال) بإسناده عن الأعمش، عن جعفر ابن محمد (ع) - في حديث شرائع الدين - قال: وحج البيت واجب على من استطاع إليه سبيلاً، وهو الزاد والراحلة مع صحة البدن، وأن يكون للإنسان ما يخلفه على عياله، وما يرجع إليه من حجه<sup>(٢)</sup>.

٤- وأما ما رواه في (الوسائل) عن (مجمع البيان) في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ قال: المروي عن أئمتنا (عليهم السلام) أنه الزاد والراحلة، ونفقة من تلزمه نفقته، والرجوع إلى كفاية إما من مال أو ضياع أو حرفة، مع الصحة في النفس، وتخليّة الدرب من

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٨، باب ٩ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٣. ومصدر الرواية كتاب (المحاسن).

(٢) المصدر السابق، ح ٤.

وعليه، فلا يجب الحجّ على من كان كسوباً في خصوص أيام الحجّ، بحيث لو ذهب إلى الحجّ لا يتمكّن من الكسب ويتعطلّ أمر معاشه في سائر أيام العام أو بعضها.

كما لا يجب على من يملك مقدراً من المال يفي بمصارف الحجّ، وكان ذلك وسيلةً لإعاشته وإعاشة عائلته، مع العلم بأنّه لا يتمكّن من الإعاشة عن طريق آخر يناسب شأنه.

الموانع وإمكان المسير<sup>(١)</sup>. فالظاهر عدم كونه رواية خاصة، وإنّما هو عبارة من الشيخ الطبرسي (ره) تحكي فهمه من مجموع روايات الباب.

٥- ما رواه العياشي (ره) في تفسيره، قال: وفي رواية حفص الأعور عنه (ع) قال: القوة في البدن، واليسار في المال<sup>(٢)</sup>.

وهي تعطي نفس معنى الرواية الثانية، ويحتمل اتّحادهما معها.

وهذه الروايات وإن كانت ضعيفة السند على المباني المعروفة، إلاّ أنّه لا يبعد حصول الوثوق بها؛ لتضافرها، وعمل المشهور بها، وموافقتها لما بيّناه من مقتضى الفهم العرفي للاستطاعة.

وبهذا يتّضح أنّه لا حاجة للاستدلال على هذه الشرطية بقاعدة نفي العسر والخرج كما صنع أستاذنا السيد الخوئي (قده) وآخرون. وإن كان يمكن أن يكون ذلك مؤيداً للمطلب، أو اعتبار ما جاء في الروايات منطلقاً من هذه القاعدة، لأنّ الإلزام بالحجّ في حال عدم الرجوع إلى كفاية، بحيث يحتاج إلى أن يسأل الناس أو ترك عياله الذين هم مسؤوليته بلا مؤنة، يمثّل عسراً وخرجاً في ظروفه الحياتية العادية.

(١) وسائل الشيعة ١١ : ٣٩، باب ٩ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٥.

(٢) المصدر السابق، باب ٨، ح ١٣.

فبذلك يظهر أنه لا يجب بيع ما يحتاج إليه في ضروريات معاشه من أمواله، ولا ما يحتاج إليه منها مما يكون لائقاً بحاله، لا أزيد منه كما وكيفاً، فلا يجب بيع دار سكناه وثياب تجمّله وأثاث بيته إذا كانت كذلك، ولا آلات الصناعات التي يحتاج إليها في معاشه، ونحو ذلك، مثل الكتب بالنسبة إلى أهل العلم مما لا بدّ منه في سبيل تحصيله.

وعلى الجملة، لا يكون الإنسان مستطيعاً للحجّ إذا كان يملك فقط ما يحتاج إليه في حياته، وكان صرفه في سبيل الحجّ موجباً للعسر والحرج. نعم، لو زادت الأموال المذكورة عن مقدار الحاجة بقدر نفقة الحجّ، ولو بضميمة ما لديه من غيرها، كان مستطيعاً، فيجب عليه أداء الحجّ، ولو ببيع الزائد وصرف ثمنه في نفقته.

بل من كان عنده دار قيمتها عشرة آلاف دينار مثلاً، ويمكنه بيعها وشراء دار أخرى بأقلّ منها من دون عسر وحرج، وجب عليه الحجّ إذا كان الزائد - ولو بضميمة غيره - وافيّاً بمصارف الحجّ ذهاباً وإياباً وبنفقة عياله (١).

مسألة [٢٣]: إذا كان عنده مال، لا يجب بيعه في سبيل الحجّ لحاجته إليه، فإذا استغنى عنه وجب عليه الذهاب إلى الحجّ ولو ببيعه وصرف ثمنه في نفقته. مثلاً: إذا كان للمرأة حليّ تحتاج إليها، ولا بدّ لها منها، ثم استغنت عنها لكبرها أو لأمر آخر، وجب عليها أداء فريضة الحجّ ولو توقّف ذلك على بيعها (٢).

(١) هذه كلها من تطبيقات الرجوع إلى كفاية بالشكل الذي بحثناه، ولا تحتاج إلى بحث مستقلّ بعد إثبات أصل الشرطية.

نعم، قد يقال بأنّ العقلاء لا يكلفون الإنسان بيع داره الذي يسكن فيه مع عياله إن كان ثمنه كبيراً إذا كان قادراً على بيعه واستبداله بدار أخرى من دون عسر أو حرج، ولا يروونه مستطيعاً للحجّ؛ لأنهم يرون الاستطاعة في المال الذي هو خارج عن مواضع سكناه أو محل عمله، ولذلك فإنّ ما ذكره البعض في هذا الأمر جارٍ على منهج الدقة العقلية لا على الطريقة العقلانية.

(٢) لأنّ المدار هو على الحاجة الفعلية، فمع الاستغناء فعلاً عمّا كان حاجة للإنسان في الماضي، لا يكون من المستثنيات.

مسألة [٢٤]: إذا كانت له دار مملوكة، وكانت بيده دار أخرى يمكنه السكنى فيها - كما إذا كانت موقوفة تنطبق عليه - ولم يكن في ذلك حرج عليه، ولا في معرض قصر يده عنها، وجب عليه أداء الحج، ولو ببيع الدار المملوكة وصرف ثمنها في نفقته، إذا كان وافيًا بمصارف الحج ولو بضميمة ما عنده من المال. ويجري ذلك في الكتب العلمية وغيرها مما يحتاج إليه في حياته (١).

مسألة [٢٥]: إذا كان عنده مقدار من المال يفي بمصارف الحج، وكان بحاجة إلى الزواج أو شراء دار لسكناه أو غير ذلك مما يحتاج إليه، كما إذا كان بحاجة لتزويج ولده، بحيث يعدّ من مصارفه الطبيعية عرفاً ومن شؤون مؤنثه التي يكون تركها حرجاً عليه، فإن كان صرف ذلك المال في الحج موجباً لوقوعه في الحرج، لم يجب عليه الحج، وإلاّ وجب عليه (٢).

مسألة [٢٦]: إذا كان ما يملكه ديناً على ذمة شخص، وكان محتاجاً إليه في تمام نفقة الحج أو في بعضها، فإن كان الدين حالاً والمدين باذلاً، عدّ مستطيعاً، ووجب عليه أداء الحج ولو بمطالبة دينه وصرفه في نفقته.

وكذا إذا كان المدين ممطلاً وأمكن إجباره على الأداء ولو بالرجوع إلى المحاكم الحكومية، أو كان جاحداً وأمكن إثباته وأخذه أو التقاص منه، أو كان

(١) كل ذلك لصدق كونه مستطيعاً عرفاً، فتشمله أدلة الوجوب. مع التأمل في ذلك، ولاسيما في الدار التي يملكها مع حاجته إليها، أو الكتب العلمية التي في مكتبته مما قد يكون ذلك من شؤونه المعنوية أو حاجاته المستقبلية.

(٢) الحكم في هذه المسألة واضح بناءً على ما سبق، ولكن قد يُشكل علينا بأننا قد استدللنا على شرطية الرجوع إلى كفاية بأنها مما تقتضيها الاستطاعة عرفاً، مضافاً إلى الروايات، وخلصنا إلى عدم الحاجة إلى قاعدة رفع الحرج لإثباتها. فبناءً عليه، لا يشترط في ترك الزواج أو شراء المنزل وغير ذلك مما يحتاج إليه، أن يكون حرجياً حتى يقدمه على الحج، بل طالما أن ذلك حاجة طبيعية، فإنّ له أن يقدمه عليه.

الدين مؤجلاً وبذله المدين من قبل نفسه قبل حلول الأجل، دون ما إذا توقّف بذله على مطالبة الدائن مع فرض كون التأجيل لمصلحة المدين كما هو الغالب.

وأما إذا كان المدين معسراً أو مماطلاً ولا يمكن إجباره، أو كان الإيجاب حرجياً عليه، أو كان منكراً ولا يمكن إثباته ولا التقاص منه، أو كان ذلك مستلزماً للحرج والمشقة، أو كان الدين مؤجلاً والتأجيل لمصلحة المدين ولم يبذل الدين قبل حلول الأجل، ففي جميع ذلك، إن أمكن بيع الدين بأقل منه، ولم يكن مجحفاً بحاله، بشرط وفائه بمصارف الحجّ، ولو بضميمة ما عنده من المال، وجب عليه الحجّ وإلا لم يجب (١).

مسألة [٢٧]: كلّ ذي حرفة، كالحدّاد والبناء والنجار وغيرهم، ممّن يفى كسبهم بنفقتهم ونفقة عوائلهم، يجب عليهم الحجّ إذا حصل لهم مقدار من المال يارث أو غيره، وكان وافياً بالزاد والراحة ونفقة العيال مدة الذهاب والإياب (٢).

والجواب: إنّ المناط الذي يفرّق فيه بين الصور المختلفة، هو صدق الاستطاعة عرفاً وعدمها، وفي المقام، يصدق على المكلف أنّه مستطيع للحجّ مع ملكه من المال ما يكفي لمصاريف الحجّ، طالما لم يصل في حاجاته المذكورة إلى درجة الحرج، فإذا وصل إليها، ارتفع وجوب الحجّ عنه، كما يرتفع أيّ حكم حرجي آخر.

(١) الحاكم على كلّ هذه التفاصيل هو صدق عنوان الاستطاعة، لذا كان يجب عليه المطالبة بالدين مع حلوله ولو من خلال المحاكم الحكومية - التي إنّما يجوز الرجوع إليها في فرض توقف استيفاء الحقّ على ذلك - وكذا بيع الدين بأقلّ منه في صورة عدم الإجحاف.

(٢) لأنّه بذلك يكون قادراً على إعالة نفسه وعائلته بعد رجوعه من خلال ممارسته لحرفته، إذ لا يشترط في الرجوع إلى كفاية ملكه فعلاً لمال يرجع إليه. وهكذا هو حال الموظف أيضاً الذي يستحق راتباً آخر كلّ شهر. ومنه يظهر أيضاً حكم من كان يرتزق من الحقوق الشرعية المذكور في المسألة التالية.

مسألة [٢٨]: من كان يرتزق من الوجوه الشرعية كالخمس والزكاة وغيرهما، وكانت نفقاته بحسب العادة مضمونةً من دون مشقة، لا يبعد وجوب الحجّ عليه فيما إذا ملك مقداراً من المال يفي بذهابه وإيابه ونفقة عائلته. وكذلك من قام أحدًا بالإنفاق عليه طيلة حياته. وكذلك كل من لا يتفاوت حاله قبل الحجّ وبعده من جهة المعيشة إن صرف ما عنده في سبيل الحجّ.

مسألة [٢٩]: إذا انتقل إليه ما يفي بمصارف الحجّ بملكية متزلزلة، فالظاهر كفاية ذلك في تحقّق الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحجّ، إذا كان قادراً على إزالة حقّ المنتقل عنه في الفسخ وتثبيت الملكية، وذلك كالتصرف الناقل أو المغير في المال في مثل موارد الهبة الجائزة، وإلا فالاستطاعة تكون مراعاةً بعدم فسخ من انتقل عنه، فلو فسخ قبل تمام الأعمال أو بعده، كشف ذلك عن عدم تحقّق الاستطاعة من الأول، والظاهر أنه لا يجب الخروج إلى الحجّ في هذا النحو من الملكية المتزلزلة، إلا مع الوثوق بعدم طروء الفسخ، ولا يكفي مجرد احتمال عدمه (١).

(١) وقع الخلاف بين الأعلام، في أنّ الملكية المتزلزلة التي يمكن فيها رجوع المال إلى صاحبه الأوّل، هل تحقّق الاستطاعة أو لا؟ وأمثلة الملكية المتزلزلة عديدة؛ مثل هبة غير ذي الرحم، أو المعوضة قبل استلام العوض، ومثل الصلح على إبراء الذمة بمبلغ معيّن للمصالح في ذمة المصالح مع جعل الخيار للمصالح، إلى غير ذلك من أمثلة.

والمثال المعروف - الذي تُعنون به هذه المسألة غالباً - هو أن يبذل شخص لآخر الزاد والراحلة ومؤنة العيال. وقد اختلفوا في حصول الاستطاعة بذلك وعدمه، فمنهم من اشترط تملك المبدول له المال، ومنهم من قال بلزوم أن يكون البذل واجباً بمثل نذر وشبهه، ومنهم من تنزّل فاكتفى بالوثوق بالبادل وأنه لا يرجع ببذله.

اختار صاحب (العروة) تبعاً لجماعة، منهم صاحباً (المستند)<sup>(١)</sup> و(المدارك)<sup>(٢)</sup> الأخير. وخالفهم في ذلك بعض الأعاظم، كالسيديين الحكيم<sup>(٣)</sup> والخوئي، وزاد السيد الخوئي بأنه يجب الحج في صورة الملكية المتزلزلة حتى لو علم أن المالك يفسخ ويستردّ ماله فيما إذا كان متمكناً من أدائه بلا حرج<sup>(٤)</sup>. واخترنا نحن وبعض المعاصرين<sup>(٥)</sup> التفصيل الذي ذكرناه في المسألة.

وقد استدلّ السيّد اليزدي (قده) على عدم كفاية الملكية المتزلزلة، بأنها في معرض الزوال، ومع الوثوق بالبقاء وعدم الفسخ تكفي. وأشكل عليه في (المستمسك) بأنه لا يصلح تعليلاً لنفي الاستطاعة، لأن كل شيء موجود في معرض الزوال، وكل وجود في معرض الانتهاء، وأما احتمال الفسخ فيمكن دفعه بالرجوع إلى أصالة عدم الفسخ.

ويمكن أن يناقش ما ذكره السيّد الحكيم (قده)، بأن معرضية الزوال على نحوين: فتارة تكون مخزنة في وجود الشيء وطبيعته، كما في الأمثلة المذكورة، حيث إنّ التزلزل ومعرضية الزوال من طبيعتها، وأخرى لا تكون كذلك، بل يعرض الزوال للشيء من خلال الطوارئ والعوارض الخارجية. والمعرضية بالنحو الثاني هي شأن كل الأشياء كما ذكر (قده)، ولكننا نلاحظ أنّ الناس يميّزون في تعاملهم بين ما هو من هذا النحو فيتعاملون معه وكأنه باق، وبين ما هو من قبيل النحو الأول، فلا يرتّبون عليه الآثار عادةً إلا مع الاطمئنان بعدم زواله، لذا تراهم لا يقدمون على استثمار أموالهم في المشاريع العمرانية أو التجارية أو غيرها في حالات انعدام الأمن. وعلى هذا، لا يصدق عرفاً على من يملك مالا ملكية متزلزلة بأنه مستطيع، إلا إذا كان

(١) مستند الشيعة ١١ : ٤٩ .

(٢) مدارك الأحكام ٧ : ٤٦ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١٠ : ١١٣ .

(٤) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ١ : ١٤٠ .

(٥) السيستاني، السيد علي (دام ظله)، مناسك الحج، مسألة ٢٩، ص ٢٢ .



مسألة [٣٠]: لا يجب على المستطيع أن يحجَّ من ماله، فلو حجَّ متسكعاً أو من مال شخص آخر ولو غصباً أجزأه.

نعم، إذا كان ساتره في الطواف أو في صلاة الطواف مغصوباً، فالأحوط أن لا يجتزئ به، ولو كان ثمن هديه مغصوباً لم يجزئه، إلا إذا اشتراه بثمن في الذمة ووفاه من المغصوب (١).

هناك وثوق بحسب طبيعة الأمور بعدم ذهاب المال من يده إلى تمام الأعمال. وأما التمسك بالإطلاقات الواردة في الروايات، المحددة لموضوع الاستطاعة، مثل: يكون له ما يحجَّ به<sup>(١)</sup>، لإثبات وجوب الحجِّ في المقام، والذي هو دليل كل من اكتفى بالملكية المتزلزلة، فيردّه - مضافاً إلى كون هذه الروايات واردة في مقام بيان أصل الاستطاعة - أنها منصرفة عرفاً إلى المال الذي يستطيع أن يتصرف فيه الإنسان باختياره من دون احتمال الضمان والتدارك له.

وأما دفع احتمال الفسخ بالرجوع إلى أصالة عدم الفسخ، فهو في الحقيقة من التمسك بالاستصحاب الاستقبالي الذي يقول بحجيته جملة من الأعلام، ولكنه موضع إشكال عندنا؛ لأنَّ ظاهر أدلة الاستصحاب حينما يدرسها الإنسان، يلاحظ أنها تعالج كقدر متيقن مسألة اليقين السابق والشك في الحالة الفعلية فقط، ومن غير المعلوم شمولها لحالة اليقين الفعلي والشك في الحالة اللاحقة. ومن المعلوم أنَّ الشك في الحجية مساوقٌ لعدمها، فلا يكون هذا الاستصحاب حجة.

والإنصاف أيضاً عدم الدليل على ما ذهب إليه السيد الأستاذ (قده) من حصول الاستطاعة بالملكية المتزلزلة، حتى في صورة العلم برجوع الباذل إذا كان قادراً على الأداء بلا حرج.

(١) غاية ما يجب على المكلف بعد وجوب الحجِّ بتحقيق الاستطاعة، هو

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٣ باب ٨ من أبواب وجوب الحجِّ وشرائطه، ح ١ و ٣.

الوصول إلى مكة وأداء المناسك. والمكلف حينئذ بالخيار بين صرف المال في ذلك أو الحجّ متمسكاً ونحو ذلك، لأنّ المهمّ هو الوصول لأداء المناسك. نعم، إذا توقّف الوصول حينئذ على صرف المال وجب.

بل إنّه لو غصب مالاً وحجّ به صحّ حجّه في بعض الصور؛ وذلك فيما إذا صرف هذا المال في أجرة الطريق مثلاً، أو الطعام، وما إلى ذلك من مقدّمات وأمور خارجة عن النسك، بخلاف ما إذا صرف المال المغصوب في ما هو نسك، كتمن الهدى فيما إذا كان الشراء بعين المال. أمّا إذا كان الشراء في الذمة - كما هو المتعارف - فإنّه يملك الهدى، وحينئذ يجتزئ به ويصحّ حجّه، غاية الأمر تبقى ذمّته مشغولة بثمنه.

وقد يُقال - على نحو الاحتمال - إنّ مقدّمات الحجّ وسبل صرف المال في ما يتوقّف عليه إتمام الأعمال، إذا كان معصية لله باعتبار كون المال المصروف في شؤونه مغصوباً، فإنّه لا يُعتبر لدى العقلاء مصداقاً للواجب؛ لأنّهم يرون هذا الحجّ مصداقاً لحجّ المعصية حتى لو كانت الأعمال في ذاتها لا ترتبط بالمال بشكل عضوي.

والقول بالإجزاء في مثل هذه الفرضية مرتركز على المنهج العقليّ في النظرة إلى الأمور، باعتبار أنّ أعمال الحجّ لم تكن مورداً للمعصية، ولكنّ العقلاء قد لا يرون ذلك، والله العالم.

وهناك صورة أخرى وقع الخلاف فيها، وهي أن يكون ساتره في الطواف أو في صلاته مغصوباً، فإنّه يمكن أن يقال بفساد الطواف بذلك إذا قيل، كما هو المشهور، بشرطية إباحة الستر في الطواف. ولكننا نستقرب وبعض المعاصرين عدم هذه الشرطية، انطلاقاً من أنّ الستر شيء خارج عن حقيقة الطواف.

وإن كان قد يجاب بعدم إمكانية التقرب بالطواف حينئذ، وقصد القربة شرط في صحة الأعمال العبادية، لذا فإننا نحتاط وجوباً في عدم الاجتزاء بالطواف بالساتر المغصوب، ولا نفتي بذلك، وتفصيل الكلام فيه في محله.

مسألة [٣١]: لا يجب على المكلف تحصيل الاستطاعة بالاكْتساب أو غيره، فلو وهبه أحدٌ مالا هبةً مطلقاً يستطيع به لو قبله، لم يلزمه القبول، وكذلك لو طلب منه أن يؤجر نفسه للخدمة بما يصير به مستطيعاً ولو كانت الخدمة لائقةً بشأنه. نعم، لو آجر نفسه للخدمة في طريق الحجِّ واستطاع بذلك وجب عليه الحجُّ (١).

(١) أساس المسألة أنه لا يجب تحصيل الاستطاعة، لأنّ ذلك تحصيل لشرط الوجوب، ولا دليل على وجوبه؛ باعتبار أنّ وجوب الحجِّ معلقٌ على الاستطاعة، فتكون سابقةً عليه، فلا يمكن أن يكون هو داعياً إلى تحصيلها.

ولكن مع ذلك، وقع الكلام بين الأعلام في فرعين:

الأوّل: صورة الهبة المطلقة لمقدار من المال يصبح الإنسان عند الحصول عليه مستطيعاً للحجِّ.

الثاني: أن يطلب منه إجارةً نفسه للخدمة في طريق الحجِّ بما يحقق له الزاد والراحلة.

والمعروف في ما بينهم عدم وجوب القبول؛ لأنّ القبول نوع اكتساب وتحصيل للاستطاعة وهو غير واجب.

وقد خالف النراقي (ره) في كلا الفرعين؛ أمّا الأوّل، فلصدق الاستطاعة العرفية بذلك، وهي كافية في وجوب الحجِّ، فيصير الواجب مطلقاً حينئذ، فيجب تحصيل مقدّماته، ومنها قبول هذه الهبة<sup>(١)</sup>.

وأما الثاني، فلما مرّ من صدق الاستطاعة العرفية بذلك؛ ولأنّ قبول الإجارة في الحقيقة ليس تحصيلاً للاستطاعة؛ لأنّه بعد تمكّنه ممّا استؤجر له، يكون ذلك منفعةً بدنيةً مملوكة له، يمكن إيقاع الحجِّ من خلالها، فيكون مستطيعاً، كمالك ضيعة تفي بمؤنة حجّه، غايةً أنّه يبادلها بالزاد والراحلة<sup>(٢)</sup>.

(١) مستند الشيعة ١١: ٥٠-٥١.

(٢) المصدر السابق: ٥٥.

وقد أجاب السيد الخوئي (قده) عن الأوّل فقال: «إنّ الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحجّ ليست الاستطاعة العرفية ولا العقلية، وإنما هي استطاعة خاصة مفسّرة في الروايات بملكية الزاد والراحلة وتخليّة السرب، وهي تحصل بأحد أمرين، إمّا واجديته لما يحجّ به، أو بالبذل، وكلاهما غير حاصل في المقام»<sup>(١)</sup>.

ولكن يمكن أن نلاحظ في المقام، أنّ ذكر الزاد والراحلة ليس له موضوعية بالتحديد، وإنّما يعني أن يكون هذا الانسان قادراً على الحجّ، بحيث لا يحتاج إلى الاكتساب أو إلى تكلف الأمر، وذلك بأن تكون وسائل القدرة على الحجّ حاضرة لديه أو بمنزلة ما هو حاضر. ولذا، نحن لا نفهم خصوصية في البذل، أو في أن تكون الهبة لأجل الحجّ، بحيث تقيّد روايات الباب بذلك، بل إنّنا نراها في تعابيرها المختلفة، مثل: "عرض عليه ما يحجّ به" أو: "يكون له ما يحجّ به"<sup>(٢)</sup>، بعد دراسة مناسبات الحكم والموضوع فيها، مطلقاً تشمل محل الكلام عرفاً.

هذا مضافاً إلى ما أكّدناه سابقاً، من أنّ الاستطاعة الشرعية ليست شيئاً مبيناً للاستطاعة العرفية، بل هي موافقة في تفاصيلها لما يفهمه العرف من اشتراط الاستطاعة في الآية.

وأما الفرع الثاني، فقد أجاب عنه (قده) بأنّ الانسان وإن كان يملك منافع نفسه، لكن لا بالملكية الاعتبارية نظير ملكيته للعقار والدواب، ولا يصدق عليه أنّه ذو مال باعتبار قدرته على منافع نفسه وقدرته على أعماله. ولذا تسالم الفقهاء على أنّه لو حبس أحدٌ حراً، لا يضمن منفعه باعتبار تفويته هذه المنافع. والذي يدل على ما ذكرناه، أنّ الإنسان لو كان مالكاً لمنافع نفسه بالملكية الاعتبارية، لكان واجداً لما يحجّ به، فلا حاجة إلى طلب

(١) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٥٨.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٤٠، باب ١٠ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٥ و ١٠.

مسألة [٣٢]: إذا أجز نفسه للنياية عن الغير في الحج، واستطاع بمال الإجارة، قدم الحج النيابي إذا كان مقيداً بالسنة الحالية، فإن بقيت الاستطاعة إلى السنة القادمة، وجب عليه الحج وإلا فلا، وإن لم يكن الحج النيابي مقيداً بالسنة الفعلية، قدم الحج عن نفسه، إلا إذا وثق بأدائه في عام لاحق (١).

الاستئجار منه، بل يجب عليه أولاً تعريض نفسه للإيجار كما إذا كان مالكا للدار والدواب، ولا أظن أحداً يلتزم بذلك (١).

ونحن، وإن كنا نوافق السيد الأستاذ (قده) في عدم تمامية كلام النراقي (ره) في هذا الفرع الثاني، إلا أننا نختلف معه في وجه مناقشته، لأن النراقي يركّز في ما ذهب إليه على دعوى صدق الاستطاعة العرفية، فالمناقشة معه ينبغي أن تكون في ردّ هذه النقطة. وفي هذا المجال، نلاحظ فرقا واضحا بين هذا الفرع وبين الهبة المطلقة للمال، من ناحية أن صدق الاستطاعة في مورد الهبة واضح، باعتبار أن المال في متناول يده، ويستطيع أن يحصل عليه من دون أي جهد، بخلاف الفرع الثاني، حيث لا بد له لكي يحصل على المال، من بذل الجهد والعمل، فلا يُعدُّ عند العرف مستطاعاً، بل ساعياً في تحصيل الاستطاعة.

(١) لا بد أن يُلفت إلى أن فرض المسألة هو حصول الاستطاعة بمال الإجارة، وهذا يعني كون المال كافياً بمصاريف الحج النيابي والحج عن نفسه، وإلا فلو لم يكن كافياً إلا للحج النيابي، فإنه لا يكون مستطاعاً للحج عن نفسه؛ لأن وجوب الوفاء بما استؤجر عليه، يلزمه - عملياً - بصرف هذه الأموال في طريق الحج النيابي، فلا يبقى عنده شيء ليستطيع به. نعم، لو تسكع للحج النيابي، فإنه قد يصبح مستطاعاً للسنة اللاحقة مع بقاء ما يكفي من المال، ولكن لا يلزمه التسكع لذلك كما هو واضح.

مسألة [٣٣]: إذا افترض مقداراً من المال يفي بمصارف الحجّ، وجب عليه الحجّ إن كان قادراً على وفائه بعد ذلك، لاسيّما إذا كان مؤجلاً بأجل بعيد جداً لا يعتني العقلاء بمثله (١).

مسألة [٣٤]: إذا كان عنده ما يفي بنفقات الحجّ وكان عليه دين مستوعب لما عنده من المال أو كالمستوعب، بأن لم يكن وافياً لنفقاته لو اقتطع منه مقدار الدين، لم يجب عليه الحجّ على الأظهر.

إذا علّم ذلك، فإنّ عليه أنّ يقدم الحجّ النيابي في صورة تقييده بالسنة الحالية، التزاماً بمقتضى عقد الإجارة. أمّا مع الإطلاق في عقد الإجارة، فإنّ المسألة تدور حينئذ مدار تمكّنه لاحقاً من أداء الحجّ النيابي فيما لو قدم الحجّ عن نفسه. والمسألة واضحة.

(١) لا يجب على المكلف الاقتراض للحجّ قطعاً؛ لأنّه من تحصيل الاستطاعة غير الواجب. وهذا الحكم متفق عليه بين العلماء. ولكنهم اختلفوا في فرع آخر، وهو ما لو افترض المكلف مقداراً من المال يفي بمصارف حجّه، وكان قادراً على أدائه بسهولة، وحجّ به، فهل تكون حجّته حجّة الإسلام أو لا؟

اختار الإمام الخميني (قده) عدم كفايتها عن حجّة الإسلام؛ باعتبار أنّ حجّة الإسلام هي التي تكون بعد تحقّق الاستطاعة، فقبل تحقّقها لا يكون هناك أمرٌ بالحجّ، ومع عدم الأمر، لا يكون العمل مبرئاً للذمة من التكليف بالحجّ لاحقاً فيما لو استطاع.

وذهب سائر الفقهاء إلى الإجزاء. وهو الحقّ؛ باعتبار تحقّق الاستطاعة عرفاً مع القدرة على أداء الدين بسهولة، ولاسيما مع طول أجل الوفاء. وليس في الأدلة ما يدلّ على عدم الإجزاء، فإنّ قوله: "يكون له ما يحجّ به" وأمثاله، ليس فيه ما يدلّ على تقييده بما إذا كان ما يحجّ به قد حصل عليه من غير القرض.

ولا فرق في الدين بين أن يكون حالاً أو مؤجلاً، إلا إذا كان مؤجلاً بأجل بعيد جداً - كخمسين سنة مثلاً - مما لا يعتني بمثله العقلاء. كما لا فرق فيه بين أن يكون سابقاً على حصول المال، أو بعد حصوله بلا تقصير منه (١).

مسألة [٣٥]: إذا كان عليه خمس أو زكاة، وكان عنده مقدار من المال ولكن لا يفي بمصارف الحج لو أداها، وجب عليه أداؤها، ولم يجب عليه الحج، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الخمس والزكاة في عين المال أو يكونا في نمته (٢).

(١) المدار في هذه المسألة هو على صدق الاستطاعة عرفاً وعدمها، ومن الواضح أن المكلف لا يكون مستطيعاً عندما يكون مديوناً بدين مستوعب لما عنده من المال أو كالمستوعب. لأن الاستطاعة كما ذكرنا سابقاً، تُلحظ خارج الوضع الطبيعي للمكلف، فلا يكون المكلف مستطيعاً إذا كان صرف ما عنده في طريق الحج يؤثر سلباً على حركة مسؤولياته في الحياة، والتي منها سداد ديونه.

وديون الإنسان تارة تكون حالة، فمسؤوليته عنها تكون واضحة، وأخرى تكون مؤجلة، فيدور حكمه فيها مدار تمكنه من سدادها في وقتها لو صرف ما عنده من المال في طريق الحج وعدمه، لأنه قد يكون بحاجة إلى جمع المال على مدار سنوات حتى يتمكن من ذلك. نعم، الدين المؤجل بأجل بعيد جداً لا يعتني العقلاء بمثله وتصدق الاستطاعة معه.

وأما عدم الفرق في مانعية الدين من الاستطاعة بين الدين السابق على حصول المال واللاحق له، فهو لأجل أن كلا منهما يمنع عملياً من الحج. وإن كان بينهما فرق فإنما هو في أن الدين اللاحق على حصول المال إذا كان عمدياً - كما في (العروة) - أو بتقصير منه - كما في المتن - يؤدي إلى استقرار الحج في ذمته، فيجب عليه الحج حينئذ ولو متسكعاً، على ما سوف يأتي في المسألة (٤١).

(٢) هذه المسألة واضحة، باعتبار أن الخمس والزكاة من الحقوق المالية التي فرضها الله تعالى في أموال المكلفين، فيكون حالهما حال سائر الديون

مسألة [٣٦]: إذا وجب عليه الحج، وكان عليه خمسٌ أو زكاةٌ أو غيرهما من الحقوق الواجبة، لزمه أدائها ولم يجز له تأخيرها لأجل السفر إلى الحج، ولو كان سائرته في الطواف أو في صلاة الطواف أو ثمن هديه من المال الذي تعلق به الخمس أو نحوه من الحقوق، فحكمه حكم المغضوب، وقد تقدم في المسألة ٣٠. مسألة [٣٧]: إذا كان عنده مقدار من المال، ولكنه لا يعلم بوفائه بنفقات الحج، وجب عليه الفحص على الأحوط (١).

من حيث كونهما مانعين من تحقق الاستطاعة، ولو كانا في الذمة؛ باعتبار مخاطبته بلزوم أدائهما، تماماً كمخاطبته بوفاء الدين.

(١) عندما يشك المكلف بوفاء ما يملكه من مال بنفقات الحج، فإنه يشك في الحقيقة في تحقق شرط وجوب الحج - وهو الاستطاعة - في حقه، وهذا من الشك في الموضوع لا من الشك في الحكم، فتكون الشبهة موضوعية، والمشهور في مثلها جريان البراءة من دون حاجة إلى الفحص، بخلاف الشبهة الحكمية، حيث لا بد من الفحص فيها قبل إجراء البراءة، وذلك تبعاً لعدة من الأدلة نقتح في الأصول. بينما لم يتم شيء من هذه الأدلة بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية، فيؤخذ بإطلاق أدلة الأصول فيها.

وبالرغم من ذلك، نجد أنّ المشهور قد ذهبوا في المقام إلى لزوم الفحص، وقد ذكرت في كلماتهم عدة وجوه لتبرير ذلك:

**الوجه الأول:** ما حكاه السيد الخوئي (قده) عن شيخه النائيني (ره)، من أنّ هذا المقدار من الفحص لا يُعدُّ من الفحص عرفاً، فإنّ الفحص بمقدار يعرف أنّه مستطیع أم لا كالمراجعة إلى دفتر حساباته، لا يُعدُّ فحصاً لدى العرف، فإنّه نظير النظر إلى الأفق لتبيّن الفجر، ولا مجال للرجوع إلى الأصل في أمثال ذلك.

فالنائيني (ره) يفصل في الشبهات الموضوعية، بين ما كان يصدق على الفحص فيه أنّه فحص عرفاً، كالذهاب إلى المختبر مثلاً لتحليل مادة معينة،



فتجري فيه البراءة بلا حاجة إلى الفحص، وبين ما إذا كان لا يصدق عليه أنه فحص عرفاً، كالمقام، فلا بدّ فيه من الفحص.

وأجاب عنه السيد الأستاذ (قده)، بأنّ الفحص لم يؤخذ في لسان أيّ دليل حتى يقال بأنّ هذا المقدار من الفحص ليس فحصاً عرفياً، بل إنّ المسألة تدور مدار صدق عنوان الجهل المأخوذ شرطاً في موضوعات أدلة الأصول، ولا شك في صدق هذا العنوان في المقام. نعم، قد لا يصدق عنوان الجهل في بعض الموارد التي تحتاج إلى الفحص اليسير جداً، والذي قد لا يُعدّ من الفحص، كفتح العين لرؤية الأفق للتحقق من طلوع الفجر.

ويمكن أن يلاحظ على كلامه (قده)، أنّ مقصود المحقّق (ره) ليس هو أنّ لعنوان الفحص خصوصية في المسألة فيلاحظ متى يصدق ومتى لا يصدق، وليست القضية قضية الجهل بالمعنى اللغوي للمسألة، بل مقصوده (ره)، هو أنّ عنوان الجهل المأخوذ شرطاً في موضوعات الأحكام هو عنوان عرفي، لأنّ موارد الأصول العملية هي من الموارد العقلانية في أغلبها، فينظر إلى الفهم العرفي فيها. والفهم العرفي للمسألة يقول بأنّ الإنسان إنّما يبحث عن معرفة الوظيفة العملية عندما لا يملك وسيلة ليتعرّف بها الواقع، أمّا إذا كان يملك الوسيلة الطبيعية لمعرفة الواقع، فلا يكون شاكاً يبحث عن معرفة وظيفته العملية. وتمثله بفتح العين لرؤية الأفق يشير إلى هذا المعنى.

ومن الواضح أنّ هذا المعنى لا يوجب تقييداً في أدلة الأصول بحيث يقال: لا يجب الفحص في الشبهات الموضوعية إلا في كذا وكذا، بل إنّ المسألة كما أتضح ليست من الفحص في شيء.

**الوجه الثاني:** إنّ عدم الفحص يستلزم المخالفة القطعية كثيراً، فيجب الفحص فراراً من مخالفة الواقع.

وأجاب عنه السيّد الأستاذ (قده) نقضاً: بأنّ هناك موارد كثيرة للأصول الشرعية، كالشكّ في الطهارة والنجاسة، ممّا يعلم فيها بمخالفة الواقع لو يُفحص عنها.

وحلاً: بأنّ المكلف بالنسبة إلى نفسه لا يعلم بوقوعه في المخالفة، ولو علم لكان من العلم الإجمالي في التدريجيات، ويجب الفحص حينئذ، ولكنه خارج عن محل الكلام. وأمّا بالنسبة إلى سائر الناس، فإنه قد يعلم بوقوعهم في الخلاف، ولكن لا أثر لذلك بالنسبة إلى نفسه. وهو جواب متين.

الوجه الثالث: ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبدالله بن هلال، عن العلاء بن رزين، عن زيد الصائغ قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): إني كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها: بخارى، فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة، وثلث مساً، وثلث رصاصاً، وكانت تجوز عندهم، وكنت أعملها وأنفقها، قال: فقال أبو عبدالله (عليه السلام): لا بأس بذلك إذا كان تجوز عندهم، فقلت: رأيت إن حال عليها الحول وهي عندي وفيها ما يجب عليّ فيه الزكاة، أزيكها؟ قال: نعم، إنّما هو مالك، قلت: فإن أخرجتها إلى بلدة لا ينفق فيها مثلها، فبقيت عندي حتى حال عليها الحول، أزيكها؟ قال: إن كنت تعرف أنّ فيها من الفضة الخالصة ما يجب عليك فيه الزكاة، فزكّ ما كان لك فيها من الفضة الخالصة ودع ما سوى ذلك من الخبيث، قلت: وإن كنت لا أعلم ما فيها من الفضة الخالصة إلا أنني أعلم أنّ فيها ما يجب فيه الزكاة؟ قال: فاسبكها حتى تخلص الفضة ويحترق الخبيث ثم تزكّي ما خلص من الفضة لسنة واحدة<sup>(١)</sup>.

وتقريب الاستدلال بها كما ذكره السيد الأستاذ (قده)، هو أنّ الأمر بالتخليص ليس إلاّ لاعتبار الفحص، وإلاّ فلا موجب له. وأجيب عنها أولاً: بضعف سندها من ناحية مجهولية زيد الصائغ، حيث لم يرد له ذكر في كتب الرجال.

(١) وسائل الشيعة ٩: ١٥٣، باب ٧ من أبواب زكاة الذهب والفضة، ح ١.

وثانياً: بأنّ الرواية في مقام تعليم كيفية التخليص وليست في مقام بيان لزوم الفحص؛ وذلك لأنّه يمكن في مفروض المسألة إعطاء الزكاة بنسبة المال الموجود من دون الحاجة إلى التخليص المذكور.

وثالثاً: إنّه على فرض دلالتها على لزوم الفحص، وتامة سندها، فإنّ موردها إنّما هو باب الزكاة، ولم يُعلم وجه التعديّ عنه إلى محلّ الكلام من الحجّ. ويرد عليه، أنّه لا خصوصية لموضوع الزكاة، بل الخصوصية لموضوع التكليف والشكّ في تحقّقه.

**الوجه الرابع:** ما وجدناه في كلمات المحقّق النائيني (ره)، ولكن في غير كتاب الحجّ، ويتبيّن منه أنّه قد يكون للمقام خصوصية توجب الفحص فيه؛ فإنّه بعد أن قرر عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية، استدرك فقال: «إلا أن يقوم دليل من الخارج على وجوب الفحص، أو كان الخطاب المشروط بالقدرة يقتضي الفحص، لأنّه كانت القدرة المأخوذة في الخطاب شرعاً مما لا يمكن العلم بها بحسب العادة إلا في الفحص، كما في الاستطاعة الحجيّة، فإنّ العلم بمحصولها لا يمكن عادةً إلا بالفحص عن مقدار المالية وما يملكه. وهذا هو السرّ في فتوى المشهور بوجوب الفحص عن الاستطاعة، مع أنّ القاعدة لا تقتضي ذلك»<sup>(١)</sup>.

ويمكن أن يلاحظ عليه أنّ القول بأنّه لا يمكن العلم بالقدرة في المقام إلا بالفحص ليس ثابتاً في أغلب الحالات، بل في بعضها ممّا قد لا يصدق معه الفحص كما تقدّم.

**الوجه الخامس:** ما ذكره السيد السبزواري (قده) من كون الفحص واجباً في كل ما كان معرضاً عرفياً للوقوع في خلاف الواقع، وإن كان قد ناقش أيضاً في أساس ما هو المشهور من عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية<sup>(٢)</sup>.

(١) تقرير بحث النائيني للكاظمي، كتاب الصلاة ١: ٢٨٤.

(٢) مهذب الأحكام ١٢: ٧١.

مسألة [٣٨]: إذا كان له مال غائب يفِي بنفقات الحج منفرداً أو منضمماً إلى المال الموجود عنده، فإن لم يكن متمكناً من التصرف في ذلك المال ولو بتوكيل من يبيعه هناك، لم يجب عليه الحج وإلا وجب (١).

مسألة [٣٩]: إذا حصل عنده ما يفِي بمصارف الحج، وجب عليه الحج إذا كان متمكناً من المسير إليه في أوانه، فلو تصرف فيه بما يخرج عنه الاستطاعة، ولا يمكنه التدارك، استقر الحج في ذمته إذا كان محرراً لتمكّنه من المسير إليه في وقته، دون ما إذا لم يكن محرراً لذلك على الأظهر.

وفي الصورة الأولى، إذا تصرف في المال على النحو المذكور، كما لو باعه محاباةً أو وهبه بلا عوض، حكم بصحة التصرف، وإن كان آثماً بتفويته الاستطاعة إذا لم يكن قادراً على أداء الحج ولو تسكعاً (٢).

والظاهر أنّ هذا الوجه يرجع في حقيقته إلى الوجه الثاني، وجوابه هو الجواب، مضافاً إلى أنّ ما يحصل لا يصدق عليه الفحص في كثير من الحالات. وعلى هذا، فإنّ المسألة لا تخلو من شوب الإشكال؛ لأهميّة الحج في نظر الشارع، وكون الفحص في المقام هو الطريق المتعارف للعلم بحصول الاستطاعة، مع كونه غير ذي مؤنة عادة كما ذكرنا، وذهاب المشهور إلى لزوم الفحص، لذا فالأحوط، إن لم يكن أقوى، خلافاً لأستاذنا الخوئي (قده)، وجوب الفحص في المسألة.

(١) لأنّ المسألة تدور مدار صدق أن يكون له مال يحجّ به، ومع عدم تمكّنه من الوصول إلى ماله، لا يكون مستطيعاً للحج.

(٢) اتفق الفقهاء على عدم جواز تفويت الاستطاعة بعد تنجّز وجوب الحج على المكلف، ولكن اختلفوا في زمان هذا التنجّز على أقوال:

١- أنّه خروج الرفقة، فيجوز للمكلف إذهاب الاستطاعة قبل ذلك. استظهره في (المستمسك) من كلمات جماعة، منهم العلامة والشهيد والمقدّس الأردبيلي وصاحب المدارك وآخرون<sup>(١)</sup>.

(١) مستمسك العروة الوثقى ١٠: ١٠٦.

٢- أنه بداية أشهر الحج، حيث يهله هلال شوال. حكاه السيد الأستاذ(قده) عن شيخه المحقق النائيني(ره)<sup>(١)</sup>.

٣- أنه التمكن من المسير. اختاره السيد في (العروة).

٤- أن الحج يتنجز على المكلف بمجرد حصول الاستطاعة، ولو قبل التمكن من المسير أو قبل خروج الرفقة، أو حتى قبل أشهر الحج. وهو ما اختاره السيد الأستاذ(قده)<sup>(٢)</sup>.

ولا بد من التأكيد أن محل الكلام عن وجوب حفظ الاستطاعة وعدمه، هو ما إذا كانت الاستطاعة خارج ما يحتاجه الإنسان في مؤنته الطبيعية، فلو فرضنا أن المكلف استطاع في هذه السنة للحج، وطراً له ما يمنعه من أدائه، وكان هذا المال مما لا حاجة له إليه في مصارفه الطبيعية، لا في هذه السنة ولا في السنة القادمة، وكان يعلم بتوفر شروط الحج ومقدماته في السنة القادمة، فهنا محل الكلام عن وجوب حفظ الاستطاعة وعدمه. أما إذا احتاج بعد طرو ما يمنعه من الحج إلى ما استطاع به، فلا إشكال في خروجه عن محل الكلام.

واختلاف هذه الأقوال ناشئ بالضرورة إما من ناحية استنطاق النصوص في مسألة الاستطاعة، وإما من ناحية الاختلاف في المباني في مسألة الواجب المعلق أو الوجوب المشروط.

وتصوير المسألة من ناحية الوجوب المشروط أن يقال: إن وجوب الحج مشروط بالاستطاعة حدوثاً وبقاءً، بمعنى أن يستطيع المكلف في بداية الأمر ثم لا يعرض عليه ما يفقده هذه الاستطاعة إلى أن يقوم بالأعمال. ومن المعلوم أن شرط الوجوب لا يجب الحفاظ عليه كما لا يجب تحصيله. فمقتضى القاعدة لا يمنع من إذهاب الاستطاعة، لذا يُحتاج إلى دليل آخر غير دليل وجوب الحج للحكم بوجوب الحفاظ على الاستطاعة.

(١) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٦.

لكن قد يناقش ذلك بما ذكره السيد الحكيم (قده) من أن الاستفادة من الآية الشريفة تحقق وجوب الحج بمجرد حصول الاستطاعة، نظير وجوب الكفارة بمجرد الإفطار. فإذا استفيد هذا المعنى من الآية، فإن الحج يستقر في ذمته بمجرد حصول الاستطاعة.

وقد فرّق السيد الحكيم في سياق كلامه بين نحوين من التعبير؛ النحو الذي ذكرته الآية، ونحو آخر أن تكون الجملة خبرية، مثل: المستطيع يجب عليه الحج. وقال بأن الجملة إذا كانت شرطية كما في الآية، فإنها تقتضي حصول الحكم بمجرد تحقق شرطه، بخلاف الجملة الخبرية، حيث يكون الحكم معلقاً على تحقق الموضوع، فمع انعدام الموضوع بارتفاع الاستطاعة - حتى لو كان ارتفاعها باختياره - ينتفي الحكم ولا يبقى مستمرا.

ويمكن أن نلاحظ على هذه التفرقة، بأننا لا نرى فرقا بين النحويين، خصوصاً إذا قيل بأن كل قضية حقيقية هي في الحقيقة جملة شرطية مقدّمة وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول. فعندما نقول: المستطيع يجب عليه الحج، فذلك بقوة أن نقول: من استطاع وجب عليه الحج. وهذا ما يفهمه العرف أيضاً من هذه الجملة، والعرف هو المرجع في تفسير الكلام.

كما أن الآية لا تفيد ما استفاده (قده) منها، فإن قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ يفهم منه عرفاً - خصوصاً بملاحظة الجار والمجرور "إليه" -: من كان مستطيعاً للحج بنحو تمكنه استطاعته بحسب الظروف الطبيعية من أداء الحج، فالبقاء، كما الحدوث، ملحوظ في الاستطاعة. وفرق واضح بين ترتب وجوب الكفارة على الإفطار، وترتب وجوب الحج على الاستطاعة، فالمماثلة بينهما مع الفارق.

وأما ما أجاب به (قده) عن دعوى كون الاستطاعة شرطاً حدوثاً وبقاءً اعتماداً على ارتفاع الوجوب فيما لو سرق الزاد والراحلة مثلاً أو تلفاً، من أن ذلك يكشف عن عدم الاستطاعة من الأول لا أنه يرفعها بعد وجودها، بخلاف ما لو أتلّف ماله بنفسه.

ففيه: إن معنى كون الاستطاعة شرطاً حدوثاً وبقاءً عند القائلين بها، هو أنه لا يكفي في وجوب الحج مجرد حدوث الاستطاعة، بل أن لا يعرض أيضاً مانع يرفعها، فلا كشف في الحقيقة عن عدم الاستطاعة من الأول. من غير فرق بين موارد التلف والإتلاف، إلا من حيث استقرار الوجوب في موارد الإتلاف وعدم استقراره في موارد التلف.

وأما السيد الأستاذ(قده)، فقد ذكر بأن مقتضى الآية الكريمة والروايات المفسرة للاستطاعة، هو تنجز الوجوب على المكلف بمجرد حصول الاستطاعة من الزاد والراحلة وتخلية السرب وصحة البدن، من دون فرق بين حصولها في أشهر الحج أو قبلها أو قبل خروج الرفقة أو قبل التمكن من المسير أو بعده، فمتى حصلت الاستطاعة يتنجز الواجب عليه، ويحرم عليه إذهاب الاستطاعة؛ لأن أشهر الحج إنما هي ظرف للواجب لا للوجوب، فالوجوب فعلي ولكن الواجب استقبالي، كما هي قضية الواجبات المعلّقة. ثم إذا توقف امتثال الواجب في ظرفه على الشروع بالمسير قبل أشهر الحج وجب، لمكان فعليّة الوجوب الذي يقتضي وجوب مقدّمته.

ونحن نوافق السيد الأستاذ(قده) في ما ذكره، ولكن مع إضافة مهمّة، وهي إحراز التمكن من أداء الحج في وقته ببقاء الاستطاعة المالية مع تخلية السرب وصحة البدن؛ لأن المكلف إذا لم يحرز توفر جميع الشروط المعتبرة، فإنه لا يحرز الاستطاعة في الحقيقة، فلا يكون الوجوب فعلياً في حقه، فلا يجب عليه الحفاظ على الاستطاعة المالية.

وليُعلم أنّ وجوب الحفاظ على هذه الاستطاعة لا يختص بسنة الاستطاعة، بل يمتد - عندنا وعند السيد الأستاذ - مع توفر الشروط التي ذكرناها إلى السنة التالية.

ثم إنّها هنا فرعاً آخر تعرّض له سيد (العروة)، ملخصه أنّ المكلف إذا فوت الاستطاعة بمثل البيع، فهل يكون هذا البيع صحيحاً أو فاسداً؟

مسألة [٤٠]: الظاهر أنه لا يعتبر في الزاد والراحلة ملكيتهما، فلو كان عنده مال أبيع له التصرف فيه، وجب عليه الحج إذا كان وافياً بنفقات الحج مع وجدان سائر الشروط.

نعم، لا يجب الخروج إلا إذا كانت الإباحة لازمة أو وثق باستمرارها (١).

فرق (قده) بين ما لو وقعت المعاملة بقصد الفرار من الحج فتقع فاسدة، لأنها تكون منهيًا عنها حينئذ من حيث هي مقدمة يتوصل بها إلى الحرام الذي هو ترك الحج، والنهي في المعاملات عنده يقتضي الفساد؛ وبين ما لو وقعت لا لذلك، بل كتصرف عادي في ماله، فتقع صحيحة، لأن النهي حينئذ هو عن أمر خارج عنها، وهو حرمة تفويت الاستطاعة.

وقد أجابه جملة ممن تأخر عنه، بأنه لا وجه للفساد حتى في ما يكون من النحو الأول، لأن النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد إلا إذا كان إرشاداً إلى البطلان، كالنهي عن بيع الغرر؛ لأنه لا ملازمة عقلية بين كون الشيء مبغوضاً شرعاً وبين كونه باطلاً، إذ قد يكون مبغوضاً كذلك ولكن يقع صحيحاً، كالتهجير بالماء المغصوب، حيث تحصل به الطهارة رغم حرمة التصرف به.

ولكن ذهب بعض العلماء إلى أن هناك ملازمة عرفية بينهما، فلا يتعقل عرفاً أن يكون الشيء صحيحاً ويترتب عليه الأثر رغم مبغوضيته شرعاً. وهو قريب إلى الاعتبار مما هو ثابت في المتفاهم العرفي في المعاملات.

(١) ناقش السيد الحكيم (قده) في هذه المسألة، بأن ما فسرت به الاستطاعة مثل: أن يكون له زاد وراحلة<sup>(١)</sup>، أو: يكون له ما يحج به<sup>(٢)</sup> ظاهر في الملك، فيكون مانعاً من الاستدلال على الوجوب بصدق الاستطاعة عرفاً على ما لو أبيع له الزاد والراحلة بإباحة لازمة، ومقيداً أيضاً للمطلقات

(١) وسائل الشريعة ١١: ٣٤، باب ٨ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، ح ٤ و ٧.

(٢) المصدر السابق، ح ٣.



فالحق حصول الاستطاعة بإباحة الزاد والراحلة. ولكن لا بد من أن يكون هناك وثوق باستمرارها، إما لوقوعها شرطاً ضمن عقد لازم مثلاً، أو بأن يكون هناك وثوق بالمبيح؛ لأنّ العرف لا يرى حصول الاستطاعة في غير ذلك.

مسألة [٤١]: كما يعتبر في وجوب الحجّ وجود الزاد والراحلة حدوثاً، كذلك يعتبر بقاءً إلى تمام الأعمال، فإن تلف المال قبل خروجه أو في أثناء الطريق لم يجب عليه الحجّ، وكشف ذلك عن عدم الاستطاعة من أول الأمر. ومثل ذلك ما إذا حدث عليه دين قهري، كما إذا أُلّف مال غيره خطأ فصار ضامناً له ببذله. نعم، الإتلاف العمدي لا يسقط وجوب الحجّ، بل يبقى الحجّ في ذمته مستقراً، فيجب عليه أدائه ولو متسكعاً.

الأخرى الواردة في المسألة، مثل: "إذا قدر الرجل على ما يحجّ به"<sup>(١)</sup> بخصوص ما إذا كان ذلك بنحو الملك. ثم أورد (قده) بعدم اكتفائهم بالإباحة الشرعية مع عدم وضوح الفرق بينها وبين الإباحة المالكية.

وجوابه - كما عن السيد الأستاذ (قده) - أولاً: إنّ ظهور اللام في الملك غير تام، لأنها تستعمل في مطلق الاختصاص، كقولنا: الجلّ للفرس.

وثانياً: إنّ حمل المطلق على المقيد لا يتمّ في المقام؛ لأنّ محله أن يكون التقييد والإطلاق على فرضه في المتعلّق مع وحدة المطلوب، كما في "أعتق رقبة" و"أعتق رقبة مؤمنة"، وليس الأمر في المقام كذلك؛ فإنّ التقييد والإطلاق فيه ليسا واردين بالنسبة إلى المتعلّق، بل بالنسبة إلى متعلّق المتعلّق، وهو الشرط في المقام، وحصول الاستطاعة بملكية الزاد والراحلة لا ينافي حصولها بالإباحة، فلا يجري عليه قانون التقييد.

وثالثاً: هناك فرق واضح لدى العرف في صدق الاستطاعة بين الإباحة الشرعية والمالكية؛ باعتبار أنّ الأولى تحتاج إلى جهد وعمل وتعب للحصول على المال، بخلاف الثانية، فقياس الثانية بالأولى مع الفارق.

(١) وسائل الشريعة ١١: ٢٦، باب ٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٣.

هذا، وإذا تلفت بعد تمام الأعمال أو في أثناءها مؤنة عوده إلى بلده، أو تلف ما به الكفاية من ماله في بلده، فهو لا يكشف عن عدم الاستطاعة من أول الأمر، بل يجتزئ حينئذ بحجّه، ولا يجب عليه الحجّ بعد ذلك (١).

(١) قد يحدث أن تتلف الاستطاعة بقاءً في عدة موارد نتعرض لها ضمن

فروع:

**الفرع الأول:** أن يتلف المال قبل الخروج إلى الحجّ أو في أثناء الطريق. فهذا يكشف لا محالة عن عدم الاستطاعة واقعاً من أول الأمر.

**الفرع الثاني:** أن تشغل ذمة المكلف المستطيع بأداء دين قهري على نحو الفور، كما إذا أُلّف بعد الاستطاعة مال الغير خطأً، حيث يخاطب بالضمان على الفور، إلا إذا رضي الطرف بالتأجيل. ولا إشكال أن أداء الدين حينئذ سوف يفقده الاستطاعة.

**الفرع الثالث:** الفرع الثاني نفسه، ولكن مع فرق أن إتلاف مال الغير يكون بنحو العمد. ولا إشكال في أن حاله حينئذ حال من يتعمّد إتلاف الزاد والراحلة، فيستقرّ عليه وجوب الحجّ، ويجب عليه ولو تسكّعاً؛ لأنّ تفويت الاستطاعة كما يكون مباشرياً بإتلاف نفس الزاد والراحلة، يكون أيضاً غير مباشرى بإتلاف ما يؤدي إلى صرف المال في غير الزاد والراحلة.

ولكن يمكن أن تتصور حالة لا يكون الإتلاف العمدي لمال الغير فيها مساوفاً لإتلاف الزاد والراحلة، وهي حالة ما إذا كان المكلف غافلاً عن أن عمله سوف يستتبع الضمان، كما إذا أُلّف مال الغير في حال الغضب من دون الالتفات إلى نتائج عمله. فيمكن التأمل في هذه الصورة بدعوى أنه لا يصدق على المتلف هنا أنه أُلّف ما به استطاعته، خصوصاً إذا كان من قبيل الجاهل القاصر، كالذي يدخل الإسلام حديثاً ولا معرفة لديه بتفاصيل أحكامه.

وقد يقال بأنّ عالم الاستطاعة هو عالم واقعي، فلا يفرّق فيه بين حالتني

العلم والجهل، فإذا صدر منه الإلتلاف العمدي المستتبع للضمان وفوات الاستطاعة، يستقرّ وجوب الحجّ عليه.

والمسألة لا تخلو من إشكال. وإن كان الأقرب عدم استقرار الحجّ عليه بذلك، لأنّ الحالة التي صدر فيها الإلتلاف أشبه بالحالة غير الاختيارية. فتأمل؛ فإنّ العقلاء لا يحملونه المسؤولية في أمثال ذلك، ولا يكلفونه القيام بالواجب.

**الفرع الرابع:** أن تلتف بعد تمام الأعمال أو في أثنائها مؤنة عوده إلى بلده، أو يتلف ما به كفايته بعد الرجوع، دون مؤنة إتمام الأعمال. فهل يكشف ذلك عن ذهاب الاستطاعة باعتبار دخالة مؤنة العود والرجوع إلى كفاية فيها، حيث لا يتوجه الوجوب إليه بدون توفرهما مع سائر الشرائط، فإذا انتفيا أو أحدهما كشف ذلك عن انتفاء الاستطاعة واقعاً، فلا يجتزأ حينئذ بما أداه على أنه حجّ الإسلام، أو لا؟

في المسألة قولان، ودليل القول بعدم الإجزاء ما ذكرناه؛ فإنّ حجّ الإسلام يتوقّف على توفر الاستطاعة بكلّ عناصرها، والمفروض انتفاء بعض هذه العناصر، فما وقع لم يكن واجباً، وإجزاء غير الواجب عن الواجب غير ثابت.

وأما القول بالإجزاء، فقد قرّب بعدة تقريبات:

**التقريب الأول:** للسيد الأستاذ(قده)، حيث ناقش ما سبق بأن اشتراط هذين العنصرين في الاستطاعة ممّا لم يدلّ عليه النص، بل ممّا اقتضاه دليل "لا حرج". ومن المعلوم أنّ هذا الدليل امتنانيّ، والحكم بعدم الإجزاء وإلزام المكلف بإعادة الحجّ على خلاف الامتنان. والنتيجة هي الاجتزاء بما وقع، كما يجتزأ بالغسل والوضوء الحرجيين مع عدم العلم بكونهما كذلك.

ويمكن أن يشكل على ذلك بأنّه لا دليل على كون مفاد "لا حرج" أو "لا ضرر" وأمثالهما نفي كل حكم يتصورّ كونه على خلاف الامتنان، بل إن

الامتنان أساساً هو صفة كل الأحكام الشرعية، ترخيصية كانت أو إلزامية، فإن طبيعة التكليف الإسلامي هي كما قال تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾<sup>(١)</sup>. فالامتنان هو بالإسلام.

وبعبارة أخرى: إن الإسلام بكل تشريعاته دين امتناني، بلحاظ ما يشتمل عليه من جلب المصالح ودرء المفاسد، فليس هناك حكم مطلق يختزن المفسدة في حالة الحرج ليرفع النهي فيه بقاعدة الحرج بعد ذلك، أو يختزن المصلحة ليرفع الوجوب فيه بالقاعدة. بل إن التشريع كان مختصاً من الأساس بما لا حرج فيه أو ضرر، مع أنهم يقولون بكونه بأسلوب الحكومة لا التخصيص. ولذلك فإن الامتنان لا يقيد الحكم ولا يخصه كما يذكره أساتذتنا (رحمهم الله).

**التقريب الثاني:** ما أشار إليه السيد الحكيم (قده)، من أن المسألة مبتلى بها، فإن الطوارئ الحادثة على الحجاج في كل سنة، كالمرض وتلف المال ونحوها، مما يوجب زوال الاستطاعة كثيراً، ومع ذلك لا نجد النصوص قد تعرضت لها، وبضميمة ذلك إلى الإرتكاز المتشعري بصحة الحج في هذه الموارد، يمكن أن يكون ذلك دليلاً على الإجزاء؛ فإنه لو كان رأي الشارع هو عدم الإجزاء، لكان عليه أن يبين، فلمّا لم يبين كشف ذلك عن إمضائه للإرتكاز المتشعري.

وأضاف (قده) بأن هذا الوجه لو تمّ، فإنه يتمّ حتى في صورة زوال الاستطاعة قبل إتمام الأعمال، فإنهما من باب واحد<sup>(٢)</sup>.

وهو لا يتم؛ للفرق بين الحالتين بتمام الحج في إحداها ونقصانه في الأخرى، فلم يتحقق الامتثال.

(١) الأعراف: الآية ١٥٧.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١٠: ١١٥.

التقريب الثالث: ما أفاده في (العروة) من أنه يقربّ الإجزاء بما ورد من أنّ من مات بعد الإحرام ودخول الحرم أجزأه عن حجة الإسلام. وقد وجّه هذا التقريب بتوجيهين:

الأوّل: إنّ الموت المفروض في الرواية مستلزم لزوال كل من الاستطاعة البدنية والمالية، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلانتقال المال إلى الورثة. فإذا كان زوال الاستطاعتين غير قادح في الإجزاء، فزوال خصوص الاستطاعة المالية لا يقدح فيه بطريق أولى.

الثاني: إنّ الإجزاء مع تلف ذات المكلف يستوجب الإجزاء مع بقاء ذات المكلف وتلف بعض الصفات وإتيان بقية الأعمال بطريق أولى.

وهذا التقريب إن أُريد به مجرد تقريب الفكرة - كما هو الظاهر منه - وأنه ليس بدعاً من القبول الحكم بالإجزاء مع فقد بعض الصفات أو الشروط، إذ قد حكم الشارع بالإجزاء في ما هو أصعب من ذلك، فلا مشكلة فيه.

وإن أُريد به إثبات التعدي للمقام، ففيه أنه قياس مع الفوارق العديدة؛ فإنّ الموت مثلاً لمّا لم يكن اختيارياً أو حالة مربوطة بالجانب العملي للحجّ فيما هو تكليف الحاج، فلا يمكن إلحاق حالة تلف المال به الذي هو مرتبط بالاستطاعة. وأيضاً لقائل أن يقول إنّ الإجزاء هنا وارد من باب اللطف بالمؤمن الذي شكر الله له قيامه بالواجب الذي لو استمرّ به العمر لقام به، فيكون فارقاً بين الموردين.

ويمكن أن يقربّ الإجزاء بتقريب رابع حاصله:

إنّ الدليل الذي اعتمدنا عليه لإثبات شرطية الرجوع إلى كفاية، هو أنّها مقتضى الفهم العرفي من الاستطاعة؛ لأنّ الاستطاعة تلحظ خارج الوضع الطبيعي للإنسان في نطاق مسؤولياته عن نفسه وعياله، فلا يكون الإنسان مستطيعاً عرفاً إلا إذا كان يملك مؤنة عياله أثناء غيابه، ومؤنة عوده إلى

مسألة [٤٢]: إذا كان عنده ما يفي بمصاريف الحج، لكنه جهل ذلك، أو غفل عنه، أو كان جاهلاً بوجوب الحج، أو غافلاً عنه، ثم علم أو تذكّر بعد أن تلفت المال وزالت استطاعته، فإن كان معذوراً في جهله أو غفلته بأن لم يكن ذلك ناشئاً عن تقصيره، لم يستقرّ عليه الحج، وإلا فالظاهر استقرار وجوبه عليه إذا كان واجداً لسائر الشرائط حين وجوده (١).

وطنه، وأن يتوفّر لديه بعد عودته ما يمكنه من متابعة حياته، لذا لا يخاطب بالحج إلا إذا توفّرت لديه هذه الشروط. هذا من ناحية الإلزام والتكليف؛ أمّا من ناحية الإجزاء، فإن غاية ما توجب الأدلة توفره للحكم بالإجزاء، هو وقوع الأعمال عن استطاعة، ولا شك في أنّ المكلف في المقام عندما أتى بالأعمال أتى بها مستطيعاً، ويصدق عليه عرفاً أنه حجّ مستطيعاً. إذا فالفهم العرفي للاستطاعة يميّز بين حالتي الإلزام والإجزاء بالشكل الذي ذكرناه.

وبعبارة أخرى: قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، يتحدث عن اشتراط هذه الأمور في مرحلة التكليف وتوجه الخطاب، فلا يكلف بالحج إلا المستطيع، ويفهم من ذلك، أنه لو حجّ غير المستطيع، فلا يجتزئ بحجّه على أنه حجّ الإسلام، أمّا من يؤدي أعمال الحج عن استطاعة، ثم يفقد مؤنة العود أو ما به كفايته بعد رجوعه كما في المقام، فهو في الحقيقة قد أتمّ حجّه عن استطاعة، فلا وجه لعدم الإجزاء فيه. وقد يُناقش ذلك بأنّ العرف لا يصلح للدليلية المستقلّة، وإنما يرجع إليه في فهم الخطابات، والاستناد إليه في المقام لم يتضح كونه من باب فهم الخطاب الذاكر للاستطاعة.

وجوابه: إنّ الخطاب موجّه إلى الناس في موضوع الحكم الملقى إليهم في تحديد المفهوم في أبعاده، والمسألة تتعلق بالصدق لا بالمصدق، فالفهم العرفي فيها يكون حجّة.

وعلى هذا فالحكم بالإجزاء هو الأقوى.

(١) في المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: للمحقق القميّ (ره)، وهو عدم استقرار وجوب الحجّ على المكلف؛ لأنّه لم يصر حال الغفلة مورداً للتكليف، وحال الالتفات ليس لديه مال بحسب الفرض<sup>(١)</sup>.

القول الثّاني: للسيد اليزدي (ره)، وهو استقرار الوجوب على المكلف بذلك؛ لأنّ الوجوب يرتبط بالاستطاعة الواقعية، وهي موجودة بحسب الفرض، والغفلة والجهل دخيلان في رفع الإثم، ويعذران في مقام المؤاخذه ولا يمنعان الاستطاعة.

القول الثّالث: وهو المختار تبعاً لسيدنا الأستاذ (قده)، وهو التفصيل في المسألة بين صورة المعذورية في الغفلة أو الجهل، وذلك حيث لا يكونان ناشئين بسبب تقصيره، فلا يستقرّ وجوب الحجّ عليه، وبين صورة عدم المعذورية في ذلك فيستقرّ.

وتفصيل الكلام في ذلك أن يقال:

أمّا عدم استقرار الحجّ عليه في صورة الغفلة مع عدم التقصير، فلأنّ المورد يكون مشمولاً لحديث الرفع، وقد نقّح في محلّه أنّ الرفع فيه واقعي، فلا يكون هناك تكليف بالحجّ في حقّه.

وأما استقراره عليه في صورة التقصير، فقد ذكر السيد الأستاذ (قده)، أنّ الغفلة حينئذ لا تنافي الوجوب الواقعي، وإن كانت معذرة في مقام المؤاخذه.

ويُشكل بأنّ الخطاب لا يتوجّه للغافل؛ لأنّه ينطلق من أجل تحريك المكلف نحو الامتثال، وهو غير متحقّق. مضافاً إلى أنّه قد لا يُعقل فرض حصول الغفلة عن تقصير، ولو كان فإننا لا نجد هناك فرقاً لدى العرف بين الموردين.

وأما في صورة الجهل، فالمعروف هو الاشتراك في الأحكام بين العالم

والجاهل، ودليل وجوب الحجّ لم يؤخذ فيه قيد العلم، فيستقرّ وجوب الحجّ على الجاهل في المقام، وإن فرض عدم تنجزه عليه بسبب جهله. هذا في مثل الشاك، أمّا الجاهل الذي نتج جهله عن الغفلة، فحكمه حكم الغافل.

نعم، لا بدّ من استثناء الجاهل بالجهل المركّب، وهو المعتقد بعدم وجوب الحجّ عليه؛ فإنّه مع اعتقاده هذا، يمتنع توجيه الخطاب إليه، فلا يكون مكلفاً بالحجّ، كما في حالة الغفلة.

والنقطة التي ينبغي الالتفات إليها، أنّنا لا نرى التقسيم المعروف للحكم بالإنشائي والفعلي واقعيّاً، والحكم إنّما هو الفعلي، لذا طالما لم يصل الحكم إلى هذه المرحلة، فإنّه لا يؤدي إلى استقرار الوجوب.



## المبحث الثالث

## مسائل الحجّ البذلي

مسألة [٤٣]: كما تتحقق الاستطاعة بوجودان الزاد والراحلة، تتحقق ببذلها عيناً أو ثمناً، ولا فرق في ذلك بين أن يكون البازل واحداً أو متعدداً، فإذا عرض عليه الحجّ والتزم بزاده وراحلته ونفقة عياله، ووثق بجريه على وفق التزامه، وجب عليه الحجّ. وكذلك لو أعطي مالا ليصرفه في الحجّ وكان وافياً بمصارف ذهابه وإيابه وعياله، سواء كان ذلك على وجه الإباحة أو التملك.

نعم، يجري في التملك المتزلزل والإباحة غير اللازمة ما تقدّم في المسألتين

٢٩ و ٤٠(١).

(١) تسالم الفقهاء على تحقق الاستطاعة بالبذل، واستدلوا على ذلك بالإجماع والروايات. والحقّ إمكان استفادة حكمه من نفس قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾، حتى لو لم ترد فيه الروايات الخاصة؛ لحصول الاستطاعة به عرفاً، خصوصاً مع ملاحظة الروايات المفسّرة للآية؛ فإنّ قوله: "له ما يحجّ به" أو: "له زاد وراحلة"، لا يختص عرفاً بما إذا كان مالكا للزاد والراحلة، بل هو بمناسبة الحكم والموضوع يشمل أيضاً ما إذا كان المال مباحاً له بالبذل.

ومع ذلك، هناك العديد من الروايات الصريحة في حصول الاستطاعة بالبذل، منها:

١- ما رواه محمد بن مسلم في حديث قال: قلت لأبي جعفر(ع): فإنّ عرض عليه الحجّ فاستحيى؟ قال: هو ممّن يستطيع الحجّ، ولم يستحيى؟!

ولو على حمار أجدع أبت، قال: فإن كان يستطيع أن يمشي بعضاً ويركب بعضاً فليفعل<sup>(١)</sup>.

ومقصود الإمام (ع) - بقريته قوله في الرواية الثالثة في الباب: "فاستحيي فلم يفعل" - أنه إذا لم يقبل البذل يكون مستطيعاً ويستقرّ عليه الحج، فيجب عليه حينئذ أن يحجّ ولو على الراحلة غير اللائقة، لأنه من الأول يُعدّ مستطيعاً ببذل الراحلة غير اللائقة. وقد مرّ الحديث مفصلاً حول هذه الرواية عند البحث في المسألة (١٨).

والنكتة الجديرة بالالتفات في هذه الرواية ومثيلاتها، هي التعبير فيها عمّن يعرض عليه الحجّ بأنه ممّن يستطيع الحجّ، وهذا يؤكد أنّ تكليفه بالحجّ هنا على القاعدة، وليس توسعةً من الإمام (ع) أو تعبداً جديداً، بل كلُّ إلى الآية يشير.

٢- عن معاوية بن عمّار في الصحيح، قال: قلت لأبي عبد الله (ع): رجلٌ لم يكن له مال فحجّ به رجل من إخوانه، أيجزيه ذلك عن حجة الإسلام، أم هي ناقصة؟ قال: بل هي حجة تامّة<sup>(٢)</sup>. وهي واضحة في إثبات المطلوب.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٩، باب ١٠ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ١. وفي ملاذ الأخبار ٧: ١٨٦، أنّ الحديث صحيح. ثم نقل - بتصرّف - عن الشيخ حسن في [منتقى الجمان ٣: ٥٣] قوله: في هذا الإسناد خلل واضح؛ فإن موسى بن القاسم يروي عن معاوية بن وهب بالواسطة، لأنه لم يلقه، وسيأتي ما يشهد لذلك. وصفوان ممّن لقيه موسى بن القاسم، وروايته عنه بغير واسطة في غاية الكثرة، فكيف صارت روايته عنه بالواسطة! ثم كيف يتصوّر رواية معاوية بن وهب - وهو من أصحاب الصادق (ع) - عن صفوان وهو من أصحاب الكاظم والرضا عليهما السلام؟ بل الأمر منعكس، فإن صفوان يروي عن معاوية في بعض الطرق الصحيحة. أقول: وفي نسخة عندي قديمة للإستبصار: «موسى بن القاسم بن معاوية بن وهب»، والذي أراه أن هذا هو الصحيح، وما سواه تصحيف. انتهى.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

ولو كان له بعض نفقة الحج، فبذل له الباقي، وجب عليه الخروج أيضاً (١)، ولو بذل له نفقة الذهاب فقط، ولم يكن عنده نفقة العود لم يجب، على تفصيل تقدم في المسألة ٢٢. وكذا إذا لم يبذل له نفقة عياله، إلا إذا كان عنده ما يكفيهم إلى أن يعود، أو كان لا يتمكن من نفقتهم مع ترك الحج أيضاً، أو لم يكن يقع في الحرج من تركهم بلا نفقة ولم يكونوا من واجبي النفقة عليه (٢).

مسألة [٤٤]: لو أوصي له بمال ليحج به، وجب الحج عليه بعد موت الموصي إذا كان المال وافياً بمصارف الحج، وكذا بنفقة عياله، على التفصيل المتقدم في المسألة السابقة. وكذا لو وقف شخص لمن يحج أو نذر أو أوصى بذلك، وبذل له المتولي أو النادر أو الوصي، وجب عليه الحج (٣).

مسألة [٤٥]: لا يعتبر الرجوع إلى الكفاية - بالمعنى المتقدم - في الاستطاعة البذلية (٤). نعم، إذا كان كسوباً في خصوص أيام الحج ويعيش بربحه سائر أيام السنة أو بعضها، بحيث يعجز عن إدارة معاشه فيها لو خرج إلى الحج بالاستطاعة البذلية، لم يجب عليه ذلك (٥)، إلا إذا بذل له ما يتم ذلك،

(١) لأن العبرة هي في حصول الاستطاعة له، ولا إشكال في صيرورته مستطاعاً بذلك.

(٢) كل هذه الفروع مما تقتضيه القاعدة، ووجهها واضح.

(٣) لحصول الاستطاعة له بكل ذلك.

(٤) لظهور الأدلة في كون الرجوع إلى كفاية شرطاً في خصوص الاستطاعة الذاتية، فإنها التي تزاحم بالرجوع إلى كفاية، حيث تكون حيثنذ جزءاً من المال الذي يحج به، دون الاستطاعة البذلية، باعتبار أن مصاريف حجّه كلها تكون على البازل فلن يكلف شيئاً في ماله حتى تقع المزاحمة، بل إن ذهابه إلى الحج سوف لن يغير من واقع حاله شيئاً.

(٥) باعتبار تقديم الأهم حيثنذ، وهو نفقة النفس والعيال، على المهم

وهو أداء الحج.

فالأظهر اعتبار الرجوع إلى الكفاية - بالمعنى المتقدم - في وجوب الحج عليه (١).

مسألة [٤٦]: إذا أعطي مالا هبةً على أن يحجَّ وجب عليه القبول، وأما لو خيره الواهب بين الحجَّ وعدمه، أو أنه وهبه مالا من دون ذكر الحجَّ - لا تعييناً ولا تخييراً - لم يجب عليه القبول (٢).

(١) باعتبار وقوع المزاحمة حينئذ مع الجزء المتمم من ماله.

(٢) في المسألة ثلاث صور:

١- أن يهبه المال ليحجَّ به.

٢- أن يهبه المال ويخيره بين الحجَّ وغيره.

٣- أن يهبه المال من دون تعيين ولا تخيير.

وقد اختلف الفقهاء في حكم هذه الصور؛ فبعضهم كالمحقق الحلبي (ره)، أطلق القول بعدم وجوب قبول الهبة، وتبعه في ذلك صاحب (الجواهر) (١) والشهيد في (المسالك) (٢) والآغا ضياء الدين العراقي في تعليقه على (العروة) (٣). وبعضهم اختار وجوب قبول الهبة في تمام الفروض، كما في (المدارك) (٤) و (الحدائق) (٥) و (المستند) (٦). وبعضهم قالوا بالتفصيل؛ فاتفقوا على الوجوب في الصورة الأولى، وعلى عدمه في الثالثة، واختلفوا في الثانية، فبعضهم ألحقها بالأولى كصاحب (العروة)؛ لصدق عرض الحجَّ بها، وألحقها الآخرون بالثالثة، لعدم الصدق المذكور، كما هو مختار السيد الأستاذ (قده).

(١) جواهر الكلام ١٧: ٢٦٨.

(٢) مسالك الأفهام ٢: ١٣٤.

(٣) العروة الوثقى ٤: ٤٠٠.

(٤) مدارك الأحكام ٧: ٤٨.

(٥) الحدائق الناضرة ١٤: ١٠٥.

(٦) مستند الشيعة ١١: ٥٠ - ٥١.

وعلّل في (المسالك) القول بعدم الوجوب، بأنّ هناك فرقاً بين البذل والهبة، بأنّ البذل إيقاع لا يشترط فيه القبول، بخلاف الهبة، فإنّها عقدٌ يحتاج إلى القبول. والقبول نوعٌ من الاكتساب، وهو غير واجب، لأنّه من تحصيل شرط الوجوب.

وجوابه: إنّ العنوان الذي ذكرته الروايات للحجّ البذلي، وهو "فإن عرض عليه الحجّ"، ينطبق على الهبة عرفاً كما ينطبق على البذل، وحينئذ لا يكون القبول محققاً لشرط الوجوب، بل لشرط الواجب. بيان أنّه يكون حينئذ مستطيعاً بالهبة بعد صدق العرض عليها، فيجب الحجّ عليه، ويتوقف تحقيق الحجّ على قبول الهبة، فتكون شرطاً للواجب، وشرط الواجب يجب تحقيقه.

هذا إذا كانت الهبة للحجّ على نحو التعيين. أمّا إذا كانت على نحو التخيير، أو كانت مطلقةً - وهما صورتان الثانية والثالثة - فقد اختار السيد الأستاذ (قده) عدم وجوب قبولها، لعدم صدق عرض الحجّ بها، أمّا الثالثة فواضح، وأمّا الثانية فلأنّ التخيير فيها يجعل الهبة للحجّ مشروطةً بعدم صرفه المال الموهوب في غير الحجّ أو الإبقاء عنده، وحينئذ يكون قبول الهبة محققاً لشرط الوجوب، وتحقيقه غير واجب.

ويرد عليه منع كون معنى التخيير في المقام كذلك عرفاً، بل معناه أنّه أنت بالخيار في صرف المال في الحجّ أو في غيره، فالهبة مطلقة في حقيقتها وغير مشروطة. وتفسيرها بالنحو المذكور هو نتاج تدقيق عقلي بعيد عن الفهم العرفي الذي هو المناط

في فهم الخطابات. وبهذا يكون عرض الحجّ في الصورة الثانية مطلقاً وغير مشروط، فتكون الصورة الثانية ملحقة بالأولى لا الثالثة، لصدق عرض الحجّ فيها.

مسألة [٤٧]: لا يمنع الدين من الاستطاعة البذلية (١). نعم، إذا كان الخروج إلى الحج منافياً لأداء الدين في وقته، سواء كان حالاً أو مؤجلاً لم يجب عليه الحج (٢).

مسألة [٤٨]: إذا بذل مال لجماعة ليحج أحدهم فإن سبق أحدهم بقبض المال المبذول وجب عليه الحج دون الآخرين، ولو ترك الجميع مع تمكن كل واحد منهم من القبض فالظاهر عدم استقرار الحج على أي منهم (٣).

هذا بناءً على إثبات كفاية الحج البذلي من خلال الروايات. أمّا بناءً على ما هو المختار من إمكان استفادته من الآية نفسها، باعتبار حصول الاستطاعة به عرفاً، فلا شك في أنّ الاستطاعة تصدق عرفاً بالهبة حتى في الصورة الثالثة<sup>(١)</sup>.

فالأظهر وجوب قبول الهبة في تمام الصور.

(١) لانتفاء المزاحمة بينهما، باعتبار خروج مال الحج من غير مال المدين، بل من مال الباذل بحسب الفرض.

(٢) باعتبار تقديم الأهم حينئذ على المهم.

(٣) اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين، فذهب في (العروة) إلى استقرار الحج على الجميع، بدعوى صدق الاستطاعة بالنسبة إلى الكل. ووافقه على ذلك السيد الأستاذ (قده) والعديد من أعلام تلامذته، بينما خالفه فيه السيد الحكيم (قده)، والعديد ممن علق على (العروة)، وبعض المعاصرين. ونحن نوافقهم على عدم الاستقرار.

وممن اختار عدم الاستقرار أيضاً صاحب (الجواهر)، معتمداً في ذلك بعد عدم قيام إجماع على الاستقرار، على أصالة عدم الاستقرار، باعتبار أنّ القدر المتيقن منه هو في الاستطاعة الذاتية أو البذلية لشخص بعينه؛ إذ دليل الاكتفاء بالاستطاعة البذلية هو الأدلة الخاصة، لا العمومات؛ لأنها مشتملة

(١) راجع البحث في المسألة (٣١) لتعرف الوجه في ما استظهره سماحة السيد (دام ظلّه) هنا.

على المنة فيسقط التكليف بها. والأدلة الخاصة موردها العرض على شخص بعينه لا على جماعة<sup>(١)</sup>.

وقد وافقه السيد الحكيم (قده) على أن مورد الأدلة الخاصة هو العرض على شخص بعينه، ولكن ناقشه في أن وجه الاعتماد على الأدلة الخاصة دون العمومات ليس هو اشتمال البذل على المنة فيرتفع التكليف بها، لأن هذا المقدار من المنة لا يؤدي إلى الحرج عادة ليرتفع التكليف به، وإنما هو ظهور العمومات في الملك، لوجه مرّ بيانه مع مناقشته عند البحث في المسألة (٤٠).

وأما السيد الخوئي (قده)، فكأنه اعتبر أن الوجه الذي دعا صاحبي (الجواهر) و(المستمسك) إلى استظهار عدم شمول الأدلة الخاصة لعرض الحج لواحد لا بعينه، هو عدم إمكان البذل للجامع، فدخل في مناقشة هذه النقطة فقال: «إن البذل في المقام يرجع في الحقيقة إلى البذل إلى كل شخص منهما أو منهم، غاية الأمر مشروطاً بعدم أخذ الآخر؛ لعدم الترجيح في الفردين المتساويين. كما إذا بذل الوالد مالاً لأحد أولاده وقال لهم: يجب به أحدكم، فإن معنى ذلك: إن من أخذه منكم يجب عليه الحج ولا يجب على الآخر، وأما إذا لم يأخذه واحد منهم، فالشرط حاصل في كل منهم، ويستقرّ عليهم الحج»<sup>(٢)</sup>.

والتفسير الذي ذكره (قده) للبذل لجماعة في المقام صحيح بحسب التحليل والتدقيق العقلي، ولكنه غير تام بحسب الفهم العرفي؛ فليس معنى البذل لأحدهم عند العرف: إنني أبذل لك إذا لم يبادر الآخرون، وأبذل له إذا لم يبادر الآخرون كذلك، وهكذا. بل معناه: هذا مال للحج أبيضه لمن يبادر

(١) جواهر الكلام ١٧: ٢٦٩.

(٢) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ١: ١٨١.

إليه، أو: من بادر إليه كان مبذولاً له. فمقصود المتكلم هو حثهم نحو المبادرة والسبق فقط. وليس في القضية إلا هذا الجانب الإيجابي، من دون أي ملاحظة لجانب الترك الذي صورّه السيد الخوئي (قده).

أضف إلى ذلك، أنّ هناك استطاعة واحدة، وهي لا تنتج إلا وجوباً واحداً لا غير. فلا يُعقل أن ينحلّ هذا الوجوب إلى وجوبات بعدد الأفراد، لأنّه خلف فرض كون الاستطاعة واحدة.

وبعبارة أخرى: إنّ التفسير الذي ذكره (قده) للبذل صحيحٌ بحسب حقيقة الأمر، إذ استطاعة كل منهم متوقفة على عدم مبادرة الآخر. ولكن ذلك لا ينتج وجوبات متعددة بعدد الأفراد، كما هو مقتضى القول بالاستقرار على الجميع؛ فإنّ الاستقرار على الجميع يعني وجود وجوبات متعددة بعددهم، ومن الواضح عدم كون الأمر كذلك، بل ليس هناك إلا وجوب واحد، لفرض وجود استطاعة واحدة.

هذا مضافاً إلى أنّ موضوع الحكم باستقرار الحجّ مرتبطٌ بحسب الدليل بالاستطاعة، ومن الواضح أنّه لا يصدق إلا على المبادر أنّه مستطيع. فإذا لم يبادر أحدٌ، لا يمكننا القول بالاستقرار على الجميع.

وحلّ الإشكال هو أن يقال: إنّ الاستطاعة المأخوذة شرطاً في وجوب الحجّ، وبالتالي استقراره في فرض الترك، هي الاستطاعة الفعلية، أي أن يكون المال له، وتحت يده، كما هو ظاهر قولهم: "له ما يحجّ به"، أو: "له زاد وراحلة". وعندما يدور الأمر بينه وبين غيره، ويمكن أن يسبق هو أو غيره، لا يقال: له ما يحجّ به. نعم، هو قادرٌ على أن يحصل ما يحجّ به.

وقد ذكر بعض أعلام المعاصرين وجهاً لحلّ الإشكال في المقام، وهو أن يلتزم بكون الاستقرار على واحدٍ أيضاً بنحو الكفاية، فإذا حجّ واحدٌ منهم كفى<sup>(١)</sup>.



مسألة [٤٩]: لا يجب بالبذل إلا الحجّ الذي هو وظيفة المبذول له على تقدير استطاعته، فلو كانت وظيفته حجّ التمتع فبذل حجّ القران أو الإفراد لم يجب عليه القبول، وبالعكس (١). وكذلك الحال لو بذل لمن حجّ

وفيه: إنّ له لازماً قد لا يقول به أحد، إذ ماذا لو لم يحجّ أيّ منهم بعد ذلك؟ هل يبقى الحجّ مستقراً حينئذ على الجميع، فيلتزم بوجود القضاء عنهم من أموالهم لو ماتوا بالتقريب نفسه، بحيث إذا قضي عن أحدهم سقط القضاء عن الآخرين، وإلا يبقى في ذمتهم جميعاً كذلك؟! سقط القضاء عن الآخرين، وإلا يبقى في ذمتهم جميعاً كذلك؟! سقط القضاء عن الآخرين، وإلا يبقى في ذمتهم جميعاً كذلك!؟

لعله (قده) لم يلتفت إلى تبعات هذا القول.

هذا إضافةً إلى أنّ اعتباره من قبيل الكفاية غير واضح بحسب المتبادر من كلام الباذل عرفاً.

يبقى الكلام في تنظير المقام بمثال التيمم الذي ذكره في (العروة)، حيث تعرّض السيدان الحكيم والخوئي (قدهما) لبيان الفرق بينهما؛ أمّا السيد الحكيم، فلأنّه مطالب ببيان الفرق بينهما بعد قوله بعدم الاستقرار في المقام، مع أنّه ومثال التيمم من باب واحد بحسب الظاهر. فقال بأنّ الموضوع للحكم ببطلان التيمم هو وجدان الماء، وهو حاصل بحسب الفرض، فيجب على الجميع السبق للوضوء، فإذا تركوا ذلك بطل تيممهم جميعاً، لفرض صدق وجدان الماء في حقّ كل منهم، بخلاف المقام، حيث كانت نصوص البذل قاصرة عن الشمول له.

وأما السيد الخوئي، فهو وإن كان قائلاً بالاستقرار، فلا يطالب بالفرق، لكنه فرّق بينهما من ناحية أخرى، وهي أنّه أساساً لا يجب في المقام المبادرة لتحصيل الاستطاعة، لأنّ البذل كان على نحو الواجب المشروط، ولا يجب تحصيل الشرط، بينما يجب التسابق في التيمم لأجل صدق وجدان الماء في حقّ كل منهم.

(١) لأنّ له وظيفة خاصة بحسب وضعه قرّرتها في حقّه الشريعة، والبذل

لا يوجب تبديلاً في هذه الوظيفة.

حجّة الإسلام(١).

وأما من استقرت عليه حجّة الإسلام وصار معسراً فبذل له وجب عليه القبول إذا لم يتمكن من أدائه إلا بذلك(٢). وكذلك من وجب عليه الحجّ لنذر أو شبهه ولم يتمكن منه(٣).

مسألة [٥٠]: لو بذل له مال ليحجّ به، فتلف المال أثناء الطريق، سقط الوجوب(٤).

نعم، لو كان متمكناً من الاستمرار في السفر من ماله، بأن كان مستطيعاً من موضعه، وجب عليه الحجّ وأجزأه عن حجّة الإسلام، إلا أنّ الوجوب حينئذ مشروط بالرجوع إلى الكفاية(٥).

(١) باعتبار أنّ الحجّ واجبٌ مرة واحدة في أصل الشرع، وهو قد أداه بحسب الفرض، ودليل البذل لا ينشأ في حقّه وجوباً جديداً.

(٢) إذا استقرّ الحجّ على المكلف، يجب عليه أدائه ولو تسكعاً، كما يجب عليه التكسب لتحصيل الاستطاعة له أيضاً، فإذا لم يقدر على أدائه كذلك وبذل له الحجّ وجب عليه قبوله، لأنّ قبوله حينئذ شرط واجب لا شرط وجوب، بمعنى أنّه يحقق له القدرة الفعلية على امتثال الواجب المستقرّ في ذمته.

(٣) وجوب الحجّ النذري يتحقق مباشرة بالنذر، ولا يشترط فيه شروط حجّ الإسلام، لأنّه ناشئ من النذر لا من دليل حجّ الإسلام، فيكون موجباً لقبول البذل، باعتبار كونه شرط واجب حينئذ.

(٤) باعتبار أنّ الاستطاعة شرط بقاء أيضاً كما استفدناه من الآية الشريفة، فإنّها ظاهرة بملاحظة الجار والمجرور "إليه" في أنّ المستطيع هو الذي تمكّنه استطاعته من أداء الحجّ، فإذا فقدت الاستطاعة ارتفع الوجوب.

(٥) باعتبار كونه مستطيعاً حينئذ بشكل تلفيقي. نعم، يشترط في الجزء المكمل للاستطاعة من ماله أن لا يكون ممّا به كفايته بعد الرجوع. وقد مرّ وجهه في المسألة (٤٥).

مسألة [٥١]: لو وكله في أن يقترض له ويحجّ به لم يجب عليه الاقتراض. نعم، لو اقترض له وجب عليه الحجّ (١).

مسألة [٥٢]: الظاهر أنّ ثمن الهدى على البازل، ولو لم يبذله وبذل بقية المصارف، ففي وجوب الحجّ على المبذول له إشكال، إلا إذا كان متمكناً من شرائه من ماله. نعم، إذا كان صرف ثمن الهدى فيه موجباً لوقوعه في الحرج لم يجب عليه القبول (٢)، وأمّا الكفارات، فالظاهر أنّها واجبة على المبذول له دون البازل (٣).

مسألة [٥٣]: الحجّ البذلي يجزئ عن حجة الإسلام، ولا يجب عليه الحجّ ثانياً بعد ذلك (٤).

(١) أمّا عدم وجوب الاقتراض فلأنه تحصيلٌ للاستطاعة، فإنه يبذل له على تقدير الاقتراض. نعم، عندما يقترض ويحصل على البذل يصبح مستطيعاً، فيجب عليه الحجّ.

(٢) ثمن الهدى جزءٌ من تكاليف الحجّ، فإذا لم يبذله له لا يكون مستطيعاً. والتعرض لذلك رغم وضوحه هو لدفع احتمال كونه على المبذول له، بسبب أنّ له بدلاً وهو الصيام.

ووجه دفعه، هو أنّ الانتقال إلى الصوم فرض المستطيع الذي لا يجد الهدى أو يضيع منه، بينما كلامنا هنا هو في تحديد أنّ من لم يبذل له الهدى هل يكون مستطيعاً أو لا؟

(٣) حتى لو كانت بسبب خطأ المكلف أو نسيانه، كما في كفارات الصيد؛ وذلك لعدم كونها من أعمال الحجّ، أو من مصاريفه اللازمة، وإنّما هي أمور تترتب بسبب تصرفات المكلف نفسه، فيتحمّل هو مسؤوليتها.

(٤) لم يُعرف الخلاف في ذلك إلا عن الشيخ في (الاستبصار)<sup>(١)</sup>، الذي استدلّ بقول الصادق (ع) في صحيحة الفضل بن عبد الملك: "فإن أيسر

مسألة [٥٤]: لا يجوز للباذل الرجوع عن بذله قبل الدخول في الإحرام أو بعده إذا كان المبذول له في سفر الحج (١).

فليحج". وحمل حجة الإسلام فيها على الحجة الأولى للإنسان حتى لو لم تكن واجبة. وفسر حكم الإمام (ع) فيها بتمام الحج بأنه صحيح يستحقّ عليه الثواب. ثم اعتبر أنّ وجوب إعادة الحج إذا أيسر مطابق للأصول الصحيحة التي تدلّ عليها الدلائل والأخبار.

ولكنه في (التهذيب) اختار العكس تماماً، فقال: «قوله (ع): وإن أيسر فليحج، محمولٌ على سبيل الاستحباب، يدلّ على ذلك الخبر الأول. وقوله (ع) في هذا الخبر أيضاً: قد قضى حجة الإسلام وتكون تامةً وليست بناقصة، يدلّ على ما ذكرناه. وما أتبع من قوله (ع): وإن أيسر فليحج، المراد به ما ذكرناه من الاستحباب، لأنه إذا قضى حجة الإسلام فليس بعد ذلك إلا الندب والاستحباب»<sup>(١)</sup>.

وما اختاره في التهذيب هو الصحيح؛ فإنّ الأمر بالحجّ بعد الإيسار يمكن حمله على الندب، بخلاف حجة الإسلام، فإنّها صريحة في الحجّ الواجب، خصوصاً مع السؤال عن أجزاء الحجّ البذلي عنها. ويؤيده التأكيد على كونها حجة تامةً.

هذا مضافاً إلى وصف المبذول له في عدة من الروايات التي مرّت في أول البحث بكونه ممّن يستطيع الحجّ؛ فالإجزاء فيه على القاعدة.

(١) إذا كان الشخص المبذول له قد قطع مسافة في سفر الحجّ بحيث تلبّس به عرفاً، فلا يجوز للباذل الرجوع بالبذل، قبل الإحرام أو بعده؛ وذلك لبناء العقلاء على لزوم هذه المعاملة البذلية، من خلال التسيب في خسارة المال وصرفه في السفر، أمّا إذا لم يكن قد أنشأ سفراً، بل كان باقياً في بلده، فللباذل الرجوع ببذله.

مسألة [٥٥]: إذا أُعطي من الزكاة من سهم سبيل الله على أن يصرفها في الحج، وكان في ذلك مصلحة عامة، وجب عليه الحج، وإن أُعطي من سهم السادة أو من الزكاة من سهم الفقراء واشترط عليه أن يصرفه في سبيل الحج لم يصح الشرط، ولا تحصل به الاستطاعة البذلية (١).

(١) في المسألة فرعان:

الأول: أن يُعطي من الزكاة من سهم سبيل الله ليحجّ به. وتارة نتكلم في جواز الإعطاء بهذا العنوان، وأخرى في حصول الاستطاعة به للمعطي له. أما المقام الأول، فإنّ سهم سبيل الله في الزكاة هو المصالح الإسلامية العامة في أيّ شأن من شؤون المسلمين، مثل بناء المدارس والجسور، وشقّ الطرقات، وإعداد المبلّغين، لا كل أمر يحبه الله، وإلاّ جاز إعطاء أي مؤمن من سهم سبيل الله، من باب إدخال السرور على قلب المؤمن! وعلى هذا، فإذا رأى الحاكم الشرعي ضرورة إسلامية عامّة في إرسال بعض الأشخاص إلى الحجّ، كما في إرسال المبلّغين الذين يحتاجهم الحجّاج في تعلّم أحكام دينهم وأداء مناسكهم، فيجوز له أن يدفع لهم من سهم سبيل الله.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه ربما يكون من المصالح العامّة - بهدف التشجيع مثلاً على الحجّ - دفع الزكاة للضرورة غير المستطيع، كما دلّت على ذلك بعض الروايات التي سوف تأتي في المسألة (١٣٣).

وأما المقام الثاني، فلا شكّ في أنّ بذل الحجّ بهذا العنوان مصداقٌ لعرض الحجّ، فيجب الحجّ به على المبدول له.

والإعطاء من الخمس من سهم الإمام له الحكم نفسه أيضاً.

الثاني: أن يُعطي من سهم السادة من الخمس، أو من سهم الفقراء من الزكاة، ويشترط عليه الحجّ به. ولا بدّ فيه من التنبيه على أمور:

الأمر الأول: في أنّ هذين السهمين خاصان بالفقراء، فلا يجوز الإعطاء منهما بغير عنوان الفقر، مثل الإعطاء للحجّ.

الأمر الثاني: إنّ الإعطاء له لما كان من سهم الفقراء - لا من سهم سبيل الله - لم يكن للولي حق الاشتراط فيه، بأيّ نحو من أنحاء الاشتراط؛ لأنّ غاية ما يثبت للولي شرعاً بلحاظ هذا السهم، هو تعيين المستحق ودفعه إليه، ولا يحقّ له أن يعيّن له مصرفاً معيّنًا ليصرفه فيه. فإذا اشترط عليه الحجّ به كان الشرط باطلاً، وجاز للفقير أن يأخذ المال ولا يحجّ به، حتى لو أخذه بعد الالتزام بالشرط.

ويدلّ عليه ما رواه في (الكافي) عن الحكم بن عتيبة، قال: قلت لأبي عبد الله (ع): رجل يعطي الرجل من زكاة ماله يحجّ بها؟ فقال: مال الزكاة يحجّ به! فقلت له: إنّ رجلاً مسلمً أعطى رجلاً مسلماً؟ فقال: إن كان محتاجاً فليعطه لحاجته وفقره، ولا يقول له: حجّ بها، يصنع بها بعد ما يشاء<sup>(١)</sup>.

نعم، للولي حقّ الاشتراط إذا أعطاه من سهم سبيل الله. والفرق هو أنّه يريد من إعطائه للحجّ من هذا السهم تحقيق بعض المصالح الإسلامية العليا، فيكون تحقيق هذه المصالح دخيلاً في الإعطاء شرعاً، وفي تحقيق عنوان سبيل الله، فإذا اشترط عليه الولي الذهاب به إلى الحجّ لزمه هذا الشرط.

الأمر الثالث: إنّ الفقير إنّما يُعطى مؤنة سنته بما لا يزيد عن حاجاته المناسبة لشأنه، من المأكل والمشرب والملبس وما إلى ذلك. فلا يتصور حصول الاستطاعة له بما يدفع إليه بعنوان الفقر من هذين السهمين، حتى يُقال بأنّه وإن لم يكن مستطيعاً من خلال البذل، إلّا أنّه يمكن أن يصبح مستطيعاً بعد أخذه بالاستطاعة المالية، باعتبار أنّه يملك ما يحجّ به.

(١) الكافي ٣: ٥٥٧، ح ١. وفي مرآة العقول ١٦: ١٠٢ أنّ الحديث ضعيف.

مسألة [٥٦]: إذا بُذِلَ له مال فحجَّ به، ثم انكشف أنه كان مغصوباً، لم يجزئه عن حجة الإسلام (١)، وللمالك أن يرجع إلى الباذل أو إلى المبدول له (٢)، لكنه إذا رجع إلى المبدول له كان له الرجوع إلى الباذل إن كان جاهلاً بالحال، وإلا فليس له الرجوع إليه (٣).

مسألة [٥٧]: إذا لم يكن مستطيعاً، فحجَّ تطوعاً أو حجَّ عن غيره تبرعاً أو بإجارة، لم يكفه عن حجة الإسلام، فيجب عليه الحجّ إذا استطاع بعد ذلك (٤).

(١) لأن حج الإسلام هو الذي يكون عن استطاعة إمّا مالية أو بذلية، والمفروض في المقام، أن المالك لم يبذل له، ومن بذل له ليس مالكا، فيكون البذل باطلاً، فلا تتحقق الاستطاعة البذلية، فلا يجزئه حجّه عن حجة الإسلام.

(٢) أمّا الرجوع إلى الباذل، فباعتبار كونه الغاصب، وأمّا الرجوع إلى المبدول له، فباعتبار كونه المتلف للمال، ومن يُتلف مال غيره حتى خطأً يكون ضامناً له. والمقام من أمثلة مسألة تعاقب الأيدي على المال المغصوب.

(٣) إذا لم يكن المبدول له عالماً بالغصب فصرف المال في الحجّ، ورجع عليه المالك، فله أن يرجع بالمال على الباذل؛ لكونه قد غرر به، حيث أوهمه بكون صرفه للمال غير ذي تبعه عليه، والمغرور يرجع على من غرّه.

بخلاف ما إذا كان عالماً بالغصب، فإنّه يكون غاصباً أيضاً، غايته بالواسطة.

(٤) عدم الإجزاء فيه على القاعدة؛ باعتبار أن حج الإسلام منحصراً بما يكون عن استطاعة إمّا مالية أو بذلية، والمفروض عدم كونه مستطيعاً كذلك.

ومع ذلك، فقد وقع البحث بين العلماء في الإجزاء في المقام وعدمه،

لدلالة عدة روايات على أجزاء الحجّ الواقع عن الغير عن حجّة الإسلام، منها روايتان لمعاوية بن عمّار عن الصادق (ع)، الأولى صحيحة، والثانية حسنة.

الأولى: قال: حجّ الصرورة يجزي عنه وعمّن حجّ عنه<sup>(١)</sup>.

الثانية: قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن رجل حجّ عن غيره، يجزيه ذلك عن حجّة الإسلام؟ قال: نعم<sup>(٢)</sup>.

وكذلك صحيح جميل بن درّاج، عن أبي عبدالله (ع) في رجل ليس له مال حجّ عن رجل، أو أحجّه غيره، ثم أصاب مالا، هل عليه الحجّ؟ فقال: يجزي عنهما جميعاً<sup>(٣)</sup>.

وقد أورد الشيخ حسن (ره) على صحيح جميل فقال: «وربما تطرق إليه الشك، لقصور متنه، حيث تضمّن السؤال أمرين، والجواب إنّما ينتظم مع أحدهما، فإنّ قوله: "يجزئ عنهما" يناسب مسألة الحجّ عن الغير، وأمّا حكم من أحجّه غيره فيبقى مسكوتاً عنه، مع أنّ إصابة المال إنّما ذكرت معه، وذلك مظنة للريب وعدم الضبط في حكاية الجواب، فيشكل الالتفات إليه في حكم مخالف لما عليه الأصحاب»<sup>(٤)</sup>.

ودافع في (الحقائق) عن دلالة الرواية فقال: «لقال أن يقول: إنّ المسؤول عنه وإن كان رجلاً واحداً حجّ عن غيره أو أحجّه رجل ثم أصاب بعد الحجّ - على أحد الوجهين - مالا، إلا أنّه يرجع في المعنى إلى فردين: رجل حجّ عن غيره، ورجل أحجّه غيره، وعلى هذا بنى الجواب، فأجاب (عليه السلام)، بأنّ من حجّ عن غيره فأصاب مالا، ومن أحجّه غيره ثم أصاب مالا، فإنّ حجّ كل منهما مجزئ عنهما، ولا يجب عليهما الإعادة بعد

(١) وسائل الشيعة ١١: ٥٥، باب ٢١ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٢.

(٢) المصدر السابق، ح ٤.

(٣) المصدر السابق، ح ٦.

(٤) منتقى الجمال ٣: ٨٠.



### مسألة [٥٨]: إذا اعتقد أنه غير مستطيع، فحجّ ندباً قاصداً امتثال الأمر

حصول المال. وهذا الوجه - بحمد الله تعالى - واضح الظهور لا يعتريه القصور. وعلى هذا تبقى المسألة في قالب الإشكال»<sup>(١)</sup>.

والإشكال قائمٌ على كل حال من ناحية روايتي معاوية بن عمّار. وقد حملهما الشيخ على أنه يجزيه ما دام معسراً، فإذا أيسر وجب عليه الحجّ<sup>(٢)</sup>. ومعنى الإجزاء حال الإعسار هو أنه يستحقّ عليه الثواب.

وقرينة هذا الحمل على ما ذكر الشيخ، هو خبر آدم بن علي، عن أبي الحسن (ع) قال: من حجّ عن إنسان ولم يكن له مال يحجّ به، أجزأت عنه حتى يرزقه الله ما يحجّ به، ويجب عليه الحجّ<sup>(٣)</sup>.

وقد ذكر السيد الأستاذ (قده) أنّ هذا الخبر لا يصلح للمعارضة، لضعف سنده بمحمد بن سهل، وبآدم بن علي، فإنّ الأول لم يوثق، والثاني مجهول. لذا ردّ روايتي عمّار بتسالم الأصحاب على خلافهما، وقال بأنهما تسقطان عن الحجّة بذلك، ولا بدّ من ردّ علمهما إلى أهلهما<sup>(٤)</sup>.

وقد يقال بأنّه على المبنى القائل باعتبار الحديث الذي لا داعي للكذب فيه، بعد وروده في الكتب المعتمدة، إذ بذلك يحصل الوثوق به، فلا محالة يكون هذا الحديث معارضاً لروايتي عمّار. فلا يمكن طرحهما، بل لا بدّ من الجمع بينهما وبين المعارض مهما أمكن، وذلك بمثل ما ذكره الشيخ (ره).

ولكنّ الإنصاف عدم وضوح القرينة على هذا الجمع، بل هو من قبيل الجمع التبرعي الذي لا اعتبار به. ولذلك فإنّ طرح هذه الروايات في محلّ الكلام أقرب للاعتبار، والله العالم.

(١) الخدائق الناضرة ١٤: ١١٧.

(٢) الاستبصار ٢: ٣٢١؛ والتهديب ٥: ٧ - ٨.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٥٥، باب ٢١ من أبواب وجوب الحجّ وشرايطه، ح ١. وفي ملاذ الأخيار ٧: ١٩٤ أنّ الحديث مجهول.

(٤) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحجّ ١: ١٩٩.

الفعلي، ثم بان أنه كان مستطيعاً، أجزأه ذلك، ولا يجب عليه الحجّ ثانياً (١).  
مسألة [٥٩]: لا يشترط إذن الزوج للزوجة في الحجّ إذا كانت مستطية، كما لا يجوز للزوج منع زوجته عن غير حجة الإسلام من الحجّ الواجب عليها (٢).

(١) لأنه لم يدلّ دليل على لزوم قصد نية الوجوب، بل يكفي الإتيان بالعمل بنية امتثال الأمر الفعلي. وقد تصوّر المكلف في المقام بأن الأمر الفعلي في حقه هو الندب فقصده، فيكون اشتباهاً في التطبيق يُجتزأ معه بالعمل، كما في من يصوم شهر رمضان ندباً جاهلاً بوجوب صيامه، حيث يجتزأ بصيامه بلا إشكال.

(٢) لدوران الأمر مع تنجز التكليف بالحجّ في حقها بين طاعة المخلوق وطاعة الخالق، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق<sup>(١)</sup>.  
ويدلّ عليه صريحاً أيضاً جملة من الروايات:

١- صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر(ع)، قال: سألته عن امرأة لم تحجّ ولها زوج وأبى أن يأذن لها في الحجّ، فغاب زوجها، فهل لها أن تحجّ؟ قال: لا طاعة له عليها في حجة الإسلام<sup>(٢)</sup>.

٢- صحيحة معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله(ع) امرأة لها زوج فأبى أن يأذن لها في الحجّ، ولم تحجّ حجة الإسلام، فغاب عنها زوجها وقد نهاها أن تحجّ، فقال: لا طاعة له عليها في حجة الإسلام ولا كرامة، لتحجّ إن شاءت<sup>(٣)</sup>.

٣- صحيحة زرارة عن أبي جعفر(ع)، قال: سألته عن امرأة لها زوج وهي ضرورة ولا يأذن لها في الحجّ، قال: تحجّ وإن لم يأذن لها<sup>(٤)</sup>.

(١) نَجْحُ البِلاغَةِ، الحكمة ١٦٥؛ دعائم الإسلام ١: ٣٥٠؛ من لا يحضره الفقيه ٢: ٦٢١، رسالة الحقوق للإمام زين العابدين(ع)؛ وسائل الشيعة ١١: ١٥٧، باب ٥٩ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ١٥٥، باب ٥٩ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ١.

(٣) المصدر السابق، ح ٣.

(٤) المصدر السابق، ح ٤.

نعم، يجوز له منعها من الخروج في أول الوقت مع سعة الوقت إذا كان خروجها منافياً لحقّه في الاستمتاع (١).  
والمطلّقة الرجعية كالزوجة ما دامت في العدة (٢).

(١) إذ مع سعة الوقت، لا يكون حقّ الزوج مزاحماً للواجب الإلهي، فيمكن له استيفاؤه حينئذ.

وإذا لم يكن خروجها منافياً لحقّه، فإنّ لها في فرض سعة الوقت أن تخرج من دون إذنه، وإن كان الاحتياط على خلافه.

وللمسألة صلة بالمختار في حكم خروج المرأة من بيت زوجها؛ فالمشهور بين علمائنا عدم جواز خروجها من بيته إلاّ بإذنه. بل قد صرح بعضهم باستحباب حبسها في البيت فلا تخرج إلاّ لضرورة<sup>(١)</sup>. وقد عالجتنا هذه المسألة بما لا مزيد عليه في (كتاب النكاح)<sup>(٢)</sup>، وخلصنا إلى أنّ عدم جواز خروجها مخصوص بصورة حاجة زوجها إليها للاستمتاع لا غير، خلافاً للمشهور ولأستاذنا السيد الخوئي (قده)، الذي يوافقنا فيما ذهبنا إليه من ناحية علمية، بل في بعض الفتاوى أيضاً، وإن كان قد احتاط وجوباً في مقام الفتوى.

(٢) المطلّقة الرجعية كالزوجة في معظم النواحي، ومنها حرمة الخروج من منزل الزوج من دون إذنه، إذا كان ذلك منافياً لحقّه في الاستمتاع المقرون بقصد الرجوع، وإلاّ حرم عليها تمكينه، على ما حقّقناه في محلّه.

وفي المسألة جملة من الروايات<sup>(٣)</sup>، تدلُّ بعد حمل مطلقها على مقيدتها، على أنّ حكم المطلّقة الرجعية في الحجّ أيضاً حكم الزوجة، بالتفاصيل السابقة نفسها.

(١) العروة الوثقى، كتاب النكاح، المسألة ١٥.

(٢) الشاخوري، الشيخ جعفر، كتاب النكاح ١: ٣٩.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ١٥٨، باب ٦٠ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه؛ وأيضاً: ج ٢٢، ص ٢١٩، باب ٢٢ من أبواب العدد.

مسألة [٦٠]: لا يشترط في وجوب الحجّ على المرأة وجود المحرم لها إذا كانت مأمونة على نفسها، ومع عدم الأمن يلزمها استصحاب من تأمن معه على نفسها ولو بأجرة إذا تمكّنت من ذلك، وإلا لم يجب الحجّ عليها (١).

(١) قال في (المستند): «لا تتوقّف استطاعة المرأة على المحرم، بلا خلاف يعرف كما في الذخيرة، بل بالإجماع كما عن المنتهى وغيره» (١).  
وحكى في (المستمسك) عن أحمد في إحدى روايتين عنه اشتراط وجود المحرم حتى مع الاستغناء عنه (٢).

وقال ابن التركماني: «وذهب الحسن والنخعي وأبو حنيفة وأصحابه وأحمد وإسحاق وأبو ثور، إلى أنّ المحرم أو الزوج من السبيل، فإن لم تجدهما فلا حجّ عليها» (٣).

وقال ابن قدامة: «وقال ابن سيرين ومالك والأوزاعي والشافعي: ليس المحرم شرطاً في حجّها بحال. قال ابن سيرين: تخرج مع رجل من المسلمين لا بأس به. وقال مالك: تخرج مع جماعة النساء. وقال الشافعي: تخرج مع حرّة مسلمة ثقة. وقال الأوزاعي: تخرج مع قوم عدول تتخذ سلماً تصعد عليه وتنزل ولا يقربها رجل إلا أن يأخذ برأس البعير... ولنا ما روى أبو هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم إلاّ ومعها ذو محرم» (٤).

فالمسألة إذاً إجماعية عند الشيعة وخلافية عند العامة.

ويدلّ على المختار جملة من الروايات، منها:

(١) مستند الشيعة ١١ : ٨٨.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١٠ : ٢٣١.

(٣) الجواهر النقي ٥ : ٢٢٥.

(٤) الشرح الكبير ٣ : ١٩٠ - ١٩١.

مسألة [٦١]: إذا نذر أن يزور الحسين (ع) في كل يوم عرفة - مثلاً - واستطاع بعد ذلك، وجب عليه الحجّ وانحلّ نذره، وكذلك كل نذر يزاحم الحجّ (١).

١- صحيحة سليمان بن خالد، عن أبي عبدالله (ع) في المرأة تريد الحجّ ليس معها محرم، هل يصلح لها الحجّ؟ فقال: نعم، إذا كانت مأمونة<sup>(١)</sup>.

٢- صحيحة معاوية بن عمّار قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن المرأة تحجّ إلى مكة بغير ولي؟ فقال: لا بأس، تخرج مع قوم ثقات<sup>(٢)</sup>.

والعبرة بحسب الروايات، هي أن تكون المرأة آمنة على نفسها. ومع عدم الأمن لا يشترط خصوص المحرم، بل يكفي أن تخرج مع قوم ثقات، أو مع أخيها المسلم، كما هو مضمون رواية أبي بصير<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذا، فالمحرم أو من يقوم مقامه يُعدُّ من السبيل بالنسبة إلى المرأة، فإذا لم يوجد ولو بأجرة، أو لم تقدر على الأجرة، لم يجب الحجّ عليها.

(١) عنونت هذه المسألة في كتب المتقدمين بعنوان آخر، هو نذر حجّ غير حجّة الإسلام، بينما تعرّض لها المعاصرون وجملة ممن قارب عصرنا بعنوان نذر زيارة الحسين (ع) يوم عرفة، كتطبيق من تطبيقات ذلك العنوان.

وفي المسألة صور متعددة لا يهملنا منها في المقام إلا الصورة المذكورة في المتن.

وقد اختلف العلماء فيها على رأيين:

الأول: تقديم الحجّ النذري. اختاره النراقي (ره) وحكاه عن (المختلف)

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٥٣، باب ٥٨ من أبواب وجوب الحجّ وشرايطه، ح ٢.

(٢) المصدر السابق، ح ٣.

(٣) المصدر السابق، ح ٥٥. وفي ملاذ الأخيار ٨: ٣٨٩ أن الحديث حسن.

و(المسالك) و(المدارك) وغيرهم<sup>(١)</sup>. مثل: (الحدائق)<sup>(٢)</sup> و(الرياض)<sup>(٣)</sup>.  
ومثلهم (الجواهر)<sup>(٤)</sup> و(العروة)<sup>(٥)</sup> و(المستمسك)<sup>(٦)</sup> و(كلمة التقوى)<sup>(٧)</sup>.

ويُنقل أن بعض المقدّسين، وبعض الذين كانوا لا يريدون أن يبتلوا  
بمشاكل الحجّ ومسؤولياته، نتيجة الاحتياط الشديد، كانوا يتوسلون بنذر  
زيارة الحسين (ع) بالشكل المذكور ليتخلّصوا من التكليف بالحجّ.

ولا يخفى أنه يلزم من هذا القول عدم وجوب الحجّ عليه إلى آخر  
العمر.

وقد احتجّوا لهذا القول بأنّ الحجّ النذريّ يتنجزه - حيث لا يشترط فيه  
إلا القدرة العقلية على الامتثال، مع رجحان متعلّقه، ولا يخفى الحثّ عليّ  
الحجّ، أو على زيارة الحسين (ع)، خاصة يوم عرفة - يشكّل مانعاً شرعياً  
أمام حجّ الإسلام، والمانع الشرعيّ يوجب عدم تحقق الاستطاعة كالمانع  
العقليّ.

الثاني: انحلال النذر ولزوم تقديم حجّ الإسلام. وهو المختار، وفاقاً  
للميرزا النائيني، والسيد البروجردي، والسيد الخميني، والسيد  
الكلبايكاني<sup>(٨)</sup>، والسيد الأستاذ (قدست أسرارهم جميعاً)، بل لعله مذهب  
جلّ المعاصرين.

ويبتني هذا الرأي على رفض أن تكون القدرة الشرعية هي  
الشرط في حجّ الإسلام، حتى يؤخذ فيها عدم واجب آخر. بل

(١) مستند الشيعة ١١ : ٩٧.

(٢) الحدائق الناضرة ١٤ : ٢٢٢.

(٣) رياض المسائل ٦ : ٧٢.

(٤) جواهر الكلام ١٧ : ٣٤٧.

(٥) العروة الوثقى، المسألة ٣٢ من مسائل الاستطاعة.

(٦) مستمسك العروة الوثقى ١٠ : ١٢٠.

(٧) زين الدين، الشيخ محمد أمين (قده)، كلمة التقوى ٣ : ٧٠.

(٨) انظر تعليقاتهم على العروة الوثقى ٤ : ٣٩٣ - ٣٩٤.

الشرط هو القدرة العقلية، غاية الأمر تدخل الشارع، فأضاف إليها بعض الشروط التي تجعلها أضيق من إطلاق القدرة العقلية. وحينئذ متى ما تحققت القدرة العقلية تنجز الحج على المكلف، بقطع النظر عن أي واجب آخر إلى جانبه. فإذا كان هناك واجب آخر مزاحم له في مقام الامتثال، فيلاحظ الأهم منهما فيقدم.

بل قد يقال بأن الأمر على عكس ما ذكره تماماً؛ فإن القدرة الشرعية شرط في النذر لا في الحج، بيان أن الرجحان الملحوظ في متعلق النذر لا بد أن يلاحظ أيضاً في حال الفعل، لا حال الإنشاء فقط. لذا التزموا بانحلال النذر إذا تبين للمكلف عدم القدرة على امتثاله حين العمل وإن كان قادراً عليه حين أنشأه. وحينئذ يشترط في متعلقه أن لا يلزم منه تفويت واجب منجز في ظرفه، أو تحليل حرام أو تحريم حلال. ولا شك أن الالتزام بتقديم النذر على الحج في المقام يلزم منه ذلك.

وخلاصة القول: إن وجوب الحج لم يقيد إلا بالاستطاعة التي عرفت كونها عقلية، فيكون وجوبه مطلقاً بعد تحقق الاستطاعة، بينما وجوب الوفاء بالنذر لما كان مقيداً بأن يكون متعلقه راجحاً شرعاً حين العمل، فإنه بمزاحمته للحج في مقام الامتثال يفقد رجحانه الشرعي، فينحل.

ولو تنزلنا عن ذلك وقلنا بأن النذر أيضاً مشروط بالقدرة العقلية فقط، أو بأن لا يكون مزاحماً لواجب آخر أو لترك حرام حال إنشائه، أو فسّرنا الرجحان كما عن بعض العلماء برجحان الفعل في نفسه في مقابل تركه؛ ففي جميع ذلك يتنجز كل من النذر والحج، ويتزاحمان في مقام الامتثال، فيقدم الأهم.

وقد يقال بأن الأهم هو النذر، بتقريب أن مخالفته تستلزم العقوبة والكفارة، بينما مخالفة الحج لا تستلزم إلا العقوبة.

مسألة [٦٢]: يجب على المستطيع الحج بنفسه إذا كان متمكناً من ذلك، ولا يجزئ عنه حج غيره تبرعاً أو بإجارة (١).

مسألة [٦٣]: إذا استقرّ عليه الحجّ ولم يتمكّن من الحجّ بنفسه لمرض أو حصر أو هرم، أو كان ذلك حرجاً عليه ولم يرج تمكنه من الحجّ بعد ذلك من دون حرج، وجبت عليه الاستنابة.

وكذلك من كان موسراً ولم يتمكّن من المباشرة أو كانت حرجية. ووجوب الاستنابة فوري كفورية الحجّ المباشري (٢).

وهذا القول كما ترى؛ فإنّ مجرد استلزامه للكفارة لا يعطيه أهمية على الحجّ، الذي ورد كونه أحد أركان الإسلام (١)، وعبر عن تاركه بالكافر (٢)، أو بأنّ من يموت مسوّفاً له فليمت يهودياً أو نصرانياً (٣).

على أنّه يمكن من خلال فتح هذا الباب نذر أيّ شيء راجح، كزيارة المؤمن الفلاني يوم عرفة في بلده مثلاً، أو الدعاء في مكان خاص، وهكذا، فيلزم منه إمكان ترك الحجّ أبداً. وهذا لازمٌ باطلٌ مخالفٌ لحكمة التشريع.

(١) لا شك في أنّ مقتضى الأدلة مباشرة المستطيع للحجّ بنفسه، فإذا حجّ عنه غيره تبرعاً أو بإجارة لا يجزي عنه. والمسألة واضحة.

(٢) في المسألة فرعان أساسيان:

الفرع الأوّل: أن يستقرّ الحجّ على المكلف ولا يتمكّن من تفرّغ ذمته منه بنفسه، لمرض يمنعه، أو حصر، كما إذا كان ممنوعاً من السفر أو مسجوناً.

(١) كما ورد في الحديث المستفيض من طرق الشيعة: (بني الإسلام على خمس، على الصلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ، والولاية...) [الكافي ٢: باب دعائم الإسلام]؛ والمستفيض أيضاً من طرق السنّة غايته بصيغة أخرى: (بني الإسلام على خمسة، على أن يوحد الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، والحجّ...) [صحيح مسلم ١: ٣٤].

(٢) في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ آل عمران: الآية ٩٧.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٢٩، باب ٧ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ١ و ٥.



الفرع الثاني: أن يستطيع المكلّف مالياً ولكن لا يتمكن من مباشرته بنفسه لسبب قاهر.

فيقع الكلام حينئذ في أنه هل يمكنه في كلا الفرعين أن يفرغ ذمته من خلال إرسال نائب بدلاً عنه، أو لا؟ فيه خلاف بين الأعلام.

وفي (المدارك): «موضع الخلاف ما إذا عرض المانع قبل استقرار الوجوب، أما لو استقرّ ثم عرض المانع وجبت الاستنابة قولاً واحداً، كما ذكره الشارح وغيره»<sup>(١)</sup>.

وفي (الحدائق): «بقي الكلام في أنه هل تجب الاستنابة متى حصلت الاستطاعة وعرض المانع من مرض ونحوه من الأعذار أم لا؟ قولان، أولهما للشيخ وأبي الصلاح وابن البراج وابن الجنيد وغيرهم، والثاني لابن ادريس، واختاره العلامة في المختلف»<sup>(٢)</sup>.

وفي موضع آخر قال: «ظاهر الأصحاب (رضوان الله عليهم) الاتفاق على أنه لو تقدّمت الاستطاعة على حصول العذر وجبت الاستنابة قولاً واحداً، وقد صرح بذلك جملة منهم»<sup>(٣)</sup>.

وفي (المستند): «فمع اليأس والاستقرار قالوا: تجب عليه الاستنابة في الحياة، بل في المسالك والروضة والمفاتيح وشرح الشرائع للشيخ علي وغيرها الإجماع عليه»<sup>(٤)</sup>.

ولكنه بعد أن عرض أدلتهم على ذلك وردّها قال: «ومن جميع ذلك ظهر عدم وجود مخرج تام لنا عن أصل عدم وجوب الاستنابة. ولذا حكى التردّد عن بعضهم في الوجوب في هذه الصورة، وهو الظاهر من الذخيرة، بل من

(١) مدارك الأحكام ٧: ٥٥.

(٢) الحدائق الناضرة ١٤: ١٢٧.

(٣) المصدر نفسه: ١٣١.

(٤) مستند الشيعة ١١: ٧٠.

الشرائع والنافع والإرشاد، لترددهم في مسألة استنابة المعذور، من غير تفصيل بين الاستقرار وعدمه، بل قيل بخلو كثير من كلمات الموجبين للاستنابة والنافين لها عن هذا التفصيل. ولم يتعرض جماعة للحكم بالوجوب في هذه الصورة، ومنهم الحلبي، حيث اقتصر على ردّ وجوب الاستنابة بدون استقرار الاستطاعة، وحكم بوجوبها إذا استقرت ومات المستطيع. وعلى هذا، فليس في المسألة مظنة إجماع، بل ولا علم بشهرة. وحيث كانت كذلك، ولم يكن دليل تام على الوجوب، فالأقرب إذا ما يقتضيه الأصل، وهو عدم الوجوب وإن استحب.

ومن ذلك تظهر أقربية عدم الوجوب في صورة عدم الاستقرار بطريق أولى، لوجود التصريح بالعدم فيها من الفحول، كما عن المفيد والحلي والجامع والقواعد والمختلف والإيضاح، واختاره بعض مشايخنا. خلافاً لآخرين، كالشيخ في النهاية والتهذيب والمبسوط والخلاف - مدعياً فيه الإجماع - والقديمين والحلبي والقاضي والتحرير، وكثير من المتأخرين، بل الأكثر مطلقاً كما قيل، لجميع ما مرّ مع رده<sup>(١)</sup>.

والمهم في البحث هو ملاحظة الروايات، فإنها الأساس في المسألة، واختلاف الأقوال بينهم ناتج عن اختلافهم في مدى دلالتها. وفيها جملة من الصحاح، منها:

١- حسنة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله(ع) قال: إن أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) أمر شيخاً كبيراً لم يحجّ قطّ ولم يطق الحجّ لكبره أن يجهّز رجلاً يحجّ عنه<sup>(٢)</sup>.

٢- صحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله(ع) قال: إن علياً(ع) رأى شيخاً لم يحجّ قطّ، ولم يطق الحجّ من كبره، فأمره أن يجهّز رجلاً فيحجّ عنه<sup>(٣)</sup>.

(١) مستند الشيعة ١١: ٧٣ - ٧٤.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٦٥، باب ٢٤ من أبواب وجوب الحجّ وشرايطه، ح ٦.

(٣) المصدر السابق، ح ١.

٣- صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر(ع) قال: كان علي(ع) يقول: لو أنّ رجلاً أراد الحجّ فعرض له مرض أو خالطه سقم فلم يستطع الخروج، فليجهز رجلاً من ماله ثم لبيعته مكانه<sup>(١)</sup>.

٤- صحيح الحلبي عن أبي عبدالله(ع) - في حديث - قال: وإن كان موسراً وحال بينه وبين الحجّ مرض أو حصر أو أمرٌ يعذره الله فيه، فإنّ عليه أن يُحجّ عنه من ماله ضرورة لا مال له<sup>(٢)</sup>.

٥- خبر سلمة أبي حفص عن أبي عبدالله(ع) أنّ رجلاً أتى علياً(ع) ولم يحجّ قطّ، فقال: إنني كنت كثير المال وفرطت في الحجّ حتى كبرت سنّي؟ فقال: فتستطيع الحجّ؟ فقال: لا، فقال له علي(ع): إن شئت فجهز رجلاً ثم ابعته يحجّ عنك<sup>(٣)</sup>.

٦- خبر عبدالله بن ميمون القداح عن أبي جعفر، عن أبيه (عليهما السلام)، أنّ علياً(ع) قال لرجل كبير لم يحجّ قطّ: إن شئت أن تجهز رجلاً ثم ابعته يحجّ عنك<sup>(٤)</sup>.

وما نريد استفادته من هذه الروايات جملة أمور:

الأوّل: أنّها هل تشمل كلا فرعي العجز والاستقرار، أو أنّها تختص بأحدهما؟

الثاني: أنّها هل تدلّ على وجوب الاستنابة حينئذ، أو تدلّ فقط على مشروعيتهما، وعلى الأكثر على استحبابها؟

الثالث: ما هو العذر الذي تشترطه الروايات في موضوع الاستنابة، فهل هو خصوص المرض، أو يشمل الحصر أيضاً؟

(١) وسائل الشيعة ١١: ٦٤، باب ٢٤ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٥.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

(٣) المصدر السابق، ح ٣.

(٤) المصدر السابق، ح ٨.

الرابع: أنه هل يشترط في العذر المأخوذ في موضوع الوجوب - سواء أكان حصراً أم مرضاً - أن يكون عذراً ميووساً من ارتفاعه في السنوات اللاحقة، أو يكفي كونه كذلك في سنته؟

فقد يقال بأن الروايتين الأوليين تدلان فقط على حكم الفرع الثاني، أي على حكم المستطيع مالياً المعذور من المباشرة، كما هو مقتضى قوله: "لم يحجّ قط"، بدعوى ظهوره في نفي إتيانه الحجّ سابقاً من دون لحاظ أي خصوصية أخرى، كاستقراره عليه، وإلا لبيّن ذلك في لسان الدليل.

وقد يُدفع هذا القول بالتمسك بإطلاق قوله: "لم يحجّ قط"؛ فإنه أعمّ من أن يكون لعدم استطاعته للحجّ سابقاً، أو لتسويفه الذي يؤدي إلى استقرار الحجّ عليه.

وقد تأمل البعض في التمسك بهذا الإطلاق، بأن الإمام (ع) بحكايته لحكم أمير المؤمنين (ع)، كان في مقام بيان تمام الخصوصيات الدخيلة في الحكم، وليس في كلامه ما يدل على إرادة الخصوصية الزائدة في الموضوع، وهي استقرار الحجّ على المكلف سابقاً، فالتوسل بالإطلاق لا يفيد في المقام، لأنه لا يثبت إرادة هذه الخصوصية، لأن الإطلاق ينفي القيد ولا يثبت.

والخلاص من كلّ هذا النقص والإبرام أن يقال: إن الظاهر من الروايتين اعتبار أن الأساس في الإلزام بالاستتابة هو العجز الجسدي عن الامتثال، فكلما أصبح المكلف عاجزاً جسدياً عن الحجّ وجبت عليه الاستتابة، من دون ملاحظة أي تفصيل آخر. ولهذا لم يكن هناك حاجة لبيان خصوصية الاستقرار، باعتبار أن الملاك في الفرعين - وهو العجز - واحد، بل ربما يقال بأن الاستتابة في حال سبق الاستقرار أولى.

وفي المقابل، ذكر العلامة في (المختلف)، أن صحيحة ابن عمّار لا عموم لها، لأنها حكاية حال، ولعلّ الشيخ الذي رآه (ع) وأمره بالتجهيز كان

قد وجب عليه الحجّ. بل استدلّ على عدم شرعية استنابة المعذور لمن يحجّ عنه فضلاً عن وجوبها عليه بصحيفة محمد بن يحيى الخثعمي<sup>(١)</sup> المفسرة للاستطاعة بأنها الصحة في البدن، حيث تدلّ بالمفهوم على أنّ فاقد الصحة ليس بمستطيع، والاستطاعة شرط الوجوب<sup>(٢)</sup>.

وجوابه في الصحيحتين الثالثة والرابعة، فإنّهما واضحتا للدلالة على خصوص الفرع الثاني.

وحكاية الحال وإن كانت محتملة في الروایتين الأوليين، ولكن ادّعاء لها في الرواية الثالثة ممنوعٌ جداً؛ فإنّها واردة علي نحو القضية الحقيقية، بقرينة قوله: "كان عليّ يقول"، وقوله: "لو أنّ رجلاً".

وأيضاً يُردّ ما ذكره فيها ثانياً من إنكار كون الأمر فيها للوجوب، بظهورها في الوجوب، بقرينة التأكيد باللام في "فليجهّز" و"ليبعثه".

والرواية الخامسة وإن كانت صريحة في بيان حكم من استقرّ عليه الحجّ، ولكن قيل بأنّه لا يمكن الاعتماد عليها؛ لضعفها السندي، ولظهورها في الاستحباب، لمكان قوله فيها: "إن شئت".

وضعفها السندي - بحسب مباني القوم، حيث لم يذكر سلمة بتوثيق، بل هو مهمل - لا كلام لنا فيه، ولكنّ ظهورها في الاستحباب لما ذكر ممنوعٌ؛ وقد ذكر غير واحد في وجه منعه بأنّ متعلّق المشيئة ليس هو الحجّ، بل الظاهر كونه إفراغ الذمة أو الامتثال. قال في (الحدائق): «ليس المراد هنا التخيير له بين التجهيز وعدمه، بل هذه العبارة - كثيراً ما يُرمى بها في أمثال هذه المقامات - المراد منها الوجوب، كما وقعت أيضاً في رواية القدّاح المتقدمة. وكأنّ المراد منها: إن شئت أداء ما وجب عليك وخلص ذمتك. وبذلك يظهر ما في كلام صاحب الذخيرة، حيث إنّ توهم من هذه الكلمة

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٤، باب ٨ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٤.

(٢) مختلف الشيعة ٤: ١٢.

التخيير وعدم الوجوب، فقال بعد نقل الخبر المشار إليه: وفيه إشعار بعدم الوجوب. فإنه لا يخفى على من أحاط خبراً بالأخبار، أنه كثيراً ما يؤتى بهذه الكلمة في مقام الوجوب. ويؤيد ذلك استدلال الأصحاب بهذين الخبرين المذكورين على الوجوب في المسألة، وما ذاك إلا من حيث فهمهم من هذه الكلمة الحمل على غير المعنى المتبادر منها<sup>(١)</sup>.

هذا مضافاً إلى أن الظاهر كون الروايات الحاكية لحكم أمير المؤمنين (ع) تحدث عن واقعة واحدة، فاختلفت بعض تفاصيلها بين راو وآخر. فيعضد بعضها دلالة بعض، كما يعضد بعضها سند بعض، لكونها متضافرة حينئذ.

وبهذا يظهر وجه اعتبار رواية القداح عندنا الدالة على حكم من استقر عليه الحج، مضافاً إلى أنه لا مانع من اعتبارها بلحاظ الوثوق بها من خلال مطابقتها للروايات الصحيحة في المضمون.

وقد روى العامة أيضاً هذه الواقعة عن أمير المؤمنين (ع)، قال الشافعي: «وروي عن جعفر بن محمد عن أبيه، أن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه قال لشيخ كبير لم يحج: إن شئت فجهز رجلاً يحج عنك»<sup>(٢)</sup>.

فبالنسبة إلى الأمر الأول، فإن بعض الروايات تدل على حكم استنابة المعذور بالصراحة، كالصحيحين الثالثة والرابعة، وبالإطلاق كالصحيحين الأوليين. وبعضها يدل على حكم استنابة المستقر عليه الحج بالصراحة أيضاً كرواية سلمة أبي حفص، وبالإطلاق كالصحيحين الأوليين. ولكن أمر استنابة المستقر عليه الحج أسهل؛ حيث إنه إذا ثبت وجوب الاستنابة في حق المعذور، فإنه يثبت في حق المستقر عليه بطريق أولى.

وأما الأمر الثاني، فإن دلالة الروايات على الوجوب واضحة؛ لظهور مادة "أمر" في الوجوب، ولما سبق في صحيحة محمد بن مسلم، ولأن بيان

(١) الحدائق الناضرة ١٤: ١٣٢.

(٢) كتاب الأم ٢: ١٢٥.

الاستحباب لا يحتاج إلى مجمع القيود التي حكاها الإمام عن الإمام في الروايات، فيدل ذلك على دخالتها في الحكم<sup>(١)</sup>.  
ولكن بعضهم أنكروا ذلك وحملها على الاستحباب أو على بيان المشروعية، لقرائن عديدة:

الأولى: تخيير أمير المؤمنين (ع) الشيخ في روايتي سلمة والقذاح في الاستنابة، فيحمل غيرهما لو كان ظاهراً في الوجوب على الاستحباب جمعاً بين الأدلة، خصوصاً مع ظهور وحدة الواقعة.  
وقد بيّنا ما هو متعلق المشيئة في ما سبق، وخلصنا إلى أنهما لا تدلان على التخيير.

الثانية: اشتمال صحيحة الحلبي على ما لا يقول به أحد، وهو لزوم استنابة الصرورة. ولا يقال بأننا نفكك بين القيد والمقيّد فترك ما لم يقل به أحد، فنستنبط غير الصرورة؛ لأن التفكيك بين القيد والمقيّد غير عرفي. وفي (الرياض) أنه يلزم منه استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازته في استعمال واحد، وهو خلاف التحقيق<sup>(٢)</sup>، والنتيجة لزوم الحمل على استحباب الاستنابة.

وجوابه أولاً: إمكان الالتزام بلزوم استنابة الصرورة إن قام عليه الدليل المعتمد، فلا يلزم حينئذ التفكيك. وقد اختاره السيد الأستاذ (قده)، وذكر بأن كون النائب رجلاً ضرورة إذا كان المنوب عنه رجلاً حياً هو الأحوط وجوباً لو لم يكن أقوى<sup>(٣)</sup>.

ولنا في ذلك إشكال أساسي نذكره على الكثيرين في مسألة المطلق والمقيّد، وهو أننا لا نتعقل صدور المقيّد في زمان غير زمان المطلق؛ لأنه

(١) مستمسك العروة الوثقى ١٠: ١٩٣.

(٢) رياض المسائل ٦: ٥٠.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٣: ١٠٣.

يلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة. وتطبيقه في المقام أن يقال: إن الرواية التي تذكر قيد الضرورة واردة عن الإمام الصادق (ع)<sup>(١)</sup>، بينما الروايات الخالية عن هذا القيد يحكيها الإمام عن أمير المؤمنين (ع)، فهناك فاصل بين القيد والمقيّد.

ولا يُجاب عن ذلك بدعوى التدرّج في بيان الأحكام؛ لأنه لا يمكن إلا في زمان النبي (ص). والأئمة (ع) ليسوا مشرّعة، لأنّ الدين قد كمل في زمان النبي (ص)<sup>(٢)</sup>، حتى بمقيّداته، كما يشير إليه قوله (ص) في حجة الوداع: يا أيها الناس، ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه<sup>(٣)</sup>.

والمقول عن الصادق (ع) أنه كان يقول: حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله، وحديث رسول الله (ص) قول الله عزّ وجلّ<sup>(٤)</sup>.

فما يقوله في (الكفاية) من أن بعض الأحكام لا تصل إلى الفعلية إلا في آخر الزمان، هو مجرد احتمال على نحو التجريد العقلي لم يقم عليه دليل. وعلى هذا، لا يمكن الالتزام بالتقييد بالضرورة في المقام، فيحمل هذا القيد على الاستحباب.

وثانياً: بما أجاب به جملة من الأعلام من أنّ التفكيك بين القيد والمقيّد متعارف بينهم، خصوصاً عند الجمع بين الأدلة، ولا ياباه العرف كما ادّعي.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٦٣، باب ٢٤ من أبواب وجوب الحجّ وشرايطه، ح ٢؛ وأما ح ٧ فهو مضمّر، ولكنه ليس عن أمير المؤمنين (ع) حتماً.

(٢) كما هو صريح قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ المائدة: الآية ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٤٥، باب ١٢ من أبواب مقدّمات التجارة، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ٨٣، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٦.



وفيه: إنه على خلاف ظهور الكلام في بيان التكليف الفعلي الذي يفرض بيان الواجب بكل عناصره.

وأما منع استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، فقد يُقال بأنه وإن كان مشهوراً بينهم، إلا أنه غير ممنوع عقلاً، كما ذكره غير واحد من المحققين، منهم أستاذنا الخوئي (قده)، غايته أنه مخالف للظهور العرفي، فلا يحمل اللفظ عليه إلا مع القرينة<sup>(١)</sup>. وقرينته في المقام تعارف التفكيك بينهم. بل قد ادعى في (الحدائق) ورود استعمال اللفظ في أكثر من معنى في موارد عديدة من الروايات<sup>(٢)</sup>.

ولكن الإنصاف أن ذلك ليس معروفاً عند أهل اللغة؛ لبعده عن التفاهم المبني على الاعتماد على مدلول اللفظ. أما القرينة، فإنها لا محل لها في مثل ذلك، إلا مع إرادة خلاف الظاهر في أصل الدلالة.

وأما الأمر الثالث، فلا شك في أن صحيحة الحلبي واضحة الدلالة على كون العذر هو كل مانع يمنع الحاج من المباشرة، لما ورد فيها من ذكر المرض والحصر والأمر الذي يعذره الله فيه.

إنما الكلام في الأمر الرابع، وهو أنه هل يشترط في وجوب الاستنابة اليأس من ارتفاع هذه الأعذار، أو يكفي وجودها في سنة إرادة الحج ولو لم يكن هناك يأس من ارتفاعها؟

قال في (المدارك): «وإنما تجب الاستنابة مع اليأس من البرء، فلو رجا البرء لم تجب عليه الاستنابة إجماعاً، قاله في المنتهى»<sup>(٣)</sup>.

وقد يستدل له من الروايات بظاهر الصحيحتين الأوليين، ورواية سلمة أبي حفص، فإن مشكلة الكبر مما لا يرجى ارتفاعها.

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٣٦.

(٢) الحدائق الناضرة ٤: ٢١١؛ وأيضاً ج ٧: ٢٢٦.

(٣) مدارك الأحكام ٧: ٥٦.

مسألة [٦٤]: إذا حجَّ النائب عمَّن لم يتمكَّن من المباشرة، فمات المنوب عنه مع بقاء العذر، أجزاه حجَّ النائب، وإن كان الحجَّ مستقراً عليه (١). وأمَّا إذا اتفق ارتفاع العذر قبل الموت، فالأحوط أن يحجَّ هو بنفسه عند التمكن (٢).

ولكنَّ صحيحتي الحلبي ومحمد بن مسلم دالتان على الاكتفاء بالعذر الفعلي، مع عدم ظهورهما في كون العذر مما لا يرجى ارتفاعه، فتصلحان دليلاً على وجوب الاستنابة في سنته. وللمسألة صلة بالبحث الآتي حول الاجتزاء بحجَّ النائب لو برأ المنوب عنه وعدمه.

وإن كان يمكن أن يُقال بأنَّ هذه الروايات واردة في موقع واحد، ما يوحي بأنَّ السائل كان في حالة لا مجال فيها لارتفاع العذر، فإنَّ كبر السن الوارد في بعض الروايات ممَّا لا يرجى ارتفاعه عادة، فتأمل.

بقي هنا شيء، وهو أنَّ وجوب الاستنابة هل هو فوري أو لا؟

المعروف في ما بينهم القول بفوريته كأصل الحجَّ؛ لكونه بدلاً عنه، والبدل يأخذ تمام أحكام المبدل منه إلا ما خرج بالدليل. ونحن بما أننا قد تحفظنا في فورية الحجَّ في أول هذه الأبحاث، فكذلك نتحفظ على الفورية هنا، وإن كان الاحتياط لا ينبغي تركه.

(١) هذه الصورة هي القدر المتيقن الذي لعله لا خلاف فيه بينهم من القول بالاجزاء؛ لأنَّ المفروض أنَّه قد أتى بما هي وظيفته من الاستنابة، وقد أدَّى النائب العمل، ومات المنوب عنه ولم يرتفع العذر، فيشك حينئذ بوجوب القضاء عنه، والأصل عدمه.

(٢) وقع الخلاف بينهم في الإجزاء فيه وعدمه، فاختر النراقي وجوب الحجَّ عليه ثانياً، وادَّعى عدم وجدان الخلاف فيه. وحكاه أيضاً عن العلامة في (التذكرة)، الذي استدللَّ له بأنَّه مستطيع فيشملة إطلاق الأمر، وأمَّا ما فعله فإنَّه كان واجباً في ماله، بينما هذا يلزمه في نفسه (١).

وفي كلمات عدة من المعاصرين، أن الإجزاء هنا مادامي، أي مادام العذر لا دائمي، فإذا ارتفع العذر ينكشف عدم تحقق موضوع الاستنابة من الأول، فيجب الأداء حينئذ بنفسه<sup>(١)</sup>.

وفي المقابل، أشكل المحقق الكركي (ره) في عدم الإجزاء، بأن الاستنابة إن كانت فرضه لم يجب حج آخر، وإلا لم تجب الاستنابة، للأخبار المصرحة بأن الحج في العمر مرة واحدة<sup>(٢)</sup>. وفي (المدارك) أن هذا الاحتمال غير بعيد<sup>(٣)</sup>.

واختاره سيد (العروة) فقال: «لكن الأقوى عدم الوجوب؛ لأن ظاهر الأخبار أن حج النائب هو الذي كان واجباً على المنوب عنه، فإذا أتى به فقد حصل ما كان واجباً عليه، ولا دليل على وجوبه مرة أخرى».

ويعود الخلاف بينهم في الحقيقة إلى اختلافهم في أن وجوب الاستنابة هنا هو حكم ظاهري أو حكم واقعي ثانوي، فإذا كان واقعياً ثانوياً أجزاءه، ثم إلى اختلاف القائلين بأنه حكم ظاهري، في أجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي وعدمه.

ويؤيد ما اختاره السيد اليزدي (قده) أن قيد اليأس استوحاه العلماء من جملة من الروايات من دون أن يصرح به فيها، بل قد مر أن صحيحتي الحلبي ومحمد بن مسلم السابقتين مطلقتان من هذه الناحية، فتصلحان دليلاً على أن من وجب عليه الحج ولم يتمكن من مباشرته فليستنب، سواء استطاع بعد ذلك أو لا.

وإن كان قد يُتأمل في ذلك بما ذكرناه سابقاً من ورود هذه الروايات في موقع واحد، وكون مورد بعضها كبر السن الذي يمكن أن يوحي بكون العذر ممّا لا يرجى ارتفاعه، فتأمل.

(١) مهذب الأحكام ١٢: ١٢٥.

(٢) جامع المقاصد ٣: ١٣٢.

(٣) مدارك الأحكام ٧: ٥٩.

وإذا كان قد ارتفع العذر بعد أن أحرم النائب وجب على المنوب عنه الحج مباشرة، وحينئذ لا يجب على النائب إتمام عمله (١).

مسألة [٦٥]: إذا لم يتمكن المعذور من الاستنابة سقط الوجوب (٢)، ولكن

ولكننا نرى بحسب فهمنا لكلام الشارع، أنّ تكليف الشارع الإنسان بشيء مكان شيء يدل على بدليته عنه، فإذا قام به فكأنه قد أدى التكليف الأول، وإلا فما هو معنى البدلية حينئذ! لذا نحن لا نرى لما يسمى بالإجزاء المادامي معنى معقولاً في هذا المجال، لأننا نرى أنّ الشارع لا يجمع تكليفين على المكلف، وطريقة العقلاء التي يسير عليها الشارع أنه عندما يجعل بدلاً فإن المسألة تنتهي. أمّا أنه على المكلف في كل سنة أن يفتش عن الاستطاعة البدنية حتى يؤدي الحج من جديد، فهذا لا تقتضيه طبيعة الأمور.

وعلى كل الأحوال، فإن مقتضى الاحتياط الاستحبابي هو الحج بنفسه عند ارتفاع العذر.

(١) اختار في (العروة) صحة العمل وعدم بطلان الإجارة، لأن الاستنابة كانت بأمر الشارع، والإجارة لازمة لا دليل على انفساخها، خصوصاً إذا لم يمكن إبلاغ النائب.

ولكن الإنصاف أنه بارتفاع العذر ينكشف عدم مشروعية النيابة بحسب الواقع، فتبطل الإجارة حينئذ.

نعم، على المنوب عنه إعلام النائب بذلك، وإذا لم يعلمه حتى أتم العمل يستحق عليه الأجرة. وإذا أعلمه يبطل إحرامه، لعدم مشروعيته بحسب ما نواه، فلا يحتاج في الإحلال منه إلى شيء خاص.

(٢) عدم التمكن من الاستنابة قد يكون لأجل عدم وجدان من ينوب عنه، فيسقط الوجوب لعدم القدرة، وقد يكون لأجل أنّ النائب يريد مبلغاً كبيراً مجحفاً بحال المنوب عنه، فيسقط الوجوب حينئذ بدليل لا ضرر أو لا حرج.

يجب القضاء عنه بعد موته إن كان الحج مستقراً عليه، وإلا لم يجب (١).  
ولو أمكنه الاستنابة ولم يستتب حتى مات وجب القضاء عنه (٢).  
مسألة [٦٦]: إذا وجبت الاستنابة ولم يستتب ولكن تبرّع متبرّع عنه، لم  
يجزئه ذلك ووجبت عليه الاستنابة على الأحوط (٣).

(١) لأنّ ذمته في فرض الاستقرار قد انشغلت بالحجّ، وهو لم يؤده، لا  
بنفسه لفرض العذر البدني، ولا بنائبه لعدم التمكّن من الاستنابة، فيجب  
القضاء عنه إ فراغاً لذمته. بخلاف فرض عدم الاستقرار، حيث لا يكون  
هناك موضوع لوجوب القضاء.

(٢) لأنّه بتركه الاستنابة قد سبّب استقرار الحجّ عليه وانشغال ذمته به.  
(٣) وقع الخلاف بينهم في أجزاء حجّ المتبرّع عن الحي العاجز عن  
المباشرة وعدمه، سواء في فرضي العجز أو الاستقرار. فاختار السيد  
الأستاذ (قده) وجماعة عدم الإجزاء فيه؛ لعدم استناد الفعل إلى المنوب عنه،  
ولأنّ الروايات قد دلّت على لزوم الاستنابة، ولا استنابة في فرض التبرّع،  
فلا امثال لما أمر به. وبحصول الاستنابة يُخرج عن مقتضى القاعدة الدالة  
على عدم جواز نيابة الحي عن الحي، فما عدا ذلك - كما في فرض المسألة -  
يبقى مشمولاً للقاعدة.

واستظهر في (العروة) كفاية حجّ المتبرّع. وقربه في (المستمسك) بما  
حاصله: إنّ ما يحصل به الامثال هو فعل النائب، ولذلك لا يُنسب الحجّ  
إلى المنوب عنه، بل يُقال: حجّ فلان عن فلان. والاستنابة مجرد وسيلة  
لتحريك النائب ليقوم بالعمل، فإذا تحرك من تلقاء نفسه فقد حصل  
المطلوب. تماماً كما في التبرّع عن الميت، حيث تفرغ ذمته به مع أنّه لا  
استنابة فيها. فهذا هو ما يقتضيه الفهم العرفي للمسألة، وهو يُشكّل قرينةً  
متّصلة توجب فهم كلام الشارع ضمن هذا الإطار<sup>(١)</sup>.

(١) مستمسك العروة الوثقى ١٠: ٢٠٥.

مسألة [٦٧]: يكفي في الاستنابة الاستنابة من الميقات، ولا تجب الاستنابة من البلد (١).

مسألة [٦٨]: من استقرَّ عليه الحجُّ إذا مات بعد الإحرام للحجِّ في الحرم أجزأه عن حجة الإسلام، سواء في ذلك حجَّ التمتع والقران والإفراد. وإذا كان موته في أثناء عمرة التمتع أجزأ عن حجِّه أيضاً ولا يجب القضاء عنه. وإن مات قبل ذلك وجب القضاء عنه وإن كان موته بعد الإحرام وقبل دخول الحرم أو بعد الدخول في الحرم بدون إحرام.

والظاهر اختصاص الحكم بحجة الإسلام، فلا يجري في الحجِّ الواجب بالندز أو الإفساد، بل لا يجري في العمرة المفردة أيضاً، فلا يحكم بالإجزاء في شيء من ذلك.

ومن مات بعد الإحرام مع عدم استقرار الحجِّ عليه، فإن كان موته بعد دخوله الحرم، فلا إشكال في إجزائه عن حجة الإسلام، وأمّا إذا كان قبل ذلك، فالظاهر عدم وجوب القضاء عنه (٢).

ونحن وإن كنا قد أيدنا في المنسك سيدنا الأستاذ الخوئي (قده)، فاحتطنا وجوباً في عدم الاجتزاء بحجِّ المتبرِّع، ولكننا بعد التأمل في المسألة، نستظهر ما ذكره السيد الحكيم (قده)؛ لموافقته مقتضى الفهم العرفي، لذا فإننا نبدل رأينا ونفتي بالإجزاء في المسألة.

وإن كان الاحتياط أولى.

(١) لأن المطلوب هو فعل الحجِّ، وقطع المسافة بين بلده ومنطقة الحجِّ ليس من أفعال الحجِّ، ولم تدلَّ الأدلة على شيء أزيد من لزوم الاستنابة في أفعال الحجِّ.

(٢) مقتضى القاعدة، أن فراغ ذمة الإنسان من التكليف بالحجِّ - كما هو الحال في أي تكليف آخر مركَّب من أجزاء - يتوقف على الإتيان بتمام الأجزاء المعتمدة فيه. ولكن دلت مجموعة من الروايات المعتمدة، على أنه

يمكن في بعض الحالات الاكتفاء بإتيان المكلف ببعض الأجزاء. ووقع الخلاف بينهم في حدود هذه الأجزاء ومورد هذا الحكم. ولا بدّ من استعراض الروايات، فإنها الأساس في المسألة، وهي:

١- صحيحة ضريس عن أبي جعفر(ع): قال في رجل خرج حاجاً حجّة الإسلام فمات في الطريق، فقال: إن مات في الحرم فقد أجزأت عنه حجّة الإسلام، وإن مات دون الحرم فليقض عنه وليّه حجّة الإسلام<sup>(١)</sup>.

وقوله: "خرج حاجاً حجّة الإسلام"، يدلّ على إحرامه وتلبّسه الحجّ. وهي صريحة في الاكتفاء منه بأمرين فقط: الإحرام ودخول الحرم. وهي أيضاً مطلقة من حيث استقرار الحجّ عليه وعدمه، فتدلّ على الإجزاء في كلتا صورتين. وموردها هو حجّة الإسلام.

٢- صحيحة بريد العجلي قال: سألت أبا جعفر(ع) عن رجل خرج حاجاً ومعه جمل له ونفقة وزاد فمات في الطريق؟ قال: إن كان ضرورة ثم مات في الحرم فقد أجزأ عنه حجّة الإسلام، وإن كان مات وهو ضرورة قبل أن يحرم جعل جملة وزاده ونفقته وما معه في حجّة الإسلام<sup>(٢)</sup>.

والضرورة يصدق على من استقرّ عليه الحجّ كما يصدق على من يستطيع لسته. والرواية تدلّ كسابقها على شرطي الإحرام ودخول الحرم. وموردها أيضاً هو حجّة الإسلام.

٣- صحيحة زرارة عن أبي جعفر(ع) قال: إذا أخصر الرجل بعث بهديه - إلى أن قال: - قلت: فإن مات وهو محرم قبل أن ينتهي إلى مكة؟ قال: يحجّ عنه إن كانت حجّة الإسلام ويعتمر، إنما هو شيء عليه<sup>(٣)</sup>.

وهي أخصّ من الروايات الأخرى من حيث ذكرها لمكة، لأنّ الحرم أوسع من مكة. ولم يلتزموا بتخصيصها لها، ويمكن تبرير ذلك:

(١) وسائل الشيعة ١١: ٦٨، باب ٢٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٦٩، باب ٢٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٣.

أولاً: بأن هذه الرواية تدلّ على الإجزاء في صورة دخول مكة بالظهور، اعتماداً على المفهوم، بينما تلك الروايات تدلّ على الإجزاء في صورة دخول الحرم بالصراحة، فيرفع اليد عن ظهورها بصراحة تلك الروايات. وثانياً: بأنه يمكن إرادة الحرم من مكّة؛ باعتبار شمول مكة لتتابعها وضواحيها، خصوصاً أنّ الفصل بين الحرم ومكة قليل جداً. ومع ذلك، فهي تدلّ على كلا الشرطين: الإحرام ودخول الحرم.

٤- الشيخ المفيد في (المقنعة) قال: قال الصادق (ع): من خرج حاجاً فمات في الطريق، فإنه إن كان مات في الحرم فقد سقطت عنه الحجّة، فإن مات قبل دخول الحرم لم يسقط عنه الحجّ، وليقض عنه وليه<sup>(١)</sup>. والبحث في هذه المسألة ينتظم في عدة فروع:

**الفرع الأوّل:** نُسب إلى الشيخ وابن إدريس (رحمهما الله) الاكتفاء بالإحرام في الحكم بالإجزاء، فلو مات الحاج بعد الإحرام وقبل أن يدخل الحرم كفاه ذلك.

وقد شكّك النراقي (ره) في هذه النسبة إليهما، ولم يستبعد أن يكون كلامهما في خصوص النائب دون الحاج نفسه<sup>(٢)</sup>.

وعلى كل الأحوال، فقد استدُلّ لما نسب إليهما بذيّل صحيحة يريد العجلي: "وإن كان مات وهو ضرورة قبل أن يحرم..."، حيث إنه بمفهوم الشرط فيه يدلّ على الاكتفاء بالإحرام وإن لم يدخل الحرم.

وأجاب عنه السيد الأستاذ (قده) أولاً: بأن إطلاقه معارض بمفهوم صدره الذي يدلّ على عدم الإجزاء إذا كان الموت قبل الدخول في الحرم، فتسقط الرواية بذلك عن إمكانية الاستدلال بها.

وثانياً: إنّ مفهومه الدال على الإجزاء إذا مات بعد الإحرام يعارضه

(١) المصدر السابق، ح ٤.

(٢) مستند الشيعة ١١: ٨٦.



منطوق صحيحة زرارة المتقدمة الدالة على الإجزاء في صورة الدخول في مكة - التي عرفت كون المراد منها الحرم - فيرفع اليد عن المفهوم بمنطوق صحيحة زرارة.

وثالثاً: بأن أقصى ما يدلّ عليه صحيح بريد، هو أنه لو مات قبل الإحرام جعل جملة وزاده ونفقته في حجة الإسلام، أما إذا مات بعد الإحرام، فلا يلزم جعل جملة وزاده وراحلته في حجة الإسلام، وأما الإجزاء بعد الإحرام أو عدمه، فالرواية ساكنة عنه<sup>(١)</sup>.

وما أجاب به أخيراً، كما ترى؛ فإنّ عدم تصريحه بالإجزاء لا يدلّ على أنه لا يقصده، لأنّ معنى صرف ما ذكر في حجة الإسلام وعدمه هو عبارة أخرى عن الحكم بالإجزاء وعدمه. فما ذكره (قده) غريبٌ منه.

**الفرع الثاني:** أنّ هذا الحكم لما كان مخالفاً للقاعدة، فيقتصر فيه على مورده، وهو حجة الإسلام التي صرّح بها في الروايات السابقة. وتدخل فيها عمرة التمتع، لكونها مع الحجّ عملاً واحداً.

ولا يجري في العمرة المفردة، وكذلك في الحجّ الواجب بالندر والإفساد؛ لخروجها جميعاً عمّا هو صريح الدليل في العمل العبادي، الذي يقتصر فيه على ما يثبتته الدليل.

وإن كان قد يُستشَمّ فقاهتياً الحكم بالإجزاء فيها أيضاً؛ إذ لا يبعد كون الحكمة من الإجزاء في مورد النصّ هي الاكتفاء بحالة العبودية التي يكون المتوفى قد تلبّس بها، وهذه الحالة لا تختصّ عرفاً بحجة الإسلام.

مضافاً إلى أنّ حجة الإسلام هي الأهمّ، فإذا اكتفي فيها بذلك، فمن الأولى الاكتفاء به في ما هو دونها في الأهمية.

ولكنّ هذا مجرد استيحاء، لا يصل إلى درجة الظهور في الأدلّة عرفاً بحسب مناسبات الحكم والموضوع فيها، فلا يُعوّل عليه.

(١) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحجّ ١: ٢٥٦.

**الفرع الثالث:** في تحديد مورد الروايات، وأنه خصوص من استقرّ عليه الحجّ، أو يشمل أيضاً من لم يستقرّ عليه الحجّ بأن كانت سنة استطاعته، بحيث يلتزم بوجوب القضاء عنه لو مات بعد الإحرام وقبل دخول الحرم؟

مقتضى القاعدة عدم وجوب القضاء عنه، لأنه بموته ينكشف عدم استطاعته للحجّ؛ فإنّ الاستطاعة للحجّ عبارة عن توفرّ الزاد والراحلة وتخلية السرب، مضافاً إلى الاستطاعة الزمانية، وهي أن يكون هناك زمان يستطيع فيه أداء الحجّ، وبموته يفقد العنصر الأخير في الاستطاعة، فيكشف ذلك عن عدم استطاعته، تماماً كما يكشف تلف المال عن ذلك.

إلا أن السيد الأستاذ (قده) وجماعة منهم النراقي (ره)<sup>(١)</sup>، تمسكوا بإطلاق الروايات، خصوصاً صحيح ضريس، وقالوا بأن مقتضى التعلّب به الالتزام بوجوب القضاء عمّن لم يستقرّ عليه الحجّ في المقام، وبذلك يُخرج عن مقتضى القاعدة.

ولكنّ الأظهر عدم وجوب القضاء عنه، وفاقاً لصاحب (العروة) وجملة من المعلّقين عليها، ومنهم السيد الحكيم (قده)، الذي ذكر بأنّ النكته في عدم الحكم بلزوم القضاء عمّن لم يستقرّ الحجّ عليه إذا توفي بعد الإحرام وقبل دخول الحرم، هي عدم تمامية الإطلاق المدعى في الروايات؛ لأنها واردة في مقام تشريع الإجزاء عن حجّ الإسلام بعد الفراغ عن ثبوته على المكلف باجتماع شرائطه، فلا تشمل من لم يستقرّ الحجّ عليه. وبالجملة: النصوص واردة في مقام جعل البدل عن الواجب، فلا تدلّ على إلغاء شرط وجوبه، لأنها ليست واردة في مقام تشريع وجوبه ليؤخذ بإطلاقها<sup>(٢)</sup>.

(١) مستند الشيعة ١١ : ٨٥.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١٠ : ٢١٢.

مسألة [٦٩]: الكافر المستطيع يجب عليه الحج وإن لم يصح منه ما دام كافراً، ولو زالت استطاعته ثم أسلم لم يجب عليه (١).

وبعبارة أخرى: القول بوجوب القضاء على من لم يستقرّ الحجّ عليه في المقام، يتوقف على إثبات كون الروايات السابقة ناظرة إلى إلغاء شرط الاستطاعة الزمانية، ولا دليل على نظرها إلى ذلك. ومع الشك في نظرها إلى ذلك وعدمه، لا يمكن الخروج بها عن مقتضى القاعدة.

(١) إنّما قلنا بوجوب الحجّ على الكافر رغم قولنا - خلافاً للمشهور - بمقالة سيدنا الأستاذ الخوئي (قده) من عدم تكليف الكفار بالفروع، لأجل شمول الخطاب بالحجّ له في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾. وهو قادرٌ على امتثاله، بأنّ يسلم فيرفع المانع من صحة عباداته، وهو عدم تأتي قصد القربة منه، ويصحّ منه حينئذ.

ولكننا وفي تأمل جديد في المسألة، نشكّ في شمول الآية للكافر؛ لأنّ الظاهر من كلمة "الناس" إرادة المكلفين من المسلمين، بقرينة إرادة الاستطاعة العادية بحسب حال الإنسان المسلم، وخصوصاً بملاحظة قوله "ومن كفر" الذي يوحي بأنّ المقصود بالناس هم الملتزمون بالدين، والله العالم.

وأيضاً فإنّ قدرة الكافر على الحجّ بالإسلام ليست أمراً عرفياً؛ لأنّ الظاهر من القدرة هي الوضع الحالي للمستطيع بالزاد والراحلة وتخلية السرب. ولو أردنا السير في ذلك، لشمّل كل العبادات والواجبات الدينية، ما يلغي مسألة عدم تكليف الكفار بالفروع.

ولأجل ذلك، فقد حذفنا في المنسك الجديد هذه المسألة.

ولكن تمثياً مع بحث الفقهاء، نتعرّض للكلام في صورة خاصة، وهي أن يستطيع الكافر للحجّ وتزول الاستطاعة حال كفره، ثم يسلم بعد ذلك، فهل يستقرّ الحجّ عليه بذلك، فيجب عليه إفراغ ذمته منه ولو تسكعاً، أو لا؟

المعروف في ما بينهم عدم وجوبه عليه؛ للنبوي المشهور المروري من طرق العامة: "الإسلام يجب ما قبله"<sup>(١)</sup>، الدال على عدم مؤاخذه الإنسان بأي شيء يتحمّله حال كفره ممّا يقتضي امتداداً إلى ما بعد الإسلام. وتطبيقه في المقام أن يُقال بأن الإسلام يجب سببياً الاستطاعة حال الكفر لاستقرار الحج على المكلف.

ولكن الإشكال فيه - كما عن سيدنا الأستاذ - هو ضعف الحديث<sup>(٢)</sup>، وعدم انجباره بعمل المشهور؛ للمناقشة في ذلك، كبرى، كما هو المعروف من مناه(قده)، وصغرى بعدم معلومية استناد المشهور المعول على عملهم إليه. لذا بنى(قده) عدم الوجوب في المقام على قيام السيرة القطعية من زمن النبي(ص) وزمن الأئمة(ع) على عدم تكليف من يسلم بقضاء ما فاته من العبادات زمان كفره.

ولكن ذكر المشهور للحديث في كتب الفقه مع الكلام في دلالة في كل مسألة يُتحدّث فيها عن القضاء أو الإعادة أو ما أشبه ذلك، هو قرينة على اعتمادهم عليه، فلا يبعد حصول الوثوق به بذلك<sup>(٣)</sup>.

وقد يورد على عدم وجوب القضاء في المقام، بأن الحج ليس من المؤقتات كالصلاة والصوم، بل يمتدّ وقته بامتداد العمر حتى للمسلم، فإذا أسلم الكافر بعد زوال الاستطاعة فإنه يجب عليه الحج، كما تجب عليه الصلاة لو أسلم قبل انتهاء وقتها، وبهذا لا يكون مصداقاً أصلاً لمسألة القضاء مهما أقمتم من دليل على عدم لزوم القضاء على الكافر بعد إسلامه.

(١) مسند أحمد ٤: ١٩٩.

(٢) كما بيّنه السيد الخوئي بالتفصيل في: كتاب الصلاة ٥: ١١٢.

(٣) وعن السيد السبزواري(قده)، أن قاعدة الحبّ متفقّ عليها في جميع الملل والأديان، إذ كل من ترك ملةً وأخذ بغيرها، يعمل بها في ما يأتي ولا يؤاخذ بالنسبة إلى ما مضى في الجملة، وحديث الحبّ ورد على هذا الأمر الارتكازي بين جميع الملل والأديان. والإسلام أولى وأحقّ بذلك؛ لابتنائه على السهولة والتيسير والتسهيل، فلا ينبغي له المؤاخذه على الأعمال السابقة في الجملة. [مهذب الأحكام ١٢: ١٣٦].

أضف إلى ذلك، أن هذا الحديث قد ورد من طرفنا أيضاً مرسلًا في تفسير علي بن إبراهيم القميّ ٢: ٢٧، وذكره الشريف الرضي في المحازات النبوية: ٥٤.

مسألة [٧٠]: المرتد يجب عليه الحج، لكن لا يصح منه حال ارتداده، فإن تاب صح منه، وإن كان مرتداً فطرياً على الأقوى (١).

وجوابه: صحيح أن الحج ليس من المؤقتات، إلا أن وجوبه لما كان دائراً مدار الاستطاعة، فإن مقتضى القاعدة هو ارتفاع الوجوب بزوال الاستطاعة حتى في حق المسلم، غاية الأمر، التزمنا باستقرار الحج في ذمة المسلم ووجوب إفراغ ذمته منه ولو تسكعاً للأدلة الخاصة. وهي تدل على أن الاستقرار يدور مدار التسوية للحج، ومن الواضح أن ترك الكافر للحج هو لاعتقاده عدم وجوبه عليه، لا تسوية منه في أدائه، فلا تشمل تلك الأدلة. فيبقى حج الكافر - بناءً على تكليفه بالفروع - مشمولاً للسيرة وللحديث، حاله في ذلك حال صلاته وصومه.

(١) ذكر السيد الأستاذ (قده) بأن المرتد، سواء أكان ملياً أم فطرياً، مكلف بالفروع؛ إما لتكليف الكفار بالفروع عند من يقول به، وإما لأن الدليل الذي يدل على عدم تكليفهم بالفروع مختص بالكافر الأصلي ولا يشمل المرتد، فيبقى المرتد مشمولاً لإطلاق أدلة الفروع.

فإذا استطاع المرتد حال ارتداده ثم زالت الاستطاعة، سواء حال ارتداده أو بعد توبته، يجب عليه الحج ولو تسكعاً، لانشغال ذمته به. ولا يشمل حديث الجب أو السيرة، لاختصاصهما بالكافر الأصلي.

أقول: يمكن أن يورد على ما ذكره (قده) بإيرادين:

الأول: أما ما ذكره من اختصاص عدم تكليف الكفار بالفروع بالكافر الأصلي، ففيه: أننا لا ننطلق في هذه المسألة من جهة دليل خاص، وإنما من جهة استفادة كون الخطابات كلها موجهة إلى المسلمين، ولا تشمل الكافرين. فإذا استفدنا هذه النكته وأن عدم وجوب القضاء على الكافر هو لأجل عدم شمول الخطابات من الأول له، فهذه النكته تجري أيضاً في المرتد، لأن الموضوع واحد هنا وهناك، لأن الظاهر كون الملاك والأساس

في المسألة هو كفر الكافر وخروجه عن الإسلام، ومجرد سبق الإسلام من المرتد لا يكون فارقاً عرفاً بين الكافر والمرتد، ولاسيما إذا كان الارتداد لشبهة.

لذا فنحن نتحفظ في وجوب القضاء على المرتد فيما لو استطاع ثم زالت استطاعته قبل توبته.

الثاني: إن للتأمل في ما ذكره من عدم شمول قاعدة الجب للمرتد مجالاً؛ حيث إن دراسة المسألة تفيد أن حكمة الجب - احتمالاً - هي تشجيع الناس لاعتناق الإسلام، وهذا ما نفهمه من قبول إسلام طوائف يُعلم يقيناً أن إظهارهم الإسلام هو إما رغبة أو رهبة، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾<sup>(١)</sup>، ويشير إليه أيضاً مسألة سهم المؤلفة قلوبهم.

وهذه الحكمة موجودة في المرتد أيضاً، بل لعلها أقوى فيه، بسبب أن المرتد يعيش في المجتمع الإسلامي، فيمكن أن يضر المجتمع ببقائه على الكفر. وقد كان من أساليب اليهود التي ذكرها الله في القرآن لنشر الشك في قلوب المسلمين، أنهم كانوا يؤمنون أول النهار ويكفرون آخره<sup>(٢)</sup>، فيثير ذلك السؤال عند بسطاء المسلمين عن سبب ذلك، ويحتمل بعضهم أن هؤلاء لولا أنهم قد رأوا في الإسلام ما لا يوافق الحق لما عادوا إلى ملتهم السابقة.

أضف إلى ذلك أن المرتد الفطري أحياناً قد لا تنطبق عليه ظروف المرتد عن فطرة، كأن يكون قد نشأ في بلاد الغرب، أو بين أبوين غير ملتزمين بتعاليم الشريعة، أو وضعه أهله منذ الصغر في مدارس الكفار، وما إلى ذلك، ما يقوي أن يكون ارتداده لشبهة لا جحوداً وعناداً. فكيف يمكن إطلاق القول بمعاملة من هو كذلك معاملة من ينشأ بين أبوين مسلمين ملتزمين، في مجتمع إسلامي، ويتعلم في مدارس إسلامية، ثم يرتد عن الإسلام!

(١) الحجرات: الآية ١٤.

(٢) وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ آل عمران: الآية ٧٢.

مسألة [٧١]: إذا حجّ من يتّبع بعض المذاهب الإسلامية غير مذهبنا، ثم تبع مذهبنا، لم يجب عليه إعادة الحجّ إذا كان ما أتى به صحيحاً في مذهبه، أو كان صحيحاً في مذهبنا مع تمشّي قصد القرية منه (١).

لذلك، لا بدّ من بحث هذه المسألة والتأمّل فيها وإعادة دراستها بشكل موضوعي معمّق.

نعم، تبقى هناك مشكلة في خصوص المرتدّ الفطري، تنشأ من الخلاف المعروف حول قبول توبته وعدمه. والأقوى عندنا قبول توبته؛ لأنّه من غير المعقول عدم قبول الله سبحانه توبة التائب إليه. وأمّا الأحاديث<sup>(١)</sup> التي وردت في أنّه لا توبة له، فمعناها أنّه تُطبّق عليه الأحكام الخاصة من الحدّ وبينونة الزوجة وتوزيع التركة، حتى لو أعلن عودته إلى الإسلام، فتأمّل. وفي ما عدا ذلك هو مسلمٌ، له ما للمسلمين وعليه ما عليهم.

(١) مقتضى القاعدة، أنّ العمل غير الجامع للشروط يقع باطلاً، سواء في صورتَي العلم أو الجهل. فما يأتي به المخالف، حتى لو كان صحيحاً في مذهبنا، يقع باطلاً، باعتبار ما هو المعروف والمشهور بين الفقهاء من شرطية الولاية في صحة التكليف.

ولكن دلّت جملة من الروايات على أنّ المخالف إذا استبصر، لا يعيد العبادات التي كان قد أداها ومنها الحجّ، ما عدا الزكاة، لأنّه قد وضعها في غير مواضعها. كما في صحيحة بريد العجلي، عن أبي عبد الله (ع) - في حديث - قال: كل عمل عمله وهو في حال نصبه وضلالته ثم من الله عليه وعرفه الولاية، فإنّه يؤجّر، إلا الزكاة فإنّه يعيدها، لأنّه يضعها في غير مواضعها، لأنّها لأهل الولاية، وأمّا الصلاة والحجّ والصيام فليس عليه قضاء<sup>(٢)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٢٨، باب ١ من أبواب حدّ المرتدّ، ح ٢-٣-٥-٦.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٢١٦، باب ٣ من أبواب المستحقين للزكاة، ح ١.

وقد يعلّل البعض ذلك، بأنّ الزكاة حقّ الناس، فلا بدّ أن يوصل حقّ الناس إليهم، بينما سائر العبادات هي حقّ الله، فالله سبحانه يسمح للإنسان بحقه<sup>(١)</sup>.

وعلى كل حال، فإنّ استثناء الزكاة يحتاج إلى تدقيق، من ناحية أنّه هل الأمر بوضعها في أهل الولاية هو أمرٌ تشريعي أو ولايتي؟ وقد يقال بأنّه أمرٌ ولايتي في مرحلة وجود الأئمة (ع). والسرّ في ذلك أنّه لو كان أمراً تشريعياً فلنا أن نتساءل عن وجه صرف النبي (ص) أو أمير المؤمنين (ع) في زمانيهما لها على كلّ المسلمين، والذين كان أغلبهم من غير الموالين! فيحتمل إذاً أن يكون هذا الأمر ولايتياً، باعتبار قلّة عدد الشيعة في ذلك الزمان، وكون الآخرين لا يعطونهم من الزكاة، فلو أنّ الشيعة أعطوا زكاتهم لغير الشيعة، لما بقي هناك للشيعة أيُّ مورد من الزكاة. فصدر الأمر ولايتياً للمخالف بإعادة دفع زكاته إذا استبصر، حفظاً لحقّ الشيعة. والله العالم بحقائق الأمور. وعدم وجوب إعادة المستبصر للحجّ هو المشهور بين الأصحاب. وخالف فيه إبن الجنيد والبرّاج، ولعلّه أولاً: من جهة القاعدة، وثانياً: كما احتمله في (المسالك)<sup>(٢)</sup> - من جهة كون الإيمان شرطاً في العبادة ولم يحصل، وثالثاً: من جهة روايتين تدلان على ذلك:

الأولى: خبر علي بن مهزيار قال: كتب إبراهيم بن محمد بن عمر الهمداني إلى أبي جعفر (ع): إنّي حججت وأنا مخالف وكنت ضرورة، فدخلت متمتعاً بالعمرة إلى الحجّ؟ قال: فكتب إليه: أعد حجّك<sup>(٣)</sup>.

الثانية: خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) - في حديث - قال: وكذلك الناصب إذا عرف فعلية الحجّ وإن كان قد حجّ<sup>(٤)</sup>.

(١) كما في مهذب الأحكام ١٢: ١٤٢.

(٢) مسالك الأفهام ٢: ١٤٧.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٦٢، باب ٢٣ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٦٦.

(٤) المصدر السابق، ح ٥.



وهما واضحتا الدلالة على لزوم الإعادة. ولكنهما مضافاً إلى كونهما ضعيفتين سنداً، بسهل بن زياد في كليهما، وبعلي بن أبي حمزة البطائي في الثانية، ولا مجال لجبرهما بالشهرة، لأن المشهور على خلافهما، محمولتان على الاستحباب، بقرينة صدر صحيحة بريد العجلي السابقة<sup>(١)</sup>، وصحيحة عمر بن أذينة<sup>(٢)</sup>، اللتين تضمنتا التصريح بأنه قد قضى فريضة الله، والحج أحب إليّ.

وأما القاعدة وشرطية الإيمان، فلا يُصار إليهما مع ورود النصّ الصحيح الصريح بالإجزاء.

بقي هنا شيء، وهو أنه برغم خلوّ النصوص من أي شرط، إلا أنّ الفقهاء قيّدوا الإجزاء في المقام بعدم الإخلال بركن، ثم اختلفوا في المقصود منه.

قال في (المدارك): «اعتبر الشيخ (رحمه الله) وأكثر الأصحاب في عدم إعادة الحج، أن لا يكون المخالف قد أخلّ بركن منه، والنصوص خالية من هذا القيد. ونصّ المصنّف في المعتبر والعلامة في المنتهي والشهيد في الدروس، على أنّ المراد بالركن ما يعتقدُه أهل الحقّ ركناً، لا ما يعتقدُه الضالّ تديناً. مع أنّهم صرّحوا في قضاء الصلاة، بأن المخالف يسقط عنه قضاء ما صلاه صحيحاً عنده، وإن كان فاسداً عندنا. وفي الجمع بين الحكمين إشكال. ولو فسّر الركن بما كان ركناً عندهم، كان أقرب إلى الصواب؛ لأنّ مقتضى النصوص أنّ من حجّ من أهل الخلاف لا يجب عليه الإعادة، ومن أتى منهم بحجّ فاسد عندهم كان كمن لم يأت بالحجّ»<sup>(٣)</sup>.

وفي (الجواهر): «الظاهر ركنية كل ما كان ركناً عندنا عندهم، كما اعترف به في الذكرى»<sup>(٤)</sup>. فكلمّا خالف ركناً عندنا يكون قد خالف ركناً عندهم، وكلمّا

(١) وسائل الشيعة ١١: ٦١، باب ٢٣ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

(٣) مدارك الأحكام ٧: ٧٤.

(٤) جواهر الكلام ١٧: ٣٠٥.

مسألة [٧٢]: إذا وجب الحجّ وأهمل المكلف في أدائه حتى زالت استطاعته، وجب الإتيان به بأيّ وجه تمكّن، وإذا مات وجب القضاء من تركته، ويصحّ التبرّع عنه بعد موته من دون أجره (١).

جاء بالحجّ موافقاً لمذهبه يكون قد جاء بتمام الأركان عندنا. فيلغو فرض أن يأتي بالحجّ وفقاً لمذهبنا، ويكون مخالفاً لمذهبه من ناحية الأركان.

نعم، هناك اختلافات عديدة بيننا وبينهم في غير الأركان، فيحتمل في حجّ المخالف أن يكون قد أتى به بأحد أربعة أنحاء:

١- أن يكون قد أتى به موافقاً لمذهبنا ومذهبه. ولا شكّ في أنه مشمول للروايات. ولكن الكلام هو في واقعية هكذا فرض، إذ لا أقلّ من الاختلاف في كيفية الوضوء.

٢- أن يأتي به مخالفاً لمذهبنا ومذهبه. فقد يقال بأنّ الروايات مطلقة، والحكم بالإجزاء فيها هو منّة من الله على العباد، فيدلّ ذلك على صحة العمل الصادر كذلك.

وفيه: إنّ الظاهر كون الروايات في مقام تصحيح العمل من ناحية شرطية الولاية فقط مع كون العمل صحيحاً في ما عدا ذلك، فلا تدلّ على تصحيح ما كان فاقداً للشروط أخرى، خصوصاً أنه حينئذ يكون كمن ترك الحجّ رأساً.

٣- أن يأتي به موافقاً لمذهبه دون مذهبنا. وطبيعة الأمور تقتضي أن يكون هذا المورد قدرأ متيقناً للروايات.

٤- أن يأتي به موافقاً لمذهبنا دون مذهبه. والمشكلة فيه تأتي عادةً من كيفية قصده للقربة بالإتيان بعبادة يرى بحسب مذهبه عدم صحّتها أمام الله. فإن كان قد أتى منه قصد القربة، فيكون عمله صحيحاً حينئذ لموافقته للواقع، إذ لا يمكن الحكم بعدم صحّة ما وافق الواقع.

(١) مقتضى ربط وجوب الحجّ في الآية الشريفة بالاستطاعة، هو زوال

الوجوب بزوال الاستطاعة، فإذا استطاع للحجّ ثم لم يؤدّه، سقط الوجوب عنه إلى أن يستطيع من جديد.

ولكنّ المجمع عليه بينهم - كما ادّعاه غير واحد<sup>(١)</sup> - هو استقرار الحجّ عليه بذلك، ولزوم تفريغ ذمته منه ولو تسكعاً.

ويقع الكلام في الدليل عليه المُخرج له عن مقتضى القاعدة، بعد عدم كون الآية في مقام البيان، إلّا من ناحية أصل الوجوب كما ذكرنا سابقاً<sup>(٢)</sup>.

### الدليل الأول: الإجماع.

ولكنّه في المسألة التي يستدلّ فيها بالروايات لا يكون إجماعاً تعبدياً. مضافاً إلى أنّ الإجماع ليس دليلاً أصلاً، وإنّما ذكره علماؤنا الأوائل تبعاً للعامة. ثم انفتح البحث ولا يزال في الدليل على حجّيته، وطُرحت النظريات المختلفة، والتي هي في الحقيقة من قبيل التعليل بعد الوقوع. نعم، الإجماع سببٌ لحصول القطع الشخصي للفقهاء، فيفتي حينئذ اعتماداً على قطعه، لا لكون الإجماع حجةً يعتمد عليه كالكتاب والسنة والعقل.

وهم يقولون: الإجماع كاشف عن رأي المعصوم. وأنا أسأل: كيف يكشف عن رأيه؟ لا شك في أنّهم علموا رأيه الشريف، إمّا من سيرته أو سمعوا منه أو ما أشبه ذلك، فلا بدّ، بحسب سير الأمور بشكل طبيعي، أن يذكروا مستندهم في ما ذهبوا إليه، وإلّا كيف يُتعلّل أن يتركوا جميعاً بيان ذلك؟!

مضافاً إلى أنّ الكثير من المسائل التي يدعى فيها الإجماع، هي من المسائل عامّة الابتلاء، ولا نفهم كيف أنّ الرواة الذين كانوا ينقلون أموراً غير ذات أهمية عادة، ككيفية جلوس الإمام (ع) أو نوعية طعامه وما إلى ذلك، يتركون نقل مثل هذه الأمور المهمّة ولو في رواية واحدة!

(١) كما في جواهر الكلام ١٧: ٢٩٨.

(٢) مرّ مفصّلاً في أول الكتاب عند البحث في المسألة (٣) من مسائل شرائط وجوب حجّ الإسلام.

لذلك، أنا مع دعوتي إلى عدم الاستعجال في مخالفة المشهور أو حمل الإجماع على المدركية، أدعو إلى التأمل في هذه المسائل التي يُعامل معها عند الكثيرين كمسائل مقدّسة بذاتها، فيتوقفون في المسألة لمجرد دعوى الإجماع أو الشهرة فيها، الأمر الذي يمنع تطوّر الفقه وتقدّمه ومواكبته للتطوّر المتسارع للحياة.

ونحن ليس عندنا عقدة تطوّر وتجديد، ولسنا نريد التجديد للتجديد، فحلال محمد(ص) حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة، ولكن عندنا عقدة مناهج؛ فعندنا الكتاب والسنة والعقل، فلنرَ ماذا تقتضي الأدلة من حجج بيننا وبين الله تعالى.

ثم إذا كان المشهور مقدّسين القداسة التي تمنع من مخالفتهم إذا اجتمعوا، فلماذا يختلفون فيما بينهم في كثير من المسائل، بحيث نجد أن هناك مشهوراً وأشهرَ فيها؟

**الدليل الثاني:** الروايات الكثيرة التي تتحدث عن أن من استطاع الحجّ وسوف في أدائه وأخر ذلك إلى أن مات تاركاً لشريعة من شرائع الإسلام، أو يحشره الله يوم القيامة أعمى<sup>(١)</sup>، أو مات يهودياً أو نصرانياً. كما في صحيحة ذريح المحاربي، عن أبي عبد الله(ع) قال: من مات ولم يحجّ حجة الإسلام، لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به، أو مرض لا يطيق فيه الحجّ، أو سلطان يمنعه، فليمت يهودياً أو نصرانياً<sup>(٢)</sup>.

فيقال بأن مفاد هذه الروايات هو استقرار الحجّ ولزوم الإتيان به ما دام لم يمت وإن زالت الاستطاعة.

ولكننا لم نجد في هذه الروايات - خاصة الأخيرة - ما يدلّ على استقرار الحجّ في ذمة المكلف لو زالت الاستطاعة. بل هي أولاً: ظاهرة في بيان

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

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٩، باب ٧ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ١.

حكم من يموت تاركاً للحجّ مع كونه مستطيعاً له دائماً، بمعنى ترك الحجّ مع عدم وجود الموانع من أدائه، وكان عدم وجود الموانع مستمراً في كل حياته. وما ذكر فيها من "لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به، أو مرض لا يطبق فيه الحجّ، أو سلطان يمنعه"، لا يُراد به - بحسب الظاهر - بيان شروط الاستطاعة، وإلا كان يلزم عطفها بالواو - حيث يلزم توفّر كل هذه الأمور في الاستطاعة - لا بـ"أو".

وثانياً: حتى لو فرض كونها في مقام بيان شروط الاستطاعة، وحلت مشكلة العطف بـ"أو" بأنها تأتي بمعنى الواو أحياناً، فمع ذلك نقول: هي لا إطلاق لها لصورة ما إذا كان سبب تركه للحجّ زوال الاستطاعة، فهي لا تتحدّث عن كونه يموت يهودياً أو نصرانياً إذا ترك الحجّ، سواء تركه مع توفّر الشروط أو مع زوالها، تماماً كما لم يكن للآية إطلاق كهذا.

وقد ذكر البعض أنه يمكن أن يستدل لاستقرار الحجّ في المقام بذيل حسنة محمد بن يحيى الخثعمي، عن أبي عبد الله (ع)... فقال له حفص الكناسي: فإذا كان صحيحاً في بدنه، مخلي في سربه، له زاد وراحلة، فلم يحجّ، فهو ممّن يستطيع الحجّ؟ قال: نعم<sup>(١)</sup>.

بتقريب أنّ السؤال والجواب فيها يدلان على أنّ من يستطيع الحجّ ثم يتركه هو ممّن يستطيع الحجّ. وهذا مضمون آخر غير المضامين السابقة، يؤكّد بقاء اتصاف التارك للحجّ بالاستطاعة، فيشمّله حينئذ خطاب ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾.

ولكننا لا نرى فيها دلالة على ذلك، بل هي ظاهرة في بيان من يستطيع الحجّ بلحاظ توفّر شروطه، من حيث انطباق عنوان الاستطاعة، من دون نظر إلى ما يحدث بعد ذلك. وعلى أيّ حال، لا وضوح للإطلاق فيها.

والنتيجة هي عدم الدليل على استقرار الحجّ في المقام، ولزوم

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٤، باب ٨ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٤.

أدائه ولو تسكعاً. ولكن الأحوط وجوباً هو الاستقرار فراراً من مخالفة الإجماع.

وقد قيّد السيد الأستاذ (قده) وجوب أدائه حينئذ بما إذا لم يبلغ حدّ العسر والحرّج، فإذا بلغه سقط. وهو على القاعدة من ارتفاع التكاليف الحرجية والتي يلزم منها العسر.

وهذا لعلّه يقرب بين الرأيين؛ الرأي الذي اخترناه من عدم الوجوب، والرأي الذي يقول بالوجوب ولكن يقيده بما لم يصل إلى درجة العسر والحرّج؛ لأنّه في غالب الحالات، عندما تزول الاستطاعة، يكون هناك عسر وحرّج في أداء الحجّ.

بقي هنا أمران:

الأول: ما ذكر من وجوب القضاء عنه من تركته. وهو يبتني على المختار في أصل المسألة، فإذا قلنا بأنّ مجرد الاستطاعة في زمان توجب استقرار الحجّ، فإنّ الحجّ حينئذ يكون ديناً في ذمته، فلا بدّ أن يقضى عنه من أصل التركة، حاله في ذلك حال سائر الديون، وإلا فلا دليل على وجوب القضاء عنه.

الثاني: صحّة التبرّع عنه بعد موته من دون أجره، لما دلّت عليه الروايات<sup>(١)</sup> من أجزاء التبرّع عنه.

(١) وسائل الشريعة ١١: ٧٧، باب ٣١ من أبواب وجوب الحجّ وشرايطه، ح ١-٢.

## المبحث الرابع

### في الوصية بالحج

مسألة [٧٣]: من كانت عليه حجة الإسلام وقرب منه الموت، فإن كان له مال يفي بمصارف الحج، لزمه الاستيثاق من أدائها عنه بعد مماته ولو بالوصية بها والاستشهاد عليها، وإن لم يكن له مال واحتمل أن يتبرع شخص بالحج عنه مجاناً، وجبت عليه الوصية أيضاً (١).

(١) استقرار حجة الإسلام في ذمة المكلّف يكون إمّا من خلال استمرار الاستطاعة بشروطها إلى آخر حياته ومع ذلك لم يحجّ، كما استفدناه في بحث سابق؛ وإمّا من خلال حصول الاستطاعة في سنة مع عدم تأدية الحج لا لعذر. وحينئذ يجب عليه عقلاً تفريغ ذمته ممّا انشغلت به. فإن لم يتمكن من مباشرة الحج ولو من خلال نائبه، في الفرض الذي تجوز فيه النيابة زمن الحياة، فقد دلت الأدلة الكثيرة على فتح الشارع المقدّس باباً بعد الموت لإفراغ الذمة، وذلك عبر الوصية بما انشغلت به، ومنه الحجّ في المقام.

وحيئنذ إمّا أن يكون للمكلّف مال يفي بمصارف الحجّ، وإمّا أن لا يكون له مال كذلك. فإن كان له مال فعليه أن يقوم بكل ما يوجب عقلاً الوثوق بأداء الحجّ عنه بعد مماته، وذلك بأن يترك هذا المال في أيدي أمينة، ويذكر في وصيته وجه صرفه، مع الاستشهاد على وصيته.

وأما إن لم يكن له مال، فإن احتمل أنه إن ذكر في وصيته انشغال ذمته بالحجّ أن يتبرع شخص بالحجّ عنه، فأيضاً يجب عليه الوصية به، وجوباً عقلياً مرتكزاً على كون ذلك طريقاً عقلاً يُحتمل من خلاله إفراغ الذمة.

وإذا مات من استقرت عليه حجة الإسلام وجب قضاؤها من أصل تركته وإن لم يوص بذلك، وكذلك إن أوصى بها ولم يقيد بها بالثلث. وإن قيدها بالثلث، فإن وفى الثلث بها وجب إخراجها منه، وتقدم على سائر الوصايا، وإن لم يف الثلث بها لزم تنميته من الأصل (١).

### (١) في المسألة عدة فروع:

**الأول:** مشروعية بل وجوب قضاء حجة الإسلام عن الميت المنشغلة ذمته بها وإن لم يوص بها. ويدل عليه جملة من الروايات، منها صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (ع) عن رجل مات ولم يحج حجة الإسلام ولم يوص بها، أيقضى عنه؟ قال: نعم (١).

**الثاني:** في أنها تُخرج من أصل التركة، لكونها ديناً في ذمته، كما استوحاه بعضهم من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾، ببيان أن مفاد هذا التعبير هو جعله في ذمته وانشغال الذمة به على نحو انشغالها بالدين، والدين يخرج من أصل المال كما هو معلوم.

والتعبير عن الحج بالدين، أو أنه دين الآخرة، قد ورد في جملة من الروايات (٢)، إلا أنه مع ذلك لا حاجة إلى هذا الاستدلال بعد ورود الروايات المعتبرة الصريحة به، كما في موثق سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يموت ولم يحج حجة الإسلام ولم يوص بها وهو موسر؟ فقال: يُحج عنه من صلب ماله، لا يجوز غير ذلك (٣).

ومثله روايات كثيرة أخرى (٤).

ولكن هناك رواية يمكن أن يُتوهم معارضتها لهذه الروايات، وهي

(١) وسائل الشيعة ١١: ٧٢، باب ٢٨ من أبواب وجوب الحج وشرايطه، ح ٥٥.

(٢) المصدر السابق، باب ٢٥، ح ٤ - ٥؛ وكذلك باب ٢٨، ح ٩.

(٣) المصدر السابق، باب ٢٨، ح ٤.

(٤) المصدر السابق، ح ٣؛ و باب ٢٥.



حسنة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله (ع) في رجل توفي وأوصى أن يُحجَّ عنه، قال: إن كان ضرورة فمن جميع المال، إنه بمنزلة الدين الواجب، وإن كان قد حجَّ فمن ثلثه. ومن مات ولم يحجَّ حجّة الإسلام ولم يترك إلا قدر نفقة الحمولة وله ورثة، فهم أحقّ بما ترك، فإن شأؤوا أكلوا، وإن شأؤوا حجّوا عنه<sup>(١)</sup>.

بتقريب أنّ الذليل يدلّ على أنّ المال للورثة، وأنهم بالخيار في الحجّ عن المتوفى وعدمه. وهذا ينافي ما دلّ عليه موثّق سماعة وغيره من لزوم الحجّ بالمال عنه.

ولكنه لا منافاة في البين، لعدم دلالة الذليل على ما ذكر؛ باعتبار أنّ مورده ما إذا لم يكن المال الذي تركه وافياً بنفقات الحجّ، كما يدلّ عليه قوله: "ولم يترك إلا قدر نفقة الحمولة"، ومن الطبيعي أن يرجع المال حينئذ إلى الورثة، فإن شأؤوا الحجّ عنه أكملوه من مالهم. بينما مورد كلامنا هو ما إذا ترك ما يفي بنفقات الحجّ. بل إنّ صدرها يدلّ على ما ندّعيه، باعتبار ظهوره في تركه ما لا يفي بنفقات الحجّ، لذا صحّ فرض إخراج الحجّ من جميع المال في صورة كونه ضرورة، وإخراجه من الثلث إذا لم يكن ضرورة.

فإن نوقش في ذلك وأدّعي بقاء المنافاة، فذلك يعني ابتلاء نفس هذه الرواية حينئذ بالمعارضة بين الصدر والذليل كما لا يخفى، ما يوجب طرحها رأساً.

وعلى كل حال، فإن وصلت النوبة إلى المرجّحات، فإنّها توجب العمل بالروايات السابقة وطرح هذه الرواية، لكثرة تلك الروايات وشهرتها.

**الثالث:** في أنّها تُخرج من الأصل، سواء أوصى بها أو لم يوص، وسواء نصّ على إخراجها من الثلث أو لم ينصّ على ذلك. بل حتى لو نصّ على إخراجها من الثلث ولم يف الثلث بها، وجب التتميم من الأصل؛ كل ذلك لما دلّ على كونها تُخرج من الأصل.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٦٧، باب ٢٥ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، ح ٤.

**الرابع:** في أنها تقدّم على سائر الوصايا. ويدلّ عليه صحيحة معاوية بن عمّار قال: ... فدخلت على أبي عبد الله (ع) فقلت له: إن امرأة من أهلي ماتت وأوصت إليّ بثلث مالها، وأمرت أن يُعتق عنها ويُحجّ عنها ويُتصدّق، فنظرت فيه فلم يبلغ، فقال: إبدأ بالحج، فإنّه فريضة من فرائض الله عز وجل، واجعل ما بقي طائفة في العتق، وطائفة في الصدقة<sup>(١)</sup>.

وفي صحيحته الأخرى: إبدأ بالحج فإنّه مفروض، فإن بقي شيء فاجعل في الصدقة طائفة وفي العتق طائفة<sup>(٢)</sup>.

وها هنا نقطة تحسن الإشارة إليها، وهي أنه لو كان قد أوصى بدل الحجّ بالصلاة أو الصوم مع العتق والصدقة، فهل يمكن استفادة حكمه من هذه الروايات، فتقدّم الصلاة والصوم كما تقدّم الحجّ، أو لا؟

ربما يقال بعدم تقديمهما؛ لأنّ وجوب العتق والصدقة مع الصلاة أو الصوم إنّما كان بمقتضى الوصية، ونسبة الوصية إلى الجميع على حد سواء، وإنّما التزمنا بتقديم الحجّ باعتبار قيام الدليل الخاص على كونه يُخرَج من الأصل.

لكن يمكن أن يقال بأنّ تعليل البدء بالحجّ بكونه فريضة من فرائض الله تعالى، لا بكونه ديناً مثلاً، أو بكونه يُخرَج من الأصل، يفيدنا في تقديم كل ما كان واجباً في ذمّة الميّت من غير ناحية الوصية؛ فلو كانت الصلاة أو الصوم ممّا انشغلت به ذمّة المكلّف في حال حياته، فذكر ذلك في وصيته مع أمور أخرى، فيصدق عليها أنّها فريضة من فرائض الله تعالى، فيبدأ بها.

(١) وسائل الشيعة ١٩: ٣٩٦، باب ٦٥ من أبواب الوصايا، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

مسألة [٧٤]: من مات وعليه حجة الإسلام وكان له عند شخص وديعة، فإذا احتتم الودعي أن الورثة لا يؤدونها إن رد إليهم المال، جاز له، بل وجب عليه أن يحج بها عنه بنفسه أو باستيجار غيره لذلك، فإذا زاد المال عن أجره الحج، رد الزائد إلى الورثة. ويلحق بالوديعة كل مال للميت عند شخص بعارية أو إجارة أو غصب أو دين أو غير ذلك (١).

(١) الأساس في المسألة صحيحة بريد العجلي عن أبي عبدالله (ع) قال: سألت عن رجل استودعني مالاً وهلك وليس لولده شيء، ولم يحج حجة الإسلام، قال: حُجَّ عنه وما فضل فأعطهم (١).  
وقد وقع نزاعٌ بينهم في أن حج الودعي عن المستودع خاصٌ بصورة ما إذا لم يحتمل قيام الورثة بالحج لو دفع إليهم المال، أو هو مطلقٌ من هذه الناحية.

قال في (المستند): «ولكن الأكثر قيده بما إذا علم أنهم لا يؤدونه - كما في النافع والشرائع والإرشاد وغيرها - أو بما إذا ظن ذلك - كالسرائر وبعض آخر - فبدونها يجب استئذانهم؛ لأن مقدار أجره الحج وإن كان خارجاً عن الميراث، إلا أن الوارث مخير في جهات القضاء، وله الحج بنفسه والاستقلال بالتركة والاستئجار بدون أجره المثل، فيقتصر في منعه من التركة على موضع الوفاق» (٢).

والرواية مطلقة، فيؤخذ بإطلاقها.

ثم إن بعض الأعلام ربط المسألة بالمعنى المستفاد من قول الإمام (ع): "حُجَّ عنه"، وأنه على سبيل الإذن من الإمام (ع) للودعي بالتصدي للحج عن المستودع، فكأنه قال: أذن لك بالحج عنه، فيدل ذلك على كون التصدي - من غير الوارث طبعاً - مشروطاً بإذن الإمام (ع)؛ أو أنه صادر لبيان الحكم

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٨٣، باب ١٣ من أبواب النيابة في الحج، ح ١.

(٢) مستند الشيعة ١١: ١٤٦.

مسألة [٧٥]: من مات وعليه حجة الإسلام، وكان عليه خمس أو زكاة فقصرت التركة، فإن كان المال المتعلق به الخمس أو الزكاة موجوداً بعينه لزم تقديمهما، وإن كانا في الذمة يتقدم الحج عليهما. وإذا كان عليه دين فلا يبعد تقدم الدين على الحج (١).

الشرعي الأولي، وأن تصدّي الحج هو بيد من عنده المال بالاستقلال، لا أنه من باب الإذن، كما هو الظاهر في نظير المقام، فلا يحمل إلا على الحكم الشرعي الأولي، فعليه يكون موافقاً للقاعدة بلا احتياج إلى التقييد بصورة العلم أو الاطمئنان بعدم تأدية الوارث ذلك (١).

وما أفاده (قده) - وغيره - من كون الحكم في المسألة موافقاً للقاعدة، هو الحق الظاهر منها، وهو الأساس الذي يبني عليه الكثير من التفريعات التي ذكرت في المسألة، ومنها عدم قصر الحكم على الوديعة التي هي مورد النص، بل التعدي عنه إلى كل مال أو حق مالي للمتوفى في ذمة أحد، خصوصاً أن العرف لا يرى خصوصية للوديعة، وإنما هي مثال لتترك المتوفى المشغول الذمة بالحج مالا يمكن من خلاله تفرغ ذمته.

(١) في المسألة ثلاثة فروع أساسية يكثر في بعضها النقض والإبرام هي:

**الفرع الأول:** أن تشغل ذمة المتوفى بالحج والخمس أو الزكاة، والحكم هو لزوم تقديم الخمس أو الزكاة، إذا كانا متعلقين بعين المال، على الحج. والوجه فيه أن المال حيثئذ ليس مال المتوفى، وإنما هو مال خاص بالأصناف التي هي مصرف هذين الحقيين الشرعيين، فلا يتعلق به تكليف يعود إليه. وهذا واضح.

**الفرع الثاني:** الفرض السابق نفسه، ولكن بأن يكون الخمس أو الزكاة متعلقين بذمة المتوفى، كما لو فرض أنه تلفت العين الزكوية أو تلف مال

(١) العلامة المحقق المعروف بالمحقق الداماد (قده)، في تقريرات بحثه في الحج، بقلم العلامة الشيخ عبد الله جوادي الأملي (حفظه الله)، ج ١ ص ٣٣٣.

الخمس بنحو يضمنهما، فينتقل الحقّ الشرعي حينئذ من العين إلى الذمة. فإذا كانت ذمة المتوفى مشغولة أيضاً بحجة الإسلام، وقصرت التركة عن الوفاء بهما معاً، يقع البحث حينئذ في كيفية إفراغ الذمة منهما. وقد اختلفوا في ذلك على قولين:

**الأول:** وهو المشهور بينهم - كما حكاه غير واحد - لزوم التخصيص، قال في (العروة): «وإن كانا في الذمة للأقوى أنّ التركة توزع على الجميع بالنسبة، كما في غرماء المفلس... وحينئذ، فإن وفّت حصّة الحجّ به فهو، وإلاّ فإن لم تفّ إلاّ ببعض الأفعال كالطواف فقط، أو هو مع السعي، فالظاهر سقوطه، وصرف حصته في الدين أو الخمس أو الزكاة...».

ووجه ما ذهبوا إليه، كونه مقتضى القاعدة حينما تشغل الذمة بواجبات لا يُعلم أهمية أحدها - فإنّ الجميع من الديون، أو من حقوق الله المتعلقة بالذمة - وبطلان الترجيح بلا مرجح، وعدم الدليل على التخيير.

إلاّ أن يُقال بأنّه في فرض تساويهما في الملاك، فلا مناص من التخيير، لما نُقح في مثله في بحث التزاحم من الأصول، فتدبر.

**الثاني:** تقديم الحجّ. وبه قال المعاصرون ممّن علّق على (العروة) وغيرهم، وذهب إليه في (الحدائق)<sup>(١)</sup> وحكاه في (الجواهر)<sup>(٢)</sup> عن القاضي ابن البراج، وهو المختار. والمستند فيه روايتان لمعاوية بن عمّار:

١- محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن

(١) الحدائق الناضرة ١٤: ١٨٨. وعلّق علي ما ذهب إليه المشهور فقال: «ولا ريب أنّهم بنوا في هذه المسألة على مسألة تزاحم الديون، وأنّ الحكم فيها التوزيع بالخصص والحجّ دين، والنصّ ظاهرٌ في إخراج دين الحجّ من هذه القاعدة التي بنوا عليها. وهذا من ما يؤيد ما قدّمناه في أصل المسألة، من أنّه لا يكفي في إثبات الحكم الشرعي مثل هذه الأدلة، لجواز خروج موضع البحث عنها. وهو مؤيد لما حققناه في غير موضع من توقف الفتوى في المسألة والحكم على النصّ الصريح الواضح الدلالة؛ فإنّ الناظر في كلامهم [أي الفقهاء] هنا في الموضوعين لا يكاد يختلفه الريب في صحة ما ذكره بناء على القاعدتين المذكورتين، والنصوص - كما ترى - في الموضوعين على خلاف ذلك».

(٢) جواهر الكلام ١٤: ٣١٤.

أبي عمير، عن معاوية بن عمار قال: قلت له: رجل يموت وعليه خمسمائة درهم من الزكاة، وعليه حجة الإسلام، وترك ثلاثمائة درهم، وأوصى بحجة الإسلام وأن يقضى عنه دين الزكاة؟ قال: يُحجُّ عنه من أقرب ما يكون، ويُخرج البقية في الزكاة<sup>(١)</sup>.

٢- محمد بن الحسن الطوسي، بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال، عن محمد بن عبدالله، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله (ع) في رجل مات وترك ثلاثمائة درهم، وعليه من الزكاة سبعمائة درهم، وأوصى أن يُحجَّ عنه، قال: يُحجُّ عنه من أقرب المواضع ويُجعل ما بقي في الزكاة<sup>(٢)</sup>.

والظاهر اتحادهما، بمعنى حكايتهما عن واقعة واحدة سأل فيها معاوية ابن عمّار الإمام الصادق (ع)، والاختلاف إنما جاء من ناحية النقل. وقد وقعت هاتان الروايتان مورداً للإشكال من المشهور المفتين بخلافهما، تارة من حيث السند، وأخرى من حيث الدلالة.

أمّا الإشكال السندي، فهو ما ادّعاه غير واحد، منهم صاحب (الجواهر)، من إعراض الأصحاب عنهما، وقصور سند الثانية منهما<sup>(٣)</sup>.

وكلا الدعويين مردودة؛ أمّا الإعراض فيرده أولاً: أننا وإن كنا قائلين بأنّ إعراض المشهور يوجب ضعف الرواية، لكون حجّة الروايات عندنا من باب الوثوق النوعي، ولا شك في أنّ إعراضهم يوجب وهنا في هذا الوثوق، ولكننا إنّما نقول بذلك فيما إذا فرضنا كان الإعراض من جهة احتمال وجود خلل في السند، بأن اطلعوا على قرينة لو اطلعنا عليها لرفضنا الرواية كما

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٥٥، باب ٢١ من أبواب المستحقين للزكاة، ح ٢. والرواية حسنة.  
(٢) وسائل الشيعة ١٩: ٣٥٩، باب ٤٢ من كتاب الوصايا، ح ١. وفي سندها كلامٌ يأتي بيانه في البحث.

(٣) جواهر الكلام ١٧: ٣١٥.

رفضوها. ولم نتحقق من كون إعراضهم في المقام من هذا القبيل؛ إذ سند الروایتين واضح، خصوصاً الأولى منهما.

وثانياً: أنه قد لا يكون هناك إعراض في البين أصلاً، بحسب ما اعترف به في (الجواهر) بقوله: «أنه يمكن كون ما ذكره فيهما مقتضى التوزيع أيضاً، فلا إشكال حينئذ»<sup>(١)</sup>. بمعنى أنه يمكن أن يكون المشهور قد فهموا منهما كون الحج من أقرب المواضع وصرف الباقي في الزكاة هو مقتضى التخصيص أيضاً؛ وذلك من ناحية أن التقديم إنما يكون في صورة ما إذا لم تف التركة إلا بأحدهما، وهي في المقام على كل حال لا تفي بالزكاة، لأنها إما خمسمائة وإما سبعمائة، بينما التركة ليست إلا ثلاثمائة، ولكنها تفي بالحج وجزء من الزكاة. فإذا دار الأمر بين أن نصرف كل المبلغ في الزكاة مع عدم وفائه بها، وبين أن نصرف منه مقداراً في الحج ومقداراً في الزكاة، فيقدم الثاني جمعاً بين الحقيقتين مهما أمكن. فلا يكون ذكر الحج فيهما تقديماً له على الزكاة بحسب نظر المشهور، بل من باب جعل حصة من التركة له.

وسوف يأتي منّا بيان الوجه في فقه الرواية، فانتظر.

وأما الإشكال بقصور سند الثانية، فقد دفعه سيدنا الأستاذ الخوئي (قده) بما لا مزيد عليه فقال: «مع أن الخبر الثاني صحيح السند أيضاً، لأن منشأ الضعف إمّا من جهة محمد بن عبدالله بن زرارة الذي روى عنه ابن فضال، ويروي هو عن ابن أبي عمير، وهو ممن لم يوثق؛ وإمّا من جهة طريق الشيخ إلى ابن فضال، لضعفه بابن الزبير القرشي، ولكن لا يضرّ ضعف طريق الشيخ إلى ابن فضال بعدما كان طريق النجاشي إليه صحيحاً، والكتاب [أي كتاب ابن فضال] واحد مع ما فصلنا الكلام فيه في محله. وأمّا محمد بن عبدالله بن زرارة، فقد نقل النجاشي في ترجمة الحسن بن

علي بن فضال عن علي بن الريان في قصة عدول الحسن بن فضال إلى الحق، أن محمد بن عبدالله بن زرارة أصدق عندي لهجة من أحمد بن الحسن بن علي بن فضال، فإنه رجل فاضل دين. مضافاً إلى أنه من رجال كامل الزيارات<sup>(١)</sup>.

وهو (قده) وإن كان قد رجع في آخر حياته عن القول بتوثيق رجال (كامل الزيارات)، إلا أن في ما نقله عن النجاشي كفاية؛ لأن هذه الأوصاف توحى عرفاً بالوثاقة.

وعلى كل حال، تكفينا حسنته الأولى، خصوصاً أنا قد استظهرنا اتحادهما.

وأما الإشكال في دلاليتهما فكان من ناحيتين:

**الأولى:** ما احتمله في (الجواهر) ومرّ بيانه مفصلاً من كون ما ذكر فيهما مقتضى التوزيع أيضاً، فلا تكونان في مقام تقديم الحج أصلاً.

**والجواب:** إن الالتزام بورودهما على نحو التوزيع إنما يصح لو كان الإمام (ع) قد أمره بتنصيف المبلغ بين الحجّ والزكاة، فإن ذلك هو مفهوم التوزيع الذي تقتضيه القاعدة التي تمسك المشهور بها. ولكنه (ع) قال: يحجّ عنه من أقرب ما يكون - أي من أقرب المواقيت - ويردّ الباقي في الزكاة. والمفهوم منه عرفاً، أنه يُخرج الحجّ أولاً حتى لو لم يبقَ للزكاة إلا الشيء القليل، أو حتى لو لم يبقَ لها شيء كليّة، وهذا غير التحصيل. خصوصاً إذا لاحظنا نكتة مهمّة، وهي أن الحجّ ارتباطي بخلاف الزكاة، وقد لا تفي حصّة الحجّ - على فرض التحصيل - بمصارفه، فحكم الإمام (ع) بلزوم إخراجها ضماناً للإتيان به، فإن فضل شيء يدفع في الزكاة، فتراثاً الذمّة منها حينئذ بمقدار ما دفع، خصوصاً بملاحظة أن التركة على كل حال لا تفي بإبراء الذمّة منها بتمامها.

(١) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحجّ ١: ٣٠٢.



**الثانية:** ما ذكره في (الجواهر) وتبعه عليه في (العروة) من كون الروائتين - على فرض الأخذ بهما - مختصتين بالزكاة ولا تشملان الخمس، فيرجع في الخمس إلى ما تقتضيه القاعدة من التخصيص، اقتصاراً في ما خالف القاعدة على المتيقن.

ويردّه أنّ الظاهر من الروائتين بعد التأمل في مناسبات الحكم والموضوع فيهما، عدم الخصوصية للزكاة إلا من حيث هي فريضة مالية شرعية، لذا يلحق بها الخمس بلا أي إشكال.

أو يقال - كما قرّبه السيد الخوئي وآخرون - بأنّ الزكاة أهمّ من الخمس؛ باعتبار عطفها على الصلاة في كثير من الموارد في القرآن الكريم، والتوعّد بالعذاب على تركها. فإذا حُكِمَ بتقديم الحجّ عليها، وهي أهمّ، فإنّه يُقدّم على الخمس بطريق أولى. وإذا نوقش في الأهمية، فلا أقلّ من المساواة، والمساواة تعني أنّه ليس هناك خصوصية للزكاة، فيلحق بها الخمس.

وقد ذكروا وجهاً آخر لإلحاق الخمس بالزكاة في المقام، هو أنّ الخمس بدلٌ عن الزكاة وعوضٌ عنها، عوض الله تعالى به آل محمد(ص). ولا بأس به.

**الفرع الثالث:** أن تنشغل الذمّة بالحجّ وأداء الدين. وقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:

**القول الأول:** ما اختاره في (العروة) من الالتزام بالتخصيص. ويبدو أنّ مستنده في ذلك كون نسبة كل من الدين والحجّ إلى التركة على حد سواء، باعتبار أنّ كلاّ منهما دينٌ، فهذا دين الله<sup>(١)</sup>، وذاك دين الناس.

ولكن اعتبار الحجّ ديناً في بعض الروايات لا يُراد به المعنى المصطلح

(١) قد ورد التعبير عن الحجّ بأنّه دينٌ تارةً بشكل مطلق، كما في رواية حارث يباع الأنماط عن الصادق(ع) [وسائل الشيعة ١١: ٦٧، باب ٢٥ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٥]، وأخرى موصوفاً بأنّه دين الآخرة، كما في رواية عبدالله بن الفضل الهاشمي عن الصادق(ع) أيضاً [المصدر السابق، باب ٢٨، ح ٩].

للدين؛ بل يُراد به تأكيد مسؤولية المكلف عنه وانشغال ذمته به، تماماً كما تنشغل بأيّ عبادة أخرى كالصوم والصلاة. فلا يصلح ذلك مستنداً للقول بتساويهما في المقام، وبالتالي للالتزام بتخصيص التركة عليهما.

**القول الثاني:** تقديم الحجّ على الدين. وهو ما اختاره السيد الأستاذ (قده) استناداً إلى صحيحة بريد العجلي، قال: سألت أبا جعفر (ع) عن رجل خرج حاجاً ومعه جمل له ونفقته وزاد فمات في الطريق؟ قال: إن كان ضرورة ثم مات في الحرم فقد أجزأ عنه حجّة الإسلام، وإن كان مات وهو ضرورة قبل أن يحرم، جعل جملة وزاده ونفقته وما معه في حجّة الإسلام، فإن فضل من ذلك شيء فهو للورثة إن لم يكن عليه دين<sup>(١)</sup>. باعتبار صراحة هذه الرواية في الدلالة على تقديم الحجّ على الدين الشخصي.

ويمكن المناقشة في ذلك، بأنّ فرض الرواية هو وفاة الضرورة - وهو الذي يحجّ لأول مرة - قبل القيام حتى بالإحرام، وذلك يكشف عن عدم استكمالها لكل شرائط الاستطاعة، فكان ينبغي - بحسب القاعدة - عود ماله ميراثاً لورثته، لا صرفه في طريق الحجّ عنه. إذا لم تكن المسألة في مورد الرواية تقديماً للحجّ الواجب على الدين حتى يمكن التعديّ عنه إلى المقام.

إن قلت: إذا كان الحجّ مقدماً على الدين حتى عندما لم يكن واجباً، فعندما يكون واجباً فإنه يقدّم عليه بطريق أولى.

قلنا: قد تبين لك أنّ تقديم الحجّ في الرواية حكمٌ تعبديّ واردٌ على خلاف القاعدة، ومعه لا يمكن القياس عليه.

**القول الثالث:** وهو المختار، تقديم الدين على الحجّ، عملاً بما اشتهر بينهم من تقديم حقّ الناس على حقّ الله تعالى عند دوران الأمر بينهما. وقد وقع الخلاف بينهم في وجود مثل هكذا قاعدة، لذا يقع البحث في إثباتها، فنقول:

(١) وسائل الشيعة ١١: ٦٨، باب ٢٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٢.

ذكر في (العروة) في المسألة (١٧) من مسائل الاستطاعة عند دوران الأمر بين أداء الدين أو الحجّ المستقرّ، أنه «يحتمل تقديم الدين إذا كان حالاً مع المطالبة أو مع عدم الرضا بالتأخير، لأهميّة حقّ الناس من حقّ الله، لكنه ممنوع».

وعلق عليه في (المستمسك) فقال: «فما اشتهر من أهمية حقّ الناس من حقّ الله تعالى دليله غير ظاهر. وكأنه لما ورد: "من أنّ الذنوب ثلاثة: ذنب يغفر، وذنب لا يغفر، وذنب لا يترك. فالذي يغفر ظلم الإنسان نفسه، والذي لا يغفر ظلم الإنسان ربّه، والذي لا يترك ظلم الإنسان غيره. وفيه أنّ الدلالة على ذلك غير ظاهرة، إذ لا تعرّض فيه للأهمية، وإنّما تعرّض للغفران، وأنّ ظلم الإنسان نفسه يغفر وإن كان له من الأهمية ما له، وظلم الإنسان غيره لا يغفر إلا بمراجعة صاحب الحقّ وإن لم يكن له شيء من الأهمية ما دام أنه حقّ للغير. فالحديث الشريف متعرض لغير ما نحن فيه. وبالجملة: فهذا الحكم المشهور غير ظاهر، وإن كان تساعده مرتكرات المتشعبة، لكن في بلوغ ذلك حدّ الحجية تأمل»<sup>(١)</sup>.

ووافقهما على ذلك السيد الشاهرودي (قده)، ولكنه بنى المسألة على أنّ ملاكات الأحكام ليست بأيدينا، فلا نعرف ما هو الأقوى ملاكاً منهما لكي نحكم بتقديمه.

ولكن يمكن استفادة هذه القاعدة من جملة من الأدلة:

**الدليل الأول:** الروايات التي تذكر أنّ الظلم ثلاثة - وليس منها ما نقله في (المستمسك)، فإنّها لم ترد بنصّها في المصادر أبداً، وقد أشار محقق الكتاب في الهامش إلى أنه لم يعثر عليه في مظانه - منها:

١- ما ورد عن أمير المؤمنين (ع) في (نهج البلاغة) من قوله: ألا وإنّ الظلم ثلاثة: فظلم لا يغفر، وظلم لا يترك، وظلم مغفور لا يُطلب. فأما الظلم

(١) مستمسك العروة الوثقى ١٠: ١٠٠.

الذي لا يغفر فالشرك بالله، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾، وأما الظلم الذي يغفر فظلم العبد نفسه عند بعض الهنات، وأما الظلم الذي لا يترك فظلم العباد بعضهم بعضاً<sup>(١)</sup>.

٢- ما ورد عن أبي جعفر (ع)، قال: الظلم ثلاثة: ظلم يغفره الله، وظلم لا يغفره الله، وظلم لا يدعه الله. فأما الظلم الذي لا يغفره فالشرك، وأما الظلم الذي يغفره فظلم الرجل نفسه فيما بينه وبين الله، وأما الظلم الذي لا يدعه فالمداينة بين العباد<sup>(٢)</sup>.

وقد أورد في (المستمسك) على الاستدلال بهذه الروايات بأنها أجنبيّة عن مورد الكلام، إذ لا تعرّض فيها للتقديم بملاك الأهمية، وإنما تعرّض للغفران. وكأنّ عدم غفران الله تعالى للظلم الذي هو بين العباد، إلا أن يرضى المظلوم منهم، أمرٌ يرتبط بالعدالة الإلهية، فيغفر سبحانه ما هو من حقه، ولكنه يترك للناس حقوقهم التي لم يستطيعوا تحصيلها في الدنيا ليغفروها إن شاؤوا.

ولكننا نرى أنّ هذا المضمون يمكن أن تستفاد منه الأهمية عرفاً؛ لأنّ أحد مظاهر الأهمية هي أن يريد الله عدم ضياع هذا الشيء على كلّ حال. وعندما نجد أنّه سبحانه يمكن أن يتسامح في حقه عند توبة العبد، بينما لا يتسامح في حقوق الناس بعضهم عند بعض إلا أن يتسامحوا هم فيها، فهذا يدلّ على أنّ حقّ الناس أهمّ عنده سبحانه من حقه.

ولعلّ الارتكاز التشريعي الذي قد سلّم (قده) به يؤيد هذه الاستفادة.

**الدليل الثاني:** الروايات التي جعلت الغيبة أشدّ من الزنا، وأنّ الزنا قد يغفره الله، بينما لا يغفر الغيبة إلا إذا غفر صاحبها، مثل:

١- ما رواه محمد بن الحسن في (المجالس والأخبار) بإسناده ... عن

(١) نهج البلاغة: آخر الخطبة ١٧٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٦: ٥٢، باب ٧٨ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

أبي ذر، عن النبي (ص) في وصية له قال: يا أبا ذر إياك والغيبة، فإن الغيبة أشد من الزنا. قلت: ولم ذلك يا رسول الله؟ قال: لأن الرجل يزني فيتوب إلى الله فيتوب الله عليه، والغيبة لا تغفر حتى يغفرها صاحبها<sup>(١)</sup>.

٢- وما رواه الصدوق في (العلل) ... يرفعه إلى النبي (ص) قال: الغيبة أشد من الزنا، فقيل: يا رسول الله، ولم ذلك؟ قال: أمّا صاحب الزنا فيتوب فيتوب الله عليه، وأمّا صاحب الغيبة فيتوب فلا يتوب الله عليه حتى يكون صاحبه الذي يحلّه<sup>(٢)</sup>.

ويُقرَّب الاستدلال بها بما سبق نفسه.

الدليل الثالث: تقديم الدين على الوصية في جملة من الروايات<sup>(٣)</sup>، مع أنّ الوصية قد تكون بصلاة أو صوم ممّا هو واجب في ذمّة الإنسان، الأمر الذي يدلّ على تقديم حقّ الناس على حقّ الله.

ولعله لأجل هذه الأدلة وغيرها، نجد السيد الأستاذ (قده) يجزم بأهميّة الدين، وأنّ الخروج عن عهدة حقوق الناس أهمّ من حقّ الله تعالى. بل يضيف بأنّه يتقدّم الدين حتى لو احتملنا أهميته ولم نجزم بها؛ لأنّ احتمال الأهميّة من جملة المرجّحات عند التزاحم<sup>(٤)</sup>. والمقام من موارد التزاحم، حيث يتزاحم وجوب الوفاء بالدين مع وجوب الحجّ، وهما إمّا أن يكونا متساويين في الأهميّة، أو يحتمل أهميّة الدين، لما ذكرنا، ولا يحتمل أهميّة الحجّ، بل لعله لم يقل بأهميته على الدين أحد، فيقدّم حينئذ ما هو محتمل الأهميّة.

وربما يُشكل على ذلك بما ورد أنفاً في الفرع الثاني في صحيحتي معاوية بن عمّار من تقديم الحجّ على الزكاة، مع أنّ الزكاة من حقوق الناس

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٠، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ٩.

(٢) المصدر السابق، ح ١٨.

(٣) وسائل الشيعة ١٩: ٣٢٩، باب ٢٨ من كتاب الوصايا، ح ١-٢-٥.

(٤) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحجّ ١: ١١٧.

مسألة [٧٦]: من مات وعليه حجة الإسلام، لم يجز لورثته التصرف في تركته بما ينافي أداء الحج منها ما دامت ذمته مشغولة بالحج، ولا فرق في ذلك بين أن يكون مصرف الحج مستغرقاً أو لم يكن مستغرقاً.

نعم، لا يُعدُّ التصرف المتلف فيما عدا مقدار مصرف الحج - في الصورة الثانية - تصرفاً منافياً لأدائه، فلا بأس به مطلقاً (١).

والحج من حق الله تعالى، الأمر الذي يدل على تقديم حق الله تعالى على حق الناس، لا العكس.

والجواب: إن الزكاة من حقوق الله أيضاً وليست من حقوق الناس؛ لأن المقصود بحقوق الناس ما يكون لهم من حق على بعضهم البعض من غير جهة ما افترضه الله عليهم، فهي الحقوق التي تثبت من خلال التزام إنسان تجاه آخر من ناحية البيع أو القرض أو غير ذلك من الأسباب.

(١) لا إشكال في عدم جواز تصرف الورثة في التركة فيما إذا كان مصرف الحج مستغرقاً لها؛ من جهة لزوم تنفيذ وصية الميت وأداء دينه قبل الإرث، لجملة من الأدلة، منها قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾<sup>(١)</sup>. سواء قلنا بأن التركة تنتقل محقوقة إلى الورثة وهم ينفذون الوصية ويؤدّون الدين، أو قلنا بانتقالها من ملك الميت إلى موقع الوصية أو الدين رأساً، وما لم تنفذ الوصية يبقى المال على ملك الميت ولا ينتقل إلى الورثة.

وما يقال لترجيح الرأي الأول - وهو انتقال كل التركة إلى الورثة - من أن الميت كيف يكون مالكا؟ مدفوع بأن الملكية أمر اعتباري، وعالم الاعتبار واسع، ويكفي في تحققها وجود أثر يترتب عليها، والأثر في المقام موجود، وهو تنفيذ وصاياه وإخراج ديونه، وغير ذلك من أمور تخرج من أصل التركة. والملكية لا تفترض وجود سيطرة وحركة للمالك، وإلا فكيف يملك المجنون!

(١) النساء: الآية ١١.

وإطلاق الملكية في حق الميت إطلاق حقيقي وليس مجازياً، لما قلناه من كونها أمراً اعتبارياً، ولهذا قلنا بملكية الجهة، مثل الدولة والمسجد والجمعية.

إذاً لا يجوز للورثة أن يتصرفوا في التركة مع عدم وفائها إلا بمصرف الحج، لأنهم بذلك يتصرفون في غير مالهم.

وأما إذا كانت التركة واسعة، بحيث كان مصرف الحج لا يشكّل إلا جزءاً منها، فهنا إذا كان تصرفهم منافياً للحج، كما إذا تصرفوا في كل التركة، فمن الواضح عدم جوازه حينئذ، لما سبق؛ وأما إن لم يكن تصرفهم منافياً للحج، كما إذا تصرفوا بمقدار حصّتهم فقط وتركوا مقدار حصّة الحج، فقد استدل على جواز تصرفهم حينئذ بعدة أدلة:

الأول: أنّ حصّة الحج من التركة هي من قبيل الكلّي في المعين، كما في بيع صاع من صبرة، ومن الواضح جواز تصرف البائع في ما عدا صاع منها، فكذلك يجوز للورث في المقام التصرف بالتركة بما لا ينافي أداء الحج عن مورثهم.

الثاني: أنّ السيرة التشريعية قائمة على تصرف الوارث في مال مورثه حتى لو كان مديوناً، وقلماً لا يكون ميت مديوناً، إذ لا أقل من مهر زوجته، من حيث جريان العادة على بقاء مقدار منه لما بعد الموت.

الثالث: موثّق عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن (ع)، عن رجل يموت ويترك عيلاً وعليه دين، أينفق عليهم من ماله؟ قال: إن كان يستيقن أنّ الذي ترك يحيط بجميع دينه فلا ينفق عليهم، وإن لم يكن يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال<sup>(١)</sup>. فإنّه يدلّ بوضوح على جواز التصرف في صورة عدم استغراق الدين للتركة.

(١) وسائل الشيعة ١٩: ٣٣٢، باب ٢٩ من كتاب الوصايا، ح ٢.

مسألة [٧٧]: من مات وعليه حجة الإسلام، ولم تكن تركته وأفيه بمصارفه، وجب صرفها في الخمس أو الزكاة إن كان عليه شيء من ذلك، وإلا فهي للورثة، ولا يجب عليهم تميمها من مالهم لاستئجار الحج (١).

مسألة [٧٨]: من مات وعليه حجة الإسلام يكفي في تفريغ ذمته أن يحج عنه من بعض المواقيت، بل من أقربها إلى مكة ولا يختص ذلك بالحج من البلد وإن كان هو الأحوط.

وإذا ترك الميت ما يفي بمصارف الحج عنه، كفى الاستئجار عنه من بعض المواقيت، بل من أقلها أجره، وإن كان الأحوط الأولى الاستئجار من البلد إذا وسع المال له ولغيره مما يجب تفريغ ذمته منه، ولكن الزائد على أجره الميقات إنما يحسب من حصص كبار الورثة برضاهم، ولا يحسب على الصغار (٢).

(١) إذا لم تف تركة الميت بمصارف الحج فيسقط وجوب أدائه عنه، ويُنقل حينئذ لإفراغ ذمته مما هو في المرتبة اللاحقة، كالخمس والزكاة المتعلقةين بالذمة إن كان، وإلا عاد المال ميراثاً. ولا يجب على الوراث التميم من مالهم، لأنه لا دليل على وجوب ذلك عليهم حتى بالنسبة إلى الولد الأكبر. نعم، يستحب لهم ذلك من باب البر أو صلة الرحم.

(٢) قال العلامة في (المختلف): «لومات المستطيع ولم يحج مع تمكنه منه، وجب أن يخرج من تركته من يحج عنه من صلب المال من أقرب الأماكن إلى الميقات، سواء كان هناك سعة للحج من بلده أو لا. وللشيخ قولان: هذا أحدهما، ذكره في المبسوط والخلاف. والثاني: يجب من بلد الميت مع السعة، اختاره في النهاية، وهو قول ابن إدريس، وابن البراج. والأقرب عندي التفصيل، وهو أن الحج إن كان مندوراً من بلد معين، وجب الاستئجار عنه من ذلك البلد، وإن كان مطلقاً أو حجة الإسلام فمن أقرب الأماكن» (١).



وفي (الحدائق): «والمفهوم من عبارة المحقق في الشرائع، أن في المسألة قولاً ثالثاً، وهو التفصيل بين ما إذا وسع المال فمن بلده، وإلا فمن حيث يمكن. وهذا القول وإن لم نظفر به في كلام المتقدمين، إلا أنه صريح الشهيد في الدروس، حيث قال: يقضى من أصل تركته من منزله، ولو ضاق المال، فمن حيث يمكن، ولو من الميقات على الأقوى»<sup>(١)</sup>.

وحكى سيدنا الأستاذ (قده) قولاً رابعاً فقال: «وهنا تفصيل آخر: وهو وجوب الاستيجار من البلد في صورة سعة المال، وإلا فمن الميقات، من دون نظر إلى الأقرب فالأقرب إلى بلده، ويترتب على هذا التفصيل أنه لو عجز من البلد ينتقل الاستيجار إلى الميقات رأساً، وإن وسع المال للاستيجار من البلاد القريبة لبلد الميت»<sup>(٢)</sup>.

وما يساعد عليه الدليل من هذه الأقوال هو الأوّل فقط؛ فإنّ الواجب عليه إنّما هو الحجّ، وهو يبدأ من الميقات. ولزوم قطع المسافة حكم عقلي يخاطب المكلف به من باب المقدمة للوصول إلى محلّ الامتثال في فرض الحاجة إليه، وإلاّ فمن يكون في تجارة مثلاً، وصادف أن استطاع للحجّ عند الميقات، لا يخاطب بلزوم العود إلى بلده وقطع المسافة إلى الميقات بنية امتثال الحجّ، وهذا واضح. فإذا كان ما يتعلّق بدمته حال حياته إنّما هو خصوص الحجّ من الميقات، فهذا هو ما يجب إبراء ذمته منه بعد وفاته أيضاً.

بل الواجب مع ذلك الاستيجار عنه من أقرب المواقيت، تقليلاً للأجرة بما يحفظ حقوق الورثة، حيث إنّ الحجّ كما هو معلوم يُخرج من الأصل قبل الإرث، فكلّما أمكن تخفيف مصاريفه وجب، حفظاً لحق الورثة.

(١) الحدائق الناضرة ١٤: ١٧٦.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٣: ١٣٢.

مسألة [٧٩]: من مات وعليه حجة الإسلام، وكانت تركته وافية بمصارفها، فالأحوط المبادرة إلى تفرغ ذمته ولو بالاستئجار من تركته. ولو لم يمكن الاستئجار في السنة الأولى من الميقات، فالأحوط الاستئجار من البلد وعدم التأخير إلى السنة اللاحقة، ولو مع العلم بإمكان الاستئجار فيها من الميقات، ولكن الزائد على أجرة الميقات لا يحسب حينئذ على الصغار من الورثة (١).

نعم، الأحوط الأولى الحج عنه من البلد، خروجاً عن خلاف من أوجهه. ولكن الزائد على أجرة الميقات يُخرج حينئذ من حصص كبار الورثة برضاهم، لعدم وجوبه عليهم. وأمّا الصغار منهم، فلا يُحسب عليهم منه شيئاً، لعدم مصلحة تعود إليهم في ذلك، بما ينتفي معه شرط جواز الأخذ من أموالهم.

(١) اختلفت كلمات العلماء في الاستدلال على وجوب المبادرة إلى الاستئجار عن الميت، وقد جمع في (المستمسك) جملة أدلتهم على ذلك فقال: «الظاهر أنه مفروغ عنه عندهم، لأنه دينٌ - كما في النص - فيجري عليه حكمه، من وجوب المبادرة إلى أدائه، عملاً بقاعدة السلطنة، وللنصوص المتضمنة: أن حبس الحقوق من الكبائر. أو لأن اللام في قوله تعالى: ﴿وَكُلُّهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْيَتِّ﴾ لام الملك، فيكون الحج مملوكاً له تعالى، فيكون ديناً حقيقة، فيجب أدائه، كما عرفت. أو لأن ما دل على وجوب المبادرة إليه في حال الحياة يدل عليها بعد الوفاة أيضاً، لأن ما يفعله النائب هو ما يجب على المنوب عنه بماله من الأحكام. فتأمل» (١).

وأما السيد الأستاذ (قده)، فقد استدلل على ذلك بأن المال بمقدار مصارف حجة الإسلام باق على ملك الميت، فيكون أمانة عند الورثة لا يجوز لهم التصرف فيه إلا بما يعود إلى مصلحة الميت، ولا دليل على جواز

إبقائه عندهم إلى السنة اللاحقة. فالتخلص من ذلك يقتضي المبادرة إلى الاستئجار عنه<sup>(١)</sup>.

ولكننا نتحفّظ في هذا الوجوب، لعدم تمامية أيّ من الأدلة التي ساقوها؛ أمّا الاستدلال بإطلاق الدين على الحجّ في بعض الروايات، فقد ذكرنا سابقاً أنّ هذا الإطلاق لا يُراد به المعنى المصطلح للدين، بل يُراد به تأكيد مسؤولية المكلف عنه وانشغال ذمته به، تماماً كما تشغل بأيّ عبادة أخرى كالصوم والصلاة. وحينئذ لا يجري عليه لزوم المبادرة إلى أداء الدين.

وكون اللام للملك لا يفيد صيرورة الحجّ ديناً بالمعنى المصطلح، وإلاّ فإنّ الله تعالى مالكٌ لكل شيء!

وأما الحقوق التي يكون حبسها من الكبائر، فالقدر المتيقّن منها هي الحقوق المالية، هذا مضافاً إلى عدم صدق الحبس على مجرد تأخير إخراج الحجّ إلى السنة التالية مع عزل ما يفني بمصارفه.

وأما وجوب المبادرة لأداء الحجّ في عام الاستطاعة، فقد مرّ منّا في أول الكتاب التعرّض لهذا البحث مفصلاً، وخلصنا إلى عدم تمامية أيّ من الأدلة على وجوب الفورية، فليراجع ثمة.

وهكذا بالنسبة إلى ما ذكره السيد الأستاذ(قده)، فإنّه لا يدلّ على وجوب المبادرة وحرمة التأخير؛ لأنّ العرف لا يرى أنّ التأخير مع عزل المال خيانة للأمانة. مضافاً إلى أنّ في التأخير جمعاً بين الحقيين؛ حقّ الميت في أداء الدين عنه، وحقّ الورثة في التوفير على أنفسهم فيما لو استأجروا بالأجرة الأقلّ. وحينئذ يتبيّن وجه ذكرنا للمسألة على أساس الاحتياط.

ثم إذا لم يمكن الاستئجار في السنة الأولى من الميقات، فالأحوط الاستئجار من البلد وعدم التأخير؛ باعتبار أنّ فورية الاستئجار عنه أمرٌ ينبغي الاحتياط فيه، والورثة لا يرثون إلاّ بعد تنفيذ الوصية وتفريغ ذمّة الميت.

(١) المعتمد في شرح المناسك ٣: ١٣٣.

مسألة [٨٠]: من مات وعليه حجة الإسلام وترك ما يفي بمصارفها، إذا لم يوجد من يستأجر عنه إلا بأكثر من أجره المثل، فالواجب الاستئجار عنه وعدم التأخير إلى السنة اللاحقة توفيراً على الورثة(١).

مسألة [٨١]: من مات وأقرّ بعض ورثته بأنّ عليه حجة الإسلام، وأنكره الآخرون، لم يجب على المقرّ إلا دفع ما يخصّ حصّته بالنسبة، فإن وفي بمصارف الحجّ ولو بتتميم الأجرة من قبل متبرع أو بنحو آخر وجبت الاستنابة عنه، وإلا لم تجب، ولا يجب على المقرّ تتميمه من حصّته أو من ماله الشخصي(٢).

لكن الزائد حينئذ إنّما يتحمّله الكبار لو أرادوا الاحتياط؛ لعدم ثبوت وجوب المبادرة، وبالتالي لزوم الاستئجار من البلد مع عدم الإمكان من الميقات، ومن المعلوم أنّ ما يخرج من الأصل ويتحمّله الصغار أيضاً إنّما هو الواجب فقط.

(١) لا يبعد جواز التأخير بهدف الاستئجار بأجرة المثل؛ لأنّ المطلوب في الوصية هو تنفيذ رغبة الموصي وإبراء ذمّته ممّا تشغل به. ولا دليل على الفورية، ولاسيّما إذا كان في التأخير جمعٌ بين إنفاذ الوصية ومراعاة التوفير على الورثة بإدخال الزائد في إرثهم، والله العالم.

(٢) خلافاً لسيدنا الأستاذ (قده) الذي أفتى في فرض المسألة بأنّه يجب على المقرّ الاستئجار للحجّ عن مورّثه، ولو بدفع تمام مصرف الحجّ من حصّته، غاية الأمر يرجع على سائر الورثة بما يزيد على ما يتحمّله هو من حصّته من التركة.

ووجه ما ذهب إليه أولاً: بأنّ الحجّ كالدين يُخرج من أصل المال قبل الإرث، وثبوتة في التركة هو على نحو الكلّي في المعين، لا على نحو الإشاعة، والقاعدة تقتضي تطبيق الكلّي في الفرد الممكن، وهو هنا حصّة المقرّ.

وثانياً: بموثقة إسحاق بن عمّار، في رجل مات فأقرّ بعض ورثته لرجل بدين، قال: يلزم ذلك في حصته<sup>(١)</sup>. فإنها ظاهرة في ثبوت الدين بتمامه في حصة المقرّ.

وذكر (قده) بأنه لا ينافيها خبر أبي البحتري، قال: قضى علي (ع) في رجل مات وترك ورثة، فأقرّ أحد الورثة بدين على أبيه، أنه يلزم ذلك في حصته بقدر ما ورث ولا يكون ذلك في ماله كله... وكذلك إن أقرّ بعض الورثة بأخ أو أخت إنما يلزمه في حصته<sup>(٢)</sup>. وذلك لضعفه سنداً بأبي البحتري الذي قيل إنه من أكذب البرية؛ ودلالةً باحتمال أن يكون المراد من العبارة عدم التميم من ماله الشخصي، وأنه يلزم على المعترف دفع الدين من حصته، ولا يلزم عليه دفعه من سائر أمواله الشخصية التي لم يرثها من المورث. وفي كلا الوجهين نظر؛ أمّا القاعدة، فإننا نرى مقتضاها على عكس ما ذكره (قده)؛ لأنّ الحجّ وإن كان يثبت في التركة على نحو الكلّي في المعين، لكن ذلك في كل التركة، وحصّة المقرّ ليست هي كل التركة، فلا يمكن تطبيق تمام الكلّي فيها.

وبعبارة أخرى: نحن ندّعي أنّ العرف والعقلاء في مسألة الكلّي في المعين عندما يكون متعلقاً بعدة أشخاص، لا يكلفون شخصاً واحداً بأن يتحمّل عن الجميع. وطريقتهم في تقسيم الأموال تختلف عمّا يحكم به العقل؛ لأنّ عنوان "الكلّي في المعين" هو عنوان عقلي متنزّع، من خلال ملاحظة الأحكام في هذا المجال، وكذلك عنوان "إشاعة"، ونحوهما، فإذا عرضنا مسألتنا على العرف والعقلاء، فإنهم لا يحملون المقرّ تمام مصارف الحجّ. ومن المعلوم أنّ أبواب المعاملات ليس فيها تعبد، وإنما تجري بحسب طريقة العقلاء، وإن ورد فيها شيء من قبل الشارع، فإنّه يكون إمضائياً لا تأسيسياً.

(١) وسائل الشيعة ١٩: ٣٢٤، باب ٢٦ من كتاب الوصايا، ح ٣.

(٢) المصدر السابق، ح ٥.

بل إن الحكم بتحميل المقرّ تمام مصرف الحجّ ضروريّ عليه، فيكون منفيًا بأدلة لا ضرر.

وأما موثقة إسحاق بن عمّار، فإنه يمكن أن تفسّر بتحمّل المقرّ جزءاً من مصارف الحجّ بحسب حصّته فقط، لا أنه يتحمّل تمام مصارفه في حصّته. وهذا ما حملها عليه الشيخ الطوسي (ره) اعتماداً على خبر أبي البختري<sup>(١)</sup>. وهو واضح الدلالة على ما ذكرناه؛ لأنّ الظاهر كونه متعرّضاً لمسؤولية المقرّ في الدفع من حصّته، من دون تعرّض لأزيد من ذلك، ولهذا فإنّ ما استظهره السيد الأستاذ (قده) غير ظاهر.

ولا مشكلة في الاعتماد عليه من ناحية السند؛ لإمكان حصول الوثوق بمضمونه عندنا نتيجةً لأمرين:

الأوّل: إمكان الأخذ برواية الضعيف، وإن كان ممّن عرف بالكذب إذا لم يتّضح وجود داع للكذب لديه في المورد بعينه، فإنّ الكذب عادة يكون لمصلحة، ولم تتّضح في المقام. إلّا إذا كان الشخص ممّن همّه التشويش في الروايات، فتترك كل رواياته حينئذ.

الثاني: موافقة عبارته لعبارة الموثقة، حيث ورد فيهما قوله: "يلزم ذلك في حصّته"، الأمر الذي يوجب الوثاقة عرفاً بحسب ما نرى.

ومما يقوّي حصول الوثوق بهذا الخبر، ما ادّعاه في (الجواهر) من إجماعهم على توزيع الدين بالنحو الذي ذكرناه، فقال: «بلا خلاف محقق معتدّ به أجده في شيء من ذلك عندنا نصّاً وفتوى. نعم، يُحكى عن الشافعي وجوب دفع جميع ما في يده في الدين، لأنّه لا إرث إلا بعده، ولا ريب في بطلانه، ومثل ذلك يأتي في الحج الذي قد عرفت كونه من الدين أيضاً»<sup>(٢)</sup>.

(١) الاستبصار ٣: ٧، ح ١٧.

(٢) جواهر الكلام ١٧: ٣١٦.

مسألة [٨٢]: من مات وعليه حجة الإسلام وتبرّع متبرّع عنه بالحج كفى، ولم يجب إخراجها من صلب ماله، وكذا لو أوصى بإخراج حجة الإسلام من ثلثه فتبرّع عنه متبرّع لم تخرج من ثلثه، ولكن لا يرجع بدلها حينئذ إلى ورثته، بل يُصرف فيما هو الأقرب إلى نظره من وجوه الخير (١).

ولا بدّ من التنبيه هنا على فرق بين الدّين والحجّ، وهو أنّ المقدار الذي يتحمّله المقرّ يجب صرفه في الدّين حتى لو لم يكن بمقدار كل الدّين، وتحصل معه براءة ذمّة الميت بذلك المقدار، بينما الحجّ لمّا كان ارتباطياً، فإنّ المقرّ لا يتمكّن في المقام، مع إنكار الآخرين من إبراء ذمّة مورثه من الحجّ إلّا بالتتميم من ماله، ولا يجب عليه ذلك، وحينئذ،

هل يعود هذا المقدار ميراثاً من حقّ المقرّ، أو يُصرف في وجوه البرّ بنية الميت؟ وجهان، يأتي الحديث عنهما وبيان ما هو المختار في المسألة الآتية.

(١) عدم وجوب إخراجها مرّة ثانية من صلب ماله أو من الثلث بعد أن تبرّع بها المتبرّع واضح، باعتبار حصول فراغ الذمّة بتحقيق المطلوب. لكن وقع الكلام بينهم حينئذ في أنّه ماذا يفعل بالثلث في صورة الوصية، هل يعود ميراثاً، أو يُصرف في وجوه الخير بنية الموصي؟ ذهب إلى الثاني جملة من الأعلام، منهم سيدنا الأستاذ (قده)، مقرّباً ذلك بما يمكن بيانه ضمن عدّة نقاط:

الأولى: إنّ الوصية توجب بقاء الثلث على ملك الميت وعدم انتقاله إلى الورثة، فلا بدّ من صرفه في شؤونه.

الثانية: إنّ مفاد وصيته بالحجّ في المقام ينحلّ بحسب المتفاهم العرفي إلى الوصية بأمرين، وهو ما يعبر عنه في كلماتهم بتعدّد المطلوب؛ الأول: صرف هذا الثلث في إيصال الثواب إلى نفسه بعد الموت، والثاني: إيصال هذا الثواب عن خصوص طريق الحجّ.

الثالثة: إنَّ تعذُّرَ تحقيقِ المطلوبِ الثاني لا يمنع من تحقيقِ المطلوبِ الأول، فيجب حينئذٍ صرفُ الثلثِ في وجوه البرِّ بما يمكن من خلاله إيصالُ الثوابِ إلى الموصي، مع مراعاة ما يكون أقرب إلى ما أوصى به. وتعبيره (قده) في المقام بإيصالِ الثوابِ قد لا يكون دقيقاً؛ لأنَّ الهدف من الوصية بحجَّة الإسلام هو في الحقيقة الفرار من العقاب بدرجة أولى من خلال امتثال الواجب.

وأما رواية علي بن يزيد أو (فرقد)، فقد ذكر (قده) أنَّها ضعيفة سنداً، ولا حاجة إليها، بعدما كانت القاعدة تقتضي جواز صرف المال في مطلق وجوه الخير من الصدق وغيره بعد تعذُّر صرفه في الجهة المعيّنة.

والرواية هي: الصدوق (ره) بإسناده عن محمد بن أبي عمير، عن زيد النرسي، عن علي بن يزيد صاحب السابري قال: أوصى إليَّ رجل بتركته، فأمرني أن أحجَّ بها عنه، فنظرت في ذلك، فإذا هي شيء يسير لا يكفي للحج، فسألت أبا حنيفة وفقهاء أهل الكوفة، فقالوا تصدَّق بها عنه - إلى أن قال: - فلقيت جعفر بن محمد (ع) في الحجر فقلت له: رجل مات وأوصى إليَّ بتركته أن أحجَّ بها عنه، فنظرت في ذلك فلم يكف للحج، فسألت من عندنا من الفقهاء، فقالوا: تصدَّق بها، فقال: ما صنعت؟ قلت: تصدَّقت بها، قال: ضمنت إلا أن لا يكون يبلغُ يُحجج به من مكة، فإن كان لا يبلغ ما يُحجج به من مكة فليس عليك ضمان، وإن كان يبلغ ما يُحجج به من مكة فأنت ضامن<sup>(١)</sup>.

وضعف الرواية سببه مجهولية الراوي الأخير، سواء كان ابن فرقد أو ابن يزيد، حيث لم يذكر في كتب الرجال. ولكن لا يبعد حصول الوثوق بها عندنا؛ لرواية المشايخ الثلاثة لها في كتبهم، مع عدم وجود داعٍ للكذب في المقام.

(١) وسائل الشيعة ١٩: ٣٤٩، باب ٣٧ من كتاب الوصايا، ح ٢.



ويمكن تقريب دلالتها بما يفيد المقام، وإن كانت واردة في صورة ما إذا أوصى بالحج ولم تف التركة بمصارفه، لا في مورد تبرع متبرع بالحج عنه كما هو محل الكلام، بأنه لا خصوصية لموردها؛ فهنا أوصى بالحج وهناك أيضاً كذلك، وهنا ارتفع الموضوع لعدم القدرة على الامتثال بسبب عدم كفاية التركة، وهناك ارتفع من خلال تبرع المتبرع، فلا فرق بينهما.

ونحن وإن كنا قد وافقنا سيدنا الأستاذ (قده) سابقاً في هذا الرأي، وأفتينا به في مناسكنا، ولكننا وبتأمل جديد في المسألة، نختار الرأي الآخر وفاقاً لصاحب (العروة)، فنقول:

إننا عندما ندرس المسألة في واقع هذا الإنسان الموصي بالحج كما لو كنا مكانه، نجد أنه ليس لديه أي غرض في أن يصرف من تركته في وجوه البر، وإلا لكان قد أوصى بذلك، خصوصاً إذا كانت تركته تتسع للحج ولغيره. فحيث وجدناه قد خصّ الحج بالوصية، مع كونه واجباً في ذمته، عرفنا أن مراده لم يكن إلا إفراغ الذمة، لا تحصيل الثواب من خلال أعمال البر. وحينئذ تكون الوصية مانعاً من إرث الورثة، فإذا زال هذا المانع بسبب أو بآخر، عاد المال ميراثاً؛ كما لو كان قد أوصى بدين في ذمته فسامحه صاحب الدين، فمن الطبيعي أن تلغى الوصية ويعود المال ميراثاً.

فهذا ما تقتضيه القاعدة في هذا المجال.

وأما الرواية فهي لا تشمل المقام؛ لأن الظاهر منها عدم الوارث للموصي في موردها، وحينئذ فمن الطبيعي أن تنفذ وصيته في جميع ماله ولا يرثه الإمام، بينما محل

كلامنا هو صورة وجود الوارث. وقد فصل السيد الحكيم (قده) ذلك فقال: «لكن مورد الخبر صورة الوصية بتمام التركة، التي لا تصح بدون إجازة الوارث، سواء أكان الحج الموصى به حج الإسلام أم غيره. إذ هو على الثاني ظاهر، وكذا على الأول، لما يأتي من المصنف، من أن الواجب هو

مسألة [٨٣]: من مات وعليه حجة الإسلام، وأوصى بالاستتجار من البلد، وجب ذلك، ولكن الزائد على أجرة الميقات يُخرج من الثلث (١). ولو أوصى بالحجّ ولم يعين شيئاً اكتفى بالاستتجار من الميقات، إلا إذا كانت هناك قرينة على إرادة الاستتجار من البلد، كما إذا عين مقدراً يناسب الحجّ البلدي (٢).

مسألة [٨٤]: إذا أوصى بالحجّ البلدي، ولكن الوصي أو الوارث استأجر من الميقات، بطلت الإجارة إن كانت الإجارة من مال الميت، ولكن ذمّة الميت تفرغ من الحجّ بعمل الأجير (٣).

الحجّ الميقاتي، وظاهر الرواية الحجّ البلدي، كما عرفت الإشارة إليه سابقاً. وعلى تقدير لزوم البلدي، فتعيين المقدار لا يكون باختيار الموصي، بل تابع لأجرة المثل واقعا، وعلى تقديم لزوم العمل بتقدير الموصي، فذلك إنما يكون بالإضافة إلى الثلث - الذي هو حقه - لا بالإضافة إلى الثلثين الآخرين. فالتصدق بجميع المال لا بدّ من أن يكون لأجل أنّ الموصي لا وارث له، بناءً على أنّه إذا أوصى بصرف ماله في البرّ والمعروف، لزم، ولا يكون ميراثه للإمام - كما هو ظاهر - وتكون الوصية بالحجّ بنحو تعدّد المطلوب. فالأخذ بالرواية مع وجود الوارث غير ظاهر<sup>(١)</sup>.

(١) لأنّ الواجب في حجّ الإسلام هو الحجّ من الميقات، وهو يخرج من الأصل، أمّا ما زاد عن ذلك، فيدخل في باب تنفيذ الوصية بمقدار الثلث، فإن كان بمقداره نفذت الوصية، وإن كان أكثر فلا، لأنّ الزائد على الثلث من حقّ الورثة.

(٢) قد تبين وجه هذا كله ممّا سبق.

(٣) في هذه المسألة نقطتان للبحث:

الأولى: إذا خالف الوصي مثلاً الوصية بالاستتجار من البلد واستأجر من

مسألة [٨٥]: إذا أوصى بالحجّ البلدي من غير بلده، كما إذا أوصى أن يُستأجر من النجف مثلاً، وجب العمل بها، ويخرج الزائد عن أجره الميقاتية من الثلث (١).

الميقات، فقد ذهب السيد الأستاذ (قده) إلى أنّ الإجارة تكون باطلة حينئذ، لكونها تصرفاً في مال الميّت في غير ما أجاز فيه. ويستحقّ الأجير تمام الأجرة على الوصي، لقيامه بما استؤجر عليه، ويتحمّل الوصي الأجرة من ماله.

ولكن قد يقال بصحة الإجارة، لكونها من باب تعدّد المطلوب، فهو يريد الحجّ وكونه من البلد. وحينئذ لا يتحمّل الوصي الأجرة في ماله. الثانية: قد يقال بأنّ بطلان الإجارة في مفروض المسألة يؤدي إلى عدم فراغ ذمّة الميّت.

ولكن ذلك غير صحيح؛ لأنّ بطلان الإجارة لا يعني بطلان عمل الأجير الذي أتى به بنية الميّت، فيحصل به فراغ الذمّة كما لو كان قد تبرّع عنه. خصوصاً أنّ ذمّة الميّت ليست مشغولة إلاّ بأعمال الحجّ التي تبدأ من الإحرام في الميقات. والحجّ من البلد حتى لو أوصي به ليس إلاّ تكليفاً زائداً، فلا توجب مخالفته عدم تحقّق فراغ ذمّة الميّت من الحجّ.

وقد يقال بأنّه حتى لو قيل بفراغ الذمّة، إلاّ أنّه يلزم الاستئجار عنه ثانية من البلد، تنفيذاً للوصية.

وفيه: إنّه لا وجه له؛ لأنّ الهدف من الاستئجار إفراغ ذمّة الميّت، فلا موضوع له مع حصول فراغ الذمّة بالحجّ من الميقات، خصوصاً أنّ الحجّ من البلد ملحوظ على نحو الطريقة ولا موضوعية له.

(١) إنّما يجب تنفيذ هذه الوصية فيما إذا لم يثبت وجوب الحجّ عنه من البلد، وإلاّ تكون الوصية باطلة حينئذ، لكونها على خلاف حكم الشرع. وحينئذ يخرج الزائد عن أجره الميقاتية من الثلث على القاعدة.

مسألة [٨٦]: إذا أوصى بالاستئجار عنه لحجة الإسلام، وعين الأجرة، لزم العمل بها، وتُخرج من الأصل إن لم تزد على أجرة المثل، وإلا كان الزائد من الثلث (١).

مسألة [٨٧]: إذا أوصى بالحجّ بمال معين، وعلم الوصي أنّ المال الموصى به فيه الخمس أو الزكاة، وجب عليه إخراجه أولاً (٢)، وصرف الباقي في سبيل الحجّ، فإن لم يف بمصارفه لزم تتميمه من أصل التركة إن كان الموصى به حجة الإسلام، وإلا صرف الباقي في ما هو الأقرب إلى غرض الموصي من وجوه الخير إن كانت الوصية على نحو تعدد المطلوب، وإلا كان ميراثاً لورثته (٣).

مسألة [٨٨]: إذا وجب الاستئجار للحجّ عن الميت بوصية أو بغير وصية، وأهمل من يجب عليه الاستئجار، فتلّف المال، ضمنه، ويجب عليه الاستئجار من ماله (٤).

مسألة [٨٩]: إذا علم استقرار الحجّ على الميت، وشكّ في أدائه، وجب القضاء عنه، ويُخرج من أصل المال (٥).

(١) إذا فرضنا أنّ الميت كان قد عين مقدار الأجرة في وصيته، فيجب الاستئجار بهذه الأجرة تنفيذاً للوصية، وتُخرج من الأصل إن لم تزد على أجرة المثل، وإلا فيخرج الزائد من الثلث على القاعدة.

(٢) لأنّ الفرض أنّ الحقّ الشرعي متعلّق بعين المال الموصى به لا بدمّة الميت.

(٣) قد اتّضح وجه كل ذلك ممّا سبق منّا في المسألة (٨٢).

(٤) لأنّ الإهمال نوعٌ من التفريط والخيانة، فيضمن حينئذ، لأنّه إنّما لا يضمن الأمين؛ ولما ورد من أنّ من كان أميناً على مال ليصرفه فأخر صرفه مع إمكانه ووجود المستحقّ، ضمن<sup>(١)</sup>.

(٥) وجوب القضاء عنه في المقام هو حاصل ضمّ وجوب الحجّ عليه الثابت بالوجدان، إلى عدم إتيانه به حال حياته الثابت بالأصل.

(١) وسائل الشريعة ١٩: ٣٤٦، باب ٣٦ من كتاب الوصايا.

واحتتمل في (العروة) - بعد استظهار وجوب القضاء عنه لأصالة بقائه في ذمته - عدم وجوبه، عملاً بظاهر حال المسلم، وأنه لا يترك ما وجب عليه فوراً<sup>(١)</sup>.

ولا عبرة بهذا الاحتمال، لأنه لا يوجب إلا الظن بالأداء، وهو لا يغني من الحق شيئاً.

وقد سلم في (المستمسك) اقتضاء الاستصحاب لوجوب الأداء عنه، ولكنه استدرك فقال: «لكن قد يستفاد عدمه ممّا ورد في الدعوى على الميت، حيث لم يكتف بالبيّنة في وجوب الأداء، بل احتيج إلى اليمين على البقاء، فمع عدمه لا يجب الوفاء على الوارث، فيكون ذلك على خلاف الاستصحاب»<sup>(٢)</sup>.

وقرّب السيد الأستاذ (قده) بشكل آخر فقال: «وربما يقال: بأنّ الحج بمنزلة الدين الواجب كما في النص، وقد ثبت في محله أنّ الدين لا يثبت على الميت باستصحاب عدم الإتيان به إلا بضمّ اليمين إليه».

ثم أجاب عنه فقال: «والجواب: إنّ ما دلّ على لزوم اعتبار ضمّ اليمين في إثبات الدّين على الميت، إنّما هو مكاتبة الصّفار المعتبرة (وكتب: أوّتقبل شهادة الوصي على الميت مع شاهد آخر عدل؟ فوقّع: نعم، من بعد يمين)<sup>(٣)</sup>. فإنّ المستفاد من هذه العبارة، عدم ثبوت الدين على الميت بشهادة العدلين وقيام البيّنة فقط، وإنّما يثبت بعد ضمّ اليمين إلى البيّنة، فحجية البيّنة ورد عليها التخصيص، وأمّا الاستصحاب فلا يستفاد من الرواية إلغاء حجّيته في باب الدين، ولا نظر للرواية إلى الاستصحاب أصلاً، فلا تخصيص لأدلة الاستصحاب»<sup>(٤)</sup>.

(١) العروة الوثقى، المسألة ١٠٦ من مسائل الاستطاعة.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١٠ : ٢٧٨.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ : ٣٧١، باب ٢٨ من كتاب الشهادات، ح ١.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٣ : ١٤٢.

مسألة [٩٠]: لا تبرأ ذمّة الميّت بمجرد الاستئجار، فلو علم أنّ الأجير لم يحجّ، لعذر أو بدونه، وجب الاستئجار ثانياً ويُخرج من الأصل (١)، وإن أمكن استرداد الأجرة من الأجير تعيّن ذلك، إذا كانت الأجرة من مال الميّت (٢).

مسألة [٩١]: إذا تعدّد الأجراء، تعيّن استئجار من لا تكون استنابته منافيةً لشأن الميّت، وإن كان غيره أقلّ أجره، حتى إذا لم يكن الاستئجار من الثلث وكان في الورثة قاصر أو غير راض بذلك على الأظهر (٣).

نعم، يشكّل الاستئجار كذلك فيما إذا كان مزاحماً لأداء بعض الواجبات المالية المتعلقة بزمّة الميّت، كالدين والزكاة، أو غير الواجبات المالية ممّا أوصى بتنفيذه (٤).

مسألة [٩٢]: العبرة في وجوب الاستئجار من البلد أو الميقات بتقليد الوارث أو اجتهاده، لا بتقليد الميّت أو اجتهاده، فلو كان الميّت يعتقد وجوب الحجّ

وهو جواب متين.

(١) لأنّ الاستئجار بمجردة ليس مصداقاً للمأمور به الذي انشغلت به الذمّة، وإنّما هو وسيلة للوصول إلى فراغ الذمّة.

(٢) وهذا واضح طالما لم تنتقل التركة إلى الورثة، وإلاّ جاز لهم مسامحة الأجير حينئذ بالأجرة.

(٣) المسألة مبنية على صدق الهتك لحرمة الميّت؛ وحينئذ لا تشمله روايات الحجّ عن الميّت، لانصرافها إلى المتعارف المناسب لشأن الميّت. ومنه يتبيّن وجه عدم تأثير إخراج الأزيد من الأصل حتى مع وجود قاصر بين الورثة؛ لأنّ الزائد لا يكون من حقّه حينئذ، بلحاظ وجوب تنفيذ الوصية حسب الفرض.

(٤) ولكن إذا كان الدليل منصرفاً عن الاستئجار بغير المناسب فلا يضرّ ذلك، بل يكون حاله حال ما إذا صرح بتعيين المناسب.

البلدي، والوارث يعتقد جواز الاستئجار من الميقات، لم يلزم على الوارث الاستئجار من البلد (١).

مسألة [٩٣]: إذا كانت على الميت حجة الإسلام، ولم تكن له تركة، لم يجب الاستئجار عنه على الوارث. نعم، يُستحب - ولا سيما لقرابته - تفرغ ذمته (٢).

(١) جاء في (المستمسك): «إنّ تقليد الميت ليس له موضوعية، بل هو طريق إلى وظيفة الميت في مقام العمل، فهو حجة عليه لا على الوارث، واللازم على الوارث العمل على مقتضى تقليده؛ فإذا كان تقليد الميت يقتضي الحجّ من الميقات، وتقليد الوارث يقتضي الحجّ من البلد، فالوارث لا يرى براءة ذمته إلا بالحج من البلد، لأنّه يرى أنّه هو الواجب على الميت في حال حياته، وأنّه هو اللازم إخراجه من تركته، وأنّه لا يرث إلا ما زاد عليه، فكيف يجتزئ بالحج من الميقات؟!»<sup>(١)</sup>.

وهو قريب من الاعتبار، ولا يخلو من قوة.

(٢) أمّا عدم وجوب الاستئجار عنه فهو المشهور بينهم، كما في (كشف اللثام)<sup>(٢)</sup>، بل في (المستمسك)<sup>(٣)</sup> أنّه لا خلاف ظاهر فيه. وهو مع موافقته للأصل يدلّ عليه جملة من النصوص الآمرة بلزوم الحجّ عن الميت من ماله، وفي بعضها التصريح بالحجّ عنه من صلب ماله لا يجوز غير ذلك، كما في موثّق سماعة بن مهران عن الصادق (ع)؛ أو من جميع ماله، كما في صحيحة الحلبي عن الصادق (ع) أيضاً<sup>(٤)</sup>.

ولا ينافيها إطلاق قوله في صحيحة ضريس: (وإن مات دون ذلك

(١) مستمسك العروة الوثقى ١٠: ٢٧٣.

(٢) كشف اللثام ٥: ١٢٦.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١٠: ٢٧٩.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٧١، باب ٢٨ من أبواب وجوب الحجّ وشرايطه، ح ٤-٣.

فليَقْضَ عنه وليّه<sup>(١)</sup>، بل يُحْمَلُ لأجلها على القضاء عنه من تركته. هذا فضلاً عن كون مورد هذه الصحيحة هو ما إذا كان للميت مال، بلحاظ خروجه لحج الإسلام مستطيعاً، فمات في الطريق، فلا يشمل من مات مفلساً لا مال له وفي ذمته حج الإسلام.

وأما استحباب الحج عنه، إما مباشرة وإما بالاستئجار عنه، فهو بالنسبة إلى الوليِّ ممّا تقتضيه صلة الرحم الشامل للميت والحي من باب الإحسان إليه، فضلاً عن التصريح به في جملة من الروايات مثل قوله في رواية محمد بن مروان قال: قال أبو عبدالله (ع): ما يمنع الرجل منكم أن يبرّ والديه حيّين وميتين يصلّي عنهما، ويتصدّق عنهما، ويحجّ عنهما ويصوم عنهما، فيكون الذي صنع لهما، وله مثل ذلك، فيزيده الله عزّ وجلّ ببرّه وصلته خيراً<sup>(٢)</sup>.

وبالنسبة إلى غير الولي ممّا تقتضيه جملة من الروايات أيضاً، منها:

١- رواية الحسين بن أبي الحسن العلوي الكوكبي في كتاب (المنسك) عن علي بن أبي حمزة قال: قلت لأبي إبراهيم (ع): أحجّ وأصلّي وأتصدّق عن الأحياء والأموات من قرابتي وأصحابي؟ قال: نعم، تصدّق عنه، وصلّ عنه، ولك أجرٌ بصلتك إياه<sup>(٣)</sup>.

٢- رواية حماد بن عثمان في كتابه قال: قال أبو عبدالله (ع): إنّ الصلاة والصوم والصدقة والحجّ والعمرة وكل عمل صالح ينفع الميت، حتى إنّ الميت ليكون في ضيق فيوسع عليه ويقال: هذا بعمل ابنك فلان، ويعمل أخيك فلان أخوك في الدين<sup>(٤)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٦٨، باب ٢٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرايطه، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٢٧٦، باب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات، ح ١.

(٣) المصدر السابق، ح ٩.

(٤) المصدر السابق، ح ١٥.



مسألة [٩٤]: إذا أوصى بالحج، فإن علم أن الموصى به هو حجة الإسلام أخرج من أصل التركة، إلا فيما إذا عيّن إخراجاً من الثلث، وأمّا إذا علم أن الموصى به غير حجة الإسلام، أو شك في ذلك، فهو يخرج من الثلث (١).

مسألة [٩٥]: إذا أوصى بالحجّ وعيّن شخصاً معيّنًا لزم العمل بالوصية، فإن لم يقبل إلاّ بأزيد من أجره المثل، أخرج الزائد من الثلث إن كان الموصى به حجة الإسلام، فإن لم يمكن ذلك أيضاً، استؤجر غيره بأجرة المثل إذا كانت الوصية على نحو تعدّد المطلوب أو كان الموصى به حجة الإسلام (٢).

مسألة [٩٦]: إذا أوصى بالحجّ وعيّن أجره لا يرغب فيها أحد، فإن كان الموصى به حجة الإسلام، لزم تتميمها من أصل التركة (٣)، وإن كان الموصى

(١) لا يخرج من أصل المال بحسب ما مرّ من روايات في طيات المسائل السابقة إلاّ حجة الإسلام، وما عداها يخرج من الثلث، فإن شك في كون متعلّق وصيته هو حجة الإسلام أو غيرها، فلا يحرز حينئذ موضوع جواز الإخراج من الأصل، فتنفذ الوصية من الثلث.

(٢) وجوب تنفيذ الوصية ينزل على المتعارف من أجره المثل، فإن لم يقبل الشخص المعيّن إلاّ بالأزيد، فإمّا أن يكون الموصى به حجة الإسلام، وإمّا أن يكون غيره؛ فإن كان حجة الإسلام، فقد دلّ الدليل على خروجها من الأصل، فيُخرج الزائد حينئذ من الثلث تنفيذاً لوصية الموصي باستئجار الشخص المعيّن، ولا يُخرج من الأصل، لزيادته على المتعارف. فإن لم يمكن الإخراج من الثلث سقط استئجاره، وبقي تبرئة ذمة الموصي من حجّ الإسلام، فيستأجر غيره بأجرة المثل.

وإن كان الموصى به غير حجة الإسلام، فالوصية حينئذ إنّما تنفذ بمقدار الثلث، فإن لم يرض الشخص المعيّن إلاّ بالأزيد سقط استئجاره إن لم يفد الثلث بالأزيد، وبقي تنفيذ الوصية بالحجّ إن كانت على نحو تعدّد المطلوب، فيستأجر غيره حينئذ بأجرة المثل.

(٣) لأنّ حجة الإسلام تُخرج من أصل المال حتى لو لم يوص بها.

به غيرها، لزم صرف الأجرة في ما هو الأقرب إلى غرض الموصي من وجوه البرِّ إذا كانت الوصية على وجه تعدّد المطلوب، وإلا بطلت وكانت الأجرة ميراثاً (١).

مسألة [٩٧]: إذا باع داره بمبلغ - مثلاً - واشترط على المشتري أن يصرفه في الحجّ عنه بعد موته، كان الثمن من التركة، فإن كان الحجّ حجّة الإسلام، لزم الشرط ووجب صرفه في أجرة الحجّ إن لم يزد على أجرة المثل، وإلا فالزائد يخرج من الثلث، وإن كان الحجّ غير حجّة الإسلام، لزم الشرط أيضاً، ويخرج تمامه من الثلث، وإن لم يف الثلث لم يلزم الشرط في المقدار الزائد (٢).

(١) لأنه ليس دائماً يكون للموصي غرضٌ في إيصال البرِّ إلى نفسه بعد الموت، كما مرّ منّا في المسألة (٨٢)؛ فإذا كان الموصي به حجّاً نذرياً أو حجّاً واجباً عليه بالإفساد مثلاً، فهو غير حجّ الإسلام، ولكن الوصية به ليست على نحو تعدّد المطلوب، لأنه إنما يريد بها إفراغ الذمّة، فمع عدم رغبة أحد بالأجرة المعيّنة تبطل الوصية، لاستحالة تنفيذها، وترجع الأجرة ميراثاً.

نعم، لو أوصى بحجّ نذبي وعيّن أجرته ولم يرغب فيها أحد، فيمكن حينئذ أن يقال بأنّ الوصية من باب تعدّد المطلوب، فإن تعذّر تحقيق إيصال الثواب إليه عن طريق الحجّ، فيجب إيصاله إليه عن طريق آخر بالنحو الممكن. لما تقدّم من أنّ الوصية في الحقيقة تنحلّ إلى أمرين حينئذ حسب المتفاهم العرفي: إيصال الثواب إليه بنحو خاص، ومطلق عمل الخير؛ فإذا تعذّر الأول فلا موجب لسقوط الثاني، فإنّ المال بمقدار الثلث باق على ملك الميّت، فلا بدّ من صرفه إلى جهات الميّت وشؤونه، ولا مقتضى لرجوعه إلى الورثة.

(٢) كل ما في هذه المسألة ممّا تقتضيه القواعد، بعد كون الثمن مالاً للميت كسائر أمواله، فيجري عليه ما يجري عليها. وقد ثبت سابقاً أنّ حجّ

مسألة [٩٨]: إذا صالحه على داره - مثلاً - وشرط عليه أن يحج عنه بعد موته صحّ ولزم، وخرجت الدار عن ملك المصالح الشارط، ولا تحسب من التركة، وإن كان الحج ندبياً، ولا يشملها حكم الوصية.

وكذلك الحال إذا ملكه داره بشرط أن يبيعها ويصرف ثمنها في الحج عنه بعد موته، فجميع ذلك صحيح لازم، وإن كان العمل المشروط عليه ندبياً، ولا يكون للوارث حينئذ حق في الدار. ولو تخلف المشروط عليه عن العمل بالشرط لم يكن الخيار للوارث، بل لولي الميت من الوصي أو الحاكم الشرعي، فإذا فسح صرف المال فيما شرط على المفسوخ عليه، فإن زاد شيء صرف في وجوه البر (١).

الإسلام يُخرج من الأصل بمقدار أجره المثل، والأزيد يُخرج من الثلث. وكذلك يُخرج من الثلث الحج غير حج الإسلام الذي يوصي به المكلف.

(١) في المسألة فرعان اختلف فيهما المحقق القمي (ره) والمحقق اليزدي (ره) وتبعهما في ذلك سائر الأعلام. والفرعان يشتركان في توسل المكلف لأداء الحج عن نفسه بعد الموت - سواء أكان واجباً في ذمته أم لا - بجعل أدائه شرطاً على شخص معين ضمن عقد لازم، ويفترقان في صيغة هذا العقد ونحو الاشتراط ومقداره؛ ففي الفرع الأول يصلحه على داره مثلاً بشرط أن يحج عنه بعد موته - والصلح عقد لازم قد يفيد الملك كما في المقام، وقد يفيد الإجارة، وقد يفيد الإبراء، وهكذا، وقد يكون بعوض كما في المقام وقد يكون بدونه - ونتيجة ذلك ملكية المشروط عليه للدار وانشغال ذمته بالحج عن المصالح وفاء بالشرط.

بينما في الفرع الثاني يملك المكلف داره للمشروط عليه زمن حياته - بأن يهبه إياها مثلاً أو يصلحه عليها - بشرط أن يبيعها بعد موته ويصرف ثمنها في أداء الحج عنه. وفرق هذا الفرع عن سابقه، مضافاً إلى ما سبق، أنّ المشروط في الأول أمرٌ واحد هو أداء الحج عنه، بينما المشروط في الثاني أمران: بيع الدار، وصرف ثمنها في الحج عنه.

وقد واجه الفرع الثاني إشكالاً من بعض العلماء، بأن التملك فيه غير جدّي؛ لأنّ التملك إنّما يكون جدّياً فيما إذا أوجب ترتّب آثار على ملكية العين من قبل هذا الشخص بما يرجع إلى نفسه، بينما هذا التملك لا يجعله مسلّطاً على العين لحساب نفسه.

ولكن المسألة تابعة لتحقيق قصد التملك والتمكّن من الطرفين، ومن الممكن جداً أن يعتبر العقلاء مثل ذلك؛ لأنّ الإنسان قد يحتاج إلى أن يملك شخصاً مالاّ بما لو لم يملكه إياه لكان وصية، والوصية مقيدة بالثالث، وقد لا يسع الثالث لإخراج هذا العمل. أو يمكن أن يكون قد توسّل بذلك حذراً من عدم تنفيذ الورثة للوصية، وهكذا. وفي المقابل قد ينطلق الشخص القابل لهذا النحو من الملك من حيثية التقرب إلى الله تعالى، أو إسداءً لخدمة لهذا الشخص لصدّاقته معه مثلاً، أو وفاءً لحق له عليه، وهكذا. فيحصل القصد الجدّي لحصول الملكية نتيجةً لذلك من كلا الطرفين.

وقد وقع البحث بينهم في نقطتين أساسيتين:

**النقطة الأولى:** في أنّ هذا النوع من التملك هل يُوجبُ بمجرد حصوله خروج الدار عن ملك الميت ودخولها في ملك المشروط عليه، وحينئذ لا تكون من جملة ما ترك الميت، فلا تنقيد بالثالث؛ أو أنّه يكون من قبيل الوصية؟  
اختار في (العروة) الأول؛ لأنّه تملك فعليّ زمن الحياة صدر من أهله مستوفياً للشروط الشرعية فيتربّب عليه أثره. وحكى عن المحقّق القميّ (ره) اختيار الثاني؛ بدعوى أنّه بهذا الشرط ملك عليه الحجّ، وهو عمل له أجره، فيحسب مقدار أجره المثل له حينئذ، ثم إن كانت زائدة عن الثلث توقف على إمضاء الورثة<sup>(١)</sup>.

(١) قال السيد السبزواري (قده) في [مهذب الأحكام ١٢: ٢٨٥]: «ثمّ إنّ يمكن أن يجعل النزاع بين المحقّق القميّ (رحمه الله) وغيره صغروباً، لاتفاقهما على أنّه ليست من الوصية إن كان تملكاً فعلياً بالشرط، ويكون منها إن كان عهداً إليه بالحجّ مثلاً، وذلك يختلف باختلاف الموارد والتعبيرات وسائر الخصوصيات».

وما اختاره سيد (العروة) هو المختار؛ لما ذكر. وأمّا الوجه الآخر، فمناقشته ترتبط بمعرفة مفاد الشرط ومدى تأثيره؛ فتارةً نقول بأن الشرط يستوجب حكماً تكليفاً فقط، وحينئذ غاية ما يترتب هو حكم تكليفي يلزم أداء المشروط عليه للشرط، وهذا لا علاقة للورثة به.

وأخرى نقول بأن الشرط يوجب حقاً للشارط على المشروط عليه، وحينئذ قد يقال بأن الورثة يرثون هذا الحق لقاعدة ما ترك الميت من حق فلوارثه<sup>(١)</sup>.

ولكن ذلك غير صحيح؛ لأن ما يُحسب من التركة إنما هو المال أو الحق الذي يرجع نفعه إلى الوارث، والحق في المقام لا ينتفع به إلا الشارط، فلا يرثه الورثة.

**النقطة الثانية:** أنه لو تخلف المشروط عليه عن أداء الحج عن الميت، فهل يثبت خيار تخلف الشرط، ومن يملك هذا الخيار؟ ثم إذا عمل مالك هذا الخيار خياره وفسخ المعاملة، فهل يعود المال ميراثاً، أو يلزم صرفه في الحج عن الميت؟

أمّا ثبوت الخيار بتخلف الشرط، فمما لا خلاف فيه بينهم، ولكن الخلاف هو في من يملك هذا الخيار. اختار في (العروة) انتقال حق الشرط إلى الوارث - ولعل وجهه قاعدة ما ترك الميت من حق فلوارثه - فإذا لم يعمل المشروط عليه بالشرط جاز للوارث فسخ المعاملة.

وناقشه سيدنا الأستاذ (قده)، بأن الحج كما لا ينتقل إلى الوارث لعدم كونه ملكاً للميت، كذلك حق الخيار بتخلف الشرط لا ينتقل إلى الوارث؛

(١) من المشهورات في السنة جملة من فقهاء الخاصة التي لا أصل لها في روايات الخاصة ولا في روايات العامة، التعبير عن مفاد هذه القاعدة بالنبوي أو بالعموم، ما يوحي باعتقادهم كونه حديثاً. نعم، يمكن أن تصاغ قاعدة فقهية بهذا اللسان ويستدل عليها بأدلة مختلفة. وقد استدل عليها سماحة السيد (دام ظلّه) بثبوتها عند العقلاء، فهم يرون أن للورثة الحق في المطالبة بما تركه مورثهم من الحقوق ذات الأثر المالي وشبهه، وبذلك يمكن التمسك بثبوت القاعدة بأدلة الإرث.

إذ ليس كلُّ حقٍّ للمورث يرجع إلى الوارث، وإنما يرجع إليه الحقّ الذي فيه نفعٌ يرجع إليه، والحقّ في المقام ليس كذلك. وحينئذ يتولاه وصيّ الميّت إن كان، وإلاّ فالحاكم الشرعي حسبة.

ولكن يمكن أن يقال بأنّ عرف المتشعبة جارٍ على تولّي الورثة المطالبة بحقوق مورثهم، بقطع النظر عن ملكهم لهذا الحقّ أو عدم ملكهم له، ولا يعتبر تدخلهم في ذلك من قبيل تدخل الأجنبي. بل الظاهر أنّ الارتكاز التشريعي قائمٌ على أنّ هذه الأمور يُرجع فيها إلى الورثة لا إلى الحاكم الشرعي. إلاّ أن يقال ليست هذه من القضايا المطروحة بينهم، فلا يُعلم عمق هذا الارتكاز بحيث يمثّل ما تمثّله السيرة، لكن لا يبعد وجود مثل هذا الارتكاز. لكن إذا لم يثبت مثل هذا الارتكاز فيرجع حينئذ إلى الوصي، وإلاّ فإلى الحاكم الشرعي باعتباره وليّ من لا وليّ له.

هذا كلّه في ما يخصّ السؤال الأول، وأمّا السؤال الثاني، وأنّه إذا أعمل صاحب الخيار خياره، فما هو حكم المال المستردّ حينئذ؟ فهناك وجهتا نظر: الأولى: رجوع المال إلى الورثة، لأنّه بالفسخ يعود المال إلى ملك الميّت، فيكون تركته فيرثه الورثة. ولا يجب صرفه في الحجّ عنه؛ لأنّه كان شرطاً ضمن عقد، وقد بطل هذا العقد، وليس من وصية للميّت في هذا الشأن.

الثانية: لزوم صرفه في الحجّ عنه؛ فإنّ الطريقة التي توسّل بها الميّت في مفروض المسألة قد تكون أقوى من الوصية بحسب الفهم العرفي الذي يلاحظ هدف الميّت من التوسّل بهذه الطريقة. ولا يبعد أن يفهم العرف تعدّداً في المطلوب من ذلك، أحدهما ثانوي، وهو أن يحجّ هذا عنه، والثاني أصليٌّ وهو تحقيق الحجّ عن نفسه بعد موته، فإذا تخلف المشروط عليه عن الحجّ عنه، لزم عند الفسخ تحقيق مطلوبه الآخر الأصلي. وحينئذ ينفذ ذلك من الثلث، فإن بقي منه شيء كان للورثة ولا يصرف في وجوه الخير، وقد اتضح وجهه ممّا سبق<sup>(١)</sup>.

(١) سبق في المسألة (٨٢).

مسألة [٩٩]: لو مات الوصي ولم يُعلم أنه استأجر للحج - قبل موته - وجب الاستئجار من التركة، فيما إذا كان الموصى به حجة الإسلام، ومن الثلث إذا كان غيرها (١).

(١) إذا لم يُعلم بتنفيذ الوصي للوصية بإخراج الحج عن الموصي، فالقاعدة تقتضي الحكم بأنه لم ينفذها؛ لأنّ تنفيذها حادث مسبق بالعدم يشكّ في تحقّقه، فيستصحب عدمه. وحينئذ إذا كان الموصى به حجة الإسلام فإنها تُخرج من الأصل، وإذا كان غيرها فمن الثلث.

ولكن السيد اليزدي (قده) استظهر الحكم بوقوع الاستئجار منه، حملاً لفعل المسلم على الصحة فيما إذا مضت مدة يمكن الاستئجار فيها، وكان الوجوب فورياً، كما لو قيل بفسورية تنفيذ الوصية، ولم يكن مال الإجارة موجوداً ضمن تركة الوصي؛ إذ لو فرضنا أنّ الوصي لم يستأجر في هذه الصورة، فإنه يكون عاصياً لمخالفته وجوب الفورية، وأيضاً يكون عاصياً وخائناً من حيث تصرفه في مال الإجارة - لفرض عدم وجدانه ضمن تركته - في غير مصرفه المقرّر.

طبعاً مورد الكلام هو عدم حصول الاطمئنان بوقوع الاستئجار نتيجة هذه القرائن، وإلا فيحكم بوقوع الاستئجار حينئذ بلا إشكال؛ لكون الاطمئنان حجة عقلانية شرعية.

وأشكل عليه السيد الأستاذ (قده)، بأنّ دليل أصالة الصحة إنّما هو السيرة المتشرعية، فيجب أن يؤخذ بمقدار ما جرت عليه، والقدر المتيقّن من جريانها هو ما إذا كان العمل محرزاً وجداناً وشكاً في وقوعه صحيحاً أو فاسداً من جهة اختلال بعض شروطه وأجزائه، والمقام ليس من هذا القبيل؛ إذ الشكّ فيه هو في وقوع أصل العمل، فلا تشمله أصالة الصحة حينئذ.

ولكن من البعيد جداً أن يكون نظر السيد اليزدي (قده) إلى أصالة الصحة بهذا المعنى؛ لوضوح عدم جريانها في المقام. بل من الممكن أن يكون

وإذا كان المال قد قبضه الوصي - وكان موجوداً - أخذ، حتى لو احتمل أن الوصي قد استأجر من مال نفسه وتملك ذلك بدلاً عما أعطاه (١)، وإن لم يكن المال موجوداً، فلا ضمان على الوصي، لاحتمال تلفه عنده بلا تفريط (٢).

نظره إلى أصالة الصحة بمعنى آخر، مستفاد من حمل فعل المسلم على الصحة؛ إذ يدور الأمر في مسألتنا بين احتمالين، الأول: صدور الاستئجار منه، والثاني: عدم صدوره، والاحتمال الثاني يستلزم عصيان الوصي لوجوب الفورية، وخيانتة بالتصرف بالمال في غير مصرفه الموصى به، فيُدفع هذان الاحتمالان بحمل فعل المسلم على الصحة اعتماداً على (ضع أمر أخيك على أحسنه) (١) وأمثاله، فتتحصر المسألة حينئذ بالاحتمال الآخر، وهو صدور الاستئجار منه، وهو المطلوب.

ولكن هذه الأصالة أيضاً لا تثبت صدور الاستئجار منه؛ لأن غاية ما يثبت بها وتكفل بيانه، هو عدم صدور المعصية والخيانة - أي الفعل القبيح - منه، دون صدور الفعل الحسن. فإذا مرّ عليك مؤمن وتكلم بكلام ودار أمره بين أن يكون قد شتمك أو سلّم عليك، فحمل فعله على الصحة يفيد بأنه لم يصدر منه الشتم لأنه حرام، ولكن لا يجب عليك ردّ السلام، لأنّ وجوب ردّه يتوقّف على إثبات أن يكون قد سلّم عليك، وهذا ما لا يمكن إثباته من خلال هذه الأصالة، لأنها لا تتكفل ببيان صدور الفعل الحسن منه.

لذا لا دليل على وقوع الاستئجار منه، فيجب حينئذ تنفيذ وصية الموصي بالاستئجار عنه.

(١) لأنّ هذا مجرد احتمال، والأصل عدمه.

(٢) لا يمكن تضمين الوصي إلا في حال ثبوت تعدّيه أو تفريطه، فإذا لم يثبت ذلك فالقاعدة تقتضي عدم تضمينه، لأنّه أمين.

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٣٠٢، باب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة، ح ٣.



مسألة [١٠٠]: إذا تلف المال في يد الوصي بلا تفريط لم يضمنه (١)، ووجب الاستتجار من بقية التركة، إذا كان الموصى به حجة الإسلام، ومن بقية الثلث إن كان غيرها (٢)، فإن كانت البقية موزعة على الورثة، استرجع منهم بدل الإيجار بالنسبة (٣).

وكذلك الحال إن استؤجر أحد للحج ومات قبل الإتيان بالعمل ولم يكن له تركة، أو لم يمكن الأخذ من تركته (٤).

مسألة [١٠١]: إذا تلف المال في يد الوصي قبل الاستتجار، ولم يعلم أن التلف كان عن تفريط، لم يجز تغريم الوصي (٥).

(١) لأنه لا ضمان على الأمين إلا إذا فرط.

(٢) باعتبار تعلق الوصية بالتركة، فإذا تلف المال الذي كان قد خصص لها، فيلزم حينئذ إخراجها من بقية التركة تنفيذاً للوصية، فإن كانت حجة الإسلام، فإنها تُخرج من أصل التركة كما مرّ، وإن كانت غيرها فإنها تُخرج من الثلث.

(٣) فمن يرث الربع يدفع الربع، ومن يرث الثلث يدفع الثلث، وهكذا. والوجه في ذلك أن الورثة لا يملكون حصصهم إلا بعد إخراج الوصية وأداء الدين، فإذا وزعت التركة قبل ذلك، فإن كل واحد منهم يكون قد حصل على جزء لا يملكه فعليه إرجاعه.

(٤) لأنّ ذمة الميّت لا تبرا بمجرد الاستتجار؛ فإذا مات الأجير قبل القيام بالعمل، ولم يمكن استرجاع الأجرة المعطاة له، إمّا لصرفه لها قبل موته، وإمّا لإنكار الورثة انشغال ذمة مورثهم مثلاً، فيجب حينئذ إخراج الحجة الموصى بها من أصل تركة الموصي إن كانت حجة الإسلام، وإلا فمن ثلثها؛ لتعلق الوصية بالتركة.

(٥) لما مرّ من أنه أمين، فلا يضمن إلا إذا ثبت التفريط، فإذا شك في التفريط فالأصل عدمه.

مسألة [١٠٢]: إذا أوصى بمقدار من المال لحجة غير حجة الإسلام، واحتمل أنه زائد على ثلثه، لم يجز صرف جميعه إلا برضا ورثته (١).

(١) شرط صحة الوصية في الأمور التي لا تخرج من الأصل هو عدم زيادتها على الثلث، فإذا احتمل زيادة ما أوصى به المكلف عن الثلث، فهذا يؤدي إلى الشك في صحة وصيته وبطلانها، وحينئذ قد يقال بجريان أصالة الصحة في فعله، فيحكم بصحة وصيته.

ومنع السيد الأستاذ (قده) من جريان أصالة الصحة في المقام، بدعوى أن الشك هنا في الحقيقة هو في أصل ثبوت الولاية للموصي على ذلك وعدمه؛ فإن المال الموصى به إذا كان زائداً على الثلث، فلا ولاية للموصي عليه حينئذ، بخلاف ما إذا كان بمقدار الثلث أو أقل منه. ومورد جريان أصالة الصحة هو ما إذا شك في صحة عمل وفساده بعد الفراغ عن صدوره ممن له الولاية عليه. ومثل (قده) لذلك بما لو تصدى أحدٌ لبيع دار شخص آخر، وشك في ولايته عليه؛ فإنه لا يُحكم بصحة البيع، وإنما يُحكم بصحته فيما إذا علمت ولايته له وشك في صحة المعاملة وفسادها لأجل وجدانها لما يعتبر فيها من الأجزاء والشرائط.

ولكن يمكن لنا أن نتأمل في ما ذكره (قده) وأتبعناه عليه في المنسك، فنقول: هناك فرق بين مورد المثال الذي مثل به وبين المقام؛ إذ من الواضح أن من لا نعلم بأنه مالك أو ولي أو وكيل، لا يمكننا أن نحكم بكونه كذلك، وبالتالي بصحة تصرفه في العين، بينما نحن في المقام نعلم يقيناً بأن الموصي مالك ولا نشك في ذلك، وهو قد تصرف في ماله، غاية الأمر نحن نشك في أن هذا التصرف جامعٌ للشرائط بلحاظ وقوعه على الثلث أو أقل منه أو لا، وحينئذ يكون مجرى لأصالة الصحة.

وبعبارة أخرى: الشك في مورد المثال هو في العاقد واشتماله على الشرائط المعتبرة، بينما الشك في المقام هو في اشتمال العقد على تمام الشرائط؛ ففرق بين المقامين.

لذا فالأقرب هو صحة هذه الوصية ونفوذها في جميع المقدار الموصى به بدون حاجة إلى استئذان الورثة.

## المبحث الخامس

### في النيابة للحجّ

مسألة [١٠٣]: يعتبر في النائب أمور:

الأول: البلوغ، فلا يجزئ حجّ الصبي عن غيره في حجة الإسلام وغيرها من الحجّ الواجب وإن كان الصبي مميّزاً على الأحوط. نعم، لا يبعد صحة نيابته في الحجّ المندوب بإذن الولي(١).

(١) قال في (المستند): «ومنها: البلوغ، فلا تصحّ نيابة غير البالغ ولو كان مميّزاً على المشهور، كما صرح به جماعة، وجعله في المدارك المعروف من مذهب الأصحاب - ثم بعد أن بيّن الأدلة على ذلك وناقشها قال: - لذا ذهب جماعة من المتأخّرين إلى جواز نيابة المميّز، كالمحقّق الأردبيلي والمدارك والمفاتيح وشرحه، ومال إليه في الذخيرة»<sup>(١)</sup>. ولكنه استظهر أخيراً عدم صحة نيابته.

وينبغي أن يُعلم بدايةً أنّ النيابة في العبادات على خلاف الأصل، فلا يُقال بثبوتها في عبادة إلاً بدليل، لذا فالبحث يقع في الدليل على جواز نيابة الصبي.

والصبي قسماً، مميّزٌ وغير مميّز، أمّا غير المميّز فقد ذكره في (المستند) إلى جنب المجنون مثلاً على شرطية العقل، مدّعياً الإجماع المحقّق والمحكي على عدم جواز نيابتهما، مضافاً إلى

(١) مستند الشيعة ١١: ١٠٨ و ١١٠.

ارتفاع تحقّق القصد منهما<sup>(١)</sup>. ومثله في (الجواهر)، حيث فرّعه على اعتبار العقل<sup>(٢)</sup>. ولا بأس به.

وأما المميّز، فقد وقع البحث بينهم في وجه عدم جواز نيابته رغم أنّه قادرٌ على أن يقصد الحجّ ويأتي به بكلّ شروطه، فاستدلّوا لعدم الجواز فيه بأمور، منها ما يرجع إلى وجود مانع من نيابته، ومنها ما يرجع إلى عدم المقتضي لها:

الأوّل: إنّ عبادات الصبي حتى لو كان مميّزاً غير شرعية. وهذا ينطلق من رأيين:

الرأي الأول: أنّ الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً بذلك الشيء، فالروايات الواردة في أمر الأهل بأمر صبيانهم بالصلاة مثلاً، لا تكون دالة على أمر الصبيان بالصلاة.

وهذا على خلاف ما هو منقّح في الأصول من استفادة الأمر بالشيء من الأمر بالأمر به.

الرأي الثاني: أنّ الأمر بالأمر بالشيء، وإن استفيد منه عند المشهور الأمر بالشيء، إلا أنّ هذا الأمر إنّما يكون بغرض التميرين، وليس وراء التميرين أيّ مصلحة في فعل الصبي توجب الأمر به.

وقد حكاه في (المستمسك) عن (الجواهر) تبعاً لكاشف اللثام، بدعوى خروج هذا الأمر عن الأحكام التكليفية الخمسة. وأجاب عنه بما لا مزيد عليه فقال: «أقول: الأمر الشرعي المستفاد من الأمر بالأمر... لا بدّ أن يكون منشأً لحكم شرعي، ولا يخرج عن أحد الأحكام الخمسة، فيكون فعله موضوعاً له، فكيف يصحّ نفي كون فعله موضوعاً لأحد الأحكام الخمسة؟!»<sup>(٣)</sup>.

(١) مستند الشيعة ١١ : ١٠٨.

(٢) جواهر الكلام ١٧ : ٣٦١.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١١ : ٤.

هذا مضافاً إلى عدم ثبوت انحصار حكمة الحكم بالتمرين، بل يمكن أن يكون للأمر بأمر الصبيان بالعبادات حكمة أخرى غير التمرين، ولم يُثبت المستدلُّ الانحصار.

**الثاني:** إنه وإن قيل بشرعية عبادات الصبي المميّز، غاية الأمر هي مستحبة لا واجبة كعبادات البالغ، وذلك لا يضرّ في النيابة، باعتبار أنه يحجّ بقصد الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه، وهذا كاف في النيابة، ولكن مع ذلك نمنع من جواز نيابته، لما ذهب إليه في (المدارك)، قال: «سبق أن الأظهر أن عبادات الصبي شرعية يستحق عليها الثواب، لأنها مرادة للشارع وإن لم يكن مكلفاً بالواجب والحرام لرفع القلم عنه. ومع ذلك، فالظاهر عدم صحة نيابته، لعدم الوثوق بإخباره، لعلمه برفع القلم عنه وعدم مؤاخذته بما يصدر منه. ورجّح بعض مشايخنا المعاصرين - يعني به المقدّس الأردبيلي - جواز نيابته مع الوثوق بإخباره، وليس ببعيد من الصواب»<sup>(١)</sup>.

ولكن من الواضح أنّ هذا الوجه لا يصلح للمنع مطلقاً، باعتراف قائله، حيث قد سلّم في ذيل كلامه بجواز نيابة الصبي مع الوثوق بقوله. فهو إذاً أخصّ من المدعى، فضلاً عن كونه خاصاً بمقام الإثبات، بينما كلامنا هو في مقام الثبوت والواقع، وأنّه هل هناك حكم شرعي بعدم جواز نيابته أو لا؟ هذا مضافاً إلى معرفة الصبي بضرورة تبرئة ذمّته بعد البلوغ ممّا انشغلت به قبله، كالضمان والغسل عند حدوث موجبهما منه.

وكلا هذين الأمرين - عدم شرعية عباداته، وعدم الوثوق به - هما من قبيل بيان المانع.

**الثالث:** وهو من قبيل عدم المقتضي، ببيان أنّ النيابة، كما مرّ، على خلاف الأصل، وليس في أدلة النيابة ما يدلّ على خروج المميّز عن مقتضى هذا الأصل، فتبقى ذمّة الميّت مشغولة بالحجّ؛ فإنّ هذه الأدلة منصرفة عن

الشمول له - كما في (العروة) - بل إن جملة منها واردة بلفظ الرجل، وهو غير شامل للصبي - كما عن السيد الأستاذ (قده) وفاقاً لصاحب (العروة) - بل قد ادعى السيد الأستاذ (قده) دلالة قول الصادق (ع) في صحيحة حكم ابن حكيم: "يحجّ الرجل عن المرأة، والمرأة عن الرجل، والمرأة عن المرأة"<sup>(١)</sup>، على عدم جواز نيابة المميّز، بتقريب كونه (ع) في مقام استقصاء موارد النيابة، ولم يذكر نيابة المميّز. وأمّا عدم ذكره لنيابة الرجل عن الرجل فلوضوح جوازها.

وكل ذلك ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ فالانصراف بدوي لا يصلح لتقييد المطلقات. ولفظ الرجل معروف في لسان الشارع وروده عادة من باب الغالب، إلا أن يدلّ دليل على التقييد، ولم يدلّ الدليل على ذلك في المقام؛ فإنّ صحيحة حكم بن حكيم، على العكس أدلّ؛ من حيث التصريح فيها بجواز نيابة المرأة، سواء عن المرأة أو عن الرجل، الأمر الذي يدلّ على عدم الخصوصية الحاصرة للرجل، ويوافق الفهم العرفي الذي لا يرى أية خصوصية للرجل بما هو رجل، أو للبالغ بما هو بالغ في المقام؛ فإنّ القضية هي أنّ هناك حجّاً قد انشغلت به ذمّة هذا، ويُرَاد إفراغ ذمّته منه، بأن يؤتى بالحجّ بجميع أصوله وشرائطه ممّن تكون أعماله شرعية، أمّا أن يكون من يأتي به رجلاً أو امرأة، فهذا لا يفهم العرف دخالته، لأنّه يرى أنّ هذا أداة للإتيان بهذه الأعمال فقط، ولا شكّ في أنّ الصبي المميّز - خصوصاً إذا كان قريب البلوغ - أداة صالحة للقيام بهذه الأعمال.

لذا فإننا نستقرب صحة نيابة المميّز في الحجّ. وأمّا ذكرنا للمسألة بنحو الاحتياط فهو ملاحظة لرأي المشهور.

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٧٧، باب ٨ من أبواب النيابة في الحجّ، ج ٦.

الثاني: العقل، فلا تجزئ استنابة المجنون، سواء في ذلك ما إذا كان جنونه مطبقاً، أو كان أدوارياً إذا كان العمل في دور جنونه، وأمّا السفية فلا بأس باستنابته (١).

الثالث: الإيمان، فلا عبرة بنيابة غير المؤمن وإن أتى بالعمل على طبق مذهبنا على الأحوط (٢).

(١) اشتراط العقل بديهي عند الفقهاء، لأنّ غير العاقل لا يتأتى منه القصد المعترف في العبادات. وكذلك عند العقلاء، حيث لا يعتدّون بتصرفات المجنون ولا يحمّلونه آية مسؤولية. نعم، المجنون الأدواري عاقل حال إفاقته، فكما أنّ التكليف تشمله حينئذ تصحّ نيابته.

وأما السفية، فغاية ما دلّت عليه الأدلة هو التحجير عليه في تصرفاته الماليّة دون سائر أعماله كالحجّ والصلاة وغيرهما. نعم، استنجاهه لذلك لمّا كان في مقابل أجره مالية، فإنّه يتوقّف على إجازة الحاكم الشرعي.

(٢) يقصد بالإيمان أن يكون النائب إمامياً إثني عشرياً. ومن اشترط هذا الشرط استفاد من الأخبار كون الولاية شرطاً في صحّة العمل، فإذا كانت عبادة المخالف غير صحيحة، فكيف تصحّ نيابته!

ورده في (المستند) بأنّ ذلك لو سلّم، فإنّما هو في عبادة نفسه، لظهور الأخبار في ذلك، وأمّا ما ينوب فيه لغيره فلا دليل على عدم صحّته، ولذا ذهب جمعٌ إلى الصحّة، بل هو ظاهر الأكثر (١).

وناقشه سيدنا الأستاذ (قده) بأنّ النائب يتقرّب بالأمر المتوجّه إلى نفسه، والعمل الصحيح الصادر منه المتقرّب به يوجب فراغ ذمّة المنوب عنه، فإذا فرضنا أنّ العمل الصادر منه غير مقبول ولم يكن قريباً حقيقة، فلا يوجب سقوط الواجب عن المنوب عنه (٢).

(١) مستند الشيعة ١١: ١١٢ (بتصرّف).

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٣: ١٥٩.

ولكننا لا نستفيد من الروايات المذكورة في مقدمات العبادات أكثر من كون الولاية شرطاً في قبول العمل وسلامة المصير الأخرى، ولا نستفيد منها كونها شرطاً في صحّة العمل كما هو الإسلام شرط فيه. والذي يؤكد هذا المعنى، ما أشرنا إليه سابقاً<sup>(١)</sup>، من أنّ المخالف إذا استبصر لا يعيد عباداته السابقة، ما عدا الزكاة، وقد علّل الإمام (ع) ذلك بأنّه قد وضعها في غير مواضعها لأنها لأهل الولاية، لا بأنّ الزكاة عبادة والعبادة لا تقبل من غير المؤمن. وهذا يدلّ على عدم كون الولاية شرطاً في صحّة العبادة، وإلا لكان ينبغي الحكم بلزوم إعادة المخالف لغير الزكاة أيضاً.

والمهمّ في المسألة مراجعة الروايات، منها:

١- صحيحة محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر (ع) يقول: كلُّ من دان الله عزّ وجلّ بعبادة يجهد فيها نفسه، ولا إمام له من الله، فسعيه غير مقبول، وهو ضالّ متحير، والله شائن لأعماله - إلى أن قال: - وإن مات على هذه الحال مات ميتة كفر ونفاق. واعلم يا محمد، أنّ أئمة الجور وأتباعهم لمعزولون عن دين الله، قد ضلّوا وأضلّوا، فأعمالهم التي يعملونها كرماد اشتدّت به الريح في يوم عاصف، لا يقدرّون مما كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد<sup>(٢)</sup>.

فهذه نستفيد منها قيمة الولاية في واقع الإنسان. وتشبيه أعمال هؤلاء بالرماد الذي اشتدّت به الريح، معناه أنّهم لا يستفيدون منها في دخول الجنّة، والنجاة من جهنّم، لكن لا من جهة عدم صحّة هذه الأعمال في نفسها، بل من جهة أنّ من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية.

٢- صحيحة زرارة، عن أبي جعفر (ع) - في حديث - قال: ذروة الأمر وسنامه ومفتاحه، وباب الأشياء ورضى الرحمن، الطاعة للإمام بعد معرفته،

(١) مرّ مفصلاً في المسألة (٧١).

(٢) وسائل الشيعة ١: ١١٨، الباب ٢٩ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ١.



أما لو أنّ رجلاً قام ليله، وصام نهاره، وتصدّق بجميع ماله، وحجّ جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه، ويكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله حق في ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان<sup>(١)</sup>.

وهذه أيضاً عالمها عالم الثواب لا عالم الصحة وعدمها.

٣- خبر محمد بن سليمان، عن أبيه، عن أبي عبد الله (ع) - في حديث - قال: من لم يأت الله عزّ وجلّ يوم القيامة بما أنتم عليه لم تقبل منه حسنة، ولم يتجاوز له عن سيئة<sup>(٢)</sup>.

وهذه أيضاً تدلّ على شرطية الولاية في قبول العمل لا في صحّته. وسائر الروايات أيضاً كذلك.

طبعاً هذا كلّه في المعاند للحقّ، وإلاّ فغيره قد تشمله رحمة الله تعالى، كما هو مفاد المناظرة المعروفة بين زرارة والإمام الباقر (ع)؛ فعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن زرارة قال: دخلت أنا وحمران - أو أنا وبكير - على أبي جعفر (ع) قال: قلت له: إنّنا نمدّ المطمار، قال: وما المطمار؟ قلت: التّر<sup>(٣)</sup>، فمن وافقنا من علوي أو غيره تولّيناه، ومن خالفنا من علوي أو غيره برئنا منه. فقال لي: يا زرارة، قول الله أصدق من قولك، فأين الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا الضَّعْفَيْنِ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوُلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾؟ أين المرجون لأمر الله؟ أين الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً؟ أين أصحاب الأعراف؟ أين المؤلّفة قلوبهم؟! وزاد حماد في الحديث قال: فارتفع صوت أبي جعفر (ع) وصوتي حتى كان يسمعه من على

(١) وسائل الشيعة ١: ١١٩، الباب ٢٩ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٢.

(٢) المصدر السابق، ح ٣.

(٣) المطمار خيط للبناء يقدر به، وكذا التّر، يعني إنّنا نضع ميزاناً لتولينا الناس وبراءتنا منهم، وهو ما نحن عليه من التشيع.

باب الدار. وزاد فيه جميل، عن زرارة: فلما كثر الكلام بيني وبينه قال لي: يا زرارة، حقاً على الله أن [لا]<sup>(١)</sup> يدخل الضلال الجنة<sup>(٢)</sup>.

فكان الإمام (ع) أراد أن يبين له مجموع المسألة، وأن الإنسان إنما يعاقب على ما قامت عليه الحجة. والآن هؤلاء المسلمون الموجودون في أفريقيا وغيرها، الذين لا يعرفون القضايا كلية، هؤلاء لم تقم عليهم الحجة، باعتبار أنهم إما ليس عندهم قابلية التعلّم، أو عندهم قابلية التعلّم ولكن لم يحدث عندهم الاحتمال العقلائي الذي يدفعهم إلى البحث والتعلّم. وحتى نحن الآن ليس عندنا احتمال عقلائي بأن نذهب ونفتش عن صحة عقيدتنا وعدمها.

إذاً لا دليل في الروايات على أكثر من أن قبول الأعمال والثواب عليها مشروط بالولاية، ولا دليل فيها على عدم صحة عمل المخالف.

ولكن جملة من العلماء، منهم السيد الحكيم (قده)، استدّلوا على عدم جواز نيابة المخالف بما رواه السيد ابن طاووس بإسناده إلى عمّار بن موسى من كتاب أصله المروي عن الصادق (ع): في الرجل يكون عليه صلاة أو صوم، هل يجوز له أن يقضيه غير عارف؟ قال: لا يقضيه إلاّ مسلم عارف<sup>(٣)</sup>. وذلك بالتعدّي عن مورده إلى ما نحن فيه. كما هو غير بعيد.

ولكنّ المشكلة هي في سند الحديث، قال السيد الأستاذ (قده): «ولكنّ الرواية ضعيفة، لا للجهل بالوسائط بين السيد وعمار، لأنّ السيد لم يرو هذه الرواية عن عمار ابتداءً ليقال بجهل الوسائط بينه وبين عمار، وإنما يرويها عن كتب الشيخ، وطريقه إلى كتبه صحيح، كما أنّ طريق الشيخ إلى عمار صحيح أيضاً، بل منشأ الضعف أنّ هذه الرواية غير مذكورة في كتب الشيخ، فطريق السيد إلى الشيخ في خصوص هذه الرواية غير معلوم، فتصبح الرواية ضعيفة لأجل ذلك»<sup>(٤)</sup>.

(١) "لا" ليست في بعض نسخ الكافي.

(٢) الكافي ٢: ٣٨١، ح ٣. والرواية حسنة.

(٣) وسائل الشيعة ٨: ٢٧٧، الباب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٥.

(٤) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ٢: ١٦.

الرابع: أن لا يكون النائب مشغول الذمة بحجّ واجب عليه في عام النيابة إذا تنجّز الوجوب عليه، ولا بأس باستنابته فيما إذا كان جاهلاً بالوجوب أو غافلاً عنه، وهذا الشرط شرط في صحّة الإجارة لا في صحّة حجّ النائب، فلو حجّ - والحالة هذه - برئت ذمّة المنوب عنه ، ولكنه لا يستحق الأجرة المسماة، بل يستحق أجرة المثل(١).

فلأجل هذا الحديث، ولأجل الشهرة الفتوائية، ذكرنا المسألة بعنوان الاحتياط.

(١) فرض المسألة كما أشار إليه في (كشف اللثام)، ما إذا كان على النائب حجّ واجب مضيّق عليه في عام النيابة، من أيّ أنواع الحجّ كان، حجة الإسلام أو مندورة أو واجبة بالإفساد أو الاستئجار، مع تمكّنه منه<sup>(١)</sup>؛ فحينئذ لا يصحّ استئجاره، وفي غير ذلك يصحّ.

والكلام في المسألة يقع في نقطتين: حكم الإجارة، وحكم الحجّ الصادر منه.

أمّا النقطة الأولى، فقد ذهبوا إلى عدم صحّة استئجاره. وعلّل السيد الأستاذ(قده) وآخرون ذلك، بأنّ متعلّق الاستئجار إمّا أن يكون مطلقاً، وإمّا أن يكون مقيداً بفرض ترك الحجّ الآخر؛ فإن كان مطلقاً، فالحكم بصحّة الاستئجار يؤدّي إلى الأمر بالضدّين، حيث سيتوجّه إليه حينئذ أمران مطلقان، والأمر بالضدّين مطلقاً غير ممكن.

فإن قيل: نحلّ إشكال الأمر بالضدّين بما نُقح في الأصول من إمكان الأمر بالضدّين على نحو الترتّب، وحينئذ يكون هناك إمضاء شرعي للاستئجار معلق على ترك الحجّ الآخر. قلنا: هذا وإن كان ممكناً - إن سلّمنا بمسألة الترتّب - ولكنه لا يشمل المقام؛ لأنّ المنشأ فيه مطلق، فلا يشمل هذا الإمضاء المعلق.

وإن كان متعلق الاستئجار هو الحجّ مقيداً بفرض ترك الحجّ الآخر، فهو وإن أفاد في دفع غائلة الأمر بالضدين، ولكنّ الإجارة مع ذلك تكون باطلة؛ لفرض التعليق فيها، المبطل للمعاملات اتفاقاً.

نعم، لا بأس باستئجاره في فرض جهله بوجوب الحجّ عليه أو غفلته عنه، لعدم تنجّز الوجوب عليه حينئذ، فلا يكون هناك ما يزاحم الأمر النيابي في مقام الامتثال.

وأما الحجّ الصادر منه، فمنهم من حكم ببطلانه؛ لاقتضاء الأمر بالحجّ الأول النهي عنه، باعتبار كونه ضدّاً خاصّاً له، ممّا يوجب فساده، كما في (كشف اللثام)<sup>(١)</sup>. وردّه في (العروة) - كما هو الصحيح - بعدم كون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده.

وقد حكموا بصحّته، باعتبار وجود الأمر الترتبي به، فتصحّ النيابة حينئذ وتفرغ ذمّة المنوب عنه.

ونلاحظ على ذلك، أنّ الترتب - في رأينا - ليس عقلاً في ما يتداوله العقلاء، فإنهم لا يلتزمون في أوامرهم فرضية عصيان الأمر أو تركه، بواجب آخر مضاد للأمر الأصلي، باعتبار أنّ أهميّة الأمر بالأهمّ تجعل الأمر عندهم ناظراً إلى دعوة المكلف لامتناله من دون حساب لحالة عصيانه. وعلى هذا الأساس، فإذا أمكن التقرب بالحجّ عن الغير من ناحية المصلحة والمحبوبة الذاتية صحّ، وإلا كان باطلاً.

بقي هنا أمرٌ، وهو أنّ النائب - بناءً على القول ببطلان الإجارة - لا يستحقّ الأجرة المسمّاة، بل يستحقّ أجرة المثل؛ لأنّه لم يأت بالحجّ تبرعاً بل في مقابل أجرة، وعمل المسلم محترم، فإذا لم تسلم له الأجرة المسمّاة ينتقل إلى أجرة المثل.

(١) كشف اللثام ٥: ١٥٢.

مسألة [١٠٤]: لا يعتبر في النائب أن يكون عادلاً، ولكن يعتبر أن يكون موثقاً به في أصل إتيانه العمل نيابةً عن المنوب عنه، وفي كفاية إخباره مع عدم الوثوق إشكال (١).

(١) قال في (المدارك): «ولم يذكر المصنف من الشرائط عدالة الأجير، وقد اعتبرها المتأخرون في الحج الواجب، لا لأنَّ عبادة الفاسق تقع فاسدة، بل لأنَّ الإتيان بالحج الصحيح إنما يُعَلَّم بخبره، والفاسق لا يُقَبَّل إخباره بذلك. واكتفى بعض الأصحاب فيه بكونه ممَّن يُظَنُّ صدقه، ويحصل الوثوق بإخباره، وهو حسن»<sup>(١)</sup>.

إذاً ليس هناك من دليل على شرطية العدالة في النائب بنحو الشرط الواقعي، بل المهم هو إحراز قيامه بالعمل، ويكفي في ذلك الوثوق بخبره. وخالف في ذلك السيد الحكيم (قده)، فلم يستبعد حتى عدم اعتبار الوثوق بصدقه فضلاً عن العدالة؛ بدعوى ظهور سيرة المتشركة في قبول خبر المستتاب على عمل في أداء عمله، نظير إخبار ذي اليد عمًا في يده، ونظير قاعدة من ملك شيئاً ملك الإقرار به<sup>(٢)</sup>.

ويمكن الإشكال في ما ذكره، بأنَّ قاعدة من ملك شيئاً ملك الإقرار به، هي قاعدة متصيِّدة لا إطلاق فيها، فليس من المعلوم شمولها للمقام. كما لا يبعد أن يكون إخبار ذي اليد حجةً من باب الوثوق النوعي بإخباره، فإذا لم يحصل الوثوق به لا يكون حجةً. نعم، يمكن قبول مدعاه (قده) في ظهور سيرة المتشركة في قبول خبر المستتاب على عمل في أداء عمله، في خصوص ما إذا لم يكن هناك قرينة على اتهامه، وأمَّا مع القرينة على اتهامه، فإنَّ العقلاء لا يثقون بكلامه حينئذ، فيعود إلى ما ذكرناه.

إلا أنَّ البحث الأساسي في المسألة يقع مع صاحب (المستند) الذي

(١) مدارك الأحكام ٧: ١٠٩.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٧.

ذهب إلى حصول براءة ذمة الميِّت بمجرد الاستنابة حتى لو لم يقيم الأجير بالعمل، ومعه يلغو البحث في اشتراط عدالته أو وثاقته وعدمهما. ومستنده في ذلك عدة من الروايات، لا ينهض أيُّ منها لإثبات مدّعا، رغم تأكّيده كونها ناطقة بأنّه يثبت الحجّ للمنوب عنه بعد الاستنابة مطلقاً.

قال في (المستند): «ففي مرسله ابن أبي عمير - التي هي في حكم الصحاح -: في رجل أخذ من رجل مالا ولم يحجّ عنه ومات ولم يخلف شيئاً، قال: إن كان حجّ الأجير أخذت حجته ودفعت إلى صاحب المال، وإن لم يكن حجّ كتب لصاحب المال ثواب الحجّ»<sup>(١)</sup>.

وفي مرسله الفقيه: الرجل يأخذ الحجّة من الرجل فيموت فلا يترك شيئاً، فقال: أجزاء عن الميِّت، وإن كانت له عند الله حجّة أثبتت لصاحبه»<sup>(٢)</sup>.

وفي موثقة إسحاق الصحيحة عمّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه: في الرجل يحجّ عن آخر، فاجترح في حجّه شيئاً يلزمه فيه الحجّ من قابل أو كفارة؟ قال: هي للأول تامّة، وعلى هذا ما اجترح»<sup>(٣)</sup>.

وفي أخرى كذلك أيضاً: فإن ابتلي بشيء يفسد عليه حجّه حتى يصير عليه الحجّ من قابل، أيجزئ عن الأول؟ قال: نعم، قلت: لأنّ الأجير ضامن للحجّ؟ قال: نعم»<sup>(٤)</sup>.

وصحيحة الحسين: في رجل أعطاه رجل مالا يحجّ عنه فحجّ عن نفسه، فقال: هي عن صاحب المال»<sup>(٥)</sup>.

ومكاتبة أبي علي بن مطهر: إنني دفعت إلى ستة أنفس مائة دينار

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٩٤، باب ٢٣ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

(٣) المصدر السابق، باب ١٥، ح ٢.

(٤) المصدر السابق، ح ١.

(٥) المصدر السابق، باب ٢٢، ح ١.

مسألة [١٠٥]: يعتبر في فراغ ذمّة المنوب عنه إتيان النائب بالعمل صحيحاً، فلا بدّ من معرفته بأعمال الحجّ وأحكامه وإن كان ذلك بإرشاد غيره عند كلّ عمل، ومع الشكّ في إتيانه بها على الوجه الصحيح - ولو لأجل الشكّ في معرفته بأحكامها - فلا يبعد البناء على الصحة (١).

وخمسين ديناراً ليحجّوا بها، فرجعوا ولم يشخص بعضهم، وأتاني بعض وذكر أنه قد أنفق بعض الدنانير وبقيت بقية، وأنه يردّ عليّ ما بقي، وإني قد رمت مطالبة من لم يأتي بما دفعت إليه، فكتب(ع): لا تعرض لمن لم يأتك ولا تأخذ ممن أتاك شيئاً مما يأتيك به، والأجر قد وقع على الله (١) (٢).

والوجه في عدم نهوض هذه الروايات لإثبات ما ادّعاه، أنّ الروايتين الثالثة والرابعة أجنبيتان بالمرّة عن المقصود، فهما تتحدّثان عن كون الحجّ الأوّل هو المبرئ للذمّة والثاني عقوبة، كما صرح بذلك في حسنة زرارة (٣). ولا علاقة لهذا المعنى بإثبات أنّ براءة الذمّة تحصل بمجرد الاستئجار. وكذلك الرواية الخامسة، فإنّ أقصى ما تثبتته هو أنّ المنوب عنه يملك بالإجارة عمل النائب، بحيث يلغو من النائب نيّة العمل عن نفسه. هذا إن لم نقل بأنّ موردّها هو ما إذا غفل النائب فنوى الحجّ عن نفسه.

وأما بقية الروايات فليست في مقام بيان فراغ الذمّة كما هو المراد إثباته في كلامه(قده)، بل هي في مقام بيان أنّ للمستتيب أجر الحجّ بمجرد الاستئجار حتى لو لم يتمّ الأجير بالعمل، وأجر الحجّ شيء وفراغ الذمّة شيء آخر.

(١) أمّا اشتراط معرفة النائب بأعمال الحجّ ولو حين العمل، فوجهه

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٨٠، باب ١٠ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ٤.

(٢) مستند الشيعة ١١: ١١٣-١١٤-١١٥.

(٣) قال: سألت عن محرم غشي امرأته وهي محرمة... قال: ... وعليهما الحجّ من قابل... قلت: فأبى الحجتين لهما؟ قال: الأولى التي أحدثنا فيها ما أحدثنا، والأخرى عليهما عقوبة [وسائل الشيعة ١٣:

١١٢، باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٩].

مسألة [١٠٦]: لا بأس بالنيابة عن الصبي المميز، كما لا بأس بالنيابة عن المجنون، بل إذا كان مجنوناً أدوارياً وعلم بمصادفة جنونه لأيام الحج دائماً، وجبت عليه الاستنابة حال إفاقته، كما يجب الاستتجار عنه إذا استقرّ عليه الحج في حال إفاقته وإن مات مجنوناً (١).

واضح بعد كون براءة ذمة الميت متوقّفة على أداء الحج عنه بشكل صحيح. وأمّا البناء على صحة العمل عند الشك فيها بعد التأكد من القيام بأصل العمل، فهو ما تدلّ عليه أصالة الصحة، الجارية - كأصل عقلائي - في مثل المقام، سواء في فعل النفس أو في فعل الغير.

نعم، ميّز السيد الأستاذ (قده) في هذه المسألة بين عمل النائب، فحكم بصحته بالتفصيل السابق، وبين إجارته فاستظهر بطلانها؛ بدعوى الجهل بمتعلّق الإجارة، لأنّ المفروض أنّه يؤجر نفسه للحج وهو جاهل به، فتكون الإجارة غررية، فلا بدّ أن يكون عارفاً وعالماً بمقدار يخرجّه عن الغرر، كما هو الحال في إجارة سائر الأعمال والأعيان (١).

والظاهر كفاية المعرفة الإجمالية بأعمال الحج المتوفرة لدى جميع الأشخاص في رفع هذا الغرر. كما أنّ هذه الفرضية في هذا التفصيل ليست واقعية في عملية الاستتجار؛ فإنّ الغالب في كلّ موارد الإجارة، وثوق المستأجر بقدرّة الأجير على الإتيان بالعمل المستأجر عليه كاملاً غير منقوص، ممّا لا تكون الإجارة فيه غررية.

(١) لا مانع من النيابة عن الصبي المميّز، لشمول إطلاقات النيابة له. وهكذا النيابة عن المجنون. تبرّعاً فيهما أو بإجارة.

إنّما الكلام في فرعين آخرين:

الأول: أن يكون المجنون مستطيعاً مالياً، ويكون جنونه أدوارياً، ويصادف دور جنونه وقت الحج دائماً، فهل يجب عليه الاستنابة أو لا؟

(١) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ٢: ١٨.



مسألة [١٠٧]: لا تشترط المماثلة بين النائب والمنوب عنه، فتصح نيابة الرجل عن المرأة وبالعكس (١).

ربما يقال بعدم وجوب الاستنابة عليه؛ باعتبار أن جنونه وقت الحج يرفع التكليف بالحج عنه، فلا تشغل به ذمته، فيتنفي بذلك موضوع وجوب الاستنابة.

وقد يُقال بأن مثل هذا الإنسان مشمول للأدلة الموجبة للاستنابة على من كان مستطيعاً مالياً وعاجزاً بدنياً، بدعوى أن العجز البدني تارة يكون من جهة مرض مثلاً يمنع من المسير، وأخرى يكون من جهة العقل. والقاعدة وإن اقتضت عدم توجه الوجوب إليه، باعتبار أن القدرة البدنية شرط في الوجوب - لدخالتها في مفهوم

الاستطاعة - لا في الواجب، إلا أن المتبوع هو الأدلة التي دلت على خروج من كان مستطيعاً مالياً وعاجزاً بدنياً عنها، وذلك بإيجابها الاستنابة عليه، كما مرّ بيانه (١).

ولكن قد يُتأمل في ذلك، بأن مورد العجز البدني قد يختلف عن مفروض السؤال؛ لأن المجنون لا يتوجه إليه التكليف بالامتثال، فلا يتأتى منه فراغ الذمة. بل ربما نستفيد من رفع القلم عن المجنون حتى يفيق، أنه ليس مكلفاً مطلقاً في حال جنونه، حتى في صورة ما إذا اشتغلت ذمته بالحج في حال عقله، ولعل أدلة النيابة واردة في من تنجز عليه اشتغال ذمته بالواجب، بلحاظ توفر العقل عنده وعجزه الجسدي أو موته قبل الأداء، فتأمل.

الثاني: أن من استقرّ عليه الوجوب ثم جُنَّ، يجب على وليه الاستنابة عنه ولو بعد موته، إ فراغاً لذمته مما انشغلت به.

(١) عدم اشتراط المماثلة بين النائب والمنوب عنه إجماعي في الجملة؛

قال في (المستند): «تجوز نيابة كل من الرجل والمرأة عن الآخر، بالإجماع مطلقاً في الأول، وفي غير الضرورة من الثاني»<sup>(١)</sup>.

وقال في (المدارك): «قوله: (ويجوز أن تحج المرأة عن الرجل وعن المرأة) إطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق في المرأة بين أن تكون ضرورة أو غير ضرورة، وبهذا التعميم صرح في المعبر، وهو قول معظم الأصحاب. ومنع الشيخ في الاستبصار من نيابة المرأة الضرورة عن الرجل، وفي النهاية أطلق المنع من نيابة المرأة الضرورة، وهو ظاهر اختيار الشيخ في التهذيب، والمعتمد الأول»<sup>(٢)</sup>. وقد صرح بالمنع مطلقاً في (المبسوط)<sup>(٣)</sup>.

ويدل على عدم اشتراط المماثلة في أصل الذكورة والأنوثة جملة من الروايات، منها:

١- صحيحة حكم بن حكيم عن أبي عبدالله (ع) قال: يحج الرجل عن المرأة، والمرأة عن الرجل، والمرأة عن المرأة<sup>(٤)</sup>.

٢- حسنة أبي أيوب قال: قلت لأبي عبدالله (ع): امرأة من أهلنا مات أخوها فأوصى بحجة وقد حجّت المرأة، فقالت: إن كان يصلح حججت أنا عن أخي، وكنت أنا أحقّ بها من غيري، فقال أبو عبدالله (ع): لا بأس بأن تحج عن أخيها، وإن كان لها مال فلتحج من مالها، فإنه أعظم لأجرها<sup>(٥)</sup>.

وقوله "فالتحج" يحتمل أن يراد به أحد معنيين:

الأول: أن تحج تطوعاً عن نفسها، ويراد بذلك بيان أن الحج التطوعي أعظم أجراً من الحج النيابي.

الثاني: أن تحج عن أخيها - لا عن نفسها - من مالها تبرعاً، فإن ذلك أعظم لأجرها لا محالة.

(١) مستند الشيعة ١١: ١٢١.

(٢) مدارك الأحكام ٧: ١١٦.

(٣) المبسوط ١: ٣٢٦.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ١٧٧، باب ٨ من أبواب النيابة في الحج، ح ٦.

(٥) المصدر السابق، ح ١.

والظاهر تعيّن المعنى الثاني؛ لأنّ السؤال واردٌ عن حجّها عن أخيها - لا عن نفسها - من مالها، في مقابل حجّها عنه من ماله الموروث، فتأمل.

٣- حسنة معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبد الله (ع): الرجل يحجّ عن المرأة والمرأة تحجّ عن الرجل؟ قال: لا بأس<sup>(١)</sup>.

٤- صحيحة رفاعة عن أبي عبد الله (ع) أنّه قال: تحجّ المرأة عن أخيها وعن أخيها، وقال: تحجّ المرأة عن أبيها<sup>(٢)</sup>. وفي (الكافي): ابنها<sup>(٣)</sup>.

نعم، قد تكون استنابة الرجل، سواء عن الرجل أو عن المرأة أولى، لرواية بشير النبال، قال: قلت لأبي عبد الله (ع): إنّ والدتي توفيت ولم تحجّ، قال: يحجّ عنها رجل أو امرأة، قال: قلت: أيّهما أحبّ إليك؟ قال: رجل أحبّ إليّ<sup>(٤)</sup>. باعتبار أنّ الرجل لا يُبتلى بما تُبتلى به المرأة من أعدار، ويؤدّي الحجّ عادة من دون أحكام خاصة كالتي رخصت بها المرأة.

إن قلت: هناك بحثٌ بين العلماء في أنّ هذه الأولوية لحجّ الرجل - لما ذكر - معارضةٌ بأولوية المماثلة المستفادة من قوله في موثّق عبيد بن زرارة: "إنّما ينبغي أن تحجّ المرأة عن المرأة، والرجل عن الرجل". وقد صرح في (العروة) بأولوية المماثلة، ووافقه عليها جملة من العلماء، منهم السيد الخوئي (قده) الذي قال: «إلّا أنّ ذيلها يدلّ على استحباب المماثلة وجواز الاختلاف»<sup>(٥)</sup>.

فكيف يمكن الجمع بين رواية بشير النبال وموثّق عبيد بن زرارة؟

قلت: لا وجه لاستحباب المماثلة؛ وذلك للتحفّظ على رواية عبيد، أما رواية النبال فإنّها لا تدلّ على الاستحباب، بل ربما كانت صادرة بلحاظ

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٧٦، باب ٨ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ٢.

(٢) المصدر السابق، ح ٥.

(٣) الكافي ٤: ٣٠٧، ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ١٧٨، باب ٨ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ٨. وفي روضة المتقين ٥: ٥٦، أنّ

الحديث حسن. ولكن في سند الصدوق إلى بشير النبال محمد بن سنان، وقد عرفت ما فيه آنفاً.

(٥) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحجّ ٢: ٢٥.

خصوصيات حرية الحركة للرجل في الحج، وغلبة المعرفة الفقهية للرجل على المرأة، ما يجعل المسألة واردة في الخصوصيات الخارجية لا الذاتية في مسألة الذكورة والأنوثة، والله العالم. وهذا ما يشير إليه قوله في رواية مصادف: "ربّ امرأة خير من رجل"؛ فإنّه يدلّ على أنّ المرأة إذا كانت عارفةً ملتزمة، فإنّ قيامها بالحجّ قد يفضل قيام الرجل به، لأنّ المطلوب هو براءة ذمّة المنوب عنه بشكل أفضل.

وقد يستدلّ على شرطية المماثلة في خصوص ما إذا كان المنوب عنه رجلاً ضرورة بموثقة عبيد بن زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله (ع): الرجل الصرورة يوصي أن يحجّ عنه، هل يجزي عنه امرأة؟ قال: لا، كيف تجزي امرأة وشهادته شهادتان؟ قال: إنّما ينبغي أن تحجّ المرأة عن المرأة، والرجل عن الرجل، وقال: لا بأس أن يحجّ الرجل عن المرأة<sup>(١)</sup>.

ولكنها بملاحظة مجموعها ظاهرة في الكراهة؛ فإنّ ذيلها واضح في عدم لزوم المماثلة. كما أنّ قوله: "كيف تجزي امرأة وشهادته شهادتان" لا يصلح للتعليل؛ لأنّه لا علاقة لحجّ المرأة عن الرجل بكون الرجل كذلك في مقام الشهادة. نعم، كأنّ الإمام (ع) يريد أن يشير إلى أنّ عملها في مقابل عمله فيه شيء من النقص، فكيف يغني عملها عن عمله! وأقصى ما يفيد هذا المضمون، أنّ في نيابتها عنه نوعاً من الحزازة، ولا يدلّ على المنع<sup>(٢)</sup>.

ومما يدلّ أيضاً على أنّ عالم الرواية هو الكراهة، ظهور قوله "إنّما ينبغي" فيها في ذلك، لا في عدم الجواز كما يدّعيه سيدنا الأستاذ (قده) وجماعة؛ لأنّها لو كانت ظاهرة في ذلك، لوقع التنافي حينئذ مع الذيل من حيث وضوحه في عدم اشتراط المماثلة.

(١) وسائل الشريعة ١١: ١٧٩، باب ٩ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ٢.

(٢) ربما يُقال بأنّ نيابة المرأة لو كان فيها شيء من الحزازة لكان ذلك شاملاً لنيابتها عن المرأة أيضاً، باعتبار أنّ الرواية واردة في مقام رجحان نيابة المرأة عن المرأة. ولذلك فلا بدّ من التحفظ على الرواية الظاهرة في منع نيابة المرأة عن الرجل الصرورة، وذلك من جهة أظهرية حسنة معاوية وصحّحتي رفاعة وأبي أيوب، مع المضمون القلق في التعليل الوارد فيها في عدم الإجزاء. منه (دام ظلّه)

مسألة [١٠٨]: لا بأس باستنابة الصرورة عن الصرورة وغير الصرورة، سواء كان النائب أو المنوب عنه رجلاً أو امرأة<sup>(١)</sup>.

وعلى فرض ظهور الرواية في المنع ومعارضتها للروايات السابقة، لا بد من تقديم تلك عليها لأظهريتها.

هذا من حيث مضمون الرواية، وأمّا من حيث سندها، فقد سلك السيد الأستاذ(قده) مسلكاً لا بأس به لإصلاح سندها فقال: «وأمّا السند، فطريق الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال، وإن كان ضعيفاً بعلي بن محمد بن الزبير، ولكن قد ذكرنا في محلّه أن طريق الشيخ متحد مع طريق النجاشي وطريقه إليه صحيح، والتفصيل يُطلب في محلّه»<sup>(١)</sup>.

(١) أمّا نيابة الرجل الصرورة عن غيره فلم يخالف فيها أحد، بل قد حكي الإجماع على جوازها<sup>(٢)</sup>.

وكذلك نيابة المرأة الصرورة عند المشهور شهرة عظيمة، تمسكاً بالإطلاق وترك الاستفصال والتفصيل في جملة من الروايات، كما في:

١- صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما (عليهما السلام) قال: لا بأس أن يحجّ الصرورة عن الصرورة<sup>(٣)</sup>.

٢- حسنة معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبد الله(ع): الرجل يحجّ عن المرأة والمرأة تحجّ عن الرجل، قال: لا بأس<sup>(٤)</sup>. ولم يفصل فيها بين كون أحدهما أو كلاهما صرورة وعدمه. ومثله:

٣- صحيحة حكيم بن حكيم عن أبي عبد الله(ع) قال: يحجّ الرجل عن المرأة، والمرأة عن الرجل، والمرأة عن المرأة<sup>(٥)</sup>.

(١) المعتمد في شرح المناسك ٣: ١٦٤.

(٢) مدارك الأحكام ٧: ١١٥؛ كشف اللثام ٥: ١٥٥.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ١٧٣، باب ٦ من أبواب النيابة في الحج، ح ١.

(٤) المصدر السابق، باب ٨، ح ٢.

(٥) المصدر السابق، ح ٦.

٤- صحيحة رفاة عن أبي عبدالله (ع) أنه قال: تحجّ المرأة عن أختها وعن أخيها، وقال: تحجّ المرأة عن أبيها<sup>(١)</sup>. وفي (الكافي): ابنها<sup>(٢)</sup>.

ولكن ذهب الشيخ الطوسي (قده) - كما مرّ في المسألة السابقة - في (النهاية) و(التهذيب) و(المبسوط)، بنحو الإطلاق في الأولين والتصريح في الثالث، إلى عدم جواز نيابة المرأة الصرورة عن غيرها، رجلاً كان المنوب عنه أو امرأة؛ وكذا قال ابن البرّاج<sup>(٣)</sup>؛ واختاره في (الحدائق)<sup>(٤)</sup>، واستظهر ميل المحدث الكاشاني في (الوافي) إليه<sup>(٥)</sup>، ومال إليه أيضاً السيد الخوانساري (قده)<sup>(٦)</sup>. بينما اقتصر في (الاستبصار) على المنع من نيابتها عن خصوص الرجل.

واللافت أنّ الشيخ (قده) استدلّ على كلا القولين في التهذيبيين بالروايات نفسها، واللافت أيضاً اكتفاء غالب العلماء عند حكايتهم لقوله واستدلّاه بالاستدلال عليه بخصوص برواية سليمان بن جعفر الآتية! والروايات هي:

١- ما رواه موسى بن القاسم، عن الحسن اللؤلؤي، عن الحسن بن محبوب، عن مصادف قال: سألت أبا عبدالله (ع): تحجّ المرأة عن الرجل؟ قال: نعم، إذا كانت فقيهةً مسلمةً وكانت قد حجّت، ربّ امرأة خيرٌ من رجل<sup>(٧)</sup>.

وعلق عليه في (الاستبصار) فقال: «فشرط في جواز حجّتها مجموع الشرطين، الفقه بمناسك الحج، وأن تكون قد حجّت، فيجب اعتبارهما معاً».

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٧٧، باب ٨ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ٥٥.

(٢) الكافي ٤: ٣٠٧، ح ٤.

(٣) المهذب ١: ٢٦٩.

(٤) الحدائق الناضرة ١٤: ٢٥٤.

(٥) الحدائق الناضرة ١٤: ٢٥٣.

(٦) جامع المدارك ٢: ٣٠٧-٣٠٨.

(٧) الاستبصار ٢: ٣٢٢، ح ١١٤٢. و(التهذيب ٥: ٤١٣، ح ١٤٣٦. وفي ملاذ الأخيار ٨: ٤١٢ أنّ الحديث مجهول.

وذكر مثله في (التهذيب)<sup>(١)</sup>. ثم أكد ذلك بالروايتين التاليتين:

٢- ما رواه موسى بن القاسم، عن عبدالرحمن، عن مفضل، عن زيد الشحام، عن أبي عبدالله (ع) قال: سمعته يقول: يحجّ الرجل الصرورة عن الرجل الصرورة، ولا تحجّ المرأة الصرورة عن الرجل الصرورة<sup>(٢)</sup>.

٣- أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن أحمد بن أشيم، عن سليمان بن جعفر قال: سألت الرضا (ع) عن امرأة صرورة حجّت عن امرأة صرورة، قال: لا ينبغي<sup>(٣)</sup>.

واستدلّ له أيضاً بموثّق عبيد بن زرارة السابق، وقد بيّنا سابقاً عدم دلالاته على أكثر من الكراهة.

وأما الروايات التي استند إليها الشيخ، فهي بتمامها ضعيفة السند؛ فالأولى ضعيفة بمصادف<sup>(٤)</sup> واللؤلؤي<sup>(٥)</sup>، والثانية ضعيفة بمفضل الذي ذكر في (المدارك) أنه مشترك بين عدة من الضعفاء<sup>(٦)</sup>، بل قد صرح السيد الخوئي (قده) بأنه أبو جميلة الكذاب<sup>(٧)</sup>، والثالثة ضعيفة من ناحية مجهولية أحمد بن أشيم<sup>(٨)</sup>.

وكذلك هي ضعيفة الدلالة؛ فإنّ خبر مصادف لا ظهور له في أكثر من المرجوحية، حتى بصياغته الثانية المتضمنة لمفهوم الشرط صراحة، التي

(١) تهذيب الأحكام ٥: ٤١٤.

(٢) الاستبصار ٢: ٣٢٣، ح ١١٤٣. والتهذيب ٥: ٤١٤، ح ١٤٣٩. وفي ملاذ الأخيار ٨: ٤١٣ أن الحديث ضعيف.

(٣) الاستبصار ٢: ٣٢٣، ح ١١٤٤. والتهذيب ٥: ٤١٤، ح ١٤٤٠. وفي ملاذ الأخيار ٨: ٤١٣ أن الحديث مجهول.

(٤) من أصحاب الصادق (ع)، واسمه أبو إسماعيل المدني، ضعّفه العلامة في خلاصة الأقوال: ٤١٢.

(٥) قد فصل السيد الخوئي (قده) فيه القول، وخلص إلى عدم إمكان الحكم بتوثيقه [معجم رجال الحديث ٥: ٢٩٨].

(٦) مدارك الأحكام ٧: ١١٧.

(٧) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحجّ ٢: ٢٧.

(٨) راجع: نقد الرجال ٣: ٢٢٧.

رواها في الكافي بسند ضعيف بمصادف وسهل بن زياد<sup>(١)</sup>، لأنّ تعليل الإمام(ع) يشير بوضوح إلى أنّ جهة جواز حجّ المرأة عن الرجل إذا كانت قد حجّت سابقاً، هي أنّها حينئذ تكون أعرف بأحكام الحجّ من ناحية عملية، مضافاً إلى معرفتها بها من ناحية نظرية، كما يدلّ عليه قوله: "إذا كانت فقيهة مسلمة". وهذا المعنى يصرف قيد "وكانت قد حجّت" عن الاحتراز كما فهمه الشيخ وبنى عليه استدلاله، ويجعله ظاهراً في كونه وصفاً مشيراً إلى واقع خارجي، بأنّ من يذهب إلى الحجّ يكون أعرف بأحكامه، فلا تكون الرواية ظاهرة في المنع. بل قد يقال بأنّها حينئذ تكون ظاهرة في الإرشاد إلى حيثية أداء العمل بشكل صحيح، فلا تدلّ حتى على المرجوحية والكرهية.

على أنّ الرواية تُلزم الأخذ بها بتخصيص المنع بما إذا كان المنوب عنه ضرورة، ولم يقولوا به؛ وذلك لتقييد الرجل فيها بحسب نقل (الكافي) بكونه ضرورة. وهو قيدٌ يلزمهم الأخذ به على كل حال؛ إمّا لاتّحاد الروائتين كما هو الظاهر جداً، فينبغي الجمع حينئذ بين الصياغتين، وإمّا إعمالاً لقانون الإطلاق والتقييد بناءً على التعدّد.

وتجري هذه المناقشة أيضاً في الروائتين الأخريين، لتقييد المنوب عنه فيهما بكونه ضرورة.

وأما رواية زيد الشحام، فمقتضى الصناعة المتداولة بينهم تقييد المطلقات السابقة بها، كما صنع الشيخ الطوسي(قده)، ولكن الفقهاء حملوها مع سائر الروايات على الكراهة لأجل تلك المطلقات. قال في (الحدائق): «ومرجع كلام الشيخ إلى حمل إطلاق الأخبار المتقدمة على

(١) عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن الحسن بن محبوب، عن ابن رثاب، عن مصادف، عن أبي عبد الله(ع) في المرأة تحجّ عن الرجل الضرورة، فقال: إن كانت قد حجّت وكانت مسلمة فقيهة، فربّ امرأة أفقه من رجل. [الكافي ٤: ٣٠٦، ح ١؛ وسائل الشيعة ١١: ١٧٧، باب ٨ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ٤].



هذه الأخبار المتأخرة... ولا يخفى أنه هو الأوفق بقواعد الجمع بين الأخبار، ولكن أصحاب هذا الاصطلاح المحدث - حيث إنهم يطرحون الأخبار الضعيفة في المقام إذا لم تبد لهم الحاجة إليها - كان الأوفق باصطلاحهم ما ذكروه، ومن يحكم بصحة الأخبار كلاً فالوجه عنده ما ذهب إليه الشيخ، ولهذا إنَّ ظاهر المحدث الكاشاني في الوافي الميل إلى ما ذكره الشيخ (قدّس سرّه)»<sup>(١)</sup>.

وقريبٌ منه ما قاله في (جامع المدارك): «كما أنّ تخصيص الأخبار المطلقة لعلّه أهون من حمل الأخبار المانعة على الكراهة، ومع التكافؤ، يشكل الأمر من جهة أنّ النيابة على خلاف الأصل»<sup>(٢)</sup>.

أقول: لا يمكن المصير إلى التقييد في المقام من ناحيتين:

الأولى: إنّ التقييد فرع التكافؤ بين الروايات، فإن تكافؤات يمكن المصير إليه، ولكن قد أتضح لك وجه الضعف في هذه الأخبار، فلا تنهض في مقابل تلك الصحاح. كما ولا سبيل لحصول الوثوق بها، بعد إطباق المشهور على ترك العمل بها.

الثانية: إنّ الالتزام بالتقييد بالضرورة في المقام - فيما إذا كانت "لا ينبغي" ظاهرة في الحرمة - يوقننا في مشكلة تأخير البيان عن وقت الحاجة بالنسبة إلى من أجيب بالمطلق، بل ذلك إيقاع للمكلف في المفسدة ومخالفة الواقع إذا عمل بالمطلق، وكان الحكم الواقعي في حقّه ما هو مفاد التقييد كما هو الفرض، وهو قبيح.

ونحن نوّكد دائماً تحفظاً في مسألة الخاص والعام والمطلق والمقيّد، وهو أنّ المخصّص أو المقيّد إذا كان منفصلاً فإنّما يكون قرينة على المراد من العام والمطلق مع تحقّق شرطين: الأوّل: أن يكون من ديدن المتكلم أن

(١) الحدائق الناضرة ١٤: ٢٥٣.

(٢) جامع المدارك ٢: ٣٠٨.

يطلق العام ثم يخصّه بعد ذلك؛ الثاني: أن يطلق الخاص في المجال الذي أطلق فيه العام، بحيث يصل الخاص إلى من بلغه العام، فإذا أجاب الإمام (ع) بالعام سائلاً من خراسان مثلاً، ثم بعد مدة أجاب بالخاص الذي يمثل الحكم الواقعي سائلاً من الشام مثلاً، فلا يمكننا أن نقول بأن هذا الخاص يخصّ ذلك العام. وهذه هي طريقة العرف في التفاهم، والشارع لم يسلك طريقة خاصة في طريقة التعبير غير طريقة العرف.

وأما الحمل على الكراهة، فقد علّله المقدّس الأردبيلي (قده) بقوله: «ويمكن الحمل على الكراهة أيضاً لعدم الصحة، ولما في رواية سليمان بن جعفر، قال: سألت الرضا عليه السلام، عن امرأة صرورة حجّت عن امرأة صرورة؟ قال: لا ينبغي»<sup>(١)</sup>.

وتعليله الأوّل غير تام؛ لأنه حتى الحكم بالكراهة أيضاً - بما هي حكم من الأحكام الشرعية - يتوقف على اعتبار مستنده، فلا يمكنه المصير إليه بعد تسليمه بعدم صحّة المستند، إلا بناءً على قاعدة التسامح في أدلة السنن، ولا يخفى اختصاص القاعدة - لو قيل بها - بالمستحبات كما هو لسان رواياتها.

نعم، تعليله الثاني في محلّه من حيث الصناعة، مع غضّ النظر عن عدم صحّة سند خبر سليمان بن جعفر، وهو الذي علّل به في (المدارك)<sup>(٢)</sup> و(كشف اللثام)<sup>(٣)</sup>. وإذا وصل الكلام إلى خبر سليمان بن جعفر، فلنصرف البحث إلى معنى قوله "لا ينبغي" فيه، بل في لسان الشارع، فنقول: قال في (المدارك) إنّ لفظ "لا ينبغي" صريح في الكراهة<sup>(٤)</sup>.

وعلق عليه في (الحداثق) فقال: «وأما قوله في (المدارك) -: ولفظ "لا

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٦ : ٩٢.

(٢) مدارك الأحكام ٧ : ١١٧.

(٣) كشف اللثام ٥ : ١٥٦.

(٤) مدارك الأحكام ٧ : ١١٧.

ينبغي " صريح في الكراهة - فهو مسلم بالنسبة إلى عرف الناس الآن، وأما استعمال هذا اللفظ في الأخبار بمعنى التحريم، فأكثر من أن يُحصى. وقد نبهنا في ما سبق على أن هذا اللفظ بالنسبة إلى وروده في الأخبار من الألفاظ المتشابهة، لوروده فيها بالمعنى العرفي تارة، وبمعنى التحريم أخرى. ومثله لفظ "ينبغي" في الوجوب أو بمعنى الأولى»<sup>(١)</sup>.

بينما ذهب السيد الأستاذ (قده) إلى أن "لا ينبغي" ظاهرة في الحرمة في لسان الشارع، لأنها في اللغة بمعنى التيسر والتسهّل، فمعنى "لا ينبغي الشرب"، أنه لا يتيسر ولا يتسهّل ولا يمكن للمكلفين ذلك في حكم الشارع، وهذا لا يتحقق إلا في المحرمات. ويؤيد ذلك أن كلمة "لا ينبغي" قد استعملت في غير موضع من الكتاب العزيز بمعناها اللغوي، كما في قوله عز من قائل: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ﴾<sup>(٢)</sup>، وقوله: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ﴾<sup>(٣)</sup>، وقوله: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾<sup>(٤)</sup>، وغير ذلك من الآيات، لأنها إنما استعملت فيها بمعنى ما لا يتيسر، لا بمعنى ما يكره وما لا يليق. كما قد استعملت بهذا المعنى في قوله (ع): "فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً"<sup>(٥)</sup>، أي لا يتيسر لك نقض اليقين بالشك، لا أنه لا يناسبك ولا يليق لك. نعم، يمكن أن يقال إنها وإن كانت بمعنى الحرمة لغة، إلا أنها ظاهرة في عصرنا في المعنى المصطلح عليه، أعني الكراهة والأمر غير المناسب، وبما أن تأريخ النقل إلى المعنى المصطلح عليه غير معين، ولا ندري أنه كان متقدماً على عصر الصدور أو كان متأخراً عنه، فلا محالة تكون مجملة<sup>(٦)</sup>.

(١) الحدائق الناضرة ١٤: ٢٥٣.

(٢) الفرقان: الآية ١٨.

(٣) يس: الآية ٤٠.

(٤) ص: الآية ٣٥.

(٥) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، باب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ١.

(٦) التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة ٣: ٣١٣-٣١٤ (بتصرف).

### وقيل بكراهة استنباط الصرورة ولم تثبت (١).

أقول: معنى هذه الكلمة الآن - بل إلى عصر صاحب (المدارك) - واضحٌ ولا إجمال فيه، وهو الكراهة كما سلّم في كلماتهم، والأصل عدم نقله عن معنى آخر، خصوصاً أنّ ظاهر الأمور العرفية أنّها امتدادية، فالمسألة على عكس ما ذكره السيد الأستاذ (قده). كما أنّ ما ادّعاه (قده) من ظهورها في الحرمة في لسان الشارع لا دليل عليه.

ومما ذكرناه يتّضح أيضاً الوجه في ما ذكره في (الحدائق) من كون هذه الكلمة في الأخبار من الألفاظ المتشابهة، فيرجع في تعيينها إلى القرائن؛ إذ لازم كلامه إجمال الرواية مع عدم القرينة على أحد المعنيين - كما هي خاتمة كلام السيد الخوئي - بينما على ما ذكرناه لا ترفع اليد عن الكراهة إلى الحرمة إلا بقرينة، ومع عدمها لا تكون الرواية مجتمعة.

وهناك ملاحظة لا بدّ من التأمل فيها، وهي أنّ حمل كلام الإمام (ع) على التشريع في إطار الحكم الكلي، قد لا يكون - في أمثال المقام - مطلقاً؛ فيمكن أن يكون الأساس في كلامه غلبة معرفة الرجل بالحجّ، وعدم ابتلائه بما قد تبثلي به المرأة ممّا يضيّق حريتها في الحركة في التزامات الحجّ، ما يجعل نيابة المرأة مرجوحة واقعياً لا شرعياً في الحكم الأولي. وبذلك تكون كلمة "لا ينبغي" واردة في مقام بيان المرجوحية الخارجية. ولعلّ ممّا يؤيد ذلك، كثرة الروايات الدالة على جواز نيابة المرأة. مع ملاحظة أخرى، وهي أنّ المرأة إذا كانت صرورة، فإنّها - من خلال طبيعة الأمر - لا تحيط بأحكام الحجّ المعقّدة، الأمر الذي يؤكّد المرجوحية، وربما المنع، بلحاظ الشك في براءة ذمّة المنوب عنه، والله العالم.

(١) قال في (الجواهر): «بل لعلّ نيابة الرجل الصرورة لا تخلو منها [أي من الكراهة] وإن كانت الإمراة أشدّ»<sup>(١)</sup>.

وقال في (العروة): «نعم، يكره ذلك [أي استنابة المرأة الصرورة] خصوصاً مع كون المنوب عنه رجلاً، بل لا يبعد كراهة استئجار الصرورة ولو كان رجلاً عن رجل»<sup>(١)</sup>.

واستدل في (الجواهر) على ذلك بروايتين، هما:

١- مكاتبة بكر بن صالح، قال: كتبت إلى أبي جعفر(ع): إن ابني معي وقد أمرته أن يحج عن أمي، أيجزي عنها حج الإسلام؟ فكتب: لا، وكان ابنه صرورة وكانت أمه صرورة<sup>(٢)</sup>.

ودلالتها على الكراهة من خلال حمل "لا" فيها الظاهرة في الحرمة عليها، جمعاً بينها وبين المطلقات السابقة الصريحة في الجواز، كما هو حال قوله "لا بأس".

وقد ناقش السيد الأستاذ(فده) أولاً: في دلالة الرواية على الكراهة بأنها ناظرة إلى الإجزاء وعدمه بعد الفراغ عن وقوع العمل في الخارج، ولا نظر لها إلى كراهة النيابة وعدمها كما هو محل الكلام، فهي إذاً تتحدث عن الجانب الوضعي، بينما كلامنا هو في الجانب التكليفي.

وثانياً: يُحمل الحكم بعدم الإجزاء فيها على كون المنوب عنه حياً، فتوافق الروايات الأمرة بتجهيز الصرورة عن الحي العاجز<sup>(٣)</sup>، وحينئذ يكون الحكم بعدم الإجزاء لأجل عدم صدور الحج عن الأم بتسبيب منها؛ لأنّ ظاهر تلك الروايات اختصاص الإجزاء بصورة التسبيب من الحي دون التبرع عنه، ولم يظهر من هذه الرواية أنّ الحج كان بتسبيب من الأم.

ولكننا قد نستفيد من تكليف الوالد لولده بالنيابة عن أمه، أنّ هناك تفويضاً من الأم في ذلك. هذا مع أنّنا نتحفّظ على اشتراط كون الحج عن

(١) العروة الوثقى، كتاب الحج، المسألة (٦) من مسائل النيابة.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ١٧٤، باب ٦ من أبواب النيابة في الحج، ح ٤. وفي ملاذ الأخيار ٨: ٤١٠ أنّ الحديث ضعيف.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٦٣، باب ٢٤ من أبواب وجوب الحج وشرائطه.

العاجز لا بدّ من أن يكون صادراً بتسبيب منه. مع أنّ الرواية لا ظهور لها في أنّ الأمّ كانت عاجزة عن الحجّ، ولذلك فإنّ تبرّع الولد أو غيره عنها لا يجزيها عن حجّ الإسلام إذا كانت مستطاعة.

٢- مكاتبة إبراهيم بن عقبة، قال: كتبت إليه أسأله عن رجل (صرورة لم يحجّ قطّ)<sup>(١)</sup> حجّ عن صرورة لم يحجّ قطّ، أيجزي كل واحد منهما تلك الحجّة عن حجّة الإسلام أو لا؟ بيّن لي ذلك يا سيدي، إن شاء الله، فكتب(ع): لا يجزي ذلك<sup>(٢)</sup>.

وتقريب الاستدلال بها على الكراهة كسابقتها. والإشكال فيها هو الإشكال نفسه.

وقد حكم السيد الخوئي(قده) باعتبار الرواية الأولى من خلال وقوع راويها بكر ابن صالح في سلسلة رجال (كامل الزيارات)، كما وحكم باعتبار الرواية الثانية من خلال وقوع راويها إبراهيم بن عقبة في سلسلة رجال تفسير علي بن إبراهيم. وقد فتح(قده) بهذين المبنيين باباً لتوثيق العديد من المجهولين في كتب الرجال. ويرجع قوله بهذين المبنيين إلى فهمه من كلام مؤلفيهما في مقدمة كتابيهما حكمهما بتوثيق كل الرواة الواقعين في سلسلة أسانيد الروايات التي ينقلونها في هذين الكتابين، سواء بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر.

وقد رجع(قده) في آخر عمره عن توثيق رجال (كامل الزيارات) في ما عدا الرواة المباشرين، دون رجال تفسير علي بن إبراهيم، مع أنّ العبارة فيه هي العبارة نفسها تقريباً، فغاية ما تدلّ عليه هو توثيق الرواة المباشرين، ولاسيّما أنّ بعض رواته يُعدّون من الضعفاء والكذابين. هذا مضافاً

(١) ما بين القوسين لم يرد في (التهذيب).

(٢) وسائل الشيعة ١١: ١٧٣، باب ٦ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ٣. وفي ملاذ الأخيار ٨: ٤٠٩ أنّ الحديث حسن.

بل لا يبعد أن يكون الأولى فيمن عجز عن مباشرة الحجّ وكان موسراً أن يستتیب الضرورة في ذلك، كما أن الأولى فيمن استقرّ عليه الحجّ فمات أن يحجّ عنه الضرورة (١).

إلى أن هذا التفسير ممّا اختلف في نسبه، أو لا أقلّ نسبة بعضه، إلى علي ابن إبراهيم.

وعلى هذا، فالروايتان ضعيفتان، فلا يمكن الاستناد إليهما حتى على مستوى استفادة الكراهة كما ذكرنا سابقاً. نعم، يمكن القول بالكراهة بلحاظ طبيعة الموضوع من ناحية عدم خبرة الضرورة بأعمال الحجّ، ولكنها ليست الكراهة التكليفية الاصطلاحية، وإنما هي من قبيل التحفظ على نيابة الضرورة، والإرشاد إلى لزوم القيام بالفعل بشكله الصحيح، على نحو ما استفدناه من رواية مصادف.

(١) قد مرّ منّا مفصلاً في المسألة (٦٣) وجوب استنابة الحيّ العاجز بدنياً المستطيع مالياً من ينوب عنه في أعمال الحجّ، خلافاً للنراقي (ره) (١). وحينئذ يفتح البحث في صفات هذا النائب، وأنه هل تشترط المماثلة بينه وبين المنوب عنه في الذكورة والأنوثة أو لا، وهل يجب أن يكون ضرورة أو لا؟ وقد تكفّلت الأبحاث السابقة بالإجابة عن هذين السؤالين، وتبيّن منها عدم شرطية المماثلة ولا الضرورة.

ولكن السيد الأستاذ (قده) خالف في ذلك، فذهب إلى أن الأحوط لزوماً استنابة الرجل الحيّ العاجز رجلاً ضرورةً لينوب عنه في حجّة الإسلام إذا استطاع لها مالياً. واستدلّ على ذلك بروايتين:

١- صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله (ع) قال: إنّ علياً (ع) رأى شيخاً لم يحجّ قطّ، ولم يُطق الحجّ من كبره، فأمره أن يجهّز رجلاً فيحجّ عنه (٢).

(١) مستند الشيعة ١١: ٧٣-٧٤.

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

وذكر (قده) بأنها تدلّ على لزوم أن يكون النائب رجلاً. ولكن قد اتضح لك ممّا سبق أنّه قيدٌ وارد في الروايات من باب المثال، لا لخصوصية في الرجل؛ بقريظة قول الصادق (ع) في رواية بشير النبال: "رجلٌ أحبُّ إليّ"<sup>(١)</sup>، وقوله (ع) في رواية مصادف: "فربّ امرأة أفقه من رجل"<sup>(٢)</sup>، مضافاً إلى أنّ الرجال هم الذين يقومون بالنيابة عادة دون النساء؛ فإنّ كل ذلك يشير إلى أنّ استنابة المرأة والرجل على حد سواء، غاية الأمر، يرجح الرجل عادة من ناحية خبرته العملية، وسهولة حركته، وعدم ابتلائه بما قد تبثلي به المرأة من أعدار.

٢- صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع) - في حديث - قال: وإن كان موسراً، وحال بينه وبين الحجّ مرضٌ أو حصرٌ أو أمرٌ يعذّره الله فيه، فإنّ عليه أن يُحجّ عنه من ماله ضرورة لا مال له<sup>(٣)</sup>.

وقد استفاد منها (قده) قيد الضرورة.

ولكننا قد ناقشنا هذه الاستفادة سابقاً<sup>(٤)</sup>، بأنّ الروايات في المسألة بين ما رواه الصادق (ع) عن علي (ع)، وبين ما ابتدأ الصادق (ع) الحكم به<sup>(٥)</sup>. والملاحظ أنّ ما كان عن علي (ع) خالٍ عن قيد الضرورة، فلو فرضنا أنّ هذا القيد كان شرطاً في

النائب عن الحيّ العاجز، لبين أمير المؤمنين (ع) ذلك<sup>(٦)</sup>. وأمّا تقييد هذه الروايات وغيرها ممّا لم يذكر فيها هذا القيد، بالروايات التي ذكرته، وهي الروايات التي ابتدأ الصادق (ع) الحكم بها، فيناقش بما نوّكده دائماً من

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٧٨، باب ٨ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ٨.

(٢) المصدر السابق، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٦٣، باب ٢٤ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٢.

(٤) في بحث المسألة (٦٣).

(٥) وسائل الشيعة ١١: ٦٣، باب ٢٤ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ١-٢-٣-٥-٦-٨.

(٦) وربما يُقال بأنّ قوله "ضرورة لا مال له"، قد يكون من جهة أنّه إذا كان له مال فيجب عليه الحجّ عن نفسه لا عن الحيّ العاجز. منه (دام ظلّه)



مسألة [١٠٩]: يشترط في المنوب عنه الإسلام، فلا تصح النيابة عن الكافر، فلو مات الكافر مستطيعاً وكان الوارث مسلماً، لم يجب عليه استتجار الحج عنه (١).

لروم إلقاء المقيد إلى من ألقى إليه المطلق، وإلا فإن العقلاء لا يرونه مقيداً له، مضافاً إلى أنه يلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة، بل وإيقاع المكلفين في مخالفة الواقع.

وربما يقال بأن قوله "ضرورة لا مال له" قد يكون من جهة أنه إذا كان له مال فيجب عليه الحج عن نفسه لا عن الحي العاجز.

نعم، يمكن لأجل الروايات التي ذكرته، الحكم باستحباب كون النائب ضرورة، سواء في الحي العاجز، أو في من استقر عليه الحج فمات.

(١) ادعي في كلماتهم<sup>(١)</sup> الإجماع على عدم صحة النيابة عن الكافر.

وأولى منه في ذلك المشرك ومن هو أسوأ منه كالملحد، سواء في الواجبات أو في المندوبات؛ لانتفاء أية رابطة تربطه بالله تعالى، فلا ينتفع بشيء من قضاء العبادات عنه، لأن أثر النيابة هو إما إيصال الثواب إليه، وإما تخفيف العقاب عنه، وكلاهما ممتنع في حقه، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾<sup>(٢)</sup>. فعدم صحة النيابة عن المشرك ممّا تقتضيه طبيعة الموضوع، ولا يحتاج إلى الاستدلال عليه بأية أو رواية أو إجماع، ومع ذلك، فقد استدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾<sup>(٣)</sup>، بتقريب أن الحج عنه أكثر من الاستغفار له، فيكون مشمولاً للآية بطريق أولى.

(١) حكاه في: مستند الشيعة ١١: ١١٨؛ مستمسك العروة الوثقى ١١: ١١؛ مهذب الأحكام ١٢:

٢٣٦.

(٢) النساء: الآية ٤٨، والآية ١١٦.

(٣) التوبة: الآية ١١٣.

وقد يقال بأن الآية إنما هي في مقام بيان النهي عن موادتهم ولو بنحو الاستغفار لهم، ولذلك عُقِّبَت بالإشارة إلى سبب استغفار إبراهيم (ع) لأبيه، وأن ذلك إنما هو لأجل موعدة كان قد وعدها إياه؛ فلا تدل على عدم صحّة النيابة عنهم.

ولكننا من خلال التأمل في الآية، خصوصاً بملاحظة ذيلها ﴿أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾، وملاحظة صراحة الآية الأخرى بأن الله سبحانه ﴿لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾، يمكننا أن نستوحي بأن الله سبحانه إذا لم يرد الاستغفار للمشرّكين، فليس ذلك إلا من جهة أنّ هذا المشرك ليس له قابلية لأن يأتيه شيء من الله ولو على مستوى التخفيف، لأنّ عالم الشرك هو العالم الذي لا يتسامح الله فيه مع أحد أبداً. والأمر في الملحد بهذا اللحاظ أوضح.

وأما الكافر من أهل الكتاب، فالبحث فيه يقع تارة في وجوب النيابة عنه على وارثه المسلم فيما لو مات مستطيعاً للحج، وأخرى في النيابة عنه في الحجّ المندوب.

ومن الواضح عدم لزوم إخراج الحجّ الواجب عنه بناءً على مبنا عدم تكليف الكفار بالفروع، وكذلك على المبني القائل بتكليفهم بالفروع؛ لانصراف أدلة النيابة عن الكافر - خلافاً للسيد الحكيم (قده) <sup>(١)</sup> - واختصاصها بمن كان مكلفاً بالحجّ ويتوقع منه الإتيان به ولو بنحو الوصية به لما بعد الموت، كما هو مفاد ألسنتها بعد ضمّ بعضها إلى بعض <sup>(٢)</sup>، أمّا من لم يكن في هذا الوارد أصلاً، فلا تشمل تلك الأدلة، خصوصاً أنّها لم ترد كمطلقاتٍ توجب إخراج الحجّ من تركه كل من لم يحجّ.

ولم يستبعد السيد الأستاذ (قده) مضافاً إلى الانصراف، جريان السيرة على

(١) مستمسك العروة الوثقى ١١: ١٢.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٧١، باب ٢٨ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه.

عدم الاستنابة للكافر من زمن النبي (ص) والأئمة (ع)؛ لأنّ كثيراً من المسلمين كان أبواهم من الكفار، خصوصاً في أوائل الإسلام، ولم يعهد أنّ النبي (ص) أو أحداً من الأئمة (ع) يأمرهم بالنيابة عن والديهم<sup>(١)</sup>.

ولكنّ مسألة السيرة دعواها غالباً عهدتها على مدّعيتها؛ لأنّ عالم السيرة هو عالم امتداد تاريخي شامل لكلّ الواقع على نحو بحيث كانت بمرأى ومسمع من المعصوم، حتى يستفاد إمضاء المعصوم لها.

ونحن نتصوّر أنّ عدم السؤال ناشئ من اعتقاد المسلمين بأنّ قضية النيابة عن الكفار ليست ذات موضوع، لأنّ براءة الذمّة للميّت المطلوبة للنائب القريب أو البعيد مرتكزة على أساس إنقاذه من نتائج ترك الواجب العبادي، مع سلامته من الجهات الأخرى، وهو أمرٌ غير مطروح لدى المسلمين الذين يرون أنّه لا مجال له للنجاة من مسألة الأصول لا الفروع، وهذا هو الذي يمنعهم من السؤال، ولذلك فإنّ الاستدلال بالسيرة قد لا يكون وارداً في المسألة، بل الأساس هو أنّ النيابة من أجل إصلاح أمره في بعض مسؤولياته وتكاليفه في الآخرة، وهو ممّن لا مجال لإصلاح حاله من حيث المبدأ.

وأما النيابة عن الكافر الكتابي في المندوبات، فقد ذهب جملة من الأعلام، منهم سيدنا الأستاذ (قده) إلى جوازها، سواء أكان الكافر حياً أم ميتاً؛ بدعوى إمكان تقرّب الكافر إلى الله، فلا مانع من الإحسان إليه بهذا اللحاظ، بما يؤدّي إلى التخفيف من عقابه.

ويمكن تأييد ما ذهبوا إليه، بأنّ الكافر في المصطلح القرآني غير المشرك، للمقابلة بينهما في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾<sup>(٢)</sup>، وحينئذ فمن الممكن أن لا يكون مشمولاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾<sup>(٣)</sup>، لأنّ

(١) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحجّ ٢: ٢٢.

(٢) البَيِّنَةُ: الآية ١؛ وكذلك قابل سبحانه بينهما في: البَيِّنَةُ: الآية ٦؛ والبقرة: الآية ١٠٥.

(٣) النساء: الآية ٤٨، والآية ١١٦.

وأما الناصب فلا تجوز النيابة عنه إلا إذا كان أباً، وفي غيره من ذوي القربى إشكال. نعم، لا بأس بالإتيان بالحج وإهداء الثواب إليه (١).

شركه بالله كأنه ليس شركاً مباشرياً، وإنما هو شرك باللازم، وحينئذ يمكن أن يكونوا من الطائفة الأخرى التي قد يشاء الله تعالى أن يغفر لها، فمن الممكن جداً أن يغفر لهم سبحانه بلحاظ الأعمال التي تؤدى عنهم.

ولكن يمكننا التأمل بين معنيين في المسألة، القربات المطلقة والعبادات الخاصة؛ فمن الممكن أن يُحسن المسلم إلى الكتابي، رحماً كان أو غيره، بمثل الصدقة عنه مثلاً، لأن هذه القربات يمارسها الكتابي عادة في حياته، فنراه يعطي الفقراء ويحسن إليهم وما شاكل ذلك. بخلاف العبادات المخصصة، فإنها من خصوصيات المسلم، ولا يمارسها الكافر إلا بالنحو الخاص في شريعته، فلا تكون مقرّبه له إلى الله تعالى. فيمكن أن يقال بأن مسألة تحصيل الثواب أو التخفيف من العذاب، إنما هي في المورد الذي لو كان الشخص حياً وقام به لقبول منه، ولو فرضنا أن المسيحي قد صلى صلاة المسلمين من دون أن يؤمن بالإسلام، فلن يقبل الله منه ذلك.

وبعبارة أخرى: إنَّ الشخص إنما يثاب على ما يمكن نسبته إليه، لأنَّ عالم النيابة عالم نسبة، بحيث يكون عمل النائب عمل المنوب عنه، فإذا فرضنا أن العمل لم يكن ليقبل من المنوب عنه لو صدر منه، فكيف يُقبل من نائبه؟!

بل قد يقال إنَّ المنوب عنه لا يلتزم في نفسه بالمبدأ في عمله، فلا مجال للالتزام الآخر بالإتيان به عنه، لأنَّه لا يؤمن به أساساً، ولا يجد نفسه مسؤولاً عنه في الآخرة كما في الدنيا.

وعلى هذا، فما ذكره سيدنا الأستاذ (قده) في المقام ممَّا لا نتعقله.

(١) اختلف الفقهاء في النيابة عن المخالف إلى عدة أقوال:

الأول: عدم الجواز مطلقاً. اختاره في (الجواهر)، وادعى ابن إدريس وابن البراج الإجماع عليه<sup>(١)</sup>.

الثاني: عدم جوازها عن خصوص الناصب إلا إذا كان أباً للنائب. اختاره في (الدروس)<sup>(٢)</sup>.

الثالث: عدم الجواز مطلقاً إلا إذا كان أباً للنائب. اختاره في (الشرائع) ونسبه في (المسالك) إلى الأكثر<sup>(٣)</sup>.

الرابع: جوازها عن المستضعف خاصة. حكاها في (الجواهر) عن الشهيد في حواشي القواعد<sup>(٤)</sup>.

وقد ذهب السيد الأستاذ(قده) إلى أن الناصب كالكافر، بل أخبث وأشدّ بعداً من الله تعالى<sup>(٥)</sup>.

ويمكننا أن نتأمل في ذلك من جهتين:

الجهة الأولى: من جهة الصغرى، حيث يمكن التأمل في إمكان أن يكون هناك ناصب للعداوة لأهل البيت(ع)! إذ من الصعب تاريخياً أن يجد الإنسان مصداقاً لمبغض لأهل البيت(ع) بين المسلمين. ولا يُشكّل بمن اختلف معهم أو عاداهم أو قاتلهم، فإنهم على قسمين: قسم لم يؤمن بالإسلام أصلاً، كعماوية ويزيد، وقسم كان خلافهم مع أهل البيت(ع) سياسياً كأبي بكر وعمر. والسيد الخوئي(قده) يؤكد هذا المعنى في بعض تقارير بحثه<sup>(٦)</sup>، وأنّ خلاف الشيخين مع الإمام علي والزهراء(عليهما السلام) هو خلاف سياسي، على أساس المنازعة على الخلافة. إذا

(١) جواهر الكلام ١٧: ٣٥٩.

(٢) الدروس الشرعية ١: ٣١٩.

(٣) مسالك الأفهام ٢: ١٦٣.

(٤) جواهر الكلام ١٧: ٣٥٩.

(٥) المعتمد في شرح المناسك ٣: ١٧١.

(٦) (دروس في فقه الشيعة) للسيد محمد مهدي الخليلي.

فهو (قده) يرى أنّ عالم النصب هو عالم بغض شخصي، وهذا ما قد لا نجد له مصداقاً بين المسلمين.

الجهة الثانية: إنّ اعتبار الناصب كافراً إنّما هو من جهة إنكاره لضرورة من ضروريات الدين، حيث قد ثبت في الدين ضرورة مودة أهل البيت (ع)، ومن المتسالم عليه بين الفقهاء أنّ إنكار الضروري إنّما يوجب الكفر فيما إذا التفت الإنسان إلى الملازمة بين إنكاره وتكذيب الله تعالى أو تكذيب الرسول (ص)، أمّا إذا كان عنده شبهة، وكان يبغض - فرضاً - الموقف الفلاني منهم، مع غفلته عن أنّ هذا تكذيب للرسول (ص) في ما أمر به من اتباع ومودة وتصديق أهل البيت (ع)، فهذا لا يستلزم الحكم بكفره.

وهذا مثل بعض الصوفيين الذين يقولون بأن الصلاة ليست واجبة على من يصل إلى درجة اليقين، اعتماداً على قوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾<sup>(١)</sup> الذي تأولوه على مذهبهم الفاسد، بأنّ وجوب الصلاة يدور مدار الوصول إلى اليقين، مع أنّ وجوب الصلاة وكونها لا تترك بحال، من ضروريات الإسلام.

وكذلك الخوارج، قد خرجوا على أمير المؤمنين (ع) وقتلوه، وحكموا بكفره، وذلك لشبهة عرضت لهم. ولذا نجد أنّ أمير المؤمنين (ع) لم يقاتلهم إلا حين أفسدوا في الأرض، بل ونهى عن قتالهم من بعده في مقولته المشهورة: "لا تقتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه"<sup>(٢)</sup>. وكان (ع) يعاملهم معاملة المسلمين في تقديم العطاء لهم، وفي الدخول معهم في حوار واسع على أساس إلزامهم بالمفاهيم الإسلامية، باعتبار أنّهم يؤمنون بها.

(١) الحجر: الآية ٩٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ٨٣، باب ٢٦ من كتاب الجهاد، ح ١٠٣.

إذاً فالحكم بكفر الناصب - على فرض وجود المصداق له - يحتاج إلى تأمل ودراسة علمية موضوعية.

وعلى كل حال، فقد استدلوا في المقام بحسنة وهب بن عبد ربّه قال: قلت لأبي عبد الله (ع): أيجحّ الرجل عن الناصب؟ فقال: لا، قلت: فإن كان أبي، قال: فإن كان أباك فنعم<sup>(١)</sup>.

وقالوا بأنّ الرواية صريحة في المنع عن الحجّ عن الناصب، إلا إذا كان أباً للنائب.

لكنّ الإنصاف أنّ الرواية لا دلالة فيها على عدم المشروعية، بل الأقوى كونها دالة على المنع من موادة الناصب، حيث إنّ السؤال فيها - بحسب الظاهر - لم يكن عن تفرغ ذمّة الناصب، بل عن الحجّ عنه من باب الخدمة له. واستثناء الأب فيها ممّا يدلّ على أنّ الخصوصية ليست ذاتية في حيثية النصب، وإلا فالناصب ناصبٌ، سواء أكان أباً أم غيره، وحينئذ يقوى كونها في مقام بيان النهي عن موادة الناصب.

ويؤيد ذلك النهي في مكاتبة ابن مهزيار عن الحجّ بالناصب أيضاً، قال: كتبت إليه: الرجل يجحّ عن الناصب، هل عليه إثم إذا حجّ عن الناصب؟ وهل ينفع ذلك الناصب أم لا؟ فقال: لا يجحّ عن الناصب ولا يجحّ به<sup>(٢)</sup>. فإنّ الحجّ بالناصب حيثية أخرى غير الحجّ عنه، ولا نفهم وجهاً للنهي عنه إلا المنع من كل مادة قد تبدي - أو تؤسس - المودة معه. مضافاً إلى أننا نلاحظ أنّ السؤال لم يكن عن الشرعية، بل كان عن الإثم للنائب، وعن انتفاع الناصب به من جهة الثواب حتى في التسبب لحجّه.

بل هناك ما يدلّ على مشروعية الحجّ عن الناصب، وهو قوله في موثقة

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٩٢، باب ٢٠ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ١٩٢، باب ٢٠ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ٢.

إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم (ع)، قلت: وإن كان ناصبياً ينفعه ذلك؟ قال: نعم، يخفف عنه<sup>(١)</sup>.

بتقريب أنّ التخفيف عن الناصب من خلال إهداء العمل إليه يوحى - بقوة - بقبالية الناصب في نفسه للتخفيف عنه، فما المانع حينئذ من النيابة عنه بالعمل؟

ولا بدّ - بحسب منهجنا في فهم الروايات - من ضمّ الروايات الواردة في أمر معيّن بعضها إلى بعض، ثم الاستفادة منها، وبناءً عليه، تكون هذه الرواية قرينةً على ما ذكرناه في صحيحة وهب من ورود النهي فيها بلحاظ المودة لا مطلقاً، وإلا لوقع التنافي حينئذ بينها وبين هذه من ناحية صراحة هذه في حصول التخفيف عن الناصب.

ولا يقال - كما في (الوسائل) - بتخصيص هذه بالأب؛ لكون كل منهما تتحدث عن جهة غير ما تتحدث عنه الأخرى، فلا تنافي بينهما حتى يلجأ إلى التخصيص لرفعه. هذا مضافاً إلى ما ذكرناه من أنّ عدم شرعية النيابة عن الناصب لأنه

كافر، بل أخبث منه، لا يمكن أن يستثنى منه الأب، تماماً كما لا شرعية للنيابة عن الأب الكافر.

وأيضاً لا يمكن حملها - كما في (الوسائل) أيضاً - على من لا يعلم أنه ناصب؛ لأنّ التخفيف واقعي في علم الله، فلا يرتبط بمعرفة النائب أو المهدي بحال المنوب عنه أو المهدي إليه العمل.

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٩٧، باب ٢٥ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ٥٥. والرواية بتمامها هي: قال: سألت عن الرجل يحجّ فيجعل حجته وعمرته أو بعض طوافه لبعض أهله وهو عنه غائب ببلد آخر، قال: فقلت: فينقص ذلك من أجره؟ قال: لا، هي له ولصاحبه، وله أجر سوى ذلك بما وصل، قلت: وهو ميت هل يدخل ذلك عليه؟ قال: نعم، حتى يكون مسخوطاً عليه فيغفر له، أو يكون مضيئاً عليه فيوسّع عليه، فقلت: فيعلم هو في مكانه أن عمل ذلك لحقه؟ قال: نعم، قلت: وإن كان ناصبياً ينفعه ذلك؟ قال: نعم، يخفف عنه.



مسألة [١١٠]: لا بأس بالنيابة عن الحيّ في الحجّ المندوب تبرعاً كان أو بإجارة، وكذلك لا بأس بالنيابة عنه في الحجّ الواجب إذا كان معذوراً عن الإتيان بالعمل مباشرة على ما تقدّم، ولا تجوز النيابة عن الحيّ في غير ذلك، وأمّا النيابة عن الميت فهي جائزة مطلقاً، سواء كانت إجارة أو بتبرّع، وسواء كان الحجّ واجباً أو مندوباً(١).

لذلك لا يمكننا الإفتاء بعدم جواز النيابة عن الناصب إلا إذا كان أباً، بل الظاهر ممّا ذكرناه عدم الإشكال في النيابة عنه مطلقاً.

(١) مرّ معنا في المسألة (٦٣) أنه يجوز النيابة عن الحيّ في الحجّ الواجب فيما إذا كان مستطيعاً في ماله عاجزاً في بدنه. والبحث في هذه المسألة يقع في حكم النيابة عن الحيّ في الحجّ المندوب، تبرعاً عنه أو بإجارة. وقد عقد في (الوسائل) باباً للروايات الدالة على استحباب التطوّع في الحجّ والعمرة عن المؤمنين، وخصوصاً الأقارب، أحياء وأمواتاً<sup>(١)</sup>.

بل إنّ بعض هذه الروايات تدلّ على أنّ جواز التطوّع في الحجّ كان من الأمور المسلّمة التي لا تحتاج إلى السؤال، كما في صحيحة البجلي، قال: قلت لأبي جعفر(ع): إنّي أرجو أن أصوم بالمدينة شهر رمضان، فقال: تصوم بها، إن شاء الله تعالى، قلت: وأرجو أن يكون خروجنا في عشر من شوال وقد عودّ الله زيارة رسول الله (ص) وزيارتك، فربما حججت عن أبيك، وربما حججت عن أبي، وربما حججت عن الرجل من إخواني، وربما حججت عن نفسي، فكيف أصنع؟ فقال: تمتّع، فقلت: إنّي مقيم بمكة منذ عشر سنين، فقال: تمتّع<sup>(٢)</sup>. فإنّ السؤال فيها لم يقع عن أصل جواز التطوّع، بل عن نوعية الحجّ التي يمكنه أن يتطوّع بها، لأنّه من أهل مكّة، وتكليف أهل مكّة لو أرادوا الحجّ الواجب عن أنفسهم هو الأفراد،

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٩٦، باب ٢٥ من أبواب النيابة في الحجّ.

(٢) المصدر السابق، ح ١.

مسألة [١١١]: يعتبر في صحّة النيابة قصد النيابة (١)، كما يعتبر فيها تعيين المنوب عنه بوجه من وجوه التعيين، ولا يشترط ذكر اسمه، وإن كان يستحبّ ذلك في جميع المواطن والمواقف (٢).

فهل إذا تطوع عن أحد يحجّ عنه حجّ إفراد أيضاً، أو لا؟ بل يمكن أن تدلّ هذه الرواية أيضاً على أفضلية حجّ التمتع على قسيميه.

وقد ادّعى الشهيد الأول (ره) في (الدروس) الإجماع على عدم اشتراط موت المنوب عنه أو عجزه في النيابة في الندب، ثم حكى أنه «قد أحصى في عام واحد خمسمائة وخمسون رجلاً يحجّون عن علي بن يقطين صاحب الكاظم عليه السلام، أقلّهم بسبعمئة دينار وأكثرهم عشرة آلاف»<sup>(١)</sup>. وهذا ممّا يدلّ على أنّ علي بن يقطين كان يستأجر من ينوب عنه في الحجّ المندوب، ولا شكّ في أنه ما كان لا هو ولا نوابه - وهم بحسب بعض المصادر من خصوص الشيعة - يقومون بذلك لولا إذن الإمام الكاظم (ع) لهم بذلك، ولا أقلّ من عدم ردعه (ع) لهم عن ذلك مع كون ذلك بمراى ومسمع منه.

(١) وجه هذا الشرط واضح؛ باعتبار صلاحية العمل لأن يكون على وجهين أو وجوه، فصدوره على نحو النيابة لا بدّ فيه من قصدها.

(٢) والوجه فيه هو الوجه السابق نفسه؛ فإنّ النيابة يمكن أن تقع عن غير واحد، فلا بدّ لكي تقع عن واحد بعينه من تعيينه. ويكفي في هذا التعيين كل ما يمكن أن يحصل به، ولا يشترط فيه ذكر اسمه، وإن دلّت عليه صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: قلت له: ما يجب على الذي يحجّ عن الرجل؟ قال: يسمّيه في المواطن والمواقف<sup>(٢)</sup>.

(١) الدروس الشرعية ١: ٣١٩.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ١٨٧، باب ١٦ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ١.

مسألة [١١٢]: كما تصح النيابة بالتبرع وبالإجارة تصح بالجعالة وبالشرط في ضمن العقد ونحو ذلك (١).

مسألة [١١٣]: الظاهر أن حال النائب حال من حجّ عن نفسه فيما إذا طرأ عليه العجز عن أداء بعض المناسك مطلقاً أو على النهج المقرر لها، فيصح حجّه ويجزئ عن المنوب عنه في بعض الموارد، ويبطل في البعض الآخر، مثلاً: إذا طرأ عليه العجز عن الوقوف الاختياري بعرفات، اجتزأ بالوقوف الاضطراري فيها وصحّ حجّه وتفرغ ذمّة المنوب عنه، بخلاف ما لو عجز عن الوقوفين جميعاً فإنه يبطل حجّه.

ولا يجوز استئجار من يعلم مسبقاً عجزه عن أداء العمل الاختياري مطلقاً على الأحوط، بل لو تبرع وناب عن غيره يشكل الاكتفاء بعمله.

نعم، لا بأس باستئجار من يعلم ارتكابه لما يحرم على المحرم، كالتظليل ونحوه، لعذر أو بدونه، وكذا من يترك بعض واجبات الحجّ ممّا لا يضرّ تركه ولو متعمداً بصحة الحجّ، كطواف النساء والمبيت بمنى ليلة الحادي عشر والثاني عشر (٢).

للزوم حملها على الاستحباب جمعاً بينها وبين صحيحة البنظي، أنه قال: سأل رجل أبا الحسن الأول (ع) عن الرجل يحجّ عن الرجل يسميه باسمه؟ قال: الله لا تخفى عليه خافية (١).

(١) فإنّ الجعالة والشرط ضمن العقد من الوسائل المتعارفة التي يتوسل بها العقلاء لتحقيق مرادهم، وإطلاقات كل منهما غير قاصرة عن الشمول للنيابة في الحجّ.

(٢) يقع البحث في هذه المسألة في حكم نيابة المعذور. وفي المسألة تفصيل لا بدّ منه؛ حيث إنّ العذر تارة يكون قبل الإجارة، وأخرى يكون بعدها، فهنا مسألتان:

(١) المصدر السابق، ح ٥.

الأولى: لا إشكال في عدم صحة استئجار المعذور عن القيام بأعمال الحج الاختيارية؛ لأن ما يُراد إفراغ ذمّة المكلف منه هو الحجّ الاختياري بكامل شروطه، وفرض الكلام أن المكلف قادرٌ على ذلك، فإن لم يستأجر من ينوب عنه بالأعمال الاختيارية، فلا يكون قد استأجر لما قد انشغلت به الذمّة، فتكون الإجارة بلا مورد، والأصل حينئذ يقتضي عدم حصول براءة الذمّة.

وإن كان يمكن أن يُقال بأنّه ما دام معذوراً فحجّه صحيح، فيمكن استئجاره، ولذلك احتطنا وجوباً في المتن بعدم استئجاره.

الثانية: أن يطرأ العذر لدى النائب بعد استئجاره جامعاً لتمام الشروط المعتبرة، وذلك بأن يمرض فجأة يوم عرفة مثلاً، فيفوته الوقوف الاختياري ويدرك الاضطراري، أو لا يدركه ولكن يدرك اختياري المشعر، فهل يصحّ استئجاره وحجّه حينئذ أو لا؟

قد يقال - كما يظهر من كلمات بعضهم - بعدم صحة الحجّ حينئذ؛ لأنّه بحصول العجز ينكشف عدم كون هذا الفرد مصداقاً للمأمور به الواقعي، فلا تحصل به براءة الذمّة.

ولكن يمكن أن يُقال بأنّ ظاهر دليل النيابة، هو أنّ حال النائب حال المنوب عنه، وحينئذ فكما أنّ المنوب عنه لو طرأ عليه العذر في الأثناء ينتقل إلى البدل الاضطراري ويصحّ حجّه، وتبرأ ذمّته منه، فكذلك النائب. كما أننا لا نرى مانعاً من شمول إطلاق الروايات التي تحدّد وظيفة العاجز في الأثناء للأجير أيضاً. أضف إلى ذلك أنّ الأدلة التي دلّت على شرعية الوقوف الاضطراري، تدلّ على أنّه من أحكام الحجّ للمكلف. وهذا هو الذي نستظهره وبعض المعاصرين<sup>(١)</sup> في المقام. وبهذا نخرج عن مقتضى أصالة عدم فراغ الذمّة. بل ربما يقال إنّ صحّة النيابة عند الاستئجار قد تستصحب في حالة الشكّ بطلانها عند طروء العذر، والله العالم.

(١) السيستاني، السيد علي (دام ظلّه)، مناسك الحجّ، مسألة ١١٣، ص ٥٢.

مسألة [١١٤]: إذا مات النائب قبل أن يحرم لم تبرأ ذمة المنوب عنه، فتجب الاستنابة عنه ثانية في ما تجب الاستنابة فيه (١)، وإن مات بعد الإحرام أجزاء عنه إذا كان موته بعد دخول الحرم على الأحوط، ولا فرق في ذلك بين حجة الإسلام وغيرها، ولا فرق بين أن تكون النيابة تبرعية أو بالأجرة (٢).

هذا كله في الفعل الذي لا يرخص فيه المكلف واقعياً، أما ما يُرخص فيه في الواقع، كالمرأة حيث يجوز لها الوقوف في المشعر في ليلة العاشر، فلا مانع من استنابتها في الحج، وتبرأ الذمة بفعلها. وهكذا لو علم أن النائب سوف يرتكب بعض مخالفات الإحرام مما لا يفسد الحج بل يلزم ذمة النائب.

(١) لم يقع هذا الفرع مورداً للخلاف بحسب الظاهر بين العلماء. والحكم بعدم براءة الذمة فيه هو ما يقتضيه الأصل، طالما لم يقدّم دليل خاص يوجب الخروج عن مقتضاه<sup>(١)</sup>. ولكن سوف يتبين لك عمّا قريب ورود مثل هذا الدليل، فانظر.

(٢) وهذا هو الفرع الثاني في المسألة، ويقع الكلام فيه في بيان الشروط المعتمدة للحكم ببراءة الذمة مع موت النائب قبل الانتهاء من الأعمال. وقد اختلفوا في ذلك على قولين:

قال في (المدارك): «هنا مسألتان، إحداهما: أنّ النائب إذا مات بعد الإحرام ودخول الحرم، فقد أجزاء حجته عن حجّ عنه، فإن مات قبل ذلك لم تجزئ. وإلى ذلك ذهب أكثر الأصحاب. واكتفى الشيخ في الخلاف، وابن إدريس، في الإجزاء بموته بعد الإحرام، ولم يعتبر دخول الحرم»<sup>(٢)</sup>، وقد وافقهما السيد الأستاذ (قده) في ذلك.

(١) وخاصة بعد أن لم يتم ما ذكره التراقي (قده) من حصول براءة الذمة بمجرد الاستحجار، كما مرّ ذكره مفصلاً في بحث المسألة (١٠٤).

(٢) مدارك الأحكام ٧: ١١٨.

وأساس المسألة من الروايات، لذا لا بدّ من استعراضها لملاحظة ما تدلّ عليه.

١- موثقة إسحاق بن عمّار، قال: سألته عن الرجل يموت فيوصي بحجّة، فيعطى رجلٌ دراهم يحجّ بها عنه، فيموت قبل أن يحجّ، ثم أعطى الدراهم غيره؟ فقال: إن مات في الطريق أو بمكة قبل أن يقضي مناسكه فإنّه يجزي عن الأوّل، قلت: فإن ابتلي بشيء يفسد عليه حجّه حتى يصير عليه الحجّ من قابل، أيجزي عن الأوّل؟ قال: نعم، قلت: لأنّ الأجير ضامنٌ للحجّ؟ قال: نعم<sup>(١)</sup>.

والظاهر أنّ قوله: "قبل أن يقضي مناسكه"، قيدٌ في قوله: "أو بمكة" فقط؛ لأنّ مكة وضواحيها هي محلّ أداء المناسك، وعليه فيكون قوله "مات في الطريق" مطلقاً، يشمل حتى صورة الموت في الطريق قبل الإحرام. وهذا على خلاف ما يظهر من السيد الأستاذ(قده) في فقه الرواية، حيث استفاد منها عنوان الموت في الطريق بعد الشروع في الأعمال<sup>(٢)</sup>. وهذا احتمال في معنى الرواية، ولكن لا يمكن المصير إلى اختصاصها به على ما بيّنا من الإطلاق فيها.

٢- مرسلة الحسين بن عثمان، عمّن ذكره، عن أبي عبدالله(ع) في رجل أعطى رجلاً ما يحجّه، فحدث بالرجل حدثاً، فقال: إن كان خرج فأصابه في بعض الطريق فقد أجزأت عن الأوّل وإلا فلا<sup>(٣)</sup>.

٣- مرسلة ابن أبي حمزة، والحسين بن يحيى عمّن ذكره، عن أبي عبدالله(ع) في رجل أعطى رجلاً مالا يحجّ عنه فمات، قال: فإن مات في منزله قبل أن يخرج فلا يجزي عنه، وإن مات في الطريق فقد أجزأ عنه<sup>(٤)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٨٥، باب ١٥ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ١.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٣: ١٧٦.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ١٨٦، باب ١٥ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ٣.

(٤) المصدر السابق، ح ٤.

والمهم في هاتين الروایتين هو الشروع في المسير إلى الحجّ على ما توحى به كلمة الخروج.

٤- موثقة عمار الساباطي، عن أبي عبدالله(ع) في رجل حجّ عن آخر ومات في الطريق، قال: قد وقع أجره على الله، ولكن يوصي، فإن قدر على رجل يركب في رحله و يأكل زاده فعل<sup>(١)</sup>.

وهذه دالة على عدم الإجزاء. ولكن السيد الخوئي(قده) حملها - بعد الجمع بينها وبين موثقة إسحاق بن عمّار - على موت النائب في الطريق قبل أن يحرم. ولكن يمكن لنا أن نحملها على استحباب القضاء عنه، بقرينة التصريح بالإجزاء في الروايات السابقة.

إن قلت: إنّ السيد الخوئي(قده) ركّز في المسألة على أنّ قضاء المناسك المذكور في كلام الإمام(ع) لا يصدق إلاّ بعد الشروع في الأعمال والتي أولها الإحرام، وهذا لعله يمنع من انعقاد الإطلاق في الرواية بحسب ما ذكرت. بل قد صرح(قده) بأنّه مع عدم ظهور رجوع القيد إلى الأمرين، تكون الرواية بالنسبة إلى الموت في الطريق مجملة، لاحتمال اختصاص رجوع القيد إلى الأخير، وهو الدخول إلى مكّة<sup>(٢)</sup>.

قلنا: يندفع هذا الإشكال بملاحظة صراحة روايتي الحسين بن عثمان والحسين بن يحيى في الاكتفاء بالموت في الطريق. وهما وإن كانتا مرسلتين، لكن حصول الوثوق بهما قريباً جداً، لما أشرنا إليه غير مرّة من أنّ الروايات الواردة في مسألة واحدة يعضد بعضها سند بعض، كما يوضح بعضها مضمون بعضها الآخر.

هذا مع ملاحظة أنّ الظاهر من قوله: "أو بمكة قبل أن يقضي مناسكه"، كونه راجعاً إلى الموت في مكّة، لا إليه وإلى الموت في الطريق؛ لأنّه لا

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٨٦، باب ١٥ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ٥٠.

(٢) المعتمد في شرح العروة الوثقى، كتاب الحجّ ٢: ٤١.

مناسك في تلك المرحلة، والإحرام لا يعتبر عرفاً من المناسك، فلا إجمال في الرواية حسب ما ذكره سيدنا الأستاذ رحمه الله.

وربما يُقال بأنّ موثقة عمّار واردة في المتبرّع بالحجّ لا النائب بالمعنى المصطلح، بقرينة "قد وقع أجره على الله"، والعمل على أن يكمل الحجّ عمّن حجّ عنه باستخدام رحله وأكل زاده، والله العالم.

إذاً لا دلالة لهذه الروايات على شرطية الإحرام، بل هي بالعكس تدلّ على كفاية الخروج بقصد الحجّ، كما اعترف بذلك في (المستند)، ولكنه ادّعى الإجماع على خلافه؛ قال: «لو مات النائب قبل إتمام المناسك، فإن كان قبل الإحرام لم يجزئ عنه إجماعاً؛ للأصل والإجماع، وبه تخصص الأخبار الآتية المصرّحة بالإجزاء مع الموت في الطريق مطلقاً»<sup>(١)</sup>.

وقد حكى في (المدارك) هذا الإجماع أيضاً عن جماعة منهم العلامة (ره) في (المنتهى)، وخرج به وبروايتي بريد بن معاوية وضريس عن مقتضى أصالة عدم براءة الذمّة بالموت قبل إتمام المناسك.

والروايتان هما:

صحيحة ضريس، عن أبي جعفر (ع) قال في رجل خرج حاجاً حجة الإسلام فمات في الطريق، فقال: إن مات في الحرم فقد أجزأت عنه حجة الإسلام، وإن مات دون الحرم فليقض عنه وليّه حجة الإسلام<sup>(٢)</sup>.

وصحيحة بريد العجلي قال: سألت أبا جعفر (ع) عن رجل خرج حاجاً ومعه جمل له ونفقة وزاد فمات في الطريق؟ قال: إن كان ضرورة ثم مات في الحرم فقد أجزأ عنه حجة الإسلام، وإن كان مات وهو ضرورة قبل أن يحرم، جعل جملته وزاده ونفقته وما معه في حجة الإسلام...<sup>(٣)</sup>.

(١) مستند الشيعة ١١: ١٢١-١٢٢.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٦٨، باب ٢٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ١.

(٣) المصدر السابق، ح ٢.



ومثلهما مرسله المفيد (ره) في (المقنعة) قال: قال الصادق (ع): من خرج حاجاً فمات في الطريق، فإنه إن كان مات في الحرم فقد سقطت عنه الحجّة، فإن مات قبل دخول الحرم لم يسقط عنه الحجّ، وليقض عنه وليه<sup>(١)</sup>.

وهذه الروايات واردة في الحاجّ عن نفسه، ونحن قد تعرّضنا لها سابقاً<sup>(٢)</sup>، وقلنا بأنها تدلّ على أنّ الحاجّ عن نفسه إذا توفي قبل إتمام المناسك، فإنه يجزيه ذلك بشرط أن يكون قد أحرم ودخل الحرم. وقد تصدّى في (المدارك) لدفع دخول، أثبت من خلاله إمكان الاستفادة من هذه الروايات في المقام، فقال: «ولا يُقال إنّ الروايتين مختصتان بمن حجّ عن نفسه فلا تتناولان حجّ النائب؛ لأنه إذا ثبت ذلك في حقّ الحاجّ ثبت في نائبه، لأنّ فعله كفعل المنوب»<sup>(٣)</sup>.

وبما أنّ هذه الروايات تدلّ على شرطية دخول الحرم، فإنها تقيّد إطلاق الروايات الواردة في المقام بذلك أيضاً.

وقد وقع تبريره هذا محلاً للإشكال من جملة من الأعلام، منهم السيد الحكيم (قده) الذي قال: «أقول: أمّا أنّ فعل النائب هو فعل المنوب عنه، فمن القطعيات التي لا تحتاج إلى الإثبات بدليل، لأنّ النيابة إنّما هي في فعل المنوب عنه، فالنائب يأتي بفعل المنوب عنه لا بغيره... ثم إنّ الوحدة إنّما هي في الأجزاء والشرائط ونحوها مما هو داخل في المنوب فيه، لا في الأحكام. وهذا ممّا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في أنّ الوحدة المذكورة [لا]<sup>(٤)</sup> تقتضي الاجتزاء في المقام؛ وذلك لأنّ الموت الطارئ على الحاجّ عن نفسه من قبيل العذر المستمر المانع من القدرة على الأداء أبداً، والموت

(١) وسائل الشريعة ١١: ٦٩، باب ٢٦ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٤.

(٢) عند البحث في المسألة (٦٨).

(٣) مدارك الأحكام ٧: ١١٨.

(٤) غير موجودة في المصدر ولكن يقتضيها السياق، أو تُقرأ الجملة بصيغة الاستفهام كما قرأها سماحة السيد في الدرس.

الطارئ على النائب ليس كذلك، لإمكان النيابة من غيره مقارنة أو لاحقة، فهذا الفرق هو الفارق بينهما في الإجزاء وعدمه»<sup>(١)</sup>.

وتقرير الفرق في كلامه ببيان آخر أن يُقال: إن الحاج عن نفسه إذا كانت الحجة حجة الإسلام، يعني كأن ضرورة، إذا فرضنا أنه مات قبل دخول الحرم، فإنه يتبين بذلك عدم كونه مكلفاً، لعدم قدرته على الحج، لأنه لم يصل إلى مكة، بينما يمكن في النائب لو مات كذلك أن يُستتاب عن المنوب عنه نائباً آخر لإفراغ ذمته مما انشغلت به.

ولكن يمكن أن يُقال بأن هذا الذي يقول السيد الحكيم (قده) بأنه فارق ليس فارقاً، فمسألة الوحدة في هذا المقام لا بأس بها. ونحن قد نستفيد من التفرقة في موت الحاج عن نفسه بعد دخوله الحرم وقبله، أن الدخول في الحرم كاف في حصول الإجزاء في الحج، باعتباره من تفاصيل الحج لا من أحكامه. وفي ضوء ذلك، فإن وحدة المنوب عنه مع النائب تقتضي أن يأخذ حكمه في اعتبار الدخول في الحرم في الإجزاء، لأنه يستوي معه في عدم استكمال الحج لأجزائه وشروطه، مما قد وافق السيد الحكيم (قده) على الوحدة فيه.

ولكن مقتضى التحقيق في المسألة، أن الروايات المتقدمة دلت على كفاية الموت للنائب في الطريق حتى مع عدم الإحرام أو دخول الحرم، وتقييدها بهما بعيداً؛ لاختصاص المقيّد بصورة الحاج عن نفسه، مع استبعاد التقييد به على أساس المبنى الذي نوّده دائماً في المطلق والمقيّد؛ واحتمال أن يكون للنائب خصوصية عن حج الشخص لنفسه، لا من جهة ما ذكره السيد الحكيم مما يرد الإشكال عليه، بل من جهة دوران العبادات مدار مقدار التعبد المستفاد من النص. وأمّا الإجماع، فمن الواضح كونه مدركياً في المقام، فلا يكون حجة حتى عند من يقول بحجية الإجماع في

(١) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٠-٢١.

مسألة [١١٥]: إذا مات الأجير بعد الإحرام ودخول الحرم، استحق تمام الأجرة إذا كان أجيراً على تفرغ ذمّة الميت. وأمّا إذا كان أجيراً على الاتيان

نفسه. والنتيجة هي حصول الأجزاء بمجرد موت النائب في طريق الحجّ حتى لو لم يحرم، ولا داعي للاحتياط في المسألة - كما كنا قد أثبتناه فيها - إلاّ على نحو الاستحباب<sup>(١)</sup>.

وقد يُقال: إنّه قد استند جملة من الأعلام من المرسلّة المفيد السابقة، وذكروا فيها نكته تميّزها عن سائر الروايات؛ فإنّ قوله فيها: "من خرج حاجّاً"، مطلقٌ يشمل من يخرج حاجّاً عن نفسه ومن يخرج حاجّاً عن غيره، وحينئذ لا يُحتاج إلى إثبات وحدة النائب والمنوب عنه للاستفادة منها في تقييد الروايات الواردة في موت النائب. وسندها مجبورٌ بعمل الأصحاب وإفتائهم وفقاً لها، حتى إنّه قد ادّعي الإجماع في المسألة، وذلك ممّا يوجب الوثوق بحسب مبناكم. وأمّا ما ذكرتموه من الإشكال في التقييد، فقد يُقال بعدم وروده في المقام، لكون كلِّ من المطلق والمقيّد واردين عن الصادق(ع).

والجواب: إنّ الظاهر من الرواية أنّها واردة في حجّ الشخص عن نفسه، خصوصاً بقريّة قوله "وليقتض عنه وليّه"، فلا تشمل النائب الحاجّ عن غيره، فلا تصلح مستنداً للأعلام الذين اختاروا شمول الحكم للنائب. وورود الروايات جميعاً عن الإمام الصادق(ع) لا تضرّ بملاحظتنا؛ لأنّ الملاحظة مرتكزة على مسألة المناقشة في قريّة الدليل المقيّد على التصرف في الدليل المطلق، مع كون الخطاب موجّهاً في إحدى الروايتين إلى شخص، وفي الأخرى إلى شخصٍ آخر، مع عدم العلاقة بينهما، فتدبّر.

(١) وقد استقرّب القول بالأجزاء في حال الموت في الطريق حتى قبل الإحرام في [الحدائق الناضرة ١٤: ٢٥٦-٢٥٧].

بالأعمال، وكانت ملحوظة في الإجارة على نحو تعدد المطلوب، استحق من الأجرة بنسبة ما أتى به.

وإن مات الأجير قبل الإحرام لم يستحق شيئاً. نعم ، إذا كانت المقدمات داخلة في الإجارة على نحو تعدد المطلوب استحق من الأجرة بقدر ما أتى به منها(١).

(١) تعالج هذه المسألة جانباً آخر لمسألة موت النائب قبل الانتهاء من أعمال الحج، وهو جانب ما يستحقه النائب حينئذ من الأجرة؛ إذ إن القاعدة تقتضي عدم استحقاق الأجير للأجرة إلا إذا أتى بما استؤجر عليه، وحيث قد حُكِمَ بالإجزاء بموته في بعض الصور، وإن لم يكن قد أتى بتمام الأعمال، فينفتح البحث حينئذ في هذه المسألة، وفي ذلك صورتان:

**الأولى:** أن تقع الإجارة على تفرغ ذمة المنوب عنه، وحينئذ حيث يحكم بفرغ ذمة المنوب عنه، يُحَكَمُ باستحقاق النائب للأجرة.

وما قد يُقال في المقام، من عدم صحة وقوع الإجارة على تفرغ الذمة، لكونه غير مقدور للنائب، لعدم كونه اختيارياً له؛ مدفوعاً بالقدرة عليه من خلال القدرة على سببه، من خلال الإتيان بما يكتفي به الشارع في الحكم بالإجزاء.

**الثانية:** أن تقع الإجارة على الإتيان بالأعمال، من الإحرام والطواف والسعي و... إلخ، بحيث تُلاحظ الأعمال المطلوب من النائب القيام بها، ثم تُجعل الأجرة في مقابلها، بحيث تُلاحظ أجزاء الأجرة في مقابل أجزاء العمل؛ فيستحق النائب من الأجرة حينئذ بمقدار ما أتى به من الأعمال.

وقد يقال بأن القول بهذه الصورة يتوقف على أن تكون الأجرة مجعولةً مقابل الأعمال بنحو العموم الانحلالي، حيث يكون لكل عمل من الأعمال حينئذ حصة من الأجرة؛ ولكن الظاهر عند العرف خلافه، بمعنى أن الأجرة مجعولة على الأعمال، ولكن بنحو العموم المجموعي، والشاهد على ذلك، أننا لو شرحنا الفرق للمستأجر في المقام، ثم سألناه عن قصده في المسألة،

لأجاب بأنه من الطبيعي أنّ الأجير ما لم يتمّ لي العمل فإنّي غير ملزم بشيء تجاهه.

والجواب: إنّ المسألة ليست مبنية على ذلك، باعتبار أنّ المتعارف ليس ذلك، لا في الأول ولا في الأخير. ولكن قد يقال إنّ الملاك الذي تُضمن به الأجرة في الإجارة الفاسدة متحققٌ في المقام بطريق أقوى، لأنّ المفروض أنّ الإجارة عن العمل بمقدماته وأصوله كانت بأمر المستأجر، لا على نحو الانحلال ونحوه، بل لأنّه كان متحركاً بدافع الإجارة، في حركته ومصارفه. وإذا مات في الطريق قبل الإتيان بالأعمال، فلا يستحقّ شيئاً من الأجرة، وإن قلنا بفراغ ذمّته حينئذٍ؛ لعدم قيامه بأيّ شيء ممّا وقعت عليه الإجارة.

وأما المسافة التي قطعها من الطريق، فإن كانت الإجارة قد وقعت على المقدمات مضافاً إلى الأعمال - كما هو المتعارف عادة - فتكون المقدمات حينئذٍ متعلّقة للإجارة كسائر الأجزاء، فيستحقّ أجرة ما أتى به منها؛ وإن لم تكن ممّا قد وقعت عليه الإجارة، فمقتضى القاعدة عدم استحقاقه شيئاً عليها.

وقد يُقال: إنّ عدم استحقاقه الأجرة المسمّاة عليها لعدم وقوعها مورداً للإجارة، لا ينفي استحقاقه لأجرة المثل عليها؛ لأنّ عمل المسلم محترم، وهذا نظير ضمان الأجرة في الإجارة الفاسدة.

وأجاب السيد الأستاذ(قده) عنه بأنّه لا يُقاس المقام بباب الإجارة الفاسدة، لأنّ إتيان العمل المستأجر عليه في الإجارة الفاسدة مستند إلى أمر المستأجر، وذلك موجبٌ للضمان، فإنّ العمل الصادر من الأجير يوجب ضمان المسمّى لو كانت الإجارة صحيحة، ويوجب ضمان المثل إذا كانت الإجارة فاسدة، لأنّ العمل وقع بأمر المستأجر، وذلك موجب للضمان عند العقلاء، وهذا بخلاف المقام، فإنّ إتيان المقدمات لم يكن بأمر من المستأجر، وإنّما يأتي الأجير بها اختياراً لغرض وصوله إلى ما استؤجر

مسألة [١١٦]: إذا استأجر للحجّ البلدي ولم يعين الطريق، كان الأجير مخيراً في ذلك، وإذا عيّن طريقاً لم يجز العدول منه إلى غيره، فإن عدل وأتى بالأعمال، فإن كان اعتبار الطريق في الإجارة على نحو الشرطية دون الجزئية، استحقّ الأجير تمام الأجرة وكان للمستأجر خيار الفسخ، فإن فسخ يرجع إلى أجرة المثل.

وإن كان اعتباره على نحو الجزئية، كان للمستأجر الفسخ أيضاً، فإن فسخ استحقّ الأجير أجرة المثل لما قام به من الأعمال دون ما سلكه من الطريق، وإن لم يفسخ كان له تمام الأجرة المسمّاة، ولكن للمستأجر مطالبته بقيمة ما خالفه فيه من سلوك الطريق المعين (١).

عليه، نظير ما لو استؤجر للصلاة، فتوضأ أو اغتسل ثم عجز عن أداء الصلاة أو مات، فإنه لا يستحقّ أجرة المثل لوضوئه أو غسله (١).

(١) إذا عيّن المستأجر للنائب الطريق الذي يجب أن يسلكه في الحجّ البلدي، فإنه يتعيّن عليه، لدخوله حينئذ في العقد، فيشمّله لزوم الوفاء بالعقود، كما تشمله أدلة لزوم الوفاء بالشرط.

فإذا خالف النائب وسلك طريقاً آخر وأدى أعمال الحجّ بتمامها؛ فتارةً يكون التعيين على نحو الشرطية، وأخرى يكون على نحو الجزئية، وهما يشتركان من ناحية أنّ للمستأجر حقّ الفسخ فيهما؛ لأنّ التعيين حتى لو كان على نحو الجزئية، يتحول إلى شرط بلحاظ ارتباطه بسائر الأجزاء، فيمكن الفسخ بتخلّفه. ويختلفان من ناحية أنّ الشرط لا يكون دخيلاً في المعاملة، فلا يُجعل له حصة من الأجرة، بخلاف الجزء.

وحينئذ إمّا أن يفسخ المستأجر وإمّا أن لا يفسخ؛ فإذا لم يفسخ وكان التعيين على نحو الشرطية، فيستحقّ النائب حينئذ تمام الأجرة لفرض إتيانه بتمام العمل، بخلاف ما إذا كان على نحو الجزئية، فإنه لا يستحقّ إلاّ أجرة

مسألة [١١٧]: إذا أجر نفسه للحجّ عن شخص مباشرة في سنة معيّنة لم تصحّ إجارته عن شخص آخر في تلك السنة مباشرة أيضاً، وتصحّ الإجارتان مع اختلاف السنّتين، أو مع عدم تقيّد إحدى الإجارتين أو كليهما بالمباشرة (١).

مسألة [١١٨]: إذا أجر نفسه للحجّ في سنة معيّنة، لم يجز له التأخير ولا التقديم إلا مع رضا المستأجر، ولو أحرّ كان للمستأجر خيار الفسخ وإن برئت ذمّة المنوب عنه (٢)، فلو فسخ لم يستحقّ الأجير شيئاً إذا كان التعيين على وجه التقييد، وإن كان على وجه الشرطية استحقّ أجره المثل، ولو لم يفسخ استحقّ

ما أتى به من الأعمال، دون أجره الطريق، لأنّه لم يسلك الطريق التي عينها له المستأجر وجعل في مقابلها جزءاً من الأجرة. وإن فسخ المستأجر المعاملة، فعلى الشرطية يستحقّ النائب أجره المثل دون المسمّى، لذهاب المسمّى بفسخ العقد؛ وعلى الجزئية يستحقّ النائب أجره المثل أيضاً للوجه نفسه، ولكن لما أتى به من الأعمال فقط دون أجره الطريق لما مرّ.

(١) ووجه المسألة واضح؛ إذ إنّ إجارته نفسه للحجّ بنفسه عن شخص في سنة معيّنة، توجب ملكية المستأجر للحجّ منه في تلك السنة، فإذا كان هذا العمل مملوكاً للمستأجر، فلا يصحّ أن يملكه لغيره، وتبطل الإجارة الثانية لوقوعها على ملك الغير.

أمّا إذا انتفى ما يمنعه من التمكن من تسليم متعلّق الإجارة الثانية فتصحّ حينئذ، وذلك كما إذا اختلف وقت الإجارتين، أو لم تقيّد إحدهما أو كليهما بالمباشرة، حيث يجوز له حينئذ أن يستأجر غيره لأداء العمل.

(٢) وهذا أمرٌ واضح بلحاظ لزوم الوفاء بما وقع عليه العقد. وللمستأجر خيار الفسخ عند مخالفة النائب وأدائه الحجّ في غير السنة التي عينت له، ولكنّ عمله مبرئٌ لذمّة المنوب عنه؛ لأنّه قد أتى بالعمل نيّة النيابة عنه، وهذا يكفي في براءة الذمّة، خصوصاً أنّ ما وقعت فيه المخالفة أمرٌ خارجٌ عن أعمال الحجّ.

الأجير تمام الأجرة المسمّاة، وكان للمستأجر مطالبته بقيمة ما فوّته عليه من الزمان المعين إذا كان التعيين على وجه التقييد (١).

(١) والفرق الذي يذكرونه بين الشرط والقيّد، هو أنّ الشرط عبارة عن التزام في التزام، فهناك التزامان وأحدهما مربوط بالآخر، بينما ليس في التقييد إلاّ التزام واحدٌ بالمقيّد، هو هذه الحصّة الخاصة؛ لذا قالوا إنّ القيد داخلٌ والشرط خارجٌ<sup>(١)</sup>. ونحن لإثبات الشرط نحتاج إلى قاعدة "المؤمنون عند شروطهم"<sup>(٢)</sup>، بينما يكفي في التقييد التمسك بـ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(٣)</sup>. ويترتب على هذا الفرق، أنّه إذا فسخ المستأجر، فإذا كان التعيين على وجه التقييد، فإنّ ما يريد منه هو هذه الحصّة الخاصّة ولم يأت بها بحسب الفرض، فلا يكون ملزماً بشيء تجاهه؛ بخلافه فيما إذا كان التعيين على وجه الشرط، فإنّ فسخ المستأجر لا يعني عدم وقوع العمل صحيحاً من النائب. نعم، هو يوجب حينئذ سقوط المسمّى، فينتقل إلى أجرة المثل، احتراماً لعمل المسلم.

ونلاحظ في المقام، أنّ فرضية التقييد في التعيين قد لا تكون أمراً عرفياً لدى العقلاء بل الظاهر أنّ ما يرد من هذا القبيل واردٌ على نحو الشرطية.

أمّا إذا لم يفسخ المستأجر، فعلى الشرطية يستحقّ النائب تمام الأجرة المسمّاة، لبقاء سبب استحقاقها، وهو العقد. وهكذا على التقييد، ولكن للمالك حينئذ أن يستثنى من الأجرة ما يقابل الوقت الذي قيّد به المعاملة، لأنّ القيد يكون بمثابة الجزء، فيكون له حصّة من الأجرة.

(١) راجع ما حقّقه سماحة السيد (دام ظلّه) في هذا المجال في: [فقه الإجارة: من ص ٦٧ إلى ص ٧٠]؛ فإنّ فيه فوائد مهمّة.

(٢) وهذه قاعدة فقهية، غالب أدلتها وردت بلسان: "المسلمون عند شروطهم".

(٣) المائدة: الآية ١.



ولو قدّم الأجير، فإن كان العمل المستأجر عليه من قبيل حجة الإسلام عن الميت، حيث تفرغ ذمة المنوب عنه بما أتى به مسبقاً، ولا يمكن استيفاء العمل المستأجر عليه في وقته المعين، كان حكمه ما تقدّم في التأخير، وإلا كما إذا أجره على الحجّ المندوب عن نفسه في العام المقبل، فأتى به في العام الحالي، فإن كان التعيين على وجه التقييد، لم يستحقّ الأجير على ما أتى به شيئاً (١)، ووجب عليه الإتيان بالعمل المستأجر عليه في وقته المعين.

وكذا إذا كان التعيين على وجه الشرطية ولم يبلغ المستأجر شرطه، وإن ألغاه استحقّ تمام الأجرة المسمّاة.

مسألة [١١٩]: إذا صدّد الأجير أو أحصر فلم يتمكّن من الإتيان بالأعمال، كان حكمه حكم الحاجّ عن نفسه، ويأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى (٢)، وانفسخت الإجارة إذا كانت مقيدة بتلك السنة، ويبقى الحجّ في ذمته إذا لم تكن مقيدة بها، ولكن للمستأجر خيار التخلف إذا كان اعتبار تلك السنة على وجه الشرطية (٣).

مسألة [١٢٠]: إذا أتى النائب بما يوجب الكفارة فهي من ماله، سواء كانت النيابة بإجارة أو بتبرّع (٤).

(١) لأنّ المفروض أنّه قد أتى بما لم يُستأجر عليه.

(٢) لا يفرّق في حكم الصدّ والإحصار بين الحاجّ عن نفسه والحاجّ عن غيره؛ لإطلاق الروايات، وظهورها في بيان حكم من أحكام طبيعة الحجّ.

(٣) إذا صدّد الأجير أو أحصر، فإذا كانت الإجارة على الحجّ مقيدة بتلك السنة فإنّها تنفسخ حينئذ، لأنّ انكشاف عدم القدرة على تسليم العمل، يدلّ على فقدان العقد لشرط من شروط الصحة فيبطل؛ بخلاف ما إذا لم تكن مقيدة بتلك السنة، حيث يبقى النائب قادراً على تسليم العمل، ولكن يثبت للمستأجر حينئذ خيار تخلف الشرط، فإن لم يفسخ، بقيت ذمة النائب مشغولة بالحجّ مورد الإجارة.

(٤) لأنها أحكام شرعية متعلّقة بالحاجّ بلحاظ ما يصدر منه من مخالفات، ولا موجب لتحميلها للمستأجر.

مسألة [١٢١]: إذا استأجره للحج بأجرة معينة، فقصرت الأجرة عن مصارفه، لم يجب على المستأجر تميمها، كما أنها إذا زادت عنها لم يكن له استرداد الزائد (١).

مسألة [١٢٢]: إذا استأجره للحج الواجب أو المندوب، فأفسد الأجير حجه بالجماع قبل المشعر، وجب عليه إتمامه وأجزأ المندوب عنه، وعلى الأجير الحج من قابل وكفارة بدنة، والظاهر أنه يستحق الأجرة وإن لم يحج من قابل لغذر أو غير عذر، وتجري الأحكام المذكورة في المتبرع أيضاً إلا أنه لا يستحق الأجرة (٢).

(١) مقتضى تحقق المعاوضة بعقد الإجارة بين العمل والأجرة المتفق عليها، ملكية المستأجر للعمل في ذمة النائب في مقابل هذه الأجرة المخصصة، حتى لو لم تف بمصارف الحج، وملكية النائب للأجرة في مقابل العمل، حتى لو زادت عن مصارف الحج.

(٢) سوف يأتي في مسائل تروك الإحرام، أن الجماع حرام على المحرم، وهناك تفصيل في ما يترتب عليه، من حيث محل وقوع الجماع، فإذا جامع قبل المشعر، فرّق بينه وبين زوجته إلى أن ينتهي من أعمال الحج، ووجب عليه إتمام حجه، والحج من قابل، والتكفير بدنة. ويدل على ذلك حسنة زرارة، قال: سألته عن محرم غشي امرأته وهي محرمة، قال: جاهلين أو عالمين؟ قلت: أجبني في الوجهين جميعاً، قال: إن كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجّهما وليس عليهما شيء، وإن كانا عالمين فرّق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه وعليهما بدنة، وعليهما الحج من قابل، فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه فرّق بينهما حتى يقضيا نسكهما، ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا. قلت، فأبي الحجّتين لهما؟ قال: الأولى التي أحدثا فيها ما أحدثا، والأخرى عليهما عقوبة<sup>(١)</sup>. وذيلها

(١) وسائل الشريعة ١٣: ١١٢، باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٩.

صريح في صحّة الحجّة التي وقع الجماع فيها، غاية الأمر عليهما الحجّ من قابل عقوبة لهما.

هذا في من يحجّ عن نفسه، فهل النائب الذي يحجّ عن غيره له الحكم نفسه أو لا؟

قد يقال بأنّ مقتضى القاعدة عدم الاجتزاء بالحجّ الذي جامع فيه النائب؛ لأنّه إذا كان فاسداً، فهو لم يأت بما استؤجر عليه، وكذلك الحجّ الثاني لأنّه لم يُستأجر عليه، خصوصاً إذا قيل بأنّه عقوبة له.

ولكن الصحيح أنّ حكم النائب في ذلك هو حكم الأصيل، فالحجّة الأولى تقع صحيحة عن المنوب عنه، وأمّا الثانية فهي عقوبة تلحق النائب كحكم شرعي بسبب مخالفته في المقام. ويدلّ على ذلك موثقتا<sup>(١)</sup> إسحاق ابن عمّار:

١- قال: سألته عن الرجل يموت فيوصي بحجّة، فيعطى رجلٌ دراهم يحجّ بها عنه، فيموت قبل أن يحجّ، ثم أعطى الدراهم غيره؟ فقال: إن مات في الطريق أو بمكة قبل أن يقضي مناسكه فإنّه يجزي عن الأول، قلت: فإن ابتلي بشيء يفسد عليه حجّه حتى يصير عليه الحجّ من قابل، أيجزي عن الأول؟ قال: نعم، قلت: لأنّ الأجير ضامنٌ للحجّ؟ قال: نعم<sup>(٢)</sup>.

وقد فسّر الإفساد فيها بما يوجب الحجّ من قابل، فلا يكون معناه البطلان، بل إنّه لا يكتفى به كأيّ حجّ صحيحٍ آخر. بل إنّ الموثقة الثانية صريحة في تمام الحجّة الأولى، قال:

(١) في تقارير السيد الخوئي التعبير بالصحيحين، وذلك على خلاف قواعد الدراية؛ لأنّ إسحاق بن عمّار الساباطي كان فطحياً، ولكنه ثقة وأصله معتمد عليه، كما صرح الشيخ في: [الفهرست: ٣٩]. بل يتناقض في الأولى منهما مع تعبيره عنها بالموثقة في مورد آخر من كلماته. راجع: المعتمد في شرح المناسك ٣: ١٧٦-١٨٤؛ ومعتمد العروة الوثقى، كتاب الحجّ ٢: ٤٠-٨٥-٨٦.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ١٨٥، باب ١٥ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ١.

مسألة [١٢٣]: الظاهر أنه يحق للأجير للحج أن يطالب بالأجرة قبل الإتيان بالعمل وإن لم يشترط التعجيل صريحاً، من جهة وجود القرينة على الاشتراط، وهي جريان العادة بالتعجيل، حيث إن الغالب أن الأجير لا يتمكّن من الذهاب إلى الحج والإتيان بالأعمال قبل أخذ الأجرة (١).

مسألة [١٢٤]: إذا أجر نفسه للحج فليس له أن يستأجر غيره إلاّ مع إذن المستأجر.

٢- في الرجل يحجّ عن آخر فاجترح في حجّه شيئاً يلزمه فيه الحجّ من قابل أو كفارة؟ قال: هي للأول تامّة، وعلى هذا ما اجترح (١).  
فإذا كانت الحجّة الأولى مجزية عن الأول بمقتضى الموثقة الأولى، وتامّة بمقتضى هذه الموثقة، بالإضافة إلى ظهور حسنة زرارة في بيان حكم من أحكام الحجّ، لا حكم الأصيل فحسب، فإنّ النائب حينئذ يستحقّ تمام الأجرة المسماة، لأدائه العمل على وجهه بحسب الفرض، وإن لم يأت بالحجّة الثانية، لأنّه حينئذ إنّما يخالف تكليفاً خاصاً لا علاقة للمنوب عنه به. وكذلك حكم النائب المتبرّع، غاية الأمر لا موضوع فيه للكلام في الأجرة.

وقد ذهب في (الجواهر) إلى أنّ الفساد في الروايات بمعناه الحقيقي، فيدلّ على البطلان، وحينئذ تكون الحجّة الثانية هي المبرئة لذمّة المنوب عنه، وتفسخ الإجارة إذا كانت معيّنة، وعلى النائب إعادة الحجّ من دون عوض (٢).

وقد تبين لك ما فيه.

(١) مقتضى القاعدة في المعاوضات المبنية على التسليم والتسليم، أنّ الإنسان إذا استؤجر على عمل فلا يستحقّ الأجرة إلاّ بعد الإتيان بالعمل،

(١) المصدر السابق، ح ٢.

(٢) جواهر الكلام ١٧: ٣٨٩-٣٩٠.

نعم، إذا كانت الإجارة على عمل في الذمة، ولم يشترط عليه المباشرة، جاز له أن يستأجر غيره لذلك (١).

مسألة [١٢٥]: إذا استأجر شخصاً لحجّ التمتع مع سعة الوقت، واتفق أنّ الوقت قد ضاق، فعدل الأجير عن عمرة التمتع إلى حجّ الأفراد، وأتى بعمرة مفردة بعده، برئت ذمة المنوب عنه، ولكن الأجير لا يستحقّ الأجرة إذا كانت الإجارة على نفس الأعمال. نعم، إذا كانت الإجارة على تفريغ ذمة الميت استحقها (٢).

وقد خرجنا عن مقتضاها في الحجّ، وقلنا بأنه يحقّ للأجير المطالبة بتعجيل الأجرة، لأنّ القرينة قائمة على أنّ مثل هذا العمل لا يستطيع الأجير - الذي عادة ما يكون محتاجاً - أن يأتي به إلا من خلال الأجرة. بل إنّ هذه القرينة تكون من قبيل الشرط الضمني، فلا يحتاج معها إلى أن يشترط التعجيل. نعم، إذا كان الأجير مليئاً غير محتاج إلى المال لأداء الحجّ النيابي، فهذه قد تكون قرينة عكسية في المقام.

(١) هل يجوز للأجير للحجّ أن يستأجر غيره للقيام بالحجّ الذي استؤجر عليه؟

تختلف الإجابة عن هذا السؤال تبعاً لاختلاف حالات الإجارة؛ فإذا كان قد اشترط عليه المباشرة، أو كانت الإجارة ظاهرة في المباشرة، فلا يجوز له استئجار غيره للقيام بالحجّ النيابي، بخلاف ما إذا وقعت الإجارة على تفريغ ذمة المنوب عنه، فللأجير حينئذ أن يستأجر غيره لإفراغ ذمة المنوب عنه.

والمناط في المسألة مع عدم اشتراط المباشرة هو العرف العام، فقد يكون هناك عرف عام على عدم المباشرة فيبني عليه حينئذ، وإلا فمقتضى القاعدة هو عدم الجواز.

(٢) قال في (المستند): «لو استأجره لحجّ التمتع، وسافر الأجير وضاق وقته عن التمتع، فهل يجوز له العدول إلى الأفراد للمنوب عنه ويجزئ عنه

كما يجوز ويجزئ للحاج عن نفسه، أم لا؟ لم أعر على مصرح من الفقهاء بحكمه»<sup>(١)</sup>.

وهذا يدل على أن المسألة في ما يخص الأجير من الفروع المستحدثة، بخلاف الأصيل فيما إذا ضاق وقته عن إدراك حج التمتع، فإن حكمه واضح في الروايات<sup>(٢)</sup>، وهو أن عليه حينئذ أن يقوم بأعمال حج الأفراد بإحرام عمرة التمتع نفسها، ثم يؤدي بعده أعمال العمرة المفردة. ويقع الكلام هنا في أن حكم الأجير في ذلك هل هو حكم الأصيل نفسه أو لا؟

تتضح الإجابة عن ذلك ضمن نقاط:

الأولى: أنه لا يجوز استئجار من يُعلم ضيق وقته عن إدراك أعمال حج التمتع لأداء هذا النوع من الحج؛ لأنه غير مبرئ لذمة المنوب عنه، إذ هو استئجار على غير ما انشغلت به ذمته.

الثانية: أنه إذا استأجر شخصاً لأداء حج التمتع وكان قادراً على ذلك، ولكن طراً عليه عذر سبب ضيق وقته عن أداء حج التمتع، فهل يكون ذلك مبطلاً للإجارة، أو يكون حكمه حكم الأصيل نفسه في العدول إلى حج الأفراد؟ وجهان في المسألة.

قد يُقال بأن أقواهما الثاني؛ لإطلاق روايات المسألة وعدم اختصاصها بالحاج عن نفسه، بل ظهورها في بيان حكم من أحكام الحج، فلا يفرق فيه بين الأصيل والأجير. وتحصل بذلك براءة ذمة المنوب عنه.

لكن يمكن التأمل في ذلك بأن ذمة المنوب عنه قد اشتغلت بحج التمتع إلا في حال ضيق الوقت عنه، فلا تبرأ بالإتيان بحج الأفراد مع إمكان استئجار من يستطيع الإتيان بالتمتع ولو في سنة أخرى. ولا دليل على المساواة بين النائب والأصيل في هذا الحكم. وهناك فرق بين المقام

(١) مستند الشيعة ١١: ١٣٤.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٩٦، باب ٢١ من أبواب أقسام الحج.

مسألة [١٢٦]: لا بأس بنيابة شخص عن جماعة في الحجّ المنسوب (١)، وأما في الواجب، فلا يجوز فيه نيابة الواحد عن اثنين وما زاد، إلا إذا كان وجوبه عليهما أو عليهم على نحو الشركة، كما إذا نذر شخصان أن يشترك كل

وموارد أخرى من حيث الحكم بالمساواة بين النائب والأصيل، مثل ما إذا مات النائب في الطريق أو عند دخول الحرم؛ إذ ذاك تفصيل من تفاصيل أحكام الحجّ، بينما المسألة في المقام تتعلق بنوع الحجّ الذي لا بدّ من استئجار من يقوم بالإتيان به. ولكن قد يكون عدم الفرق محتملاً في صورة ما إذا كان ضيق الوقت طارئاً لا من خلال اختيار النائب، فتأمل.

الثالثة: إذا قيل بأنّ حكم النائب في المسألة حكم الأصيل، فلا يستحقّ النائب شيئاً، وعليه عدم الإتيان بالحجّ، لعدم قدرته على ما استؤجر عليه. أمّا إذا قيل بأنّ حكمه حكمه، فاستحقاق الأجير للأجرة مرتبط بتحقيقه لما قد وقعت عليه الإجارة؛ فإن كانت الإجارة قد وقعت على نفس أعمال حجّ التمتع بما فيها عمرة التمتع، فللأجير

حينئذ أجرة المثل لما قام به من الأعمال، دون الأجرة المسمّاة، لأنّه لم يؤدّ ما قد وقعت عليه الإجارة؛ وإن كانت قد وقعت على تفرّغ الذمّة، فيستحقّ تمام الأجرة المسمّاة، لأنّه قد أتى بما أدّى إلى فراغ الذمّة.

(١) والنيابة عن جماعة غير إهداء الثواب إليهم بعد إتمام العمل<sup>(١)</sup>، ويدلّ على جوازها، مضافاً إلى إطلاقات أدلّة النيابة، روايات باب كامل من (الوسائل)، منها:

ما رواه محمد بن إسماعيل في الصحيح قال: سألت أبا الحسن (ع): كم أشرك في حجّتي؟ قال: كم شئت<sup>(٢)</sup>.

(١) الذي تدلّ عليه روايات الباب ٢٩ من أبواب النيابة في الحجّ، من وسائل الشيعة ١١: ٢٠٤.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٠٢، باب ٢٨ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ١.

منهما مع الآخر في الاستتجار في الحجّ، فحينئذ يجوز لهما أن يستأجرا شخصاً واحداً للنيابة عنهما (١).

مسألة [١٢٧]: لا بأس بنيابة جماعة في عام واحد عن شخص واحد ميّت أو حيّ - تبرعاً أو بالإجارة - فيما إذا كان الحجّ مندوباً (٢)، وكذلك في الحجّ الواجب فيما إذا كان متعدداً، كما إذا كان على الميت أو الحيّ حجّان واجباً بنذر - مثلاً - أو كان أحدهما حجّة الإسلام وكان الآخر واجباً بالنذر، فيجوز - حينئذ - استتجار شخصين؛ أحدهما لأحد الواجبين والآخر للآخر.

(١) حكم هذا الفرع من الواضحات؛ فإنّ الذمّة المنشغلة بعمل على نحو الاستقلال لا تبرأ إلاّ بأداء العمل مستقلاً، سواء ممّن انشغلت ذمّته به أو من نائبه في المورد الذي دلّ الدليل على جواز النيابة فيه، ومن الطبيعي أنّ النائب ليس لديه القدرة على القيام بالعمل بصفة الاستقلالية عن شخصين في عام واحد.

نعم، إذا لم يُشترط عليه أداء كلا العملين في سنة واحدة، أو لم تُشترط عليه المباشرة - كما مرّ في المسألة (١١٧) - أو كانت ذمّة المنوب عنهما أو عنهم في الأساس منشغلة بعمل واحد، كما إذا وكلّ جماعة واحداً أن ينذر عنهم حجّة إلى بيت الله إذا حصل الأمر الفلاني مثلاً، ففي كل هذه الصور تجوز نيابة الواحد عن جماعة بلا إشكال.

(٢) ويدلّ عليه مضافاً إلى إطلاقات أدلّة النيابة، ما رواه محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عيسى اليقطيني قال: بعث إليّ أبو الحسن الرضا (ع) رزم ثياب وغلماناً وحجّة لي، وحجّة لأخي موسى بن عبيد، وحجّة ليونس بن عبدالرحمن، وأمرنا أن نحجّ عنه، فكانت بيننا مائة دينار أثلاثاً فيما بيننا... الحديث (١).

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٠٨، باب ٣٤ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ١. وفي ملاذ الأبحار ١٣: ٨٧ أدّ الحديث صحيح.



وكذلك يجوز استئجار شخصين عن واحد، أحدهما للحج الواجب والآخر للمندوب (١).

بل لا يبعد جواز استئجار شخصين لواجب واحد، كحجّة الإسلام، من باب الاحتياط، لاحتمال نقصان حجّ أحدهما (٢).

مسألة [١٢٨]: الطواف مستحبّ في نفسه، فتجوز النيابة فيه عن الميّت، وكذا عن الحيّ إذا كان غائباً عن مكة أو كان حاضراً فيها ولم يتمكّن من الطواف مباشرة (٣).

(١) كل ذلك ممّا تقتضيه إطلاقات أدلّة النيابة.

(٢) وجهه واضحٌ بعد حسن الاحتياط في هذا المورد.

(٣) مورد الكلام في هذه المسألة هو النيابة عن الآخرين في الطواف المستحب، وأمّا النيابة عنهم في الطواف الواجب، فيأتي الكلام عنه في المسألة (٣٠٨). ولا بدّ في المقام من بيان ثلاث نقاط:

الأولى: استحباب الطواف في نفسه. وهو من الأمور الواضحة التي يدلّ عليها الكثير من الروايات، منها: ما رواه أبان بن تغلب عن أبي عبد الله (ع) - في حديث - أنّه قال: يا أبان، هل تدري ما ثواب من طاف بهذا البيت أسبوعاً؟ فقلت: لا والله ما أدري، قال: يُكتب له ستة آلاف حسنة، ويُمحى عنه ستة آلاف سيئة، ويُرفع له ستة آلاف درجة<sup>(١)</sup>.

الثانية: النيابة في الطواف عن الميّت. ويدلّ عليه إطلاقات جملة من الروايات أيضاً<sup>(٢)</sup>، مضافاً إلى ما ورد في شأن النيابة في الطواف عن

(١) وسائل الشيعة ١٣: ٣٠٢، باب ٤ من أبواب الطواف، ح ١. وكذا بقية روايات الباب، وروايات

الباب ٩. وفي ملاذ الأخيار ٧: ٤١٥ أن حديث أبان بن تغلب مجهول.

(٢) مثل قول الصادق (ع) في رواية أبي بصير: من وصل أباه أو ذا قرابة له، فطاف عنه، كان له أجره كاملاً، وللذي طاف عنه مثل أجره، ويفضل هو بصلته إيّاه بطواف آخر. [وسائل الشيعة ١٣: ٣٩٧، باب ٥١ من أبواب الطواف، ح ٢]؛ وقوله (ع) في رواية يحيى الأزرق، حينما سأله عن الرجل يصلح له أن يطوف عن أقاربه؟: إذا قضى مناسك الحجّ فليضع ما شاء [المصدر السابق، ح ٥].

المعصومين(ع)، مع عدم ظهور خصوصية لهم(ع) في ذلك، مثل ما رواه موسى بن القاسم في الصحيح قال: قلت لأبي جعفر الثاني(ع): قد أردت أن أطوف عنك وعن أبيك، فقيل لي: إن الأوصياء لا يُطاف عنهم، فقال: بلى، طف ما أمكنك، فإن ذلك جائز... إلخ<sup>(١)</sup>.

**الثالثة:** النيابة في الطواف عن الحيّ. والحيّ قد يكون حاضراً في مكة وقد يكون غائباً عنها، وإذا كان حاضراً، فقد يكون قادراً على مباشرة الطواف وقد يكون عاجزاً عنه؛ ومقتضى إطلاقات الروايات السابقة<sup>(٢)</sup> جواز النيابة في الطواف عنه في تمام الصور. ويدلّ على جوازه صريحاً عن الغائب، حسنة معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله(ع) - في حديث - قال: قلت له: فأطوف عن الرجل والمرأة وهما بالكوفة؟ فقال: نعم...<sup>(٣)</sup>.

إلا أنه لا بدّ من استثناء صورة النيابة في الطواف عن خصوص الحاضر في مكة القادر على المباشرة، لحسنة إسماعيل بن عبد الخالق قال: كنت إلى جنب أبي عبدالله(ع) وعنده ابنه عبدالله، أو ابنه الذي يليه، فقال له رجل: أصلحك الله، يطوف الرجل عن الرجل وهو مقيم بمكة ليس به علة؟ فقال: لا، لو كان ذلك يجوز لأمرت ابني فلاناً فطاف عني - سمى الأصغر وهما يسمعان -<sup>(٤)</sup>.

ويحتمل في هذه الرواية أن مورد السؤال هو طواف الحجّ - الواجب أو المستحبّ - لا الطواف المستحبّ في نفسه من دون أن يكون جزءاً من الحجّ. ولعلّ ما ذكرناه من الاحتمال هو المنصرف من خلفية السؤال، بقريئة الإطلاقات الشاملة لمثل هذا المورد.

وأما الحاضر المعذور، فقد استدلّ السيد الأستاذ(قده) على جواز النيابة في

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٠٠، باب ٢٦ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٣: ٣٩٧، باب ٥١ من أبواب الطواف، ح ٢-٥.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ١٩٠، باب ١٨ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٣: ٣٩٧، باب ٥١ من أبواب الطواف، ح ١.

مسألة [١٢٩]: لا بأس للنائب بعد فراغه من أعمال الحجّ النيابي أن يأتي بالعمرة المفردة عن نفسه أو عن غيره، كما لا بأس أن يطوف عن نفسه أو عن غيره (١).

الطواف عنه بالروايات الواردة في الطواف عن المريض والمبطلون والمغمى عليه (١).

إلا أنه لا يخفى اختصاص هذه الروايات بالنيابة عمّن ذكر في الطواف الذي هو جزء من الحجّ، لعطفه فيها على النيابة عنهم في الرمي أيضاً. وإلغاء الخصوصية فيها بعيدٌ. وحينئذ فلا تصلح دليلاً على النيابة عن المعذورين في الطواف المستقلّ الذي يؤتى به على نحو الاستحباب، كما هو مفروض الكلام في المسألة، لذا لا بدّ من التماس دليلٍ آخر على ذلك.

والدليل في رأينا هو الإطلاقات السابقة (٢)، خرج من تحتها خصوص الحاضر القادر بمقتضى حسنة إسماعيل بن عبد الخالق، فيبقى ما عداه، ومنه محلّ الكلام، مشمولاً لها. والله العالم.

(١) في المسألة فرعان:

الأول: إذا فرغ النائب من أعمال الحجّ النيابي، يجوز له أن يأتي بالعمرة المفردة عن نفسه أو عن غيره، تبرعاً أو بإجارة، مرةً أو مرّات. وإن كان لا بأس في الاحتياط بترك الإتيان بالعمرة المفردة مجدداً عن نفسه قبل مضي ثلاثين يوماً من العمرة الأولى، على ما سوف يأتي الكلام فيه في المسألة (١٣٧).

(١) وسائل الشيعة ١٣: ٣٩٣، باب ٤٩ من أبواب الطواف.

(٢) المصدر السابق، باب ٥١، ح ٢-٥.

الثاني: إذا فرغ النائب من أعمال الحجّ النبائي، جاز له أن يطوف عن نفسه أو عن غيره، كما هو مفاد رواية يحيى الأزرق، قال: قلت لأبي الحسن (ع): الرجل يحجّ عن الرجل، يصلح له أن يطوف عن أقاربه؟ فقال: إذا قضى مناسك الحجّ فليصنع ما شاء<sup>(١)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٩٣، باب ٢١ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ١. وفي مرآة العقول ١٧: ٢٢٥ أن الحديث صحيح أو مجهول. أقول: يمكن استظهار صحته؛ فإن محمد بن عبد الجبار الواقع في السند هو محمد بن أبي الصهبان، وأبو الصهبان كنية أبيه، وقد وثقه الشيخ في: [رجال الطوسي: ٤٠١].

## المبحث السادس

### في الحج المندوب

مسألة [١٣٠]: يستحب لمن يمكنه الحج أن يحج وإن لم يكن مستطيعاً، أو أنه أتى بحجة الإسلام، ويستحب الإتيان به في كل سنة لمن يتمكن من ذلك (١).  
مسألة [١٣١]: ينبغي نية العود إلى الحج لمن رجع من مكة، بل نية عدم العود من قواطع الأجل كما ورد في بعض الروايات (٢).

(١) كثرت الروايات وبالسنة مختلفة في الحث على الحج المندوب وبيان فضله، وأنه أفضل مما عداه مما يتقرب به إلى الله تعالى من الصلاة والصدقة والعتق وغير ذلك<sup>(١)</sup>، حتى إن بعض الروايات تأمر بالقرض للحج<sup>(٢)</sup>. والأمر فيه واضح؛ فإن الاستطاعة إنما هي شرط في الحج الواجب فقط.

وهذا الاستحباب لا يختص بحال دون حال؛ فيستحب لمن لم يجب عليه الحج لعدم استطاعته، كما يستحب لمن قد أدى حجة الإسلام، بل قد ورد ما يفيد كراهية ترك الموسر العود إلى الحج في كل أربع سنين<sup>(٣)</sup>.

(٢) وقد دلت على ذلك جملة من الروايات، منها مرسله الصدوق، قال: قال رسول الله (ص): من أراد الدنيا والآخرة فليؤم هذا البيت، ومن رجع من

(١) وسائل الشريعة ١١: الأبواب ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ من أبواب وجوب الحج وشرائطه.

(٢) المصدر السابق، باب ٥٠.

(٣) المصدر السابق، باب ٤٩.

مسألة [١٣٢]: يستحب إحجاج من لا استطاعة له، كما يستحب الاستقراض للحج إذا كان واثقاً بالوفاء بعد ذلك، ويستحب كثرة الإنفاق في الحج (١).

مكة وهو ينوي الحج من قابل زيد في عمره، ومن خرج من مكة ولا ينوي العود إليها فقد قرب أجله، ودنا عذابه (١).

ودنو العذاب فيها معنى تنزيلي، من حيث بُعد هذه الروحية عن أجواء الإيمان. وقد حملته في (الوسائل) على استحقاق العذاب بلحاظ الاستخفاف. وهو بعيد. ولعل طرح الرواية - لإرسالها - أفضل من تأويلها المخالف للأصول المعتمدة، وخصوصاً أن الاستخفاف لا يتحقق من المؤمن. والله العالم.

(١) أما استحباب إحجاج من لا استطاعة له، فيكفي في المصير إليه كونه تسيباً إلى الخير، مضافاً إلى دلالة جملة من الروايات عليه، كما في صحيح شهاب عن أبي عبدالله (ع) في رجل أعتق عشية عرفة عبداً له، قال: يجزي عن العبد حجة الإسلام، ويكتب للسيد أجران: ثواب العتق و ثواب الحج (٢).

وأما استحباب الاستقراض إلى الحج فيدل عليه روايات باب كامل من (الوسائل) (٣).

وأما استحباب كثرة الإنفاق في الحج، فهو ما تدل عليه صحيحة ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله (ع)، أنه قال: قال رسول الله (ص): ما من نفقة أحب إلى الله عز وجل من نفقة قصد، ويبغض الإسراف إلا في الحج والعمرة (٤).

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٥١، باب ٥٧ من أبواب وجوب الحج و شرائطه، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٥٢، باب ١٧ من أبواب وجوب الحج و شرائطه، ١.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ١٤٠، باب ٥٠ من أبواب وجوب الحج و شرائطه.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ١٤٩، باب ٥٥ من أبواب وجوب الحج و شرائطه، ح ١. وفي روضة المتقين ٤:

٢٢٧ أن الحديث حسن.

مسألة [١٣٣]: يجوز للفقير إذا أعطي الزكاة من سهم الفقراء أن يصرفها في الحج المندوب (١).

مسألة [١٣٤]: يشترط في حج المرأة إذن الزوج في الحج المندوب إذا كان ذلك منافياً لحق الاستمتاع، وكذلك المعتدة بالعدة الرجعية، ولا يعتبر ذلك في البائنة، ويجوز للمتوفى عنها زوجها أن تحج في عدتها (٢).

(١) بل قد ورد جواز دفع الزكاة إلى الفقير ليحج بها، كما في صحيحة علي بن يقطين أنه قال لأبي الحسن الأول (ع): يكون عندي المال من الزكاة، أفأحج به موالي وأقاربي؟ قال: نعم، لا بأس<sup>(١)</sup>.  
وصحيحة علي بن جعفر، سألته عن الضرورة، أيحجّه الرجل من الزكاة؟ قال: نعم<sup>(٢)</sup>.

(٢) نحن خلافاً للمشهور، ولأستاذنا السيد الخوئي (قده) أيضاً الذي كان يحتاط في (منهاج الصالحين) في خروج المرأة من بيت زوجها من دون إذنه، وإن كان في أجوبته على استفتاءاتنا واستفتاءات غيرنا منه يصرح بالجواز مع عدم منافاته لحق الاستمتاع، نرى أنّ خروج المرأة من بيت زوجها طالما لم يكن منافياً لحقه في الاستمتاع، فلا تحتاج فيه إلى إذنه. وقد عالجنّا هذا الموضوع بشكل مفصل في كتابنا (كتاب النكاح)، فليراجع ثمة<sup>(٣)</sup>.  
ومنه يتضح وجه ما أفطينا به في المقام.

والمعتدة الرجعية بمنزلة الزوجة، فحكمها حكمها، بخلاف البائنة؛ حيث لم يعد هناك أيّ حقّ لطليقتها عليها.

وكذلك حكم المتوفى عنها زوجها؛ فإنّ وجوب العدة والحداد عليها لا يقتضيان منعها من الخروج.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٩٠، باب ٤٢ من أبواب المستحقين للزكاة، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٤٦.

(٣) الشاخوري، الشيخ جعفر، كتاب النكاح ١: ٣٩ إلى ٤٦.





## المصادر والمراجع

### — أ —

١- أحكام القرآن: للإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، المتوفى سنة ٣٧٠ هـ. ضبط نصّه وخرّج آياته محمد علي شاهين. ط: دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.

٢- اختيار معرفة الرجال: المعروف برجال الكشي، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ره)، المتوفى سنة ٤٦٠ هـ. تصحيح وتعليق المعلّم الثالث مير داماد الاسترآبادي. تحقيق السيد مهدي الرجائي. نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم - إيران، ط: مطبعة بعثت - قم، تاريخ الطبع ١٤٠٤ هـ.

٣- الإستبصار فيما اختلف من الاخبار: لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ره)، المتوفى سنة ٤٦٠ هـ. حقّقه وعلّق عليه السيد حسن الموسوي الخراسان. نشر دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة ١٣٦٣ هـ.ش.

### — ت —

٤- تاج العروس من جواهر القاموس: للإمام محبّ الدين أبي فيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي، المتوفى سنة ١٢٠٥ هـ. دراسة وتحقيق علي شيري. نشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، سنة ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.

٥- التبيان في تفسير القرآن: لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن

الطوسي (ره)، المتوفى ٤٦٠ هـ. تحقيق وتصحيح الشيخ أحمد حبيب قصير العاملي (ره). نشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران. الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ.

٦- تحف العقول عن آل الرسول (ص): للشيخ الثقة الجليل الأقدم أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني (ره)، من أعلام القرن الرابع الهجري. تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية ١٣٦٣ هـ. ش - ١٤٠٤ هـ. ق.

٧- تفسير العياشي: لمؤلفه المحدث الجليل أبي النظر محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي المعروف بالعياشي (ره)، المتوفى سنة ٣٢٠ هـ. تصحيح وتحقيق وتعليق الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاتي، طباعة ونشر المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

٨- تفسير القمي: لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي (ره)، المتوفى سنة ٣٢٩ هـ. صححه وعلق عليه وقدم له العلامة السيد طيب الموسوي الجزائري. نشر مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر قم - إيران، الطبعة الثالثة، صفر ١٤٠٤ هـ.

٩- تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الحج): للفقير المحقق آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللكراني (قده)، المتوفى سنة ١٤٢٨ هـ، الطبعة الثانية ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م، دار التعارف، بيروت - لبنان.

١٠- تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: للفقير المحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (ره)، المتوفى سنة ١١٠٤ هـ. تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم المشرفة، الطبعة الثانية، جمادى الآخرة ١٤١٤ هـ.

١١- التنقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة) و (كتاب

**الصلاة):** تقرير أبحاث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي (قده)، المتوفى سنة ١٤١١ هـ. بقلم آية الله العظمى الميرزا علي الغروي التبريزي (قده)، نشر دار الهادي للمطبوعات - قم، الطبعة الثالثة ذو الحجة ١٤١٠ هـ.

**١٢- تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد رضوان الله عليه:** لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ره)، المتوفى ٤٦٠ هـ. تحقيق وتعليق الحجة السيد حسن الموسوي الخرسان، تصحيح الشيخ محمد الآخوندي ١٣٩٠ هـ، نشر دار الكتب الإسلامية طهران، الطبعة الثالثة ١٣٦٤ هـ.ش.

- ج -

**١٣- جامع البيان عن تأويل آي القرآن:** لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، المتوفى سنة ٣١٠ هـ. ضبط وتوثيق وتخريج صدقي جميل العطار. نشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

**١٤- جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق:** للشيخ علي بن محمد بن محمد القمي السبزواري من أعلام القرن السابع، تحقيق الشيخ حسين الحسيني البيرجندي، نشر انتشارات زمينه سازان ظهور إمام عصر (عج) - إيران، الطبعة الأولى.

**١٥- جامع الشتات (فارسي):** للميرزا أبي القاسم القمّي (ره)، المتوفى سنة ١٢٣١ هـ. تصحيح مرتضى الرضوي، نشر كيهان الطبعة الأولى ١٣٧١ هـ.ش.

**١٦- الجامع الصحيح:** للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري. دار الفكر، بيروت - لبنان.

**١٧- جامع المدارك في شرح المختصر النافع:** لمؤلفه الفقيه سماحة آية الله العظمى السيد أحمد الخوانساري (قده)، المتوفى سنة ١٤٠٥ هـ.

تحقيق وتعليق علي أكبر الغفاري، نشر مكتبة الصدوق - طهران، ومؤسسة إسماعيليان - قم، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ ق - ١٣٦٤ هـ ش.

١٨- جامع المقاصد في شرح القواعد: للشيخ نور الدين أبي الحسن علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي (قده)، المعروف بالمحقق الثاني، المتوفى سنة ٩٤٠ هـ. تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم المشرفة، الطبعة الأولى ربيع الأول ١٤٠٨ هـ.

١٩- جواهر الكلام "في شرح شرائع الإسلام": لشيخ الفقهاء وإمام المحققين الشيخ محمد حسن النجفي (قده) المتوفى سنة ١٢٦٦ هـ. حققه وعلّق عليه الشيخ عباس القوجاني، طباعة ونشر دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الثالثة ١٣٦٧ هـ ش.

٢٠- الجواهر النقي: للعلامة علاء الدين بن علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني، المتوفى سنة ٧٤٥ هـ. نشر دار الفكر.

### - ح -

٢١- الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: للفقهاء المحدث الشيخ يوسف البحراني (قده)، المتوفى سنة ١١٨٦ هـ. نشره الشيخ علي الآخوندي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

### - خ -

٢٢- خلاصة الأقوال للعلامة في معرفة الرجال: للشيخ أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي المعروف بالعلامة الحلّي، المتوفى سنة ٧٢٦ هـ. تحقيق فضيلة الشيخ جواد القيومي الإصفهاني، نشر مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.

### - د -

٢٣- الدرّ المثور في التفسير بالمأثور: للحافظ المحدث جلال الدين

عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المتوفى سنة ٩١١ هـ. نشر دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.

٢٤- الدروس الشرعية في فقه الإمامية: للشيخ شمس الدين محمد بن مكي العاملي (ره) المعروف بالشهيد الأول، استشهد سنة ٧٨٦ هـ. تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى شوال المكرّم ١٤١٢ هـ.

٢٥- دعائم الإسلام: للقاضي الأجلّ أبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيّون التميمي المغربي (ره)، المتوفى سنة ٣٦٣ هـ. تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، الطبعة الثانية دار المعارف بمصر. جدّد طبعه ونشره مؤسسة آل البيت (ع) في قم المقدسة.

— ر —

٢٦- رجال الطوسي: لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، المتوفى سنة ٤٦٠ هـ. تحقيق جواد القيومي الإصفهاني، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى رمضان المبارك ١٤١٥ هـ.

٢٧- روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه: للعلامة الملى محمد تقي المجلسي (قده)، المتوفى سنة ١٠٧٠ هـ. تحقيق وتعليق السيد حسين الموسوي الكرمانى والشيخ علي بناه الاشتهادي، نشر مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية، الحاج كوشانبور، الطبعة الثانية، رمضان المبارك ١٤٠٦ هـ.

٢٨- رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل: للفقيه المدقّق السيد علي الطباطبائي (ره)، المتوفى سنة ١٢٣١ هـ. تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة. الطبعة الأولى، رمضان المبارك ١٤١٢ هـ.

## - ز -

٢٩- زبدة البيان في براهين أحكام القرآن: للفقير المحقق المدقق المولى أحمد بن محمد الأردبيلي (قده)، المتوفى سنة ٩٩٣ هـ. تحقيق رضا الأستاذي، وعلي أكبر زباني نجاد، نشر إنتشارات مؤمنين - إيران، الطبعة الثانية ١٣٧٨ هـ.ش - ١٤٢١ هـ.ق.

## - ش -

٣٠- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: لأبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الحلبي الهذلي (قده)، المعروف بالمحقق الحلبي، المتوفى سنة ٦٧٦ هـ. مع تعليقات السيد صادق الشيرازي. نشر انتشارات استقلال - طهران، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ طبع بالأفست من الطبعة الثالثة ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م، بموافقة مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان.

٣١- الشرح الكبير: للشيخ شمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الشيخ أبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، المتوفى سنة ٦٨٢ هـ. نشر دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.

## - ع -

٣٢- العروة الوثقى: لآية الله العظمى السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (قده)، المتوفى سنة ١٣٣٧ هـ. مع تعليقات عدة من الفقهاء العظام (قدست أسرارهم)، تحقيق وطبع مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.

٣٣- علل الشرائع: للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (ره)، المتوفى سنة ٣٨١ هـ. نشر المكتبة الحيدرية ومطبتها في النجف الأشرف ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦م.

٣٤- عوائد الأيام: للعلامة الفقيه المولى أحمد بن محمد مهدي

النراقي (قده)، المتوفى سنة ١٢٤٥ هـ. تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، نشر مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ. ق ١٣٧٥ هـ. ش.

### — غ —

٣٥- غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام: للفقير المحقق الميرزا أبو القاسم القمي، المتوفى سنة ١٢٢١ هـ. تحقيق وطباعة ونشر مكتب الإعلام الإسلامي - فرع خراسان. الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ. ق - ١٣٧٥ هـ. ش.

٣٦- غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع: للفقير البارع الأقدم السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، المتوفى سنة ٥٨٥ هـ. تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري، بإشراف سماحة آية الله العلامة جعفر السبحاني (دام ظلّه)، الطبعة الأولى محرم الحرام ١٤١٧ هـ. نشر مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم المشرفة.

### — ف —

٣٧- فقه الإجارة في شرح العروة الوثقى: تقرير أبحاث سماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله (دام ظلّه). بقلم السيد محمد الحسيني، طباعة نشر وتوزيع دار الملاك، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

٣٨- فقه الصادق (ع): لآية الله السيد محمد صادق الروحاني (حفظه الله). الطبعة الثالثة، رجب ١٤١٢ هـ، المطبعة العلمية. نشر مؤسسة دار الكتاب في قم المقدسة.

٣٩- فقه القرآن: للفقير المحدث المفسر الأديب قطب الدين أبي الحسن سعيد بن هبة الله الراوندي (ره)، المتوفى سنة ٥٧٣ هـ. تحقيق السيد أحمد الحسيني، نشر مكتب آية الله العظمى النجفي المرعشي، طبع مطبعة الولاية في قم، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ.

٤٠- فهرست أسماء مصنفى الشيعة: المشتهر بـ (رجال النجاشي)، ممّا

جمعه الشيخ الجليل أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدي الكوفي، المتوفى سنة ٤٥٠ هـ. تحقيق آية الله السيد موسى الشبيري الزنجاني (دام ظلّه). نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة. الطبعة الخامسة ١٤١٦ هـ.

٤١- فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول: المشتهر بـ (الفهرست)، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ره)، المتوفى ٤٦٠ هـ. تحقيق العلامة المحقق السيد عبد العزيز الطباطبائي (قده)، الطبعة الأولى شعبان ١٤٢٠ هـ، إعداد ونشر مكتبة المحقق الطباطبائي.

### — ك —

٤٢- الكافي: لثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (ره)، المتوفى سنة ٣٢٩ هـ. صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري. نشر دار الكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة ١٣٦٣ هـ.ش.

٤٣- كتاب الأمّ: للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ). دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، بيروت - لبنان.

٤٤- كتاب الحجّ: تقرير أبحاث فقيه أهل البيت (ع) آية الله العظمى السيد محمد المحقق الداماد، بقلم آية الله الشيخ عبدالله الجوادى الأملي (دام ظلّه)، تحقيق حجة الإسلام حسين الآزادي، نشر دار الإسرائ، الطبعة الأولى ١٣٨١ هـ.ش ١٤٢٣ هـ.ق.

٤٥- كتاب الصلاة: تقرير بحث قدوة الفقهاء والمجتهدين آية الله العظمى الميرزا محمد حسين الغروي النائيني، المتوفى سنة ١٣٥٥ هـ. بقلم الفقيه المحقق الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (قده)، المتوفى سنة



١٣٦٥ هـ. تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ.

٤٦- كتاب النكاح: تقرير أبحاث سماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله (دام ظلّه). بقلم الشيخ جعفر الشاخوري، طباعة نشر وتوزيع دار الملاك، ١٤١٧ هـ ١٩٩٦ م.

٤٧- كشف اللثام عن قواعد الأحكام: للشيخ بهاء الدين محمد بن الحسن الإصفهاني المعروف بالفاضل الهندي، المتوفى سنة ١١٣٧ هـ. تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة ١٤١٦ هـ.

٤٨- كلمة التقوى: فتاوى المرجع الديني الشيخ محمد أمين زين الدين (ره)، المتوفى سنة ١٤١٩ هـ. الطبعة الثالثة ١٤١٣ هـ.

- م -

٤٩- المبسوط: لشمس الدين السرخسي، المتوفى سنة ٤٨٣ هـ. نشر دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، بيروت - لبنان.

٥٠- المبسوط في فقه الإمامية: لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، المتوفى سنة ٤٦٠ هـ. صحّحه وعلّق عليه السيد محمد تقي الكشفي. نشر المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طبع في المطبعة الحيدرية، طهران، صفر ١٣٨٧ هـ.

٥١- مجمع البيان لعلوم القرآن، أو: (في تفسير القرآن): تأليف أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، المتوفى سنة ٥٤٨ هـ. حقّقه وعلّق عليه لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، قدّم له الإمام الأكبر السيد محسن الأمين العاملي. نشر مؤسسة الأعلمي للطبوعات، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، بيروت - لبنان.

٥٢- مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: للفقيه المحقّق

المدقق المولى أحمد بن محمد الأردبيلي (قده)، المتوفى سنة ٩٩٣ هـ. صحّحه وعلّق عليه وأشرف على طبعه في سنة ١٣٩٨ هـ: الشيخ مجتبي العراقي، والشيخ علي پناه الاشتهاردى، والحاج حسين اليزدى الإصفهاني، . نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

٥٣- **مختلف الشيعة**: للشيخ أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي المعروف بالعلامة الحلّي، المتوفى سنة ٧٢٦ هـ. تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، عدد الأجزاء ١٢، الطبعة الثانية ١٤١٣ هـ.

٥٤- **المجازات النبوية**: للشريف الرضي (ره)، المتوفى سنة ٤٠٦ هـ. تحقيق وشرح الدكتور طه محمد الزيني الأستاذ بالأزهر، منشورات مكتبة بصيرتي - قم.

٥٥- **مجمع البحرين**: للعالم المحدث الفقيه الشيخ فخر الدين الطريحي، المتوفى سنة ١٠٨٥ هـ. تحقيق السيد أحمد الحسيني، أعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة وما بعده على طريقة المعاجم العصرية محمود عادل. نشر مكتب النشر للثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ. ق - ١٣٦٧ هـ. ش.

٥٦- **محاضرات في أصول الفقه**: تقرير أبحاث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي (قده)، المتوفى سنة ١٤١١ هـ. بقلم العلامة المدقق آية الله العظمى الشيخ محمد إسحاق الفياض (دام ظله). طبع ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ. عدد الأجزاء: ٥.

٥٧- **مدارك الأحكام**: للفقيه المحقق السيد محمد بن علي الموسوي العاملي، المتوفى سنة ١٠٠٩ هـ. تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المقدسة - إيران، الطبعة الأولى، محرم ١٤١٠ هـ.

٥٨- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول (شرح كتاب الكافي):  
للعلامة الحجة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي (قده)، المتوفى سنة  
١١١١هـ. نشر دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، الطبعة الثانية ١٣٨٠  
هـ.ش.

٥٩- مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: للفقهاء المحقق زين  
الدين بن علي العاملي (قده)، المعروف بالشهيد الثاني، استشهد سنة ٩٦٥  
هـ. تحقيق ونشر مؤسسة المعارف الإسلامية في قم المقدسة، الطبعة الأولى،  
١٤١٣هـ.

٦٠- مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: للميرزا حسين النوري  
الطبرسي (ره)، المتوفى سنة ١٣٢٠هـ. تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم  
السلام لإحياء التراث، الطبعة المحققة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

٦١- مستمسك العروة الوثقى: لفقهاء العصر آية الله العظمى السيد  
محسن الطباطبائي الحكيم (قده)، المتوفى سنة ١٣٩٠هـ. طبع بالأفست عن  
الطبعة الرابعة مطبعة الآداب - النجف الأشرف ١٣٩١هـ. نشر مكتبة آية الله  
العظمى المرعشي النجفي (قده) في قم - إيران ١٤٠٤هـ.

٦٢- مستند الشيعة في أحكام الشريعة: للعلامة الفقيه المولى أحمد بن  
محمد مهدي النراقي (قده)، المتوفى سنة ١٢٤٥هـ. تحقيق ونشر مؤسسة آل  
البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٦٣- مستند العروة الوثقى (كتاب الزكاة): محاضرات زعيم الحوزة  
العلمية آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (قده)، المتوفى  
سنة ١٤١١هـ. بقلم آية الله العلامة الشيخ مرتضى البروجردي (قده)،  
منشورات مدرسة دار العلم، الطبعة الأولى جمادى الآخرة ١٤١٣هـ.

٦٤- مسند أحمد: للإمام أحمد بن حنبل، المتوفى سنة ٢٤١هـ. دار  
صادر - بيروت.

٦٥- معاني الأخبار: للشيخ الفقيه الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ره)، المتوفى سنة ٣٨١ هـ. تصحيح علي أكبر الغفاري، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم المشرفة، ١٣٦١ هـ.ش.

٦٦- المعبر في الشرح المختصر: لأبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الحلبي الهذلي (قده)، المعروف بالمتحقق الحلبي، المتوفى سنة ٦٧٦ هـ. تحقيق عدة من الأفاضل بإشراف آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي (دام ظلّه)، طباعة مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع) - قم، سنة ١٣٦٤ هـ.ش، نشر مؤسسة سيد الشهداء (ع).

٦٧- معتمد العروة الوثقى: محاضرات زعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (قده) في الحج، المتوفى سنة ١٤١١ هـ. بقلم السيد رضا الموسوي الخلخالي، الناشر: لطفی، سنة الطبع ١٣٦٤ هـ.ش.

٦٨- المعتمد في شرح المناسك: محاضرات زعيم الحوزة العلمية آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (قده) في الحج، المتوفى سنة ١٤١١ هـ. بقلم السيد رضا الموسوي الخلخالي، الناشر: لطفی، الطبعة الأولى، ذو الحجة الحرام ١٤٠٩ هـ.

٦٩- معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة: للإمام الأكبر زعيم الحوزات العلمية السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (قده)، المتوفى سنة ١٤١١ هـ. الطبعة الخامسة، منقحة ومزودة، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.

٧٠- ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار: للعلامة الحجة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي (قده)، المتوفى سنة ١١١١ هـ. تحقيق السيد مهدي الرجائي، بإشراف السيد أحمد الحسيني، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي (قده)، ١٤٠٧ هـ.

٧١- مناسك الحج: فتاوى سماحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني (دام ظله)، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ.

٧٢- منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان: للشيخ الجليل السعيد جمال الدين أبي منصور الحسن بن زين الدين الشهيد (قدس سرهما)، المتوفى سنة ١٠١١ هـ. صححه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، نشر جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم المشرفة، الطبعة الأولى ١٣٦٢ هـ.ش.

٧٣- منتهى المطلب في تحقيق المذهب: للشيخ أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي المعروف بالعلامة الحلّي، المتوفى سنة ٧٢٦ هـ. تحقيق ونشر مجمع البحوث الإسلامية في مشهد المقدّسة - إيران، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ، طبع مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدّسة.

٧٤- من لا يحضره الفقيه: للشيخ الفقيه الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ره)، المتوفى سنة ٣٨١ هـ. صححه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، نشر جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية في قم المقدّسة، الطبعة الثانية.

٧٥- المهذب: للفقيه الأقدم القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، المتوفى سنة ٤٨١ هـ. تحقيق مؤسسة سيد الشهداء العلميّة بإشراف الشيخ جعفر السبحاني (حفظه الله). نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ١٤٠٦ هـ.

٧٦- مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام: لآية الله العظمى السيد عبد الأعلى السبزواري (قده)، المتوفى سنة ١٤١٤ هـ. الطبعة الرابعة ١٤١٦ هـ. نشر مكتب آية الله العظمى السيد السبزواري في قم، بواسطة مؤسسة المنار.

٧٧- المهذب البارع في شرح المختصر النافع: للعلامة جمال الدين أبي العباس أحمد بن محمد بن فهد الحلّي، المتوفى سنة ٨٤١ هـ. تحقيق

الحجة الشيخ مجتبي العراقي. نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، غرة رجب المرجب ١٤٠٧هـ.

٧٨- الميزان في تفسير القرآن: للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (قده)، المتوفى سنة ١٤١٢ هـ. نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

— ن —

٧٩- نقد الرجال: للرجالي المحقق السيد مصطفى بن الحسين الحسيني التفرشي، من أعلام القرن الحادي عشر الهجري. تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم. الطبعة الأولى، شوال ١٤١٨ هـ.

## فهرس الأبحاث الخاصة

- ٤٦ ..... تكليف الكفار بالفروع
- ٦٥ ..... بحثٌ حول توقيفية الشعائر
- ٩٨ ..... ضوابط العلاقة مع الوالدين في القرآن والسنة
- ١٠٧ ..... قاعدة: عمد الصبي خطأ
- ١٥٥ ..... وجه عدم تخصيص "لا حرج" بالامتنان
- ٢٨١ و ١٩١ ..... إلفاتٌ مهمّة في مسألة المطلق والمقيّد
- ٢١١ ..... كلامٌ في حجّة الإجماع والشهرة
- ٢٢٦ ..... قاعدة تقديم حقّ الناس على حقّ الله
- ٢٦٨ ..... وجه إنكار القول بالترتب
- ٢٨٢ ..... معنى "لا ينبغي" في لسان الشارع

## فهرس الموضوعات

- ٥ ..... تقرسظ سماحة السسب
- ٧ ..... مقبمة المؤلف
- ١١ ..... فقه آسبب الحج
- ١٣ ..... آسبب الحج فس سورة البقرة
- ١٣ ..... إن الصفا والمروة من شعائر الله
- ١٨ ..... وأتموا الحج والعمرة لله
- ٢١ ..... الحج أشهر معلومات
- ٢٤ ..... لس علىكم جناح أن تبغوا فضلاً من ربكم
- ٢٥ ..... فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام
- ٢٧ ..... ثم أفضوا من حيث أفاض الناس
- ٢٩ ..... فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله
- ٢٩ ..... واذكروا الله فس أيام معدودات
- ٣٣ ..... الرواسبب المفسرة لقوله تعالى: ﴿فمن تعجل فس يومس فلا إثم عليه﴾
- ٣٧ ..... آسبب الحج فس سورة آل عمران
- ٣٧ ..... دلالة الآسبب على وجوب الحج مرة فس العمر
- ٤٢ ..... عدم دلالة الآسبب على وجوب الفورسبب
- ٤٣ ..... حدود الاستطاعة فس الآسبب



- ٤٥ ..... معنى الكفر في الآية .....
- ٤٦ ..... تكليف الكفار بالفروع .....
- ٥١ ..... آيات الحج في سورة الحج .....
- ٥١ ..... إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله .....
- ٥٣ ..... تفسير ﴿سواء العاكف فيه والباد﴾ .....
- ٥٧ ..... ومن يرد فيه بإلحاد بظلم .....
- ٥٩ ..... وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت .....
- ٦٠ ..... وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً .....
- ٦٠ ..... ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات .....
- ٦٢ ..... رأي الشيخ مكارم الشيرازي في الذبح في الآفاق ومناقشته .....
- ٦٣ ..... ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم .....
- ٦٤ ..... ذلك ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب .....
- ٦٥ ..... ما المقصود بشعائر الله؟ .....
- ٧١ ..... المبحث الأول: في وجوب الحج .....
- ٧٢ ..... وجوب الحج فوري .....
- ٧٣ ..... المختار عدم الفورية .....
- ٧٣ ..... استعراض الروايات في مسألة الفورية ومناقشتها .....
- ٧٧ ..... لزوم تهيئة المقدمات .....
- ٧٨ ..... لزوم الخروج مع الرفقة الأولى .....
- ٧٩ ..... استقرار الحج مع عدم الخروج مع الرفقة الأولى .....
- ٨٣ ..... المبحث الثاني: شرائط وجوب حجة الإسلام .....

- ٨٣ ..... ١- شرطية البلوغ
- ٨٤ ..... عدم إجزاء حجّ الصبي عن حجّة الإسلام
- ٨٦ ..... المناقشة مع السيد الخوئي في أنّ الحج له حقائق متعددة
- ٨٧ ..... شرعية عبادات الصبي
- ٨٨ ..... بلوغ الصبي بعد الإحرام وقبل المزدلفة
- ٩٤ ..... إذا حجّ الصبي ندباً فبان بلوغه
- ٩٥ ..... استحباب الحجّ للصبي المميّز
- ٩٦ ..... عدم اشتراط حجّ المميّز بإذن الولي
- ٩٧ ..... عدم اعتبار إذن الأبوين في حجّ البالغ
- ٩٨ ..... ضوابط العلاقة مع الوالدين في القرآن والسنة
- ١٠٢ ..... يستحبّ للولي إحجاج الصبي غير المميّز
- ١٠٣ ..... إحرام الوليّ المحلّ بالصبي
- ١٠٣ ..... تحديد الولي الذي يحجّ بالصبي
- ١٠٥ ..... نفقة حجّ الصبي
- ١٠٦ ..... ثمن هدي الصبي وكفاراته
- ١٠٧ ..... قاعده: عمد الصبي خطأ
- ١٠٩ ..... ٢- شرطية العقل
- ١١٠ ..... ٣- شرطية الاستطاعة
- ١١٠ ..... أ- السعة في الوقت
- ١١١ ..... ب- صحّة البدن وقوّته
- ١١١ ..... ج- تخلية السرب

- ١١٢ ..... ارتفاع وجوب الحج بخوف تلف المال
- ١١٢ ..... ارتفاع وجوب الحج بالمزاحمة لواجب أهم
- ١١٢ ..... صحّة الحج المزاحم في فرض ترك الأهم
- ١١٣ ..... التفصيل في العدو المانع
- ١١٤ ..... سقوط وجوب الحج من طريق البحر مع الخوف
- ١١٤ ..... د- الزاد والراحلة
- ١١٥ ..... هل القادر على المشي مستطيع؟
- ١٢٢ ..... العبرة بالزاد والراحلة بوجودهما فعلاً
- ١٢٣ ..... لا فرق في اشتراط الراحلة بين القريب والبعيد
- ١٢٤ ..... الاستطاعة المعتبرة من مكان التواجد لا من البلد
- ١٢٤ ..... عدم لزوم البيع بأقلّ من ثمن المثل
- ١٢٥ ..... التوجيه الفتيّ لاعتبار نفقة الإياب
- ١٢٥ ..... هـ- الرجوع إلى كفاية
- ١٣٢ ..... تطبيقات للرجوع إلى كفاية
- ١٣٢ ..... وجوب بيع الملك المستغنى عنه
- ١٣٣ ..... مزاحمة الحج بالزواج
- ١٣٤ ..... وجوب الحج مع القدرة على استيفاء الدين
- ١٣٤ ..... تطبيقات للرجوع إلى كفاية
- ١٣٥ ..... تحقّق الاستطاعة بالملكية المتزلزلة
- ١٣٧ ..... لا يلزم المستطيع بالحجّ من ماله
- ١٣٧ ..... الحجّ بالمال المغصوب

- ١٣٩ ..... عدم وجوب تحصيل الاستطاعة
- ١٤٠ ..... موافقة النراقي في حصول الاستطاعة بالهبة المطلقة
- ١٤١ ..... وجه عدم لزوم إجارة النفس للخدمة في طريق الحج
- ١٤١ ..... الاستطاعة بمال النيابة
- ١٤٢ ..... الاستطاعة بالقرض
- ١٤٢ ..... الدين مانع من الاستطاعة
- ١٤٣ ..... تقديم إخراج الحقوق الشرعية على الحج
- ١٤٤ ..... وجوب الفحص عن الاستطاعة
- ١٤٨ ..... عدم تحقق الاستطاعة بالمال الغائب
- ١٤٨ ..... عدم جواز تفويت الاستطاعة
- ١٥١ ..... صحة المعاملات الواقعة بمال الاستطاعة
- ١٥٢ ..... تحقق الاستطاعة بالإباحة
- ١٥٣ ..... موارد تلف مال الاستطاعة
- ١٥٥ ..... مناقشة المشهور في مفاد لا حرج
- ١٥٨ ..... إذا كان جاهلاً بالاستطاعة وصرف المال
- ١٦١ ..... المبحث الثالث: مسائل الحج البدلي
- ١٦١ ..... الاستطاعة البدلية
- ١٦٣ ..... تحقق الاستطاعة من خلال الوصية بالحج
- ١٦٣ ..... لا يعتبر الرجوع إلى الكفاية في الاستطاعة البدلية
- ١٦٤ ..... موارد تحقق الاستطاعة بالهبة
- ١٦٦ ..... لا يمنع الدين من الاستطاعة البدلية

- ١٦٦ ..... إذا بُذِلَ مال الجماعة ليحجَّ أحدهم
- ١٦٩ ..... لا يجب بالبذل إلا الحجَّ الذي هو وظيفة المبدول له
- ١٧٠ ..... سقوط وجوب الحجَّ بتلف المال المبدول
- ١٧١ ..... لو وكلَّه في أن يقترض له ويحجَّ به
- ١٧١ ..... ثمن الهدي على البازل دون الكفارات
- ١٧١ ..... الحجَّ البذلي يجزئ عن حجة الإسلام
- ١٧٢ ..... رجوع البازل عن بذله
- ١٧٣ ..... هل تتحقق الاستطاعة من خلال الحقوق الشرعية؟
- ١٧٥ ..... انكشاف غصبية البذل بعد الحجَّ به
- ١٧٥ ..... عدم إجزاء الحجَّ عن الغير عن حجة الإسلام
- ١٧٨ ..... إذا اعتقد أنه غير مستطيع فحجَّ ندباً
- ١٧٨ ..... لا يشترط في حجَّ الزوجة إذن الزوج
- ١٧٩ ..... المطلقة الرجعية كالزوجة
- ١٨٠ ..... ليس المحرم من شرائط استطاعة المرأة
- ١٨١ ..... إذا نذر زيارة الحسين(ع) في كل يوم عرفة
- ١٨٤ ..... يجب على المستطيع الحجَّ بنفسه
- ١٨٤ ..... موارد جواز الاستنابة في الحجَّ للحيِّ
- ١٩١ ..... إشكال أساسي في مسألة المطلق والمقيّد
- ١٩٤ ..... إجزاء حجَّ النائب عن المنوب عنه
- ١٩٦ ..... وجوب إعادة المنوب عنه الحجَّ عند ارتفاع العذر
- ١٩٦ ..... إذا لم يتمكن المعذور من الاستنابة سقط الوجوب

- ١٩٧ ..... أجزاء الحجّ التبرّعي عمّن تجب عليه الاستنابة
- ١٩٨ ..... تكفي الاستنابة من الميقات
- ١٩٨ ..... إذا مات من استقرّ عليه الحجّ بعد الإحرام في الحرم أجزاءه
- ٢٠٣ ..... الكافر المستطيع يجب عليه الحجّ
- ٢٠٥ ..... المرتدّ المستطيع يجب عليه الحجّ
- ٢٠٧ ..... لا يجب على المستبصر إعادة حجّه
- ٢١٠ ..... استقرار الحجّ على المستطيع المهمل لأدائه
- ٢١١ ..... كلام في حجّة الإجماع والشهرة
- ٢١٢ ..... مناقشة مبتكرة في روايات استقرار الحجّ
- ٢١٥ ..... المبحث الرابع: مسائل الوصية بالحج
- ٢١٥ ..... وجوب الوصية بحجّة الإسلام على من قرب منه الموت
- ٢١٦ ..... وجوب قضاء حجّة الإسلام من أصل التركة
- ٢١٨ ..... تقديم حجّة الإسلام على سائر الوصايا
- ٢١٩ ..... وجوب إخراج الودعي لحجّة الإسلام المستقرّة بذمة المستودع المتوفى
- ٢٢٠ ..... من مات وعليه إلى جانب حجّة الإسلام خمس أو زكاة أو دين
- ٢٢٦ ..... الاستدلال على قاعدة أهميّة حقّ الناس من حقّ الله
- ٢٣٠ ..... عدم جواز تصرف الورثة بالتركة قبل إخراج حجّة الإسلام عن مورّثهم
- ٢٣٢ ..... إذا لم تف التركة بمصارف الحجّ
- ٢٣٢ ..... كفاية الحجّ عن الميّت من أقرب المواقيت
- ٢٣٤ ..... وجوب المبادرة إلى إفراغ ذمة الميّت
- ٢٣٦ ..... جواز التأخير للاستئجار بأجرة المثل

- ٢٣٦ ..... من مات وأقرّ بعض ورثته بأنّ عليه حجّة الإسلام
- ٢٣٩ ..... من مات وعليه حجّة الإسلام وتبرّع متبرّع عنه
- ٢٤٢ ..... من أوصى بالاستئجار من البلد
- ٢٤٢ ..... إذا خالف الوصيّ واستأجر من الميقات
- ٢٤٣ ..... إذا أوصى بالحجّ البلدي من غير بلده
- ٢٤٤ ..... إذا أوصى بالاستئجار لحجّة الإسلام وعيّن الأجرة
- ٢٤٤ ..... إذا أوصى بالحجّ بمال معيّن
- ٢٤٤ ..... ضمان المال الذي يجب صرفه في الحجّ إذا تلف في صورة الإهمال
- ٢٤٤ ..... إذا علم استقرار الحجّ على الميّت وشك في أدائه
- ٢٤٦ ..... لا تبرأ ذمّة الميّت بمجرد الاستئجار
- ٢٤٦ ..... وجوب استئجار من لا تكون استنابته منافية لشأن الميّت
- ٢٤٧ ..... العبرة في مكان الاستئجار بتقليد الوارث أو اجتهاده
- ٢٤٧ ..... إذا لم تكن للميّت تركة لم يجب الاستئجار للحجّ عنه
- ٢٤٩ ..... لا يخرج من الأصل إلّا حجّة الإسلام
- ٢٤٩ ..... إذا أوصى بالحجّ وعيّن شخصاً معيّنًا
- ٢٤٩ ..... إذا أوصى بالحجّ وعيّن أجرة لا يرغب فيها أحد
- ٢٥٠ ..... إذا باع داره واشترط على المشتري أن يصرف الثمن في الحجّ عنه بعد موته
- ٢٥١ ..... إذا صالحه على داره وشرط عليه أن يحجّ عنه بعد موته
- ٢٥٥ ..... إذا مات الوصي ولم يُعلم أنّه استأجر للحجّ قبل موته
- ٢٥٧ ..... إذا تلف المال في يد الوصي بلا تفريط لم يضمّنه
- ٢٥٧ ..... إذا تلف المال في يد الوصي ولم يُعلم كونه عن تفريط

- ٢٥٨ ..... إذا أوصى بمقدار حجة غير حجة الإسلام واحتمل أنه زائد على الثلث
- ٢٥٩ ..... المبحث الخامس: مسائل الحج النيابي
- ٢٥٩ ..... شرطية البلوغ في النائب
- ٢٦٣ ..... شرطية العقل في النائب
- ٢٦٣ ..... شرطية الإيمان في النائب
- ٢٦٧ ..... شرطية أن لا يكون النائب مشغول الذمة في عام النيابة
- ٢٦٩ ..... لا يعتبر في النائب أن يكون عادلاً
- ٢٦٩ ..... ردّ استدلال النراقي على براءة ذمة الميت بمجرد الاستنابة
- ٢٧١ ..... لا بدّ من إتيان النائب بالعمل صحيحاً
- ٢٧٢ ..... لا بأس بالنيابة عن الصبي المميز والمجنون
- ٢٧٣ ..... تصحّ نيابة المرأة عن الرجل وبالعكس
- ٢٧٧ ..... لا بأس باستنابة الصرورة حتى لو كانت امرأة
- ٢٨٢ ..... معنى "لا ينبغي" في لسان الشارع
- ٢٨٤ ..... عدم كراهة استنابة الصرورة
- ٢٨٧ ..... عدم لزوم استنابة الرجل الحي العاجز رجلاً صرورة
- ٢٨٩ ..... يشترط في المنوب عنه الإسلام
- ٢٩٢ ..... لا يشترط في المنوب عنه الإيمان
- ٢٩٧ ..... لا بأس في النيابة عن الحيّ القادر في الحجّ المندوب
- ٢٩٨ ..... اعتبار القصد في صحّة النيابة
- ٢٩٨ ..... اعتبار تعيين المنوب عنه
- ٢٩٩ ..... تصحّ النيابة بالجعالة والشرط



- ٢٩٩ ..... حال النائب حال المنوب عنه إذا طرأ عليه العجز
- ٣٠١ ..... هل تبرأ ذمة المنوب عنه بموت النائب قبل تمام الأعمال؟
- ٣٠٧ ..... مقدار ما يستحقّ النائب من الأجرة إذا مات قبل تمام الأعمال
- ٣١٠ ..... إذا استؤجر للحجّ البلدي ولم يعيّن له الطريق تخيّر
- ٣١١ ..... لا يصحّ للنائب أن يؤجر نفسه للحجّ مباشرة عن اثنين في سنة واحدة
- ٣١١ ..... إذا أحر نفسه للحجّ في سنة معيّنة لم يجز له التأخير ولا التقديم
- ٣١٣ ..... حكم النائب حكم الأصيل في حال الصدّ والإحصار
- ٣١٣ ..... إذا أتى النائب بما يوجب الكفارة فهي من ماله
- ٣١٤ ..... إذا استأجره للحجّ بأجرة معيّنة فقصرت أو زادت
- ٣١٤ ..... إذا أفسد النائب حجّه بالجماع قبل المشعر
- ٣١٦ ..... للنائب الحقّ بالمطالبة بالأجرة قبل العمل
- ٣١٧ ..... إذا استؤجر بشرط المباشرة لم يجز له أن يستأجر غيره
- ٣١٧ ..... هل حكم النائب هو حكم الأصيل في العدول إلى الأفراد مع ضيق الوقت؟
- ٣١٩ ..... لا بأس بنيابة شخص عن جماعة في الحجّ المندوب دون الواجب
- ٣٢٠ ..... لا بأس بنيابة جماعة في عام واحد عن شخص واحد
- ٣٢١ ..... استحباب الطواف في نفسه
- ٣٢١ ..... النيابة في الطواف عن الميّت
- ٣٢٢ ..... النيابة في الطواف عن الحيّ
- ٣٢٣ ..... إذا قضى النائب مناسك الحجّ فليصنع ما شاء
- ٣٢٥ ..... المبحث السادس: الحجّ المندوب
- ٣٢٥ ..... الحثّ على الحجّ المندوب

- ٣٢٥ ..... ينبغي نية العود إلى الحج لمن رجع من مكة
- ٣٢٦ ..... يستحبّ إحجاج من لا استطاعة له
- ٣٢٧ ..... صرف الفقير للزكاة في الحجّ المندوب
- ٣٢٧ ..... يشترط في حجّ المرأة المندوب إذن الزوج
- ٣٢٩ ..... المصادر والمراجع
- ٣٤٣ ..... فهرس الأبحاث الخاصة
- ٣٤٥ ..... فهرس الموضوعات



# فقه الحج

تَقَرُّبًا لِأَجْمَلَاتِ سَيِّدِنَا الْأَمْتَانِ آيَةَ اللَّهِ الْمُطَّلَعِي  
السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَسَلَّمَ  
(دَامَ ظَلَمُهُ)

بِقَامِ  
السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

لِجَزْءِ الثَّانِي

دَارُ الْمَكَّةِ

حقوق الطبع محفوظة للناشر

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

دار الملاك طباعة - نشر - توزيع

---

بيروت - لبنان - حارة حريك - قرب مستشفى الساحل - هاتف: ٠٣/٧٥٥٢٠٠ - ٠١/٤٥٠٧٦٩  
ص. ب ٢٥/١٥٨ الغبيري.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي  
بَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِنْ  
تَلْحُمٍ فَارِجِ الْغَمِّ  
وَالَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ  
وَالَّذِي عَلَّمَ الْإِنسَانَ  
مَا لَمْ يَكُن لِيَاعْلَمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي  
بَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ  
مِنْ تَلْحُمٍ فَارِجِ الْغَمِّ  
وَالَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ  
وَالَّذِي عَلَّمَ الْإِنسَانَ  
مَا لَمْ يَكُن لِيَاعْلَمِ

تقريرا مساهمة آية الله العظمى  
الشيخ محمد حسين فضل الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد  
وآله الطيبين وأصحابه المنتجبين وأسبغ الله المرسلين ولقد  
فقدت كما من لطف الله وتوفيقه أن يجتمع لديّ لغير من طلاب  
الفتحة الاسلامي في منهج الائمة من أهل البيت عليهم السلام للدراسة  
المتعمقة - في مستوى بحث الخارج حسب المنهج الحزبي - وكان الحج  
صوم موضوع البحث الذي توفرت عليه في أبحاثي التي أقيمت عليهم  
وعقد قام فضيلة العلامة الجليل الشيخ جهاد عبدالهادي فرحات<sup>صفته</sup>  
بملاحظة التقرير المفصل لهذه الأبحاث وبمذاكرتي في تفاصيله  
بطريقة جيدة وذلك بالقيام بالكتابة التفصيلية الجامعة الجيدة  
وحدت أبحاث كتاباته بدقة وتأمل وتقدير عاينها مطابقتها لما  
قررناه وبحثناه وناقشناه مما يستوجب التقدير له راجيا من  
الله سبحانه أن يرزقني في توفيقه للعلم ويكثر في العلماء من أمثاله  
وإني أشكر الله على إفضاله ونعمه علي ما أفاضه عليّ من خدمة  
الفتحة الاسلامي ورعايته طلابه أملا ان ينفعني بذلك وأن يهديني  
للحق والسير في خطه المستقيم والله وليّ التوفيق وهو حسبي والحكم

٢٨ جماد الثاني  
١٤٢٨ هـ

محمد حسين فضل الله







## عناوين مباحث الكتاب

الأول: أقسام العمرة

الثاني: أقسام الحج

الثالث: حج التمتع

الرابع: مواقيت الإحرام

الخامس: أحكام المواقيت

السادس: كيفية الإحرام

السابع: تروك الإحرام



## [ المبحث الأول ]

## [ أقسام العمرة ]

## المبحث السابع: أقسام العمرة والحج

وتفصيله في عنوانين:

## الأول: أقسام العمرة

مسألة [١٣٥]: العمرة كالحج، فقد تكون واجبة وقد تكون مندوبة، وقد تكون مفردة، وقد تكون متمتعاً بها(١).

مسألة [١٣٦]: تجب العمرة كالحج على كل مستطيع واجد للشرائط، ووجوبها فوري على الأحوط كفوريتها وجوب الحج، فمن استطاع لها - ولو لم يستطع للحج - وجبت عليه. نعم، الظاهر عدم

(١) قد تكون العمرة واجبة بأصل الشرع، وقد تكون واجبة نتيجة نذر أو عهد أو يمين أو إجارة، أو غير ذلك من الأسباب؛ وفي غير ذلك فهي من المستحبات المؤكدة، وسوف يأتي بيان كل ذلك في المسائل الآتية.

وهي على قسمين: مفردة، وهي التي يؤتى بها مستقلة عن الحج، قبله أو بعده، ومن ذلك اكتسبت اسمها؛ وتمتع بها، وهي التي ترتبط بحج التمتع، ولا يؤتى بها إلا معه، سابقة عليه.

وجوب العمرة المفردة على من كانت وظيفته حجّ التمتع ولم يكن مستطيعاً له ولكنه استطاع لها.

وعليه، فلا يجب الاستئجار لها من مال الشخص إذا استطاع ومات قبل الموسم، كما لا تجب على الأجير للحجّ بعد فراغه من عمل النيابة، وإن كان مستطيعاً الإتيان بها، ولكن الاحتياط بذلك كله مما لا ينبغي تركه.

وأما من أتى بحجّ التمتع فلا يجب عليه الإتيان بالعمرة المفردة جزماً (١).

(١) يقع البحث في هذه المسألة في عدّة جهات:

الجهة الأولى: في وجوب العمرة بأصل الشرع. وهذا الوجوب متسالم عليه بينهم، بل قد ادّعي عليه الإجماع في كلمات جملة من الأعلام؛ كما في (المنتهى) (١)، و(الرياض) (٢). وفي (مستند الشيعة) أنّ وجوبها ثابت بالإجماع المحقق والمنقول مستفيضاً (٣)، وفي (الجواهر) أنّ الإجماع بقسميه على وجوبها في العمر مرة (٤).

ومع ذلك فقد استدلّ على وجوبها بدليلين:

الأول: الكتاب، وذلك بآيتين منه:

١ - قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (٥).

بتقريب «أنّ المراد بحجّ البيت، زيارة البيت والقصد إليه، فيشمل العمرة بهذا اللحاظ، لأنّ فيها أيضاً زيارة البيت والقصد إليه والطواف حوله، خصوصاً مع ملاحظة الصحيحة المفسّرة للآية الشريفة، التي تدلّ على أنّ المراد بالحجّ ليس

(١) منتهى المطلب (الطبعة الحجرية) ٢: ٦٤٣.

(٢) رياض المسائل ٧: ١٧٣.

(٣) مستند الشيعة ١١: ١٥٩.

(٤) جواهر الكلام ٢٠: ٤٤١.

(٥) آل عمران: الآية ٩٧.

هو خصوص الحج، بل المراد به الحج والعمرة معاً، ففي صحيحة عمر بن أذينة قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن قول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ يعني به الحج دون العمرة؟ قال: لا، ولكنه يعني الحج والعمرة جميعاً، لأنهما مفروضان<sup>(١)</sup> «<sup>(٢)</sup>».

ولكن يمكن أن يورد على هذا الاستدلال بملاحظتين أساسيتين:

الأولى: إن الظاهر من المصطلح القرآني تخصيص العمرة بالذكر عند إرادتها، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾<sup>(٣)</sup>، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ﴾<sup>(٤)</sup>.

الثانية: إن تعليله (ع) شمول الآية للعمرة بقوله: "لأنهما مفروضان"، يفيد شمول الآية لها حكماً لا موضوعاً، وإلا كان يكفيه التعليل بالآية نفسها، مع بيان وجه الشمول فيها.

ونحن قد ذكرنا سابقاً في بحث فقه الحج القرآني، أن عالم الروايات التفسيرية هو عالم التطبيق للآيات على موارد خاصة، لا عالم بيان مدلولها اللفظي ومرادها الجدّي<sup>(٥)</sup>، والتوجيه الفني لذلك في الرواية محل الكلام أن يُقال: كأن السائل قد توهم من عدم ذكر العمرة في الآية عدم وجوبها، فأجابه الإمام (ع) بأن العمرة بمنزلة الحج، فكما أن من يستطيع الحج يجب عليه، وكذلك من يستطيع العمرة؛ فيكون قوله: "لأنهما مفروضان" تعليلاً وارداً في مقام التنزيل.

وقد يُقال إن الآية مضطربة من حيث الدلالة فنياً، فإن السائل سأل عن المقصود بالآية باعتبار ظهور كلمة الحج في دلالة على العبادة الخاصة المقابلة للعمرة، فما معنى جواب الإمام (ع) بإرادة الأمرين معاً "لأنهما مفروضان"؟ فإن التعليل المذكور لا يتناسب مع إرادة التعدد من الآية، ولذلك فمن المحتمل

(١) وسائل الشيعة ١٤: ٢٩٧، باب ١ من أبواب العمرة، ح ٧.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٣: ١٩٩.

(٣) البقرة: الآية ١٩٦.

(٤) البقرة: الآية ١٥٨.

(٥) فقه الحج ١: ١٩.

إرادة حجّ التمتع، الذي ينقسم إلى حجّ وعمرة، فكأنه أراد بيان أنه ليس المقصود الاستطاعة للحجّ وحده، بل مع العمرة المرتبطة به، والله العالم.

٢ - قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾<sup>(١)</sup>. بتقريب أن عدة روايات قد استندت إلى الآية في بيان وجوب العمرة، فلو لم تكن الآية في نفسها ظاهرة في ذلك، لما كان يصحّ منهم (ع) الاستدلال أو الاستشهاد بها على ذلك، والروايات هي:

أ - صحيحة الفضل أبي العباس، عن أبي عبد الله (ع) في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ قال: هما مفروضان<sup>(٢)</sup>.

ب - صحيحة زرارة بن أعين، عن أبي جعفر (ع) - في حديث - قال: العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحجّ، لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ وإنما نزلت العمرة بالمدينة<sup>(٣)</sup>.

ج - صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله (ع) قال: العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحجّ على من استطاع إليه سبيلاً، لأنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾<sup>(٤)</sup>.

ولكنّ الظاهر عدم إمكان استفادة هذا المعنى من الآية في نفسها؛ لأنها بحسب سياقها واردة في مقام بيان وجوب إتمام الحجّ والعمرة، لا في مقام تشريع وجوبهما، بقرينة قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ﴾، والمعنى: عليكم أن تتمّوا الحجّ والعمرة بعد الشروع فيهما، فإن لم تستطيعوا ذلك، فيمكنكم التحلّل بما استيسر من الهدى.

وقد أشار إلى ذلك جملة من الأعلام، مثل المقدّس الأردبيلي (قده) الذي قال: «ولكنّ ظاهر الآية، مع قطع النظر عن التفاسير التي تقدّمت، وجوب إتمامهما

(١) البقرة: الآية ١٩٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٤: ٢٩٥، باب ١ من أبواب العمرة، ح ١.

(٣) المصدر السابق، ح ٢.

(٤) المصدر السابق، ح ٨.

بعد الشروع، فنفيد وجوب إتمام كل منهما بعد الشروع فيهما ندباً أو مع الإفساد، وحينئذ لا تدل على وجوبهما أصالة وقبل الشروع»<sup>(١)</sup>.

ومثل السيد الحكيم (قده)، الذي بعد أن نفى أن يكون في القرآن دلالة على وجوب العمرة، وذكر قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...﴾، قال: «والظاهر منه وجوب الإتمام، لا وجوب العمرة»<sup>(٢)</sup>.

وقد ذهب جملة من الأعلام، ومنهم بعض المعاصرين، إلى إرادة الأداء والإتيان من قوله: «أتموا»، وقد أصر (قده) على ذلك، واستدل عليه بالتعبير به في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الْآيِلِ﴾<sup>(٣)</sup>؛ بتقريب أنه لا ريب في كون المراد به، بعد تجويز الأكل والشرب حتى طلوع الفجر، وتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر، هو الشروع في الصوم والإتيان به<sup>(٤)</sup>.

ولا يخفى ما فيه؛ فإن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الْآيِلِ﴾ واقع في سياق الآيات التي تتحدث عن فريضة الصوم، والتي ابتدأت بتشريع الصوم، بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾<sup>(٥)</sup>. وقد بينت هذه الآيات أيضاً محل الصوم، وأنه النهار، ويستفاد ذلك من قوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾<sup>(٦)</sup>، الظاهرة عرفاً في النهارات، خصوصاً بعد أن يلاحظ قوله تعالى بعد ذلك: ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةٌ الصِّيَامِ﴾<sup>(٧)</sup>. ثم تعرضت الآيات بعد ذلك إلى بيان الوقت الدقيق لمبدأ ومنتهاى النهار الذي يجب صومه، فحددت المبدأ بقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾، ثم حددت المنتهى بقوله تعالى:

(١) زبدة البيان: ٢٣٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١١: ١٣٣.

(٣) البقرة: الآية ١٨٧.

(٤) الفاضل اللنكراني (قده)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحج ٢: ٢١٧.

(٥) البقرة: الآية ١٨٣.

(٦) البقرة: الآية ١٨٤.

(٧) البقرة: الآية ١٨٧.

﴿ثُمَّ آتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾<sup>(١)</sup>؛ وحينئذٍ، كيف يكون المراد من قوله تعالى: ﴿آتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ ما ذكره (قده) من الشروع في الصوم والإتيان به؟! وقد استدل (قده) أيضاً بورود هذه الكلمة في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾<sup>(٢)</sup>، وأن في كلمات جماعة من المفسرين ما يدل على تفسير الإتمام بالإتيان<sup>(٣)</sup>.

وفيه أيضاً ما لا يخفى؛ فإنَّ هناك خلافاً بين المفسرين في مرجع ضمير الفاعل في: ﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾، وأنه الله تعالى، أو إبراهيم (ع)، وقد استظهر جملة من المفسرين أنه الله تعالى، وحينئذٍ نقول: إنَّ معنى الإتمام في الآية يختلف تبعاً لهذا الخلاف؛ فعلى القول إنَّ مرجع الضمير هو الله تعالى، فإنَّ الإتمام يكون بمعنى الإكمال، والمعنى حينئذٍ، أن الله تعالى أكمل الكلمات التي ابتلى إبراهيم (ع) بها، بأن جعله إماماً؛ بينما على القول الآخر يمكن أن يراد به ما يشمل الإتيان، كأن يكون المقصود: فأتى إبراهيم (ع) بهذه الكلمات بشكل تام، أو أتى بهنَّ بتمامهنَّ.

وربما يُقال إنَّ ابتلاء إبراهيم بالكلمات قد يعني إنزالها عليه، والإيحاء بها إليه، ليعمل بها، فالتزم بها وتقبلها منذ بدايتها إلى تمامها، فأتمهنَّ واستكمل معانيها، وبذلك يمكن عود الضمير إلى إبراهيم من حيث الالتزام بها من البداية إلى الإتمام، والله العالم. وبذلك لا يكون المراد من الإتمام الإتيان.

وقد جاء في كتاب (من وحي القرآن): ﴿بِكَلِمَاتٍ﴾ مما أوحى به إليه من آياته، في الصحف التي أنزلها عليه، وفي المسؤولية المتنوعة التي حمّله إياها، ﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾ ووفاهنَّ حقهنَّ بالدعوة تارة، وبالانقياد أخرى، وبالحركة التحديّة في مواجهة الكفر والاستكبار ثالثة، فلم ينقص شيئاً من دعوته، ولم يهمل موقفاً من مسؤوليته، ولم يتعد خطوة واحدة عن ساحات التحدي الكبير، وبذلك استحق درجة القدوة الحسنة الكبيرة التي يُراد للناس الأخذ بها، وموقع الولاية

(١) البقرة: الآية ١٨٧.

(٢) البقرة: الآية ١٢٤.

(٣) الفاضل اللنكراني (قده)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحج ٢: ٢١٧.



التي هيأه لها، لتفتح النبوة المطلقة في خط التبليغ، على الإمامة المتحركة في خط الواقع، مما يوجد تكاملاً بينهما لا انفصالاً<sup>(١)</sup>.

واللغة العربية غنية بمفرداتها، وقد يبدو للوهلة الأولى كثرة الترادف فيها، ولكن بالملاحظة الدقيقة يتضح الفرق بينها؛ ومادة الإتمام لا تعني في اللغة العربية إلا لحاظ إتمام العمل بعد الشروع فيه، وإرادة معنى آخر منها هو الشروع في العمل وإقامته تاماً مثلاً، لا يُصار إليه إلا مع القرينة الواضحة. وفي المقام، القرينة على عكس ذلك تماماً، وتؤكد إرادة المعنى اللغوي، وهي ما بيناه آنفاً من كون الآية بحسب سياقها، وخصوصاً مع لحاظ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ﴾، في مقام بيان وجوب إتمام الحج والعمرة، وكيف يمكن للحاج أو المعتمر أن يتحلل في فرض الإحصار المانع من إتمام العمل.

إذاً، فالآية في نفسها لا تدل على وجوب العمرة، وقد تعرّضنا إلى ذلك بشكل مفصل في بحث فقه الحج القرآني، فليراجع ثمة. وحينئذٍ، تقع المشكلة في كيفية التوفيق بين مفاد الآية، وبين الاستناد إليها في ما مرّ من روايات في مقام بيان وجوب العمرة!

وقد يقال: إن ما يجب إتمامه لا بد وأن يكون واجباً، وحينئذٍ تكون الآية دالة بالالتزام على الوجوب.

وجوابه واضح، وهو ما مرّ في كلام المقدّس الأردبيلي (قده)، فإنه حتى العمرة أو الحجّ المستحبّان يجب إتمامهما بعد الشروع فيهما.

وإن قيل: إن الأمر بالإتمام على نحو الإلزام قد يوحي بوجوب الأمور بإتمامه، في النظر إلى دلالة الآية، كما هو الحال في نظائرها من التعبير، فلا بدّ حينئذٍ من أن يكون الحكم بالإتمام في الحجّ والعمرة المستحبين ناشئاً من دليل خارج، فتأمل.

وقد يُقال في وجه حلّ الإشكال في المقام: إن آياً من الروايات الثلاث لا دلالة فيها على استناد الإمام (ع) إلى المدلول اللفظي للآية؛ فذكر الآية في

(١) من وحي القرآن ٣: ١٠-١١.

صحيحة الفضل إنما كان في كلام السائل لا في جواب الإمام (ع)، وجوابه (ع) لا دلالة فيه على وجه النظر إلى الآية؛ وأما صحيحنا زرارة ومعاوية بن عمّار، فغاية ما فيهما تنزيل العمرة في وجوبها منزلة الحجّ، ومن قال إنّ التنزيل هو بلحاظ أصل الوجوب؟ بل قد يكون بلحاظ خصوصيات الأداء، من ناحية لزوم الإتمام وكيفية الخروج من الإحرام في حال الإحصار؛ فكأنّ الإمام (ع) أراد أن يدعم بيانه لوجوب العمرة بشيء من القرآن الكريم، فذكر الآية الشريفة التي تجعل للعمرة أحكام الحجّ الواجب نفسها من حيث لزوم الإتمام وكيفية الإحلال عند الإحصار، ليقول: إنّ العمرة واجبة كالحجّ، ألا ترون كيف أنّ لها أحكامه نفسها. وبهذا يتضح وجه الدقة في تعبير الإمام (ع) بالتنزيل في كلتا الروايتين.

وإن أشكل في هذا الوجه، فالاستناد في هذه الروايات إلى هذه الآية حيثنذّر بما يُردُّ علمه إلى أهله.

الثاني: السنّة، وفيها مضافاً إلى الروايات السابقة عدّة روايات أخرى، منها:

١ - خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله (ع) قال: العمرة مفروضة مثل الحجّ فإذا أدى المتعة فقد أدى العمرة المفروضة<sup>(١)</sup>.

والظاهر منه أنّ العمرة المفردة لا موضوع لها مع الإتيان بعمرة التمتع، فلا يجب عليه الإتيان بها، لو كانت واجبة في الأصل.

٢ - مرسلّة الصدوق، قال: قال أمير المؤمنين (ع): أمرتم بالحجّ والعمرة فلا تبالوا بأيّهما بدأتم<sup>(٢)</sup>.

وعلق الصدوق على الرواية بقوله: يعني العمرة المفردة، فأما العمرة التي يتمتع بها إلى الحجّ، فلا يجوز إلاّ أن يبدأ بها قبل الحجّ<sup>(٣)</sup>.

الجهة الثانية: في أنّ وجوب العمرة فوري، أو لا؟

(١) وسائل الشيعة ١٤: ٣٠٦، باب ٥ من أبواب العمرة، ح ٦.

(٢) المصدر السابق، ح ٦.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٢٥.

وقد ادّعي في كلماتهم الإجماع على الفورية، قال في (الجواهر): «ولا خلاف أيضاً أجده في أنّها على الفور، كما صرّح به الشيخ، والحلي، والفاضلان وغيرهم، بل عن السرائر نفي الخلاف فيه، بل عن التذكرة الإجماع عليه»<sup>(١)</sup>. تماماً كما هو الإجماع المدّعى على فورية وجوب الحجّ سابقاً<sup>(٢)</sup>، وما ذلك إلاّ لأنّ الدليل فيهما واحد، خصوصاً بعد ذكر العمرة في عرض الحجّ في الكتاب والسنة.

ولكننا قد تحفّظنا في ما سبق على فورية وجوب الحجّ، وبيّنا كيف أنّ غاية ما تدلّ عليه الروايات، هو أنّه ليس للإنسان أن يسوّف الحجّ، بما يؤدي إلى تركه كليّة، بحيث يكون تاركاً لشريعة من شرائع الإسلام؛ وهذا لا يقتضي لزوم المبادرة إلى الأداء في عام الاستطاعة، وهذا التحفظ يأتي في العمرة أيضاً، ولا سيّما أنّ الأدلّة الواردة في الحجّ لا تشمل العمرة من حيث النتائج السلبية، أمّا الإجماع، فهو محتمل المدركية باعتبار التزامهم بأنّ حكم العمرة هو حكم الحجّ.

الجهة الثالثة: في أنّ وجوب العمرة المفردة مستقلّ عن وجوب الحجّ، فإذا استطاع لها ولم يستطع للحجّ وجبت. ويدلّ على ذلك إطلاقات أدلّتها، مع عدم الدليل على الارتباط. وقد يُقال إنّ خلوّ الأحاديث من وجوبها استقلالاً قد يدلّ على الاستقلال أيضاً.

وأما عمرة التمتع فلا خلاف في ارتباطها بالحجّ، ولزوم أدائها معه في عام واحد، والأدلّة واضحة في ذلك<sup>(٣)</sup>. وفي رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى ابن جعفر (ع) - في حديث - أنّه (ع) قال: إنّ المتعة هي التي في كتاب الله، والتي أمر بها رسول الله (ص)، ثم قال: إنّ المتعة دخلت في الحجّ إلى يوم القيامة، ثمّ شبّك أصابعه بعضها في بعض<sup>(٤)</sup>.

(١) جواهر الكلام ٢٠: ٤٤٢.

(٢) مستند الشيعة ١١: ١٢.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٣٠١، باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ.

(٤) المصدر السابق، باب ٤، ح ٢٤.

الجهة الرابعة: أن العمرة المفردة هل تجب أيضاً على من كانت وظيفته حجّ التمتع، فإذا استطاع لها ولم يستطع له يجب عليه أداؤها، أو لا؟

قال في (الجواهر): «المعروف الآن في عصرنا من العلماء وغيرهم من وجوب عمرة مفردة على النائبين عن غيرهم مع فرض استطاعتهم المالية، معلّين له بأن العمرة واجبة على كل أحد، والفرض استطاعتهم لها، فتجب وإن وجب عليهم الحجّ بعد ذلك مع حصول شرائط وجوبه»<sup>(١)</sup>.

وفي كلمات سيدنا الأستاذ(قده) أن «المشهور عدم الوجوب، بل أرسله بعضهم إرسال المسلمات، وعليه، فلا تجب العمرة المفردة على النائب في سنة النيابة بعد فراغه من عمل النيابة وإن كان مستطيعاً للعمرة حينئذٍ من مكة»<sup>(٢)</sup>.

ويدلّ على عدم الوجوب في المقام أمور:

الأول: أن أدلة وجوب العمرة السابقة لا إطلاق لها، بحيث يمكن التمسك به لإثبات وجوب العمرة المفردة في المقام، بل هي واردة - كما هو مقتضى ألسنتها - في مقام بيان أصل تشريع وجوبها، وهي خالية من أي وصف، فلا تدلّ إلا على وجوب طبيعي العمرة، الذي يمكن تحقيقه من خلال عمرة التمتع أيضاً، التي دلّ الدليل القرآني على كونها فرض النائب<sup>(٣)</sup>.

الثاني: أن هذا الإطلاق لا يمكن الأخذ به حتى لو فرض تمامية اقتضاء الأدلة له، بل لا بدّ من رفع اليد عنه؛ وذلك للدلالة بعض الروايات على ارتباط العمرة بالحجّ إلى يوم القيامة، كما في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله(ع) قال: دخلت العمرة في الحجّ إلى يوم القيامة، لأنّ الله تعالى يقول: ﴿فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾<sup>(٤)</sup>، فيدلّ ذلك على عدم وجوب العمرة مستقلاً عليهم، وإنما تجب منضمةً ومرتبطةً بالحجّ، وهذه ليست إلا عمرة التمتع التي

(١) جواهر الكلام ٢٠: ٤٥٠.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٠٠.

(٣) وذلك في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: الآية ١٩٦]

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٢٤٠، باب ٣ من أقسام الحجّ، ح ٢.

هي فرض النائي عن مكة، كما هو معلوم من أحكامها؛ بمقتضى الكتاب، والسنة، ومنها الصحيحة السابقة نفسها، من خلال استشهاد الإمام (ع) بالآية الواردة في حجّ التمتع.

خرج عن ذلك من كان حاضراً المسجد الحرام - بحسب المصطلح القرآني - وهو من لم يتجاوز مسافة تسعة عشر كيلومتراً ونصفاً تقريباً من مكة، حيث لا تجب عليه عمرة التمتع حتماً؛ لظهور الآية في خصوصية قيد المكان فيها، بما يفيد المفهوم الذي يُعدُّ في كلماتهم من مفهوم الوصف؛ بل تجب عليه حينئذ العمرة المفردة، غير المرتبطة بالحجّ بالنسبة إليه.

ولجملة من الروايات، منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: قلت لأبي جعفر (ع): قول الله عزّ وجلّ في كتابه: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾؟ قال: يعني أهل مكة ليس عليهم متعة، كل من كان أهله دون ثمانية وأربعين ميلاً ذات عرق وعسفان كما يدور حول مكة، فهو ممن دخل في هذه الآية، وكل من كان أهله وراء ذلك فعليه المتعة<sup>(١)</sup>.

ومنها: صحيحة علي بن جعفر قال: قلت لأخي موسى بن جعفر (ع): لأهل مكة أن يتمتعوا بالعمرة إلى الحجّ؟ فقال: لا يصلح أن يتمتعوا، لقول الله عزّ وجلّ: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾<sup>(٢)</sup>.

وخلاصة هذا الوجه بعبارة مختصرة، أنّ الإطلاق على فرض التسليم به قد دخل عليه التقييد بما ذكر، فلا يمكن التمسك به لإثبات وجوب العمرة المفردة في حقّ النائي.

الثالث: ما أشار إليه في (الجواهر) من جريان السيرة على عدم استقرار عمرة على من استطاع من النائيين، فمات أو ذهبت استطاعته قبل أشهر الحجّ، وعدم الحكم بفسقه لو أقرّ الاعتمار إلى أشهر الحجّ<sup>(٣)</sup>. فتكون دليلاً على عدم وجوب عمرة مفردة على من وظيفته حجّ التمتع.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٥٩، باب ٦ من أقسام الحجّ، ح ٣.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

(٣) جواهر الكلام ٢٠: ٤٤٥.

فالصحيح إذاً عدم وجوب عمرة مفردة على النائي، لما ذكر، بل ولعدم الدليل الواضح على وجوبها عليه؛ فإنَّ مسألةً يكثر الابتلاء بها كهذه المسألة، مع كثرة الاستطاعة لها، لا بدَّ من الوضوح في دليل وجوبها، فيصدق قول القائل حينئذٍ: إنَّ الشكَّ في الوجوب دليلٌ على عدمه.

الجهة الخامسة: أنَّ عمرة التمتع هل تجزي عن العمرة المفردة، أو لا؟

ادعى في (المستند) الإجماع على الإجزاء<sup>(١)</sup>، وفي (المنتهى) أنَّ الإجزاء فيها هو قول العلماء كافة<sup>(٢)</sup>، واستدلَّ عليه أيضاً بجملة من الروايات؛ ففي حسنة الحلبي عن أبي عبدالله (ع) قال: إذا استمتع الرجل بالعمرة، فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة<sup>(٣)</sup>.

وفي حسنة معاوية بن عمَّار عن أبي عبدالله (ع) - في حديثٍ - قال: قلت: ﴿فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾ أيجزئ ذلك عنه؟ قال: نعم<sup>(٤)</sup>.

وفي خبر أبي بصير عن أبي عبدالله (ع) قال: العمرة مفروضة مثل الحج، فإذا أدى المتعة فقد أدى العمرة المفروضة<sup>(٥)</sup>.

وفي صحيحة يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبي عبدالله (ع): قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ يكفي الرجل إذا تمتع بالعمرة إلى الحج مكان تلك العمرة المفردة؟ قال: كذلك أمر رسول الله (ص) أصحابه<sup>(٦)</sup>.

وفي المقام ملاحظة منهجية مهمَّة، وهي أنَّ البحث عن إجزاء عمرة التمتع عن العمرة المفردة، إنما يكون بعد تسليم عدم اختصاص وجوب العمرة المفردة بمن وظيفته حجَّ الأفراد أو القران، فمن ينتهي إلى اختصاصه بذلك، وعدم وجوبها على من وظيفته حجَّ التمتع، لا موجب له لفتح البحث في أنَّ عمرة

(١) مستند الشيعة ١١ : ١٦٠ .

(٢) منتهى المطلب (الطبعة الحجرية) ٢ : ٨٧٦ .

(٣) مسائل الشيعة ١٤ : ٣٠٥ ، باب ٥ من أبواب العمرة، ح ١ .

(٤) المصدر السابق، ح ٢ .

(٥) المصدر السابق، ح ٦ .

(٦) المصدر السابق، ح ٤ .

التمتع تجزي عنها أو لا. لذا فالصحيح في المسألة هو معالجة هذه النقطة أولاً، وهذا - وللأسف - ما لم نجد في كلمات عديدة، وهو الذي لعله عبّر عنه في (الجواهر) بالتشويش في كلامهم<sup>(١)</sup>.

ورغم أنه لا ملزم لنا للتعرض إلى مسألة أجزاء عمرة التمتع عن العمرة المفردة، لأننا قد فرغنا في الجهة السابقة من عدم وجوب العمرة المفردة في حق النائب، إلا أننا إنما نتعرض لذلك للإشارة إلى ما فيه، فنقول:

إن تمام هذه الروايات، ما عدا صحيحة ابن شعيب، لا دلالة فيها أساساً على أجزاء عمرة التمتع عن العمرة المفردة، بل غاية ما تدلّ عليه هو أجزاء عمرة التمتع عن العمرة المفروضة، وهذا ينسجم مع ما دلت عليه أدلة تشريع العمرة من وجوب طبيعي العمرة، بحسب ما مرّ.

وأما صحيحة ابن شعيب، فقد يُقال إنها صريحة في السؤال عن أجزاء عمرة التمتع عن خصوص العمرة المفردة، فتتأني ما استفدناه من سائر الروايات. ثم إنه قد يُضاف إلى ذلك، أنه وبحسب منهجنا في فهم الروايات الذي أشرنا إليه سابقاً<sup>(٢)</sup>، وهو لزوم ضمّ الروايات الواردة في أمر معين بعضها إلى بعض ثم الاستفادة منها، فإنّ هذه الصحيحة قد تكون قرينةً موضحةً للمقصود بالعمرة المفروضة في سائر الروايات، وأنه خصوص العمرة المفردة، لا طبيعي العمرة، الذي استفدناه من روايات تشريع العمرة.

ثمّ قد يُرتّب على ذلك، أنّ محورية الأجزاء في تمام هذه الروايات، دليلٌ على المفروضية من وجوب العمرة المفردة في حق النائب أيضاً، بخلاف ما انتهينا إليه في الجهة السابقة.

والجواب عن كل ذلك أنّ كثرة الأسئلة عن حادثة معينة، تشير - بلا شك - إلى سبب ما، يشكّل الخلفية التي تنطلق منها هذه الأسئلة، ولاكتشاف هذا السبب نقول:

(١) جواهر الكلام ٢٠: ٤٤٧.

(٢) فقه الحج ١: ٢٩٦.

من الثابت تاريخياً أنّ تشريع العمرة المفردة سابقٌ على تشريع عمرة التمتع،  
ويكفي دليلاً على ذلك ملاحظة أنّ النبي (ص) قد اعتمر عدّة مرّات قبل حجّة  
الوداع، التي شرّعت فيها عمرة التمتع، ويدلّ على ذلك:

١ - حسنة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله (ع) قال: اعتمر رسول الله (ص)  
ثلاث عمر مفترقات: عمرة في ذي القعدة، أهلّ من عسفان، وهي عمرة  
الحديبية؛ وعمرة أهلّ من الجحفة، وهي عمرة القضاء، وعمرة أهلّ من الجعرانة  
بعد ما رجع من الطائف من غزوة حنين<sup>(١)</sup>.

٢ - موثّق أبان، عن أبي عبد الله (ع) قال: اعتمر رسول الله (ص) عمرة  
الحديبية، وقضى الحديبية من قابل، ومن الجعرانة حين أقبل من الطائف، ثلاث  
عمر كلهنّ في ذي القعدة<sup>(٢)</sup>.

فالعمرة الأولى كانت في السنة السادسة للهجرة<sup>(٣)</sup>، والعمرة الثانية كانت في  
السنة السابعة<sup>(٤)</sup>، وأمّا العمرة الثالثة فقد كانت في السنة الثامنة<sup>(٥)</sup>. وتمام هذه  
العمر كانت عمراً مفردة.

وأما عمرة التمتع، فقد شرّعت في السنة العاشرة للهجرة في حجّة الوداع.  
ولكنّ النبي (ص) لم يعتمرها، لأنّه كان قد ساق الهدى، وقد قال (ص) حين نزل  
عليه جبرائيل (ع) وهو على المروة، وأمره بأن يأمر الناس بأن يخلّوا إلّا سائق  
الهدى: "ولو استقبلت من أمري مثل الذي استدبرت لصنعت مثل ما أمرتكم،  
ولكنني سقت الهدى، ولا ينبغي لسائق الهدى أن يخلّ حتى يبلغ الهدى محله"<sup>(٦)</sup>.

فإذا كانت العمرة المفردة هي السابقة في التشريع، فمن الطبيعي أن يرد  
احتمال بقاء وجوبها في حقّ الجميع، ويتوجّه السؤال حينئذٍ عن إجزاء عمرة

(١) الكافي ٤: ٢٥١، ح ١٠.

(٢) المصدر السابق، ح ١٣.

(٣) سيرة ابن هشام ٣: ٧٧٤.

(٤) المصدر السابق: ٨٢٧.

(٥) سيرة ابن هشام ٤: ٩٣٦.

(٦) وسائل الشيعية ١١: ٢١٣، باب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٤. والرواية صحيحة السند.



التمتع عنها. والجواب عن ذلك بإجزائها عنها، لا يعني بوجه بقاء المفردة واجبة في حقّ النائي، خصوصاً بعد الالتفات إلى الأدلة التي أقيمت في النقطة السابقة على عدم وجوبها عليهم.

وقد يُقال: إنّ قيام النبيّ (ص) بالعمرة المفردة لا يدلّ على الوجوب، بل يدلّ على الشرعية، ولو على نحو الاستحباب. كما نلاحظ أنّ التأكيد على عمرة التمتع وارتباطها بالحجّ إلى يوم القيامة، قد يوحي بأنّها قد تكون بدلاً في الإلزام من العمرة المفردة، وخصوصاً أنّه لا استثناء لعمرة التمتع في حجّ التمتع إلّا في حال الانقلاب إلى حجّ الأفراد، عند من يقول به. مع ملاحظة أنّ العمرة المفردة لم يُذكر الاهتمام بها في الكتاب والسنة في أصل الوجوب بما يدلّ على أنّها أصل في الوجوب.

وأما تطبيق المنهج الذي نتبناه في فهم الروايات على صحيحة ابن شعيب، فإنّه لا يفيد أكثر من إرادة العمرة المفردة في سائر الروايات، وهذا - مع الالتفات إلى الخلفية التاريخية التي ذكرناها - لا يغيّر في الأمر شيئاً.

ويمكن أن نضيف في المقام، أنّ جواب الإمام (ع) في صحيحة ابن شعيب، بأنّه كذلك أمر رسول الله (ص) أصحابه، يدلّ على انتهاء أمد وجوب العمرة المفردة في حقّ النائين؛ فإنّ قوله (ع) هذا، لا مصداق له إلّا ما أمر به رسول الله (ص) أصحابه في حجة الوداع من الإحلال، واعتبار ما قاموا به من أعمال أعمالاً لتشريع جديد اسمه عمرة التمتع، وهم لم يحرموا بالعمرة المفردة حتى تكون هذه مكان تلك، بل أحرموا بحجّ الأفراد، وبعضهم أحرم بحجّ القران، فتكون كل الوظيفة قد تغيّرت؛ فكان الإمام (ع) أراد أن يفهم السائل أنّ معنى ما أمر به رسول الله (ص) أصحابه، هو أنّ وظيفة النائي قد أصبحت التمتع بالعمرة إلى الحجّ، بعد أن كان عليه عمرة مفردة بعد حجّ الأفراد أو قبله. وهذه الاستفادة تنسجم تماماً مع ظهور قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعِمْرِةِ إِلَىٰ الْحُجِّ فَلَا أُسَيْسِرَ مِنْهُدَىٰ... ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾<sup>(١)</sup> في تحديد الوظيفة، بالنحو الذي بيّناه في الجهة السابقة، فتدبر.

(١) البقرة: الآية ١٩٦.

مسألة [١٣٧]: يستحبّ الإتيان بالعمرة المفردة في كل شهر من شهور العام (١)، ولا يعتبر الفصل بين عمرة وأخرى بثلاثين يوماً، وإن كان الاحتياط بالإتيان في كل شهر قمري بعمرة لا بأس به (٢)، وهذا الاحتياط معتبر فيما إذا كانت العمرتان عن النفس أو عن شخص آخر، فلا يعتبر فيما إذا كانت إحدى العمرتين عن نفسه والأخرى عن غيره، أو كانت كلتاهما عن شخصين غيره، ولا يعتبر هذا بين العمرة المفردة وعمرة التمتع، فمن اعتمر عمرة مفردة جاز له الإتيان بعمرة

(١) يستحبّ تكرار العمرة بالاتفاق، كما في (كشف اللثام)<sup>(١)</sup>. ويدلّ عليه مضافاً إلى النصوص الكثيرة التي ستأتي في التعليقة التالية، إطلاق جملة من النصوص المرغوبة، مثل قول النبي (ص): العمرة كفارة لكل ذنب<sup>(٢)</sup>. وقول الرضا(ع): العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما<sup>(٣)</sup>.

(٢) قال في (المستند): «وقع الخلاف في المدة التي تُستحبّ فيها العمرة المفردة بعد عمرة أخرى، أي في الزمان الذي يصحّ فيه تتابع العمرتين المفردتين. فمنهم من لم يقدر بينهما حداً، بل جوزّ الاعتمار في كل يوم مرّة فصاعداً، حكى ذلك عن السيّد، والحلي، والديلمى، وكثير من المتأخرين، وعن الناصريات: نسبته إلى أصحابنا، مؤذناً بدعوى الإجماع عليه ... ومنهم من قال: إنّ أقلّ ما يكون بينهما عشرة أيام، وهو منقول عن الإسكافي، والشيخ في أحد قوليّه، والمهدّب، والجامع، والإصباح، والتحرير، والتذكرة، والمنتهى، والإرشاد ... ومنهم من قال: إنّ أقلّه شهر، وهو القول الآخر للشيخ، وابن حمزة، والحلي، وابن زهرة، والنافع، والمختلف، وإن احتمل كلام الأخيرين للتوقف وللتردّد بين الشهر والسنة ... وعن العماني: أنّه لا يكون في السنة إلا عمرة واحدة، فأقلّ ما يكون

(١) كشف اللثام ٦: ٢٩٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٤: ٣٠٢، باب ٣ من أبواب العمرة، ح ٧.

(٣) المصدر السابق، ح ٦.

بينهما السنة<sup>(١)</sup>. ولكن هناك تشكيك في اختيار العماني لذلك، لما في (الجواهر) من أنّ العبارة المحكيّة عنه غير صريحة بذلك<sup>(٢)</sup>، وسوف ننقل عبارته عمّا قريب. وقد اختار النراقي (ره) القول بعدم لزوم الفاصل، وذكر أنّه في غاية الجودة والمتانة<sup>(٣)</sup>. واختاره أيضاً في (المستمسك)، وذكر أنّه قد «جعل في (الشرائع) أشبه، وفي (كشف اللثام) أقرب»<sup>(٤)</sup>، وحكى السيد الأستاذ (قده) عن صاحبي (الجواهر) و(العروة) اختيارهما له أيضاً، بينما اختار هو (قده) القول بلزوم الفصل بشهر.

فالأقوال في المسألة إذاً أربعة: عدم لزوم الفصل، واعتباره بعشرة أيام، واعتباره بشهر، واعتباره بسنة. ولكلٍ من هذه الأقوال دليله:

فأمّا دليل القول الأول، فهو ما أشار إليه في (المستند)<sup>(٥)</sup> و(الجواهر)<sup>(٦)</sup> و(المستمسك)<sup>(٧)</sup>، من التمسك بإطلاقات الأمر بالاعتمار، الحائّة عليه، والمرغبة إليه، الظاهرة في استحبابه مطلقاً؛ فإنّ مقتضاها الاستحباب في كل يوم، بل في اليوم أكثر من مرّة.

وقد مرّ عليك جملةً من هذه الإطلاقات، وخصوصاً في التعليقة السابقة. ومن الطبيعي أنّه إنمّا يُصار إلى الأخذ بالإطلاقات، إذا لم يتمّ دليلٌ على التقييد، ولزوم الفصل بمدة معيّنة، في ما سوف يأتي في بقية البحث، فانتظر.

وأما دليل القول الثاني، فهو ما رواه علي بن أبي حمزة، قال: سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل يدخل مكة في السنة المرّة أو المرّتين أو الأربعة كيف

(١) مستند الشيعة ١١: ١٦١-١٦٣.

(٢) جواهر الكلام ٢٠: ٤٦٢.

(٣) مستند الشيعة ١١: ١٦٤.

(٤) مستمسك العروة الوثقى ١١: ١٤٤.

(٥) مستند الشيعة ١١: ١٦٢.

(٦) جواهر الكلام ٢٠: ٤٦٥.

(٧) مستمسك العروة الوثقى ١١: ١٤٦.

يصنع؟ قال: إذا دخل فليدخل ملبياً، وإذا خرج فليخرج محلاً. قال: ولكل شهر عمرة، فقلت: يكون أقل؟ قال: لكل عشرة أيام عمرة، ثم قال: وحقك، لقد كان في عامي هذه السنة ست عمر، قلت: لم ذاك؟ فقال: كنت مع محمد بن إبراهيم بالطائف، وكان كلما دخل دخلت معه<sup>(١)</sup>.

والكلام في هذه الرواية هو تارة من حيث السند، وأخرى من حيث الدلالة؛ فأما من حيث السند، فقد رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم، وفي جميعها ينتهي السند إلى علي بن أبي حمزة، وهو يدور أمره بين الشمالي والبطائني، فإن كان الشمالي - وهو ما احتُمل في خصوص رواية الصدوق (ره) - فتكون الرواية صحيحة، وإن كان السيد الخوئي (قده) قد ناقش في إمكان أن يكون هو الشمالي بمناقشات<sup>(٢)</sup> ينبغي الوقوف عندها؛ وإن كان البطائني، فالرواية تكون ضعيفة حينئذٍ.

ولكن لا مانع عندنا من الأخذ بها حتى لو كان راويها هو البطائني<sup>(٣)</sup>، لما أكدناه مراراً من أن الأساس في اعتبار الروايات عندنا هو حصول الوثوق بها، خصوصاً مع عدم ظهور ما يقتضي الكذب في موردها؛ ولا يبعد حصول الوثوق بها في المقام؛ لروايتها في الكتب المعتمدة، وللقرائن العديدة التي أشار إليها في (المستمسك)، قال: «وإن كان البطائني فالظاهر اعتبار حديثه، لرواية جمع كثير من الأعاظم عنه، وفيهم جمع من أصحاب الإجماع، وجماعة ممن نصوا على أنهم لا يروون إلا عن ثقة، ولغير ذلك من القرائن المذكورة في كتب الرجال»<sup>(٤)</sup>.

(١) الكافي ٤: ٥٣٤، ح ٣.

(٢) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ٢: ١٧٨.

(٣) أقول: سوف يأتي من سماحة السيد (دام ظلّه) في الهامش في ص (٨٤) ما نصّه: «إنّ لدينا تحفظاً في وثاقة شيوخ الواقفة ومؤسسيها؛ لأنّ إنكارهم للإمام ودعوتهم للوقوف على من قبله لا يوحى بالوثاقة لدى العقلاء، باعتبار أنّ الانحراف المتعمد لا يلتقي بوثاقة صاحبه». وشيوخ الواقفة ثلاثة: ١- علي بن أبي حمزة البطائني، ٢- مروان بن زياد القندي، ٣- عثمان بن عيسى العامري؛ وعلى هذا فقد يُتوهم منافاة حكمه باعتبار الرواية هنا مع ما ذكره من عدم وثاقة شيوخ الواقفة، وعند مراجعة سماحته (دام ظلّه) أفاد بأنه لا منافاة في البين، لأنّ الحكم باعتبار الرواية هنا هو نتيجة القرائن الخاصة المذكورة في التقرير. (المقرّر)

(٤) مستمسك العروة الوثقى ١١: ١٤٦.

وكذلك أيضاً لا يضر وجود إسماعيل بن مرار في سلسلة السند، بحسب رواية (الكافي)؛ لعدم ذكره بقدر في كتب الرجال، ولكثرة رواياته في الكتب المعتمدة، حتى إنه قد روى عن يونس بن عبدالرحمن ما يزيد عن مائتي رواية، الأمر الذي يوجب حصول الاطمئنان بوثاقته.

وأما الدلالة، فسوف يأتي الكلام فيها، فانتظر.

وأما دليل القول الثالث، فهو جملة من الروايات، أغلبها عن أمير المؤمنين(ع)، منها:

١ - صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج، عن أبي عبدالله(ع) قال: في كتاب علي(ع): في كل شهر عمرة<sup>(١)</sup>.

٢ - موثقة يونس بن يعقوب، قال: سمعت أبا عبدالله(ع) يقول: إنَّ علياً(ع) كان يقول: في كل شهر عمرة<sup>(٢)</sup>.

٣ - صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله(ع) قال: كان علي(ع) يقول: لكل شهر عمرة<sup>(٣)</sup>.

٤ - موثقة إسحاق بن عمّار، قال: قال أبو عبدالله(ع): السنة اثنا عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمرة<sup>(٤)</sup>.

والكلام في هذه الروايات إنما هو في دلالتها، بعد تمامية أسانيدها، فنقول: من غير الواضح في هذه الروايات كونها واردة في مقام بيان مشروعية العمرة مرة في الشهر، بل الظاهر منها ورودها في مقام بيان استحباب العمرة، وأنه يستحب تكرار الاعتمار، وأن لا يخلو شهر من عمرة، كما هو مفاد موثقة إسحاق بن عمّار. ويؤكد هذا الفهم ما مرّ في رواية علي بن أبي حمزة السابقة، فإنه بعد أن قال الإمام(ع): ولكل شهر عمرة، سأله: يكون أقل؟ فقال(ع): لكل

(١) وسائل الشيعة ١٤: ٣٠٧، باب ٦ من أبواب العمرة، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

(٣) المصدر السابق، ح ٤.

(٤) المصدر السابق، ح ٨.

عشرة أيام عمرة، فإنّ قوله هذا قرينة واضحة على أنّ قوله الآخر: "لكل شهر عمرة" لا يدلّ على النهي عن الزيادة.

وحتى التحديد بالعشرة أيام لا يدلّ على لزوم الفصل بذلك أيضاً، لظهور الرواية في ما ذكرناه من استحباب تكرار الاعتمار. وعلى هذا، لا يكون هناك تعارضٌ بين الروايات أصلاً؛ فإنّ استحباب الاعتمار في كل شهر لا ينافي استحبابه في كل عشرة أيام، أو حتى في كل يوم.

وحيثُذ، لا يكون هناك مانع من الأخذ بمفاد الإطلاقات الحائثة والمرغبة على الاعتمار، والتي تدلّ على استحباب الاعتمار في كل وقت.

وأما دليل القول الرابع، فهو صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله(ع) قال: العمرة في كل سنة مرّة<sup>(١)</sup>. وصحيحنا زرارة عن أبي جعفر(ع)، وحريز عن أبي عبدالله(ع)، قالوا: لا تكون عمرتان في سنة<sup>(٢)</sup>.

ولا مجال للمناقشة في هذه الروايات من حيث السند، حتى بمثل وهنها بالإعراض، بل لا بدّ من دراسة مضمونها بالشكل الذي يتلاءم وسائر الروايات، كما هو منهجنا في فهم الروايات الواردة في موضوع واحد. وقد حملها الشيخ(ره) على أنّه لا يكون في السنة عمرة يتمتّع بها إلى الحجّ إلاّ دفعةً واحدة<sup>(٣)</sup>، فالمقصود بها إذا عمرة التمتع لا العمرة المفردة.

ولكن المحكيّ عن ابن أبي عقيل(ره)، المناقشة في هذا الحمل بعدم الشاهد له، قال(ره): «لا يجوز عمرتان في عام واحد، قد تأوّل بعض الشيعة هذا الخبر على معنى الخصوص، فزعمت أنّها في المتمتّع خاصة، فأما غيره فله أن يعتمر في أيّ الشهور شاء، وكم شاء من العمرة، فإن يكن ما تأوّلوه موجوداً في التوقيف عن السادة آل الرسول(عليهم السلام)، فمأخوذ به، وإن كان غير ذلك من جهة

(١) وسائل الشيعة ١٤: ٣٠٩، باب ٦ من أبواب العمرة، ح ٦.

(٢) المصدر السابق، ح ٧.

(٣) تهذيب الأحكام ٥: ٤٣٥.

الاجتهاد والظن، فذلك مردودٌ عليهم، وراجعٌ في ذلك كله إلى ما قالته الأئمة (عليهم السلام)»<sup>(١)</sup>.

والمقصود ببعض الشيعة في كلامه ليس الشيخ الطوسي (ره) حتماً؛ لأن العماني (ره) - على ما يظهر ممن ترجم له ومنهم الشيخ (ره) نفسه<sup>(٢)</sup> - كان من أعلام القرن الرابع الهجري، بينما الشيخ الطوسي (ره) هو من أعلام القرن الخامس، حيث توفي عام ٤٦٠ هـ.

كما أنه لا يوجد في روايات الباب نصّ الخبر الذي ذكره، بل ما يقرب منه، وهو ما مرّ في صحيحتي زرارة وحريز، عن الصادقين (عليهما السلام).

ويمكن الجواب عما ناقش به، بأنّ الحمل على المتعة هو مقتضى الجمع بين مختلف روايات العمرة؛ فإنّ روايات الطائفتين السابقتين - أعني روايات الشهر وروايات العشرة أيام - على اختلافها تتفق على إمكانية الإتيان بالعمرة أكثر من مرة في السنة، فلا يبقى إلاّ روايات عمرة التمتع ممّا يمكن انطباق المنع من التكرار في هذه الروايات عليه، تبعاً لارتباط هذه العمرة بالحجّ، ولزوم الإتيان بها معه في عام واحد، الأمر الذي يمنع عملياً من التكرار؛ وبهذا يتضح وجه الدقة في تعبير الصادقين (عليهما السلام) بـ "لا تكون عمرتان في سنة"، فتأمل.

وهذا الحمل أقرب ممّا ذكره السيد الحكيم (قده)، من الحمل على أنّ استحباب العمرة في السنة أكد منه في الشهر<sup>(٣)</sup>؛ لأنّ خبر علي بن أبي حمزة لا يصلح شاهداً له، وإنّما يصلح شاهداً فقط لتأكيد الاستحباب بين الشهر والعشرة أيام، كما ذكر (قده)، بحيث يكون استحباب العمرة في الشهر أكد منه في العشرة أيام.

وقد أكد بعض الأعلام لزوم الفصل بين العمرتين بشهر، بأمرين:

**الأول:** ما ورد في عدّة روايات، أنّ من أفسد عمرته المفردة، فإنّ عليه أن

(١) مختلف الشيعة ٤: ٣٥٩.

(٢) الفهرست: ١٣٨؛ رجال الطوسي: ٤٢٥.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١١: ١٤٦.

ينتظر دخول شهر آخر، كما في صحيحة بريد بن معاوية العجلي، قال: سألت أبا جعفر (ع) عن رجل اعتمر عمرة مفردة، فغشي أهله قبل أن يفرغ من طوافه وسعيه؟ قال: عليه بدنة لفساد عمرته، وعليه أن يقيم إلى الشهر الآخر، فيخرج إلى بعض المواقيت فيحرم بعمرته<sup>(١)</sup>.

بتقريب أولوية المقام من مورد الرواية؛ لأنه إذا لم يمكن الجمع بين عمرتين في شهر واحد، الأولى منهما فاسدة، فعدم إمكان الجمع بين عمرتين صحيحتين في شهر واحد إنما هو بطريق أولى<sup>(٢)</sup>.

وفيه: أن الاستناد إلى هذه الرواية وأمثالها، يتوقف على أن يكون الوجه في الانتظار إلى الشهر الآخر، هو عدم إمكان الجمع بين عمرتين في شهر واحد، ولا يمكن الجزم به فيها، بعد احتمال كون الانتظار من خصائص إفساد العمرة، عقوبة له.

الثاني: ما ورد في حسنة حماد بن عيسى، عن أبي عبد الله (ع) قال: من دخل مكة متمتعاً في أشهر الحج، لم يكن له أن يخرج حتى يقضي الحج... قلت: فإن جهل فخرج إلى المدينة أو إلى نحوها بغير إحرام، ثم رجع في إبان الحج، في أشهر الحج، يريد الحج، فيدخلها محرماً أو بغير إحرام؟ قال: إن رجع في شهره دخل بغير إحرام، وإن دخل في غير الشهر دخل محرماً<sup>(٣)</sup>.

وذلك بتقريب أن المستفاد منها جريان ما ذكر في العمرة المفردة، في عمرة التمتع أيضاً، وأنه مع كون الدخول في غير شهر الخروج لا بد من الإتيان بها ثانية، ومع اتحادهما في الشهر لا يلزم التكرار<sup>(٤)</sup>.

وفيه: إن ذلك من أحكام دخول مكة، كما سوف يأتي، ولا علاقة له بالمنع من الجمع بين عمرتين في شهر.

(١) وسائل الشريعة ١٣: ١٢٨، باب ١٢ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

(٢) الفاضل اللنكراني (قده)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحج ٢: ٢٤١.

(٣) وسائل الشريعة ١١: ٣٠٢، باب ٢٢ من أبواب أقسام الحج، ح ٦.

(٤) الفاضل اللنكراني (قده)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحج ٢: ٢٤٢.



التمتع بعدها ولو كانت في الشهر نفسه. وكذلك الحال في الإتيان بالعمرة المفردة بعد الفراغ من أعمال الحج<sup>(١)</sup>.  
ولا يجوز الإتيان بالعمرة المفردة بين عمرة التمتع والحج<sup>(٢)</sup>.

(١) لأنّ الظاهر من روايات المسألة - على فرض دلالتها - ورودها بالنسبة إلى تكرار المكلف للعمرة المفردة عن نفسه، فلا تشمل ما إذا أتى بعمرة مفردة عن نفسه، وأخرى - أو أكثر - عن غيره، تبرّعاً أو بإجارة؛ كما لا تشمل إتيانه بعمرة مفردة قبل عمرة التمتع، أو بعد حجّ التمتع.

(٢) ذكر سيدنا الأستاذ(قده) أنّه لم يرَ من تعرّض لهذا الفرع إلاّ شيخه النائبني(قده) في مناسكه، حيث ذكر في المسألة السابعة من مسائل المواقيت، أنّه يجوز للمتمتع أن يعتمر بعمرة مفردة بعد إحلاله من إحرام عمرة التمتع، بعد مضيّ عشرة أيام على الأحوط؛ لاعتبار تحقّق الفصل بين العمرتين بعشرة أيام، فيجوز له أن يخرج إلى أدنى الحلّ لإحرامها، أو غير أدنى الحلّ إذا كان دون المسافة المعتبرة في التقصير، وأمّا الخروج إلى المسافة، فالأحوط أن لا يخرج إلاّ محرماً بالحجّ<sup>(١)</sup>.

وقد استدلّ(قده) على منع هذه الفتوى بحسنة حمّاد بن عيسى عن أبي عبد الله(ع)، قال: من دخل مكة متمتعاً في أشهر الحجّ، لم يكن له أن يخرج حتى يقضي الحجّ... قلت: فإن جهل فخرج إلى المدينة أو إلى نحوها بغير إحرام، ثم رجع في إبان الحجّ، في أشهر الحجّ، يريد الحجّ، فيدخلها محرماً أو بغير إحرام؟ قال: إن رجع في شهره دخل بغير إحرام، وإن دخل في غير الشهر دخل محرماً، قلت: فأيّ الإحرامين والمتعتين متعته، الأولى أو الأخيرة؟ قال: الأخيرة هي عمرته، وهي المحتبس بها التي وصلت بحجّته...<sup>(٢)</sup>

(١) للاطلاع على نصّ عبارة النائبني(قده)، يمكن مراجعة كتاب (دليل الناسك) للسيد الحكيم(قده)، ص ١٢٠-١٢١، فإنّه تعليقه على مناسك الحجّ للنائبني(قده).

(٢) وسائل الشريعة ١١: ٣٠٢، باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٦.

بتقريب أن الاستفادة منها عدم جواز الفصل بين عمرة التمتع والحج بعمرة أخرى، وإلا لو كان الفصل جائزاً، لكانت الأولى عمرته متعة، والثانية مفردة، فيعلم منها أن عمرة التمتع لا بد من اتصالها بالحج وعدم فصلها عنه بعمرة أخرى<sup>(١)</sup>. وقد يناقش في ذلك بأن مفاد الرواية ليس ما ذكر، بل أن الشرط في إجزاء عمرة التمتع هو أن لا يمر على المعتمر شهر خارج مكة، فكان الخروج نفسه من مكة لمدة شهر، بحيث يحتاج إلى إحرام جديد لدخولها، يفسد عنوان التمتع في العمرة، ومن الطبيعي حينئذٍ احتياج التمتع إلى عمرة جديدة، هي تكون متعته. وقد يؤيد هذا الاحتمال في فقه الرواية، بعدم الإشارة فيها إلى حال العمرة السابقة من ناحية طواف النساء فيها، مع ظهورها في كونها في مقام بيان تمام تفاصيل المسألة؛ إذ لا يخلو الأمر إما من أن تنقلب حينئذٍ مفردة، وهي تحتاج إلى طواف النساء، فكان ينبغي التنبيه في الرواية عليه؛ وإما من أن تبقى متعة، وإذا بقيت متعة، فينبغي الاجتزاء بها؛ فإذا دلت الرواية على عدم الاجتزاء بها، فما ذلك إلا لفسادها.

ولكن من الممكن أن يقال إن الرواية ليست في مقام بيان جميع التفاصيل، بما في ذلك الشروط المعبرة في العمرة الأولى، بل هي في مقام بيان العمرة التي يرتبط بها الحج، مع الملاحظة بأن العمرة الأولى المقصود بها التمتع كانت صحيحة حال الإتيان بها، ولذلك لا يعتبر فيها طواف النساء، أما انقلابها إلى عمرة مفردة، أو الحكم بفسادها في نفسها فليس ملحوظاً. حتى إنه يمكن أن يقال: إن مثل هذه العمرة التي لم ترتبط بالحج لا يحكم بفسادها، ولا بانقلابها، بل تُمضى كما أتى بها المكلف، ولا وجه لفسادها بشكل متأخر، فتأمل.

ولذلك لا يبعد عدم ورود المناقشة السابقة؛ لقوله (ع): "وهي المحتبس بها التي وصلت بحجته"، فإنه ظاهر في لزوم الوصل بين عمرة التمتع والحج.

ثم إن السيد الأستاذ (قده) أيد عدم جواز الفصل في المقام، بأن الفصل لو كان جائزاً لوقع ولو مرة واحدة.

(١) المعتمد في شرح المناسك ٥: ١٢٩.

مسألة [١٣٨]: كما تجب العمرة المفردة بالاستطاعة، كذلك تجب بالنذر أو الحلف أو العهد أو غير ذلك (١)،

وما ذكره (قده) في محلّه؛ فإنّ الداعي إليه - وهو استحباب العمرة المفردة - موجودٌ، لذلك نلاحظ مسارعة الكثير من الحجاج إلى الإتيان بالعمرة بعد الانتهاء من أعمال الحجّ، فلو كان الإتيان بها في الفترة بين عمرة التمتع والحجّ جائزاً، لكننا رأينا الكثيرين منهم قد أتوا بها؛ فعدم إتيانهم بها مع توفّر الداعي، بل وعدم وقوع السؤال عن جوازها حينئذٍ، لا وجه له إلاّ وضوح عدم جوازها، والله العالم.

لذا لا يبعد ما اختاره السيد الخوئي (قده) في هذه المسألة، ولا أقلّ من الاحتياط الوجوبي فيها.

(١) ذكر الإمام الخميني (قده)، أنّ في إطلاق الوجوب على العمرة في المقام مسامحة. وقد تصدّى بعض أعلام تلامذته لبيان الوجه في ذلك، بما ملخصه أنّ الواجب في المقام إنّما هو عناوين الوفاء بالنذر والعهد واليمين، أو الوفاء بالشرط، وما شاكل ذلك، وهي غير العمرة، وإن وقع الاتحاد بينهما في الخارج، ومقام تعلق التكليف هو مرحلة العناوين، لا الخارج، والحكم لا يتعدّى من العنوان الذي تعلق به إلى عنوان آخر، فتبقى العمرة المنذورة مستحبةً بالأصل، وإن كان امثال وجوب الوفاء بالنذر لا يتحقّق إلاّ من خلال الإتيان بها، ومما يترتب على ذلك، أنّ المكلف لا يمكنه أن يقصد بها نيّة الوجوب لو أراد قصد الوجه<sup>(١)</sup>.

والذي يبدو لنا عند ملاحظة هذا التنبيه، أنّه من نتاج الذهنية الفلسفية التي دخلت إلى علم الأصول، وقد يكون تنبيهاً صحيحاً إذا أردنا أن نحاكمه على أساس هذه الذهنية؛ ولكننا نؤكد دائماً نكتةً في أبحاثنا الأصولية والفقهية، وهي أنّ عالم الفقه هو عالم العرف والصدق العرفي، لا عالم الدقة العقلية الفلسفية، وبناءً عليه، فإنّنا عندما نطرح هذه المسألة على العرف، نجد أنّهم لا يرون إلاّ أنّ العمرة هي الواجبة، ولا يلتفتون أصلاً إلى التدقيق المذكور.

(١) الفاضل اللنكراني (قده)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحجّ ٢: ٢٢٨.

سواء كان فرضه التمتع أو غيره (١).

مسألة [١٣٩]: تشترك العمرة المفردة مع عمرة التمتع في أعمالها، وسيأتي بيان ذلك، وتفرق عنها في أمور:

(١) أن العمرة المفردة يجب لها طواف النساء، ولا يجب ذلك لعمرة التمتع (٢).

(١) لأنّ عدم وجوب العمرة المفردة على المتمتع إنّما هو في غير وجوبها بالعناوين الثانوية، كالتي مرّت، والتي تقتضي وجوب الوفاء بها.

(٢) والكلام هنا ينعقد في مقامين:

المقام الأول: في وجوب طواف النساء في العمرة المفردة.

قال في (مدارك): «وأما وجوبه في العمرة المفردة، فهو المعروف من مذهب الأصحاب، ونقل العلامة في المنتهى فيه الإجماع»<sup>(١)</sup>.

وقال في (الحدائق): «فأما وجوب طواف النساء هنا فهو المشهور بين الأصحاب، بل ادّعى عليه في المنتهى الإجماع. ونقل الشهيد في الدروس عن الجعفي<sup>(٢)</sup>، أنّه حكم بسقوط طواف النساء في المفردة. أقول: وهو ظاهر الصدوق في من لا يحضره الفقيه حيث قال: ولا يجب طواف النساء إلا على الحاجّ. ذكر ذلك في باب إهلال العمرة المبتولة وإحلالها ونسكها، ولم أعثر على من نقله عنه، مع أنّ كلامه ظاهر فيه كما ترى. وهو الظاهر أيضاً من ابن أبي عقيل»<sup>(٣)</sup>.

والمسألة روائية بامتياز، والروايات فيها على طائفتين؛ فمنها ما يدلّ على القول المعروف، ومنها ما جعل دليلاً على القول الآخر.

روايات الطائفة الأولى:

١ - صحيححة محمد بن عيسى، قال: كتب أبو القاسم مخلّد بن موسى الرازي إلى

(١) مدارك الأحكام ٨: ١٩٦.

(٢) قد أكثر الشهيد الأول (ره) في كتبه النقل عن الجعفي، ولم نجد من ترجم له، وكتبه غير موجودة.

(٣) الحدائق الناضرة ١٦: ٣١٢.

الرجل (ع)<sup>(١)</sup> يسأله عن العمرة المبتولة، هل على صاحبها طواف النساء، والعمرة التي يتمتع بها إلى الحج؟ فكتب: أما العمرة المبتولة، فعلى صاحبها طواف النساء، وأما التي يتمتع بها إلى الحج، فليس على صاحبها طواف النساء<sup>(٢)</sup>. وهي واضحة الدلالة على لزوم الإتيان بطواف النساء في العمرة المفردة.

٢ - ما رواه الشيخ (ره) بإسناد صحيح، عن موسى بن القاسم، عن إبراهيم ابن أبي البلاد قال: قلت لإبراهيم بن عبد الحميد، وقد هيأنا نحواً من ثلاثين مسألة نبعث بها إلى أبي الحسن موسى (ع): أدخل لي هذه المسألة، ولا تسمني له؛ سله عن العمرة المفردة، على صاحبها طواف النساء؟ قال: فجاءه الجواب في المسائل كلها غيرها، فقلت له: أعدها في مسائل أخرى، فجاءه الجواب فيها كلها غير مسألتي، فقلت لإبراهيم بن عبد الحميد: إن ها هنا شيئاً، أفرد المسألة باسمي، فقد عرفت مقامي بجوائجك، فكتب بها إليه، فجاء الجواب: نعم، هو واجب لا بد منه. فلقي إبراهيم بن عبد الحميد إسماعيل بن حميد الأزرق ومعه المسألة والجواب، فقال: لقد فتق عليكم إبراهيم بن أبي البلاد فتقاً، وهذه مسألته والجواب عنها، فدخل عليه إسماعيل بن حميد فسأله عنها، فقال: نعم، هو واجب، فلقي إسماعيل بن حميد بشر بن إسماعيل بن عمار الصيرفي فأخبره، فدخل فسأله عنها، فقال: نعم، هو واجب<sup>(٣)</sup>.

وهي واضحة الدلالة على المطلوب، كوضوح جوّ التقيّة فيها.

٣ - خبر إسماعيل بن رباح - وفي (الاستبصار): رباح - قال: سألت أبا الحسن (ع) عن مفرد العمرة عليه طواف النساء؟ قال: نعم<sup>(٤)</sup>.

٤ - خبر إبراهيم بن عبد الحميد، عن عمر أو غيره، عن أبي عبد الله (ع) قال: المعتمر يطوف ويسعى ويحلق، قال: ولا بدّ له بعد الحلق من طواف آخر<sup>(٥)</sup>.

(١) علّق صاحب الوسائل (فده) فقال: الرجل هنا، علي بن محمد (ع).

(٢) وسائل الشيعه ١٣: ٤٤٢، باب ٨٢ من أبواب الطواف، ح ١.

(٣) تهذيب الأحكام ٥: ٤٣٩، ح ١٥٢٤.

(٤) وسائل الشيعه ١٣: ٤٤٥، باب ٨٢ من أبواب الطواف، ح ٨.

(٥) المصدر السابق، ح ٢. وفي مرآة العقول ١٨: ٢٣٨ أنّ الحديث مجهول.

## روايات الطائفة الثانية:

١ - صحيحة صفوان بن يحيى، قال: سأله أبو حرث، عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحج، فطاف وسعى وقصر، هل عليه طواف النساء؟ قال: لا إنما طواف النساء بعد الرجوع من منى<sup>(١)</sup>.

والرواية ظاهرة في الحصر الإضافي، بمعنى أنها تثبت طواف النساء في حجّ التمتع، في مقابل نفيه في عمرة التمتع، فلا تكون دالة على نفيه في العمرة المفردة.

٢ - ما رواه الشيخ (ره)، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عبد الحميد، عن سيف، عن يونس رواه<sup>(٢)</sup>، قال: ليس طواف النساء إلا على الحاج<sup>(٣)</sup>.

وهي ضعيفة سنداً، وقد صرح الشيخ (ره) بأنها موقوفة وغير مسندة إلى أحد من الأئمة (عليهم السلام)<sup>(٤)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١٣: ٤٤٤، باب ٨٢ من أبواب الطواف، ح ٦.

(٢) وفي نسخة [الاستبصار ٢: ٢٣٢، ح ٨٠٦]: عمن رواه.

(٣) تهذيب الأحكام ٥: ٢٥٤، ح ٨٦٣.

(٤) الاستبصار ٢: ٢٣٣. أقول: قد اختلفت كلمات الأعلام في توصيف حال هذه الرواية، ففي [الجواهر ١٩: ٤٠٧] عبّر عنها بالمرسلة، وفي [كشف اللثام ٥: ٤٨٣] بالمقطوعة، وقد مرّ عليك أنّ الشيخ (قده) قد وصفها بالموقوفة، بينما عبّر عنها العلامة المجلسي (ره) في [املأذ الأخيار ٨: ١١١] بالموثقة.

والتوصيف الصحيح لحال هذه الرواية بحسب اصطلاح الدراية هو ما ذكره الشيخ (ره)؛ فإنّ الموقوف بمعناه المطلق هو ما روي عن مصاحب المعصوم من نبي أو إمام، بينما المقطوع هو ما جاء عن التابعين ومن في حكمهم، وهو تابع مصاحب المعصوم. ولكن الذي يسهل الخطب تصريح الشهيد الثاني (ره) بأنه قد نطلق المقطوع على الموقوف بالمعنى السابق العام، فيكون مرادفاً له، وكثيراً ما يطلقه الفقهاء على ذلك. ولا يصحّ توصيفها بالمرسل، لاعتبار أن يصرح فيه بإسناد الرواية إلى المعصوم، وليست هذه الرواية كذلك. [راجع: الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٩١-٩٤]

ولا يخفى أنّ توصيف العلامة المجلسي (ره) لها بالموثقة إنّما هو من ناحية حال روايتها، لا من ناحية اتصال السند وعدمه، كما هو محلّ النظر في التوصيفات السابقة.

ثم إنّ في ما ذكره الشيخ (ره) في [الاستبصار] في وجه تضعيف هذه الرواية كلاماً؛ قال (ره): «ولأنّ هذه الرواية موقوفة غير مسندة إلى أحد من الأئمة (عليهم السلام)، وإذا لم تكن مسندة لم يجب العمل بها، لأنه يجوز أن يكون ذلك مذهباً ليونس اختاره على بعض آرائه، كما اختار مذاهب كثيرة لا يلزمنا المصير إليها، لقيام الدلالة على فسادها»؛ فإنّ ما احتمله من كون هذا الكلام مذهباً ليونس، لا يصحّ؛ لتصريحه =

ومع ذلك، يمكن أيضاً أن تكون هذه كسابقتها في مقام الحصر الإضافي، بلحاظ عمرة التمتع.

٣ - خبر أبي خالد مولى علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن (ع) عن مفرد العمرة عليه طواف النساء؟ قال: ليس عليه طواف النساء<sup>(١)</sup>.

وهي مضافاً إلى ضعفها سنداً - للجهل بحال أبي خالد، حيث لم يُذكر في كتب الرجال المعتمدة - قد حملها العلماء على عدة محامل؛ فحملها الشيخ (ره) على من دخل معتمراً عمرة مفردة في أشهر الحج، ثم أراد أن يجعلها متعة للحج. واحتمل في (الوسائل) حملها على الإنكار، وعلى التقيّة<sup>(٢)</sup>.

٤ - خبر زرارة قال: سمعت أبا جعفر (ع) يقول: إذا قدم المعتمر مكة وطاف وسعى، فإن شاء فليمض على راحلته وليلحق بأهله<sup>(٣)</sup>.

ويمكن المناقشة في هذه الرواية، بأنها لم تذكر ما به الإحلال، وهو الحلق أو التقصير، مع كونه من أعمال العمرة حتماً، فلا تكون في مقام بيان تمام ما يجب في العمرة، وحينئذٍ لا يمكن الاستدلال بها على نفي وجوب طواف النساء في العمرة المفردة.

٥ - خبر أبي بصير عن أبي عبدالله (ع)، قال: العمرة المبتولة يطوف بالبيت وبالصفا والمروة، ثم يحلّ، فإن شاء أن يرتحل من ساعته ارتحل<sup>(٤)</sup>.

= في (التهذيب) بأن يونس رواه، وفي (الاستبصار) قال: عمّن رواه، وحينئذٍ كيف يكون ذلك من كلام يونس نفسه!

وقد علّق سماحة السيد (دام ظلّه) على ذلك بقلمه الشريف: إنّ اختلاف (الاستبصار) في ذلك مع تصريحه باحتمال كونه مذهباً له لا رواية يضعف كلامه عنه بقوله: "عمّن رواه"، كما أنه لا يمنع من بقاء الاحتمال بكونه مذهباً له مع قوله: "رواه" في (التهذيب)، لأنه لم يذكر الشخص المروي عنه، ما قد يوحي بأنه تحدّث به ورواه لغيره، فتأمل.

(١) وسائل الشيعة ١٣: ٤٤٥، باب ٨٢ من أبواب الطواف، ح ٩. وفي ملاذ الأخيار ٨: ١٠٩ أنّ الحديث مجهول.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ح ٣. وهي ضعيفة بمعلّى، الذي ذكر النجاشي في حقّه أنّه مضطرب الحديث والمذهب. [رجال النجاشي: ٤١٨].

(٤) المصدر السابق، ح ٤. وهي ضعيفة بمحمد بن سنان.

وقد حمل الطواف فيها في (الوسائل) على طواف العمرة وطواف النساء،  
للنصوص السابقة الدالة على وجوب طواف النساء في العمرة المفردة.  
والظاهر عدم صحّة هذا الحمل؛ لظهور الرواية في إرادة الترتيب، لمكان "ثم"،  
وطواف النساء محلّه بعد الإحلال.

٦ - ما رواه الشيخ (ره) بإسناده عن موسى بن القاسم، عن صفوان بن يحيى،  
عن نجيّة، عن أبي جعفر (ع) قال: إذا دخل المعتمر مكة غير متمتع فطاف  
بالبيت، وسعى بين الصفا والمروة، وصلّى الركعتين خلف مقام إبراهيم (ع)،  
فيلحق بأهله إن شاء<sup>(١)</sup>.

ويرد عليها ما أوردناه على الرواية الرابعة نفسه، وتزيد عليها بأنّها لا تخلو  
من التشويش؛ لتقديمها ذكر السعي على صلاة الطواف.  
وقد تعدّدت النظريات في كلمات الفقهاء في معالجة هذه الروايات، وقد  
أحصينا منها الآتي:

١ - الحمل على استحباب طواف النساء في العمرة المفردة. وهو ما قواه  
المجلسي (ره) في (مرآة العقول)، اعتماداً على خبر أبي بصير، وذكر بأنّه ظاهر  
الكليني أيضاً<sup>(٢)</sup>.

وهو مضافاً إلى أنّه فرع اعتبار سند الرواية المعارضة، المفقود في المقام، تأباه  
روايات الطائفة الأولى بشدّة، وخصوصاً صحيحة إبراهيم بن أبي البلاد  
المتضمنة لعبارات مثل: "نعم، هو واجب لا بدّ منه".

٢ - الترجيح بالشهرة الفتوائية<sup>(٣)</sup>. وهو غير تام عندنا، إن وصلت النوبة إليه.

٣ - تقديم أخبار عدم الوجوب. وهو ما لم يستبعده في (المدارك)، فإنّه بعد أن  
نقل بعض روايات الطائفة الثانية قال: «وحكى الشهيد في الدروس عن الجعفي  
الإفتاء بمضمون هذه الروايات، وهو غير بعيد؛ لاعتبار سند بعضها، وضعف

(١) وسائل الشيعة ١٤: ٣٠٦، باب ٥ من أبواب العمرة، ح ٥. وفي ملاذ الأخيار ٨: ٤٥٤ أنّ الحديث صحيح.

(٢) مرآة العقول ١٨: ٢٣٨.

(٣) الفاضل النكراني (قده)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحج ٢: ٤٣٧.



معارضها، ومطابقتها لمقتضى الأصل، إلا أن المصير إلى ما عليه أكثر الأصحاب أولى وأحوط»<sup>(١)</sup>.

أقول: أما المعتبرة سنداً من روايات الطائفة الثانية، وهما الروايتان الأولى والسادسة فقط، فلم تتما دلالة كما سبق.

وأما ضعف معارضها، فهو غريب منه (قده)، إذ لا أقل من صحيحة إبراهيم ابن أبي البلاد.

وأما مقتضى الأصل، فلا بد من الخروج عنه بروايات الطائفة الأولى، بعد تماميتها سنداً ودلالة.

٤ - حمل روايات الطائفة الثانية على التقيّة. وقد جمع في (الحدائق) القرائن على ذلك، وقربه بما يدلّ على درايته في الأخبار، فقال: «والذي يظهر من سياقها [أي صحيحة إبراهيم بن أبي البلاد]، هو خروج هذه الأخبار الأخيرة مخرج التقيّة؛ فإنّ العامة لا يرون طواف النساء في حجّ ولا عمرة، وظاهر الخبر أنّه كان المعمول عليه يومئذٍ عدم طواف النساء، حتى إنهم استغربوا أمره (ع) بذلك، كما يشير إليه قوله: "لقد فتق عليكم إبراهيم بن أبي البلاد فتقاً"، وسؤال كل واحد منهم الإمام (ع) على حدة، ويشير إلى ذلك قوله (ع) في حديث عمر ابن يزيد أو غيره: "ولا بدّ له بعد الحلق من طواف آخر"، حيث كنى عنه ولم يصرّح به. ومثله ما رواه في الكافي في الصحيح عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (ع): "في الرجل يجيء معتمراً عمرةً مبتولةً؟ قال: يجزئه إذا طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وحلق أن يطوف طوافاً واحداً بالبيت، ومن شاء أن يقصّر قصر". أقول: قوله: "طوافاً واحداً"، أي من غير ضمّ سعي إليه، فإنّ طواف النساء لا سعي فيه؛ فإنّ هذه الإشارات وعدم التصريح إنّما يقع غالباً في مقام التقيّة»<sup>(٢)</sup>.

(١) مدارك الأحكام ٨: ١٩٨.

(٢) الحدائق الناضرة ١٦: ٣١٦.

إذا، لا بدّ من تقديم روايات الطائفة الأولى؛ لتامة دلالة ما تمّ سنده منها، ولاشتهارها بين الأصحاب، ولمخالفتها للعامة وموافقة الأخرى لهم.

هذا، ولكن هناك روايات أخرى الظاهر دخولها طرفاً في المعارضة مع الروايات الدالة على الوجوب، وهي عدّة روايات نقيّة السند وردت في أبواب الوقوف بالمشعر، في مقام بيان حكم من فاته الحجّ، وأنّ عليه أن يعتزم بإحرامه عمرة مفردة، فإنها روايات مفصّلة لما يجب عليه حينئذٍ، ولكن أياً منها لا تذكر طواف النساء، وهي:

١ - معتبرة إسحاق بن عبدالله، قال: سألت أبا الحسن - الكاظم - (ع) عن رجل دخل مكة مفرداً للحجّ، فخشي أن يفوته الموقف؟ فقال: له يومه إلى طلوع الشمس من يوم النحر، فإذا طلعت الشمس فليس له حجّ، فقلت: كيف يصنع بإحرامه؟ قال: يأتي مكة فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة، فقلت له: إذا صنع ذلك فما يصنع بعد؟ قال: إن شاء أقام بمكة، وإن شاء رجع إلى الناس بمنى، وليس منهم في شيء، وإن شاء رجع إلى أهله وعليه الحجّ من قابل<sup>(١)</sup>.

٢ - صحيحة ضريس بن أعين، قال: سألت أبا جعفر (ع) عن رجل خرج متمتعاً بالعمرة إلى الحجّ، فلم يبلغ مكة إلا يوم النحر، فقال: يقيم على إحرامه ويقطع التلبية حتى يدخل مكة، فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة، ويحلق رأسه، وينصرف إلى أهله إن شاء<sup>(٢)</sup>.

٣ - صحيحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبدالله (ع): رجلٌ جاء حاجاً ففاته الحجّ ولم يكن طاف؟ قال: يقيم مع الناس حراماً أيام التشريق ولا عمرة فيها، فإذا انقضت طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وأحلّ وعليه الحجّ من قابل يحرم من حيث أحرم<sup>(٣)</sup>.

٤ - صحيحة حريز قال: سئل أبو عبدالله (ع) عن مفرد الحجّ فاته الموقفان

(١) وسائل الشيعة ١٤: ٣٨، باب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٥. وفي ملاذ الأخيار ٨: ١٧١ أن الحديث حسن.

(٢) المصدر السابق، باب ٢٧، ح ٢. وفي ملاذ الأخيار ٨: ١٨٠ أن الحديث صحيح على الظاهر.

(٣) المصدر السابق، ح ٣.

جميعاً، فقال له: إلى طلوع الشمس من يوم النحر، فإن طلعت الشمس يوم النحر فليس له حجّ، ويجعلها عمرةً، وعليه الحجّ من قابل، قلت: كيف يصنع؟ قال: يطوف بالبيت وبالصفا والمروة، فإن شاء أقام بمكة، وإن شاء أقام بمنى مع الناس، وإن شاء ذهب حيث شاء ليس هو من الناس في شيء<sup>(١)</sup>.

وربما يخطر في البال أنّ إطلاق الحكم في مثل هذه الموارد قد يقوِّي جانب عدم الوجوب في طواف النساء، على أساس احتمال ما قد توحى به بعض الأخبار بأنّه من شؤون الحجّ، ولذلك اعتبر تشريعه منسجماً مع تشريع طواف الوداع<sup>(٢)</sup>، فتأمل.

لذا فإنّ المسألة لا تخلو من شوب الإشكال، ولكن مع ذلك يبقى الإتيان بطواف النساء في العمرة المفردة مورداً للاحتياط اللزومي.

المقام الثاني: في عدم وجوب طواف النساء في عمرة التمتع.

قال في (المدارك): «هذا هو المعروف من مذهب الأصحاب، بل قال في المنتهى: إنّه لا يعرف فيه خلافاً. والأخبار الصحيحة الواردة بذلك مستفيضة جداً. وحكى الشهيد في الدروس عن بعض الأصحاب قولاً بأنّ في التمتع بها طواف النساء»<sup>(٣)</sup>، وقد ذكر في (الحدائق) أنّ صاحب هذا القول مجهول<sup>(٤)</sup>.

ويدلّ عليه، مضافاً إلى صحيحتي محمد بن عيسى، وصفوان بن يحيى المتقدمين<sup>(٥)</sup>، قول الصادق(ع) في صحيحة معاوية بن عمّار: وأمّا التمتع

(١) وسائل الشريعة ١٤: ٥٠، باب ٢٧ من أبواب الوقوف بالمشعر، ح ٤.

(٢) روى ثقة الإسلام الكليني(ره) في [الكافي ٤: ٥١٣، ح ٣] في الموثق عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله(ع) قال: لولا ما من الله عزّ وجلّ على الناس من طواف النساء لرجع الرجل إلى أهله وليس يخلّ له أهله.

وعلق عليه في (الوافي) - ونقله عنه محقق (الكافي) في الهامش - فقال: معناه ظاهر، والأظهر طواف الوداع بدل طواف النساء، كما في (التهذيب) و(الفقيه)، يعني أنّ العامّة وإن لم يوجبوا طواف النساء ولا يأتون به، إلا أنّ طوافهم للوداع ينوب مناب طواف النساء، وبه تحلّ لهم النساء، وهذا مما من الله تعالى به عليهم.

(٣) مدارك الأحكام ٨: ٤٦٢.

(٤) الحدائق الناضرة ١٦: ٣٠٥.

(٥) وسائل الشريعة ١٣: ٤٤٢، باب ٨٢ من أبواب الطواف، ح ١٦١.

بالعمرة إلى الحجّ فعليه ثلاثة أطواف بالبيت، وسعيان بين الصفا والمروة. وكذلك قوله (ع) في الصحيحة نفسها: فعلى المتمتع إذا قدم مكة طواف بالبيت، وركعتان عند مقام إبراهيم، وسعي بين الصفا والمروة، ثم يقصر وقد أحلّ، هذا للعمرة<sup>(١)</sup>. ويمكن الاستدلال عليه أيضاً بالروايات العديدة الحاكية لكيفية حجّ النبي (ص) في حجة الوداع، حيث أمر (ص) أصحابه بالإحلال بعد السعي، ولم يقيده بما عدا الإحلال من النساء، وهو ما فهمه الأصحاب من كلامه (ص) أيضاً، كما يدلّ عليه اعتراض رجل عليه بقوله: لنخرجنّ حجّاجاً وشعورنا تقطر؟! فأجابه النبي (ص): أما إنك لن تؤمن بعدها أبداً<sup>(٢)</sup>.

وقد استدلّ في المقابل للقول بوجوبه فيها بما رواه سليمان بن حفص المروزي، عن الفقيه (ع)، قال: إذا حجّ الرجل، فدخل مكة متمتعاً، فطاف بالبيت فصلّى ركعتين خلف مقام إبراهيم (ع)، وسعى بين الصفا والمروة، وقصر، فقد حلّ له كل شيء ما خلا النساء، لأنّ عليه لتحلة النساء طوافاً وصلاة<sup>(٣)</sup>.

هكذا رواها في (التهذيب)<sup>(٤)</sup>، ورواها في (الاستبصار)<sup>(٥)</sup> من دون قوله: "وقصر"؛ فتكون واردة حينئذٍ في الحجّ لا في العمرة، فلا تكون دليلاً للقول بوجوب طواف النساء في عمرة التمتع. ويدور أمر هذه الكلمة بين أن تكون زيادةً من نسخ (التهذيب)، كما احتمله السيد الخوئي (قده)<sup>(٦)</sup>، وبين أن تكون قد سقطت في (الاستبصار)، اعتماداً على أصالة عدم الزيادة.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢١٢، باب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٢٠١.

(٢) المصدر السابق، ح ٤.

والرجل المعترض هو عمر بن الخطّاب، كما يدلّ عليه ما رواه أحمد في مسنده [ج ١، ص ٥٠]، قال: «...عن إبراهيم بن أبي موسى، عن أبي موسى أنّه كان يفتي بالتمتع، فقال له رجل: رويك ببعض فتياك، فإنك لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين في النسك بعدك، حتى لقيه بعدُ فسأله، فقال عمر رضي الله عنه: قد علمت أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه، ولكنّي كرهت أن يظنّوا بهنّ معرّسين في الأراك ثم يروحون بالحجّ تقطر رؤوسهم».

(٣) وسائل الشيعة ١٣: ٤٤٤، باب ٨٢ من أبواب الطواف، ح ٧.

(٤) تهذيب الأحكام ٥: ٢٥٤، ح ٨٦٢.

(٥) الاستبصار ٢: ٢٤٤، ح ٨٥٣.

(٦) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٣٥١.

(٢) أن عمرة التمتع لا تقع إلا في أشهر الحج<sup>(١)</sup>، وهي: شوال، وذو القعدة، وذو الحجة<sup>(٢)</sup>.

ونتيجة ذلك، الإجمال في الرواية، فلا تصلح مستنداً لمعارضة الروايات الصحيحة الصريحة الدالة على عدم الوجوب.

أضف إلى ذلك أنها ضعيفة سنداً؛ لمجهولية سليمان بن حفص المروزي، حيث لم يُذكر بتوثيق في كتب الرجال، ولعدم إمكان الوثوق بها بعد عدم عمل الأصحاب بها.

(١) وهذا الحكم إجماعي بينهم، قال في (السرائر): «الإجماع حاصل منعقد، على أنه لا ينعقد إحرام حج، ولا عمرة متمتع بها إلى الحج، إلا في أشهر الحج»<sup>(١)</sup>.

ويدل عليه مضافاً إلى جملة من الروايات الآتية في المقام الثاني، صريح قول الصادق (ع) في ذيل صحيحة عمر بن يزيد: ليس يكون متعة إلا في أشهر الحج<sup>(٢)</sup>.

(٢) وقع الخلاف بين الأعلام في هذه المسألة، وكنا قد تعرّضنا لذلك سابقاً بشكل مختصر<sup>(٣)</sup>، وذكرنا أنهم اختلفوا فيها على قولين، ولكن الأقوال في الحقيقة أكثر من ذلك، قد جمعها في (الحدائق) فقال:

«قد اختلف الأصحاب وغيرهم في أشهر الحج، فقال الشيخ في النهاية: هي شوال وذو القعدة وذو الحجة. وبه قال ابن الجنيد. ورواه الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه، ونقل عن المرتضى وسلاّر وابن أبي عقيل (رضوان الله عليهم) أنها شوال وذو القعدة وعشرة من ذي الحجة. وعن الشيخ في الجمل وابن البراج: وتسعة من ذي الحجة. وعن الشيخ في الخلاف والمبسوط: إلى طلوع الفجر من يوم النحر. وقال ابن إدريس: إلى طلوع الشمس من يوم النحر»<sup>(٤)</sup>.

والصحيح من هذه الأقوال هو الأول، إذ إن بعض أعمال الحج - كالذبح مثلاً - يمكن أن يؤتى بها إلى تمام ذي الحجة، ويدل عليه:

(١) السرائر ١: ٥٢٦.

(٢) وسائل الشريعة ١١: ٢٨٤، باب ١٥ من أبواب أقسام الحج، ح ١.

(٣) فقه الحج ١: ٢٢.

(٤) الحدائق الناضرة ١٤: ٣٥٤.

وتصحّ العمرة المفردة في جميع الشهور (١)، وأفضلها شهر رجب (٢).

١ - ما حكاه أبو الحسن (ع) في صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج، قال: كان جعفر (ع) يقول: ذو الحجة كلّ من أشهر الحج<sup>(١)</sup>.

٢ - تصريح الصادق (ع) في صحيحة معاوية بن عمّار<sup>(٢)</sup> وحسنه<sup>(٣)</sup>، بأنّ أشهر الحجّ هي شوال وذو القعدة وذو الحجة.

٣ - خبر زرارة عن أبي جعفر (ع)، قال: ﴿أَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَةٌ﴾، شوال وذو القعدة وذو الحجة، ليس لأحدٍ أن يججّ فيما سواهن<sup>(٤)</sup>.

٤ - ومثله ما رواه الصدوق (ره) في الصحيح عن زرارة، عن أبي جعفر (ع)<sup>(٥)</sup>.

٥ - قول الصادق (ع) في خبر سماعة بن مهران: لأنّ أشهر الحجّ، شوال وذو القعدة وذو الحجة<sup>(٦)</sup>.

وأما سائر الأقوال، فلكل منها وجه؛ فمن قال إنّها إلى العاشر من ذي الحجة، نظر إلى أنّ فيه تنتهي أعمال الحجّ المهمة من الذبح والحلق وأعمال منى؛ ومن قال إنّها إلى التاسع من ذي الحجة، فإنّه لاحظ يوم عرفة، وهكذا. وبهذا يكون الخلاف لفظياً، كما أشار إليه العلامة في (المختلف)<sup>(٧)</sup>.

(١) وتدلّ عليه الروايات القائلة: "في كلّ شهر عمرة"<sup>(٨)</sup>.

(٢) كما هو مفاد جملة من الروايات<sup>(٩)</sup>. وأما ما دلّ على استحباب العمرة

في شهر رمضان<sup>(١٠)</sup>، فيمكن حمله على الترتب في الفضل.

(١) تهذيب الأحكام ٥: ٢٣٠، ح ٧٧٩.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٧١، باب ١١ من أبواب أقسام الحجّ، ح ١.

(٣) المصدر السابق، ح ٢.

(٤) المصدر السابق، ح ٥.

(٥) المصدر السابق، ح ٨.

(٦) المصدر السابق، باب ١٠، ح ٢.

(٧) مختلف الشيعة ٤: ٢٨.

(٨) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٧، باب ٦ من أبواب العمرة، ح ١ - ٢ - ٤ - ٨.

(٩) وسائل الشيعة ١٤: ٣٠٠، باب ٣ من أبواب العمرة.

(١٠) المصدر السابق، باب ٤.

(٣) ينحصر الخروج من الإحرام في عمرة التمتع بالتقصير فقط (١)، ولكن الخروج من الإحرام في العمرة المفردة يتحقق بالتقصير وبالحلق، والحلق أفضل (٢).

هذا بالنسبة إلى الرجال، وأما النساء فيتعين عليهن التقصير مطلقاً (٣).

(٤) يجب أن تقع عمرة التمتع والحج في سنة واحدة على ما يأتي، وليس كذلك في العمرة المفردة، فمن وجب عليه حج الأفراد والعمرة المفردة صح منه أن يأتي بالحج في سنة، والعمرة في سنة أخرى (٤).

(١) والروايات واضحة فيه، كما في صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله (ع) - في حديث - قال: وليس في المتعة إلا التقصير (١).

(٢) ويدل عليه صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله (ع) قال: المعتمر عمرة مفردة إذا فرغ من طواف الفريضة وصلاة الركعتين خلف المقام والسعي بين الصفا والمروة حلق أو قصر. وسألته عن العمرة المبتولة فيها الحلق؟ قال: نعم. وقال: إن رسول الله (ص) قال في العمرة المبتولة: اللهم اغفر للمحلّقين، قيل: يا رسول الله، وللمقصرين، قال: اللهم اغفر للمحلّقين، قيل: يا رسول الله، وللمقصرين، فقال: وللمقصرين (٢).

(٣) كما هو مفاد صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله (ع) قال: ليس على النساء حلق، وعليهن التقصير (٣).

(٤) يقع الكلام في هذه المسألة في مقامين:

المقام الأول: في لزوم وقوع عمرة التمتع والحج في سنة واحدة. وهو من الأمور المسلمة بينهم، قال في (المستند): «بلا خلاف يُعلم كما في

(١) وسائل الشيعة ١٣: ٥١٠، باب ٤ من أبواب التقصير.

(٢) المصدر السابق، باب ٥، ح ١.

(٣) المصدر السابق، ح ٢.

الذخيرة، ومطلقاً كما في المدارك والمفاتيح وشرحه، بل بالاتفاق كما عن التذكرة<sup>(١)</sup>.

وعن الآغا ضياء الدين العراقي، أن الإجماع هو العمدة على هذه الشرطية<sup>(٢)</sup>. ولكن احتمال الشهيد الأول (ره) عدم الاشتراط في صورة خاصة، قال: «نعم، لو بقي على إحرامه بالعمرة من غير إتمام الأفعال إلى القابل احتمال الإجزاء»<sup>(٣)</sup>. واستوجهه منه في (الرياض) (٤)، وكاد يقول به جملة من الأعلام لولا الإجماع، كما في (كشف اللثام)<sup>(٥)</sup>، و(جامع المدارك)<sup>(٦)</sup>.

والسبب في هذا التشكيك، بحسب تعابيرهم، أن الأدلة المقامة على الاشتراط ظاهرة الضعف، وغير واضحة الدلالة، ولا تخلو من قصور<sup>(٧)</sup>. والأدلة محل النظر هي:

الدليل الأول: الروايات المتضاربة الدالة على دخول العمرة في الحج إلى يوم القيامة، مثل ما في صحيحة معاوية بن عمّار عن الصادق (ع)، من أن رسول الله (ص) شبك أصابعه بعضها إلى بعض، وقال: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة<sup>(٨)</sup>.

والظاهر من هذه الرواية وما بعدها عرفاً، أن العمرة والحج في حج التمتع عمل واحد، بحيث إن كل واحد منهما جزء من الفريضة.

وما في صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله (ع) قال: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة، لأن الله تعالى يقول: ﴿فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾<sup>(٩)</sup>.

(١) مستند الشيعة ١١: ٢٤٦.

(٢) العروة الوثقى ٤: ٦١٤.

(٣) الدروس الشرعية ١: ٣٩٩.

(٤) رياض المسائل ٦: ١٣٠.

(٥) كشف اللثام ٥: ٣٨.

(٦) جامع المدارك ٢: ٣٣٢.

(٧) راجع: كشف اللثام ٥: ٣٨؛ رياض المسائل ٦: ١٣٠؛ مستند الشيعة ١١: ٢٤٦.

(٨) وسائل الشيعة ١١: ٢١٣، باب ٢ من أبواب أقسام الحج، ح ٤.

(٩) المصدر السابق، باب ٣، ح ٢.



الدليل الثاني: ما دلّ على ارتباط العمرة بالحجّ، كما في معتبرة معاوية بن عمار، قال: قلت لأبي عبدالله(ع): من أين افترق المتمتع والمعتمر؟ فقال: إنّ المتمتع مرتبط بالحجّ، والمعتمر إذا فرغ منها ذهب حيث شاء<sup>(١)</sup>.

والظاهر من هذه الرواية ومثيلاتها، أنّ الارتباط هو ارتباط عضوي، كما يرتبط جزءٌ بجزءٍ آخر، حيث تدلّ على أنه إذا جاء بالعمرة فلا بدّ من أن يأتي بالحجّ بعدها، وليس له أن يفصل بينهما بفواصل زمني.

الدليل الثالث: ما دلّ على أنّ المتمتع محتبسٌ، ولا يجوز له الخروج من مكة حتى يقضي تمتعه، كما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر(ع): قال: قلت لأبي جعفر(ع): كيف أتمتع؟ فقال: يأتي الوقت فيلبي بالحجّ، فإذا أتى مكة طاف وسعى وأحلّ من كل شيء، وهو محتبس ليس له أن يخرج من مكة حتى يحجّ<sup>(٢)</sup>. وذلك بأن يأتي بالحجّ بعدها من حيث كونهما عملاً واحداً ارتباطياً.

الدليل الرابع: إنّ المتبادر من أخبار التمتع إيقاع نسكيه في عام واحد، ولا سيّما أخبار عدم جواز خروجه من مكة حتى يقضي حجّه، وخصوصاً مع ملاحظة ندرة بقاء إحرام العمرة إلى السنة المستقبلية.

وهذا أمرٌ واضح من خلال تعابير النصوص التي تدلّ على وحدة الفريضة في الوقت نفسه، وليست في مقام بيان الارتباط، بمعنى أن يأتي بالحجّ بعد العمرة إلى آخر السنة، كما قد يناقش بعض الذين يعتمدون على الذوق العقلي، فيقولون إنّ الروايات تدلّ على الارتباط بمعنى ضرورة الإتيان بالحجّ بعد العمرة مطلقاً، ولو في زمان متأخر حتى السنة القادمة في موقع أعمال الحجّ.

الدليل الخامس: إنّ العبادات توقيفية تتوقّف صحتها على دلالة، وهي مفقودة في المقام.

وقد ناقش جملةً من الأعلام في هذه الأدلة، منهم النراقي(ره)، الذي ذكر أنّ الأدلة الثلاثة الأولى لا تدلّ على اعتبار كون كلٍّ من عمرة وحجّ التمتع في سنة

(١) وسائل الشيعة ١٤: ٣١١، باب ٧ من أبواب العمرة، ح ٣.

(٢) تهذيب الأحكام ٥: ٣١، ح ٩٣.

واحدة أصلاً؛ وأنّ التبادر ممنوع؛ وأنّ التوقيف حاصلٌ بالإطلاق، فلا يكون دالاً على المنع.

وقد ذكرنا أنّ ما ناقش فيه لا يرجع إلى محصل؛ لأنّ الدلالة على الارتباط الزمني واضحة، بمعنى عدم الفاصل الزمني الطويل.

الدليل السادس: ما اختاره النراقي (قده) في المسألة، فقال: «الأدلة المذكورة وإن كانت قاصرة عن إثبات المطلوب، إلا أنّه تدل عليه الأخبار المتكثرة المصرّحة بانتفاء المتعة أو ذهابها بزوال شمس يوم التروية أو عرفة أو غروبها أو ليلة عرفة، والأمره يجعلها حينئذٍ حجةً مفردة... ولو لم يعتبر في المتعة اتحاد سنة النسكين، لم يصحّ ذلك النفي والحكم بالذهاب والأمر بالعدول على الإطلاق، بل مطلقاً. والتقييد بمن أراد الحجّ في سنة العمرة، أو من لم يتمكن من البقاء إلى عام آخر، تقييد بلا دليل، مع أنّ في جواز التقييد بالإرادة من أصله نظر»<sup>(١)</sup>.

ولا دليل في ما ذكره؛ لأنّ انقلاب الحجّ إلى الأفراد ناشئ من عدم التمكن من الإتيان بالعمرة التي لا بدّ من تقدّمها على الحجّ، لا من جهة اتحاد سنة النسكين، فتدبر.

ومنّ ناقش في هذه الأدلة أيضاً، السيد الحكيم (قده)، فذهب في (دليل الناسك) إلى أنّ الأخبار المستدلّ بها في المسألة لا تخلو من قصور؛ لأنّها «إنما تضمنت أنّ عمرة التمتع مربوطة بالحجّ، أو داخلة فيه، أو موصولة به، أو أنّه ليس للمعتمر أن يخرج حتى يقضي الحجّ أو نحو ذلك، ممّا يرجع إلى جزئية العمرة من الحجّ، وهو غير لازم لما ذكر، ولا ملزوم».

وزاد (قده) أن ناقش في الدليل السادس الذي أورده النراقي (ره) فقال: «ومثله في الإشكال الاستدلال بما دلّ من النصوص على ذهاب المتعة بزوال الشمس يوم التروية، أو عرفة، أو غروبها؛ فإنّ الظاهر منها عدم إمكان حجّ التمتع حينئذٍ»<sup>(٢)</sup>.

(١) مستند الشيعة ١١ : ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٢) دليل الناسك : ٦٧.

وأوضحه في (المستمسك) فقال: «هي واردة في العدول عن عمرة التمتع إلى الأفراد لضيق الوقت، لا في أن من أتم عمرته وضاق وقته عن إدراك الحج بطلت تمتعه». ولكنه عاد واختار القول بالشرطية، فقال: «لكن الإنصاف أنها وإن وردت عليها المناقشات، لكن يستفاد من المجموع - ومن ظهور الإجماع - الحكم المذكور»<sup>(١)</sup>.

ولكن قد تبين لك أن الأساس ليس هو الإجماع، خصوصاً أنه مدركي، وإنما هو ما يستفاد من مجموع الروايات.

الدليل السابع: ما ذكره السيد الأستاذ(قده) من خلو الروايات البيانية لكيفية حج التمتع من الافتراق بين العمرة والحج، ولو كان جائزاً لأشير إليه ولو في رواية واحدة، وذلك يكشف عن عدم جواز التفكيك بينهما<sup>(٢)</sup>.

ويمكن المناقشة فيه بأن هذه الروايات واردة في مقام بيان سياق التمتع وكيفية فقط، وليست واردة في مقام بيان ما يصح في هذا النسك وما لا يصح فيه، فلا يدلّ عدم التفريق فيها على عدم جوازه.

الدليل الثامن: ما ذكره السيد الأستاذ(قده) أيضاً من أن النصوص الدالة على وجوب الحج على أهل الجدة والثروة في كل عام مرة واحدة، يستفاد منها أن حج التمتع من وظائف السنة الواحدة، ولو كان الافتراق بين العمرة والحج جائزاً، وجاز الإتيان بهما في سنتين، لكان ذلك منافياً لهذه الروايات، وحمل هذه الروايات على الاستحباب لا ينافي هذه الاستفادة منها<sup>(٣)</sup>.

ولكن الملاحظ أنه لولا ظهور الارتباط في وحدة العمل، لما كان هناك دليل على أن حج التمتع من وظائف السنة الواحدة؛ لأنه إذا جاء بالعمرة في موسم الحج وجاء بالحج في الموسم الثاني، فإن المجموع يكون في سنة واحدة، من حيث إكمال أحدهما للآخر.

(١) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٠٠.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٢١٢.

(٣) المصدر السابق.

(٥) أنّ من جامع في العمرة المفردة عالماً عامداً قبل الفراغ من السعي فسدت عمرته بلا إشكال، ووجبت عليه الإعادة بأن يبقى في مكة إلى الشهر القادم فيعيدّها فيه، وأمّا من جامع في عمرة التمتع فحكمه غير ذلك، وسيأتي في المسألة (٢٠٨) (١).

مسألة [١٤٠]: يجوز الإحرام للعمرة المفردة من المواقيت نفسها التي يحرم منها لعمرة التمتع، ويأتي بيانها. نعم، إذا كان المكلف في مكة وأراد الإتيان بالعمرة المفردة، جاز له أن يحرم من أدنى الحلّ، كالحديبية والجرعانة والتنعيم، ولا يجب عليه الرجوع إلى المواقيت والإحرام منها. هذا ولا يبعد جواز الإحرام للعمرة المفردة من أدنى الحلّ إذا كان قادماً من خارج مكة، ولم يكن قد مرّ على ميقات، إذ إنّه حينئذٍ لا بدّ من أن يحرم منه، فإذا جاوزه من دون إحرام أحرم من أدنى الحلّ. ويستثنى من ذلك من أفسد عمرته المفردة بالجماع قبل السعي، فإنه يجب عليه الإحرام للعمرة المعادة من أحد المواقيت، ولا يجزيه الإحرام من أدنى الحلّ على الأحوط، كما سيأتي في المسألة (٢١١) (٢).

المقام الثاني: في عدم لزوم وقوع العمرة المفردة مع حجّ الأفراد أو القران في سنة واحدة. وهذا الحكم واضح، ويدلّ عليه مضافاً إلى ما انتهينا إليه سابقاً من استقلال وجوبها عن وجوب الحجّ، الروايات المصرّحة بعدم دخول العمرة المفردة في الحجّ، مثل ما في صحيحة نجيّة عن أبي جعفر (ع): إنّما أنزلت العمرة المفردة والمتعة لأنّ المتعة دخلت في الحجّ، ولم تدخل العمرة المفردة في الحجّ (١).

(١) سيأتي تفصيل البحث في كلا هذين الفرعين في المسألتين (٢٠٨) و(٢١١)، فانتظر.

(٢) ينبغي البحث في هذه المسألة في نقطتين: فنبحث أولاً في تحديد ميقات العمرة المفردة لمن هو داخل مكة، وثانياً في تحديد ميقاتها لمن هو خارج مكة، على أن يأتي تفصيل الكلام في باب المواقيت، فنقول:

النقطة الأولى: لا خلاف بينهم في كون أدنى الحلّ ميقاتاً للعمرة المفردة لمن هو داخل مكة، ويدلّ عليه صحيح عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله (ع) قال: من أراد أن يخرج من مكة ليعتمر، أحرم من الجعرانة أو الحديبية أو ما أشبهها<sup>(١)</sup>.

وهي بإطلاقها شاملة لكل من كان في مكة، سواء كان من أهلها فكانت وظيفته حجّ الأفراد أو القران، أو لم يكن، فتشمل من أراد الإتيان بالعمرة المفردة بعد أداء حجّ التمتع.

وقد يُقال: إنّها تشمل أيضاً من أفسد عمرته المفردة بالجماع قبل السعي، حيث يجب عليه الاعتمار مجدداً في شهر جديد، وحينئذٍ يحرم من أدنى الحلّ، ولا يلزمه الذهاب إلى أحد المواقيت.

وقد يُجاب على ذلك بأنّ الظاهر عدم شمول الإطلاق لهذا المورد، لأنّ الرواية واردة في أصل مشروعية الإحرام من أدنى الحلّ، لمن يريد العمرة المفردة من ناحية أصل الموضوع.

ولكن إذا بنينا - كما هو قريب - أنّ أدنى الحلّ ميقاتٌ للعمرة المفردة مطلقاً، كما فعل رسول الله (ص)، فيجوز له الإحرام منه، ولكنّه خلاف الاحتياط.

النقطة الثانية: المعروف في ما بينهم، وعليه رأي سيدنا الأستاذ (قده)، أنّ من كان خارج مكة وأراد أن يعتمر بالعمرة المفردة، فميقاته هو أحد المواقيت المعروفة للحجّ، لا أدنى الحلّ، إلا من كان منزله بعد الميقات في طريقه إلى مكة، حيث يحرم حينئذٍ من منزله.

وقد خالف في ذلك الشيخ صاحب (الجواهر)، فذهب إلى أنّ أدنى الحلّ ميقاتٌ للعمرة المفردة للنائي أيضاً، كما يدلّ عليه قوله في مناسكه: «ولو كان النسك الذي ترك الإحرام له من الميقات عمرة مفردة، فالأقوى الإحرام لها من أدنى الحلّ، وإن أثم بتركه الإحرام عند مروره بالميقات»<sup>(٢)</sup>. وأوضح منه ما ذكره في (الجواهر): «العمرة المفردة التي أدنى الحلّ ميقات لها اختياري، وإن أثم بتركه

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٤١، باب ٢٢ من أبواب المواقيت، ح ١.

(٢) هداية الناسكين: ١١٧.

الإحرام عند مروره بالميقات»<sup>(١)</sup>. والشاهد هو أنّه لم يوجب عليه العودة إلى الميقات، كما أوجبه على الحاجّ.

وهو مختار الشيخ النائيني (ره) أيضاً في منسكه، حيث صرّح، ضمن تعداده الفروق بين عمرة التمتع والعمرة المفردة، بأنّه يجوز الإحرام للعمرة المفردة اختياراً من أدنى الحلّ<sup>(٢)</sup>.

وقد نُسب ذلك إلى صاحب (العروة) أيضاً، اعتماداً على قوله: «العاشر: أدنى الحلّ وهو ميقات العمرة المفردة بعد حجّ القران أو الإفراد، بل لكل عمرة مفردة»<sup>(٣)</sup>.

ولكن الظاهر عدم صحّة هذه النسبة إليه، لتصريحه بخلاف ذلك في المسألة (٦) من مسائل المواقيت، حيث قال: «وميقات حجّ القران والإفراد أحد تلك المواقيت مطلقاً أيضاً... وميقات عمرتهما أدنى الحلّ إذا كان في مكّة، ويجوز من أحد المواقيت أيضاً، وإذا لم يكن في مكّة فيتعيّن أحدها»<sup>(٤)</sup>، أي أحد المواقيت المعروفة.

وقد انتصر السيد الأستاذ (قده) للرأي المعروف، فاختر عدم جواز إحرام النائب من أدنى الحلّ، وأصرّ على كون ميقات عمرته هو المواقيت المعروفة، فقال: «وأما الذي يريد الاعتماد من البعيد، فلا ريب أنّ ميقات عمرته سائر المواقيت المعروفة التي يمرّ عليها؛ لما في الصحيح: من تمام الحجّ والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله (ص) لا تجاوزها إلا وأنت محرم<sup>(٥)</sup>. وفي حديث آخر: ولا ينبغي لحاجّ ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها»<sup>(٦)</sup><sup>(٧)</sup>.

(١) جواهر الكلام ١٨: ١٣٣.

(٢) دليل الناسك: ٨٠؛ وصرّح به أيضاً في ص ٤٦٥.

(٣) العروة الوثقى (مع تعليقات المراجع) ٤: ٦٤٠.

(٤) المصدر السابق: ٦٤٢.

(٥) وسائل الشريعة ١١: ٣٠٧، باب ١ من أبواب المواقيت، ح ٢. والرواية حسنة، بإبراهيم بن هاشم، وليست صحيحة.

(٦) المصدر السابق، ح ٣. والرواية حسنة كسابقتها.

(٧) المعتمد في شرح الناسك ٣: ٣٠٣.

ولكننا نلاحظ في هذا المجال، أنّ هاتين الروایتين، وأمثالهما، واردتان في من يكون طريقه على ميقاتٍ من المواقيت، باعتبار أنّها كانت تقع على طرق الناس في ذلك الزمان؛ فمن يمرّ على ميقاتٍ وهو قاصدٌ الحجّ أو العمرة، لا يجوز له أن يجاوزه إلّا وهو محرّمٌ، أمّا من لا يمرّ على ميقاتٍ، فلا يصدق في حقّه تجاوز الميقات مع عدم الإحرام منه، ولا دليل على وجوب ذهابه إلى أحد المواقيت للإحرام منه.

وهكذا إنّما يصدق ما تضمّنته الرواية الثانية من القبليّة والبعدية، فيما إذا كان يمرّ على الميقات، أمّا من لا يمرّ عليه، فلا يُقال إنّهُ قد أحرم قبل أو قد أحرم بعد. لذا فإنّ الدليل قاصر عن إفادة وجوب ذهاب من لا يمرّ على ميقاتٍ إلى أحد المواقيت للإحرام منه، وحينئذٍ نبقى نحن وإطلاقات لزوم الإحرام من جهة، والأدلة التي دلّت على عدم جواز دخول الحرم من دون إحرام من جهة أخرى، ومقتضى ذلك تخيّر المكلف في الإحرام من أيّ مكان شاء إلى أن يصل إلى أدنى الحلّ، فلا يتجاوزهُ إلّا وهو محرّم<sup>(١)</sup>.

بل من غير البعيد أن يكون أدنى الحلّ من جملة المواقيت العامّة، كما لعلّه يستفاد من مضمون الحوار بين الإمام الصادق(ع) وسفيان الفقيه في صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج، وفيها أنّ الصادق(ع) قال مخاطباً ابن الحجّاج: إنّ سفيان فقيهكم أتاني فقال: ما يملك على أن تأمر أصحابك يأتون الجعرانة فيحرمون منها؟ قلت له: هو وقت من مواقيت رسول الله(ص)، فقال: وأيّ وقت من مواقيت رسول الله(ص) هو؟ فقلت: أحرم منها حين قسّم غنائم حنين ومرجعه من الطائف... فقال: ... ولكنّ أما علمت أنّ أصحاب رسول الله(ص) أحرموا من المسجد؟ فقلت: إنّ أولئك كانوا متمتعين في أعناقهم الدماء، وإنّ هؤلاء قطنوا بمكة فصاروا كأنهم من أهل مكة، وأهل مكة لا متعة لهم، فأحببت أن يخرجوا من مكة إلى بعض المواقيت، وأن يستغبوا<sup>(٢)</sup> به أياماً، فقال لي وأنا أخبره أنّها وقت من مواقيت رسول الله(ص)...<sup>(٣)</sup>.

(١) سيأتي مزيد بحث في هذه المسألة في أول بحث المواقيت، فراجع.

(٢) أي يهجروا ويتأخروا مجازاً، كما في مرآة العقول ١٧: ٢٠٥.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٢٦٧، باب ٩ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٥.

وصحيح أن مورد الرواية هو حكم إحرام المجاور بمكة، بينما كلامنا هو في حكم النائي عنها، إلا أننا لا نريد الاستناد إلى موردها، وإنما نستند إلى أجوبة الإمام (ع) فيها، من حيث كونها ظاهرة في العموم، خصوصاً قوله: "فأحببت أن يخرجوا من مكة إلى بعض المواقيت"، فإنه ظاهر في التسوية بين أدنى الحلّ وسائر المواقيت، فتأمل.

ثم إن هذه الرواية وغيرها، مما يحكي عمرات النبي (ص)، قد وقعت محلاً للبحث بين العلماء من جهات شتى، إحداها ما يفيدنا في المقام، من حيث عدم إحرامه (ص) للعمرة المفردة من المواقيت المعروفة، بل من أدنى الحلّ أو من غيره، مع وضوح كون اعتماره (ص) آنذاك بعد الهجرة، وخروجه عن كونه من أهل مكة. ولتحقيق البحث في هذه الجهة، لا بدّ من استعراض هذه الروايات، وهي:

١ - حسنة معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله (ع) قال: اعتمر رسول الله (ص) ثلاث عمر مفترقات: عمرة في ذي القعدة، أهلّ من عسفان، وهي عمرة الحديبية؛ وعمرة أهلّ من الجحفة، وهي عمرة القضاء، وعمرة أهلّ من الجعرانة بعد ما رجع من الطائف من غزوة حنين<sup>(١)</sup>.

٢ - موثّق أبان، عن أبي عبدالله (ع) قال: اعتمر رسول الله (ص) عمرة الحديبية، وقضى الحديبية من قابل، ومن الجعرانة حين أقبل من الطائف، ثلاث عمر كلهنّ في ذي القعدة<sup>(٢)</sup>.

ولنحصر الكلام في فقه هاتين الروايتين والرواية السابقة، بإحرامه (ص) للعمرة من الجعرانة، مع أنّ ميقات أهل الطائف ومن يمرّ على طريقهم هو قرن المنازل، فنقول: إنّ عدم إحرامه (ص) من قرن المنازل، وإحرامه من أدنى الحلّ، دليل على كون أدنى الحلّ ميقاتاً للعمرة المفردة حتى للنائي، مع عدم مروره على ميقات. كما أنّ النبي (ص) لم يخرج من مكة بعد الفتح بقصد الاعتمار، بل خرج غازياً، ثم دخل مكة معتمراً.

(١) الكافي ٤: ٢٥١، ح ١٠.

(٢) المصدر السابق، ح ١٣.



مسألة [١٤١]: لا يجوز للمكلف دخول مكة إلا محرماً، فمن أراد دخولها في غير أشهر الحجّ وجب عليه أن يحرم للعمرة المفردة (١)، ويستثنى من ذلك من يتكرّر منه الدخول والخروج لحاجة، كالحطّاب والحشّاش ونحوهما، وليس لهذا التكرار حدّ معيّن، لأنّ المدار على

إذا، فالصحيح أنّ أدنى الحلّ ميقات للعمرة المفردة مطلقاً، بل هو ميقات لكلّ من لم يمرّ على ميقات في طريقه إلى مكة.

(١) من جملة الأسباب التي توجب الاعتمار دخول مكة، بالإجماع، قال في الجواهر: «كل من دخل مكة وجب أن يكون محرماً، بلا خلاف أجده فيه، بل في المدارك ومحكي الخلاف الإجماع عليه»<sup>(١)</sup>. وهذا الوجوب شرطي لدخول مكة، وليس تكليفاً في نفسه.

وهو أمرٌ دلّت عليه الروايات المعتبرة، مثل:

١ - صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (ع): هل يدخل الرجل مكة بغير إحرام؟ قال: لا، إلا مريضاً أو من به بطن<sup>(٢)</sup>.

٢ - صحيحته الأخرى، قال: سألت أبا جعفر (ع): هل يدخل الرجل الحرم بغير إحرام؟ قال: لا، إلا أن يكون مريضاً أو من به بطن<sup>(٣)</sup>.

٣ - صحيحة عاصم بن حميد قال: قلت لأبي عبد الله (ع): يدخل الحرم أحدٌ إلا محرماً؟ قال: لا، إلا مريضاً أو مبطن<sup>(٤)</sup>.

وحرمه دخول مكة من دون إحرام أمرٌ مسلمٌ به بينهم، إنّما الكلام في ما لو أراد دخول الحرم فقط دون مكة، فهل يجب أن يكون محرماً أيضاً، كما هو مفاد صحيحة محمد بن مسلم الأخرى وصحيحة عاصم بن حميد، أو لا؟

وفي (الجواهر) بعد ذكر الصحيحتين، أنّ «ظاهرهما عدم جواز دخول الحرم

(١) جواهر الكلام ١٨: ٤٣٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٤٠٣، باب ٥٠ من أبواب الإحرام، ح ٤.

(٣) المصدر السابق، ح ٢.

(٤) المصدر السابق، ح ١.

حاجة عمله في مكة إلى التكرار، فيجوز له دخولها بدون إحرام بحسب مقتضيات العمل، من دون فرق بين أن يكون ذلك في داخل الشهر أو في شهر آخر (١).

إلا محرماً فضلاً عن دخول مكة، كما عن التذكرة والجامع، وفي الوسائل التصريح به<sup>(١)</sup>.

ولكن يبدو أنّ كلمة "الحرم" هنا جاءت للدلالة على إرادة مكة، لأنّ القدسية إنّما هي لمكة وليست للحرم، كما هو مفاد العديد من الروايات، منها صحيحة معاوية بن عمار قال: قال رسول الله (ص) يوم فتح مكة: إنّ الله حرّم مكة يوم خلق السماوات والأرض، وهي حرام إلى أن تقوم الساعة، لم تحلّ لأحد قبلي، ولا تحلّ لأحد بعدي، ولم تحلّ لي إلا ساعة من نهار<sup>(٢)</sup>.

وإلا فمضى والمشعر مثلاً ليس لهما تلك القدسية التي لمكة، إلاّ بلحاظ بعض أحكام الحرم الخاصة، مثل حرمة الصيد مثلاً.

ومن الممكن أيضاً أن نستوحي من كلمة "أن يدخل" الدخول إلى مكة، لأنّها توحى بأنّ هناك بلداً يُدخل إليه، ومن يقصد الدخول إلى الحرم فإنّه يقصد عادة دخول مكة.

إذاً، حتى لو كانت كلمة الحرم بحسب وضعها اللغوي تشمل كل الحرم، إلاّ أنّ مناسبات الحكم والموضوع تدلّ على أنّ الأسئلة في الروايات منطلقة من أنّ ما في ذهن الناس إنّما هو مكة، وتارة يصرّحون بمكة، وأخرى يعبرون عنها بالحرم، ولعلّ تنوّع التعبير في صحيحتي محمد بن مسلم يصلح شاهداً لذلك.

(١) دليل هذا الاستثناء صحيحة رفاعة بن موسى - في حديث - قال: وقال أبو عبدالله (ع): إنّ الخطّابة والمجتلبة أتوا النبي (ص) فسألوه فأذن لهم أن يدخلوا حلالاً<sup>(٣)</sup>.

(١) جواهر الكلام ١٨ : ٤٣٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٢ : ٤٠٤، باب ٥٠ من أبواب الإحرام، ح ٧.

(٣) المصدر السابق، باب ٥١، ح ٢.

وفي بعض النسخ<sup>(١)</sup> "المختلية" بدل "المجتلبة"، وهم الذين يختلون الخلا، وهو - كما في نهاية ابن الأثير -: «النبات الرطب الرقيق ما دام رطباً، واختلاؤه قطعه، وأخلت الأرض: كثر خلاها، فإذا يبس فهو حشيش»<sup>(٢)</sup>.

وهناك أثرٌ يترتب على هذا الاختلاف؛ فإذا كان الوارد هو "المختلية"، فمن الواضح أنّ عمل هؤلاء كان يقتضي منهم الدخول والخروج يوماً تقريباً، لتأمين علف الحيوانات مثلاً، بخلاف ما لو كان الوارد هو "المجتلبة"، - والمجتلب هو كل من يتكرر منه الدخول والخروج إلى البلد بهدف جلب الأشياء التي يحتاج إليها فيه، من أنواع الطعام وغيرها - إذ إنّ عمل هؤلاء لا يقتضي الدخول يوماً، بل قد يكون أسبوعياً أو شهرياً أو حتى فصلياً، فتدبر.

وقد خصّ جملة من الأصحاب الاستثناء بهذين الصنفين، عملاً بإطلاقات الإحرام في غير ما استثناه النص. ولكن لم يفهم آخرون خصوصية هذين، وبرروا ذكرهما بالخصوص بأنّ هؤلاء هم من أتوا لأخذ الرخصة، لذا فقد تعدّوا إلى كل من يمارس مهنة تتصل بمجالات البلد وتستدعي تكرار الدخول والخروج.

وقد توسّع آخرون، فاستثنوا كل صاحب حاجة حتى لو لم تكن متصلة بالبلد، مثل من يتكرر منه الدخول والخروج لزيارة مريض مثلاً، أو كان شأنه يفرض عليه ذلك للقيام بالواجبات الاجتماعية مثلاً<sup>(٣)</sup>.

والإنصاف، أنّ غاية ما يمكن التعدي إليه إنما هو التكرّر بلحاظ المهنة؛ فإنّه المستفاد من الرواية، لا مطلقاً. ولا يلزم فيه التكرّر في الشهر نفسه، بل هو يرتبط بطبيعة المهنة، فقد تقتضي التكرّر يوماً، وقد تقتضيه شهرياً، أو أقلّ أو أكثر.

وقد استدلّ على هذا الاستثناء أيضاً بأدلة نفي الحرج، كما في (كشف

(١) وذلك في نسخي (التهذيب) و(الاستبصار) اللتين كانتا عند الشيخ حسن (ره) صاحب (منتقى الجمان)، بدليل تعرّضه إلى شرح معنى "المختلية" [منتقى الجمان ٣: ٤٣]؛ وقد أشير إليها أيضاً في الهامش في [وسائل الشيعة ١٢: ٤٠٧] و [جامع أحاديث الشيعة ١٠: ١٠٥].

(٢) النهاية في غريب الحديث ٢: ٧٥.

(٣) راجع: تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى ١٠: ٨٠٦، لآية الله الشيخ إسحاق الفياض.

وكذلك يستثنى من خرج من مكة إلى خارج الحرم، سواء كان خروجه مسبقاً بإحرام لدخولها، كمن دخلها بعمره مفردة أو بحجٍّ وأتم أعمالهما، أو لم يكن مسبقاً بإحرام كمن هو من أهلها، فإنه يجوز له العود إليها من دون إحرام في شهر الخروج نفسه (١). ويأتي حكم الخارج من مكة بعد عمرة التمتع وقبل الحج في المسألة ١٥٤.

اللتام<sup>(١)</sup> و(الرياض)<sup>(٢)</sup> و(الجواهر)<sup>(٣)</sup> وغيرها. ومن الواضح أن بناء الاستثناء على الحرج يتوقف على كون المدار في موارد الحرج هو الحرج النوعي لا الشخصي، ولا يبعد استفادة مدارية الحرج النوعي في المقام، باعتبار طبيعة المهمة المستلزمة للتكرار التي تقتضي ذلك بعيداً عن خصوصية الأشخاص. وعليه، فلا مانع من الاستناد إلى هذه القاعدة للحكم بعموم الاستثناء.

(١) الخروج من مكة، تارة يكون بعد الانتهاء من أعمال الحج، تمتعاً كان أو قراناً أو إفراداً، وأخرى يكون بعد الانتهاء من العمرة المفردة، وثالثة بعد الانتهاء من أعمال عمرة التمتع وقبل الحج، وسوف يأتي حكم الصورة الأخيرة في المسألة (١٥٤). وأمّا صورتان الأوليان، فالذي يظهر من كلمات كثيرة أنهما متحدتان في الحكم في المقام، فإذا عاد المكلف قبل مضي الشهر الذي أدى فيه نسكه، فله أن يدخل من دون إحرام.

ولكن هناك من خالف في ذلك، كالفاضل الهندي (ره)، حيث فرّق بين كون النسك السابق حجاً أو عمرة، ووافق المشهور في الثاني دون الأول؛ قال: «ثم التي دلّت عليه الدلائل، جواز الدخول محلاً مع سبق الإحرام بعمره قبل مضي شهر، فالصواب القصر عليه كما في الجامع، فلو كان سبق إحرامه بحجٍّ لم يدخل إلا محرماً بعمره، وإن لم يمض شهر، ففي الأخبار: العمرة بعد الحج إذا أمكن الموسى من الرأس»<sup>(٤)</sup>.

(١) كشف اللتام ٥ : ٣٠٤.

(٢) رياض المسائل ٦ : ٣٥١.

(٣) جواهر الكلام ١٨ : ٤٤٨.

(٤) كشف اللتام ٥ : ٣٠٧.

ووافقه في ذلك صاحب (الرياض) فقال: «واعلم أن المستفاد من العبارة وغيرها من الفتاوى عدم الفرق في الإحرام السابق، بين كونه لعمرة، أو حج، مع أن المستفاد من الأخبار إنما هو الأول. ولذا قيل - ونقل عبارة (كشف اللثام) بتمامها، ثم قال: - «وهو حسن، ويعضده عموم أخبار النهي عن الدخول محلاً مع سلامته عن المعارض كما مر»<sup>(١)</sup>.

وردهما في (الجواهر)<sup>(٢)</sup> نقضاً: بأنه ينبغي حينئذٍ الاقتصار على إحرام عمرة التمتع أيضاً، لأنه الذي دلّت عليه حسنة حماد بن عيسى وموثقة إسحاق بن عمّار<sup>(٣)</sup>، فالدليل أخص من المدعى.

وحلاً: بأنّ الدليل غير منحصر في هاتين الروايتين، بل هناك روايات أخرى تدلّ على عموم ما ذهب إليه المشهور، ففي مرسل حفص بن البختري وأبان بن عثمان، عن رجل، عن أبي عبدالله (ع): في الرجل يخرج في الحاجة من الحرم، قال: إن رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير إحرام، وإن دخل في غيره دخل بإحرام<sup>(٤)</sup>.

وفي صحيح جميل عنه (ع) أيضاً: في الرجل يخرج إلى جدّة في الحاجة قال: يدخل مكة بغير إحرام<sup>(٥)</sup>.

وفي مرسله الآخر عن أحدهما (عليهما السلام): في الرجل يخرج من الحرم إلى بعض حاجته ثم يرجع من يومه، قال: لا بأس بأن يدخل بغير إحرام<sup>(٦)</sup>.

وفي خبر ميمون القدّاح قال: خرجنا مع أبي جعفر (ع) إلى أرض بطيبة ومعه

(١) رياض المسائل ٦: ٣٥٢ - ٣٥٣.

(٢) جواهر الكلام ١٨: ٤٤٤ - ٤٤٥.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٢، باب ٢٢ من أبواب أقسام الحج، ح ٦ و ٨.

(٤) وسائل الشيعة ١٢: ٤٠٧، باب ٥١ من أبواب الإحرام، ح ٤. وأبان هو ابن عثمان الأهر البجلي، وهو من أصحاب الإجماع، الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ منهم، بحسب عبارة الكشي. ومن غير البعيد حصول الوثوق بالرواية.

(٥) المصدر السابق، ح ٣.

(٦) المصدر السابق، باب ٥٠، ح ١١.

عمر بن دينار وأناسٍ من أصحابه، فأقمنا بطيبة ما شاء الله - إلى أن قال: - ثم دخل مكة ودخلنا معه بغير إحرام<sup>(١)</sup>.

وفي موثّق ابن بكير عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبدالله(ع) أنّه خرج إلى الرّبذة<sup>(٢)</sup> يشيع أبا جعفر ثم دخل مكة حلالاً<sup>(٣)</sup>.

وما أجاب به (قده) في محلّه؛ فإنّ المفهوم عرفاً من هذه الروايات - بما فيها حسنة حماد وموثّقة إسحاق - بعد ضمّ بعضها إلى بعض، لورودها جميعاً في موقع واحد، وملاحظة مناسبات الحكم والموضوع فيها، أنّ المناط في جواز الدخول حلالاً إلى مكّة إنّما هو العودة في الشهر نفسه الذي خرج فيه، فلا خصوصية لكون الإحرام السابق عمرة تمتّع، كما لا خصوصية للخروج يوماً أو أكثر، ولا لقرب المكان الذي يُخرج إليه أو بُعده.

وحينئذٍ، يمكن الخروج بهذه الروايات عن عموم أخبار النهي عن الدخول محلاً التي استند إليها في (الرياض)، خصوصاً أنّ أخبار النهي كانت تتحدث عن المبدأ في أصل الدخول بغير إحرام، بينما تدلّ هذه الروايات على خصوصية المهمة المتكرّرة التي يستوجب اشتراط الإحرام فيها الحرج.

وها هنا أمران ينبغي التنبيه عليهما:

الأوّل: لا دلالة في هذه الروايات على ضرورة أن يكون الخروج مسبقاً بإحرام، فأكثرها خال من ذلك، وما تضمّن ذكر الإحرام - مثل حسنة حماد وموثّقة إسحاق - لآ ظهور له في التقييد، فما استظهره في (الجواهر) في هذا المجال لا غبار عليه.

الثاني: أنّه لا دليل في هذه الروايات على مناطية العودة في الشهر الذي يؤدّى فيه النسك، بل المصرّح به في بعضها اعتبار العودة في شهر الخروج، كما في مرسلة حفص وأبان السابقة، ومرسلة الصدوق عن الصادق(ع)<sup>(٤)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٤٠٦، باب ٥١ من أبواب الإحرام، ح ١.

(٢) وفي [معجم البلدان ٣: ٢٤]: «الرّبذة: من قرى المدينة على ثلاثة أيام قريبة من ذات عرق على طريق الحجاز إذا رحلت من فيد تريد مكة، وبهذا الموضع قبر أبي ذر الغفاري، رضي الله عنه».

(٣) المصدر السابق، ح ٥.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٤، باب ٢٢ من أبواب أقسام الحج، ح ١٠.

مسألة [١٤٢]: من أتى بعمرة مفردة في أشهر الحجّ وبقي في مكة إلى يوم التروية وقصد الحجّ كانت عمرته متعة، فيأتي بحجّ التمتع، ولا فرق في ذلك بين الحجّ الواجب والمندوب (١).

وأما ما تضمنته موثقة إسحاق من مناطية العودة في شهر النسك، فالظاهر منها هو خروجه بعد قضاء متعته في الشهر نفسه، فلا تنافي مسألة العودة في شهر الخروج لا شهر النسك.

(١) كما تدلّ عليه جملة من الروايات، منها صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبدالله (ع) قال: من دخل مكة معتمراً مفرداً للعمرة ففضى عمرته ثم خرج كان ذلك له، وإن أقام إلى أن يدرك الحجّ كانت عمرته متعة (١).

ولكن وقع الكلام بينهم في أنّ ذلك على نحو الوجوب، فيجب عليه الحجّ حيثئذٍ، أو على نحو الاستحباب؟ ذهب ابن البرّاج (ره) إلى الوجوب، فقال: «ومن اعتمر عمرة - غير متمتع بها إلى الحجّ - في شهور الحجّ ثم أقام بمكة إلى أن أدرك يوم التروية، كان عليه أن يحرم بالحجّ ويخرج إلى منى ويفعل ما يفعله الحاجّ» (٢).

وقد يستدلّ له بجملة من الروايات الظاهرة فيه، مثل صحيحة أخرى لعمر ابن يزيد، عن أبي عبدالله (ع) قال: من اعتمر عمرة مفردة، فله أن يخرج إلى أهله متى شاء، إلا أن يدركه خروج الناس يوم التروية (٣).

ولكن لا بدّ من حملها على الاستحباب، حملاً للظاهر على النصّ الصريح بالجواز، النافي بالبأس عن رجوع المعتمر إلى بلاده في أشهر الحجّ، وهو حسنة إبراهيم بن عمر اليماني، عن أبي عبدالله (ع)، أنّه سئل عن رجل خرج في أشهر الحجّ معتمراً ثم خرج إلى بلاده؟ قال: لا بأس، وإن حجّ من عامه ذلك وأفرد

(١) وسائل الشيعة ١٤: ٣١٢، باب ٧ من أبواب العمرة، ح ٥.

(٢) المهذب ١: ٢٧٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٤: ٣١٣، باب ٧ من أبواب العمرة، ح ٩.

الحجّ فليس عليه دم، وإنّ الحسين بن علي(ع) خرج يوم التروية إلى العراق وكان معتمراً<sup>(١)</sup>.

وللنصر الآخر الصريح في نفي البأس عن الاعتمار في ذي الحجة لمن لا يريد الحجّ، وهو معتبرة معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبد الله(ع): من أين افرق المتمتع والمعتمر؟ فقال: إنّ المتمتع مرتبط بالحجّ، والمعتمر إذا فرغ منها ذهب حيث شاء، وقد اعتمر الحسين(ع) في ذي الحجة ثم راح يوم التروية إلى العراق والناس يروحون إلى منى، ولا بأس بالعمرة في ذي الحجة لمن لا يريد الحجّ<sup>(٢)</sup>.

ويزداد هذا الاستحباب تأكيداً كلما قرب وقت الحجّ، وعلى هذا تُحمل صحيحة عمر بن يزيد الثانية.

وقد يقال: إنّ الإمام الحسين(ع) كان مضطراً فلم يحجّ، فلا يصحّ جعل فعله مستنداً لترك الحجّ اختياراً.

ولكن بالتأمل يظهر عدم تمامية هذا الإشكال؛ فالإمام(ع) قد نفى البأس في حسنة إبراهيم بن عمر اليماني في مورد ليس فيه اضطرار، ثم بعد ذلك حكى فعل جدّه الحسين(ع)، بما يظهر منه الاستدلال بأصل خروج الإمام الحسين(ع)، لا بخروجه في ظروف خاصة، إن ثبتت هذه الظروف من ناحية تاريخية. وهذا هو الظاهر أيضاً من معتبرة معاوية بن عمّار.

(١) وسائل الشيعة ١٤: ٣١٠، باب ٧ من أبواب العمرة، ح ٢.

(٢) المصدر السابق، ح ٣.



## [ المبحث الثاني ]

## [ أقسام الحج ]

## الثاني: أقسام الحجّ

مسألة [١٤٣]: أقسام الحجّ ثلاثة: تمتّع، وإفراد، وقران(١).  
والأول فرض من كان البعد بين أهله ومكة أكثر من اثني عشر ميلاً، (وهو ما يساوي تسعة عشر كيلومتراً ونصفاً تقريباً). والآخران فرض أهل مكة ومن يكون البعد بين أهله ومكة أقلّ من اثني عشر ميلاً(٢).

(١) هذا التقسيم من الأمور المتسالم عليها، وتدلّ عليه روايات كثيرة، منها حسنة معاوية بن عمّار، قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: الحجّ ثلاثة أصناف: حجّ مفرد، وقران، وتمتّع بالعمرة إلى الحجّ، وبها أمر رسول الله (ص)، والفضل فيها، ولا تأمر الناس إلاّ بها<sup>(١)</sup>.

(٢) قال في (المستند): «حجّ التمتع فرض من لم يكن من حاضري مكة وكان نائياً عنها، بإجماعنا المحقق، والمحكي في الانتصار والخلاف والغنية والمنتهى والتذكرة والمعتبر، وغيرها»<sup>(٢)</sup>.

وفي (الجواهر): «بل لعلّه من ضروريات مذهبنا»<sup>(٣)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢١١، باب ١ من أبواب أقسام الحجّ، ح ١.

(٢) مستند الشيعة ١١: ٢١٥.

(٣) جواهر الكلام ١٨: ٥.

والأساس في تحديد الحضور مائزاً بين التمتع وقسميه هو القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ، حَاضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾<sup>(١)</sup>، أي أن التمتع هو فرض من لم يكن من أهل المسجد الحرام، لأنه يشترط فيه أن لا يكون أهل بيته معه في الحج.

وفي معنى الحضور قال في (الصحاح): «الحاضر الحي العظيم، يُقال: حاضر طيء، ... وفلان حاضرٌ بموضع كذا أي مقيم به، ... والحضور نقيض الغيبة»<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا، فالحضور في الآية إنما يشمل في الأساس أهل مكة، فهم المقيمون عند المسجد الحرام، غير الغائبين عنه، ويلحق بهم عرفاً من هم قريبون من مكة بحيث يصدق عليهم الحضور عند المسجد.

ولكننا لا نجد للتحديد بأهل مكة عند الفقهاء عيناً ولا أثراً، بل نجدهم قد أفتوا بأن الحدّ أوسع من ذلك بكثير، واختلفوا فيه على قولين، قال في (المستند): «حدّ البعد الموجب للتمتع ثمانية وأربعون ميلاً من كل جانب، وفاقاً للمحكي عن علي بن إبراهيم في تفسيره، والصدوقين، والشيخ في التهذيب والنهاية، والنافع، والمعتبر، والمختلف، والتذكرة، والمنتهى، والتحرير، والمسالك، والدروس، واللمعة، والروضة، والمدارك، والذخيرة، وغيرهم من المتأخرين، بل عند أكثر الأصحاب كما في الأخيرين، وفي شرح المفاتيح: أنه المشهور، وفي المعتبر: أن القول الآخر شاذُّ نادر»<sup>(٣)</sup>. ثم بعد أن ذكر الوجه فيه قال: «خلافاً للسرائر، والشرائع، والإرشاد، والمحكي عن الاقتصاد، والمبسوط، والتبيان، ومجمع البيان، وفقه القرآن، وروض الجنان، والجمل والعقود، والغنية، والكافي، والوسيلة، والجامع، والإصباح، والإشارة، والقواعد، فائني عشر ميلاً»<sup>(٤)</sup>. واختاره في (الجواهر) أيضاً<sup>(٥)</sup>.

(١) البقرة: الآية ١٩٦.

(٢) الصحاح ٢: ٦٣٢ - ٦٣٣.

(٣) قال في [المعتبر ٢: ٧٨٥]: «فإذن ما أعده الشيخ نادر، لا عبرة به».

(٤) مستند الشيعة ١١: ٢١٨ - ٢٢٠.

(٥) جواهر الكلام ١٨: ٩.

وحصر الأقوال بين علمائنا باثنين كأنه مسألة مسلمة بينهم، ولكن يمكننا أن نلمح قولاً ثالثاً في المسألة، وهو تخصيص الحضور بأهل مكة، كما هو مدلول الآية، وهو ما يمكن أن يُستفاد من كلام المفيد(ره) في (المقنعة)، قال: «فأما التمتع بالعمرة إلى الحج، فهو فرض الله تعالى على سائر من نأى عن المسجد الحرام، ومن لم يكن أهله من حضره، لا يسعهم مع الإمكان غيره، ولا يقبل منهم سواه، قال الله عز وجل: ﴿فَن تَمَعَّ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ - إلى قوله - ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴿١﴾. ومن وجب عليه الحج من جميع أهل الأمصار سوى مكة وحاضريها، فإن الفرض عليهم الإقران والافراد»<sup>(١)</sup>.

والعجيب من الفاضل الآبي(ره) كيف نسب في (كشف الرموز)<sup>(٢)</sup> إلى المفيد(ره) في (المقنعة) القول بالثمانية والأربعين ميلاً، مع خلوّ كلامه أعلاه من أي تحديد أزيد من مكة وحاضريها!

هذا عند فقهاءنا، وكذلك اختلف فيه فقهاء العامة؛ قال السرخسي: «واختلف العلماء رحمهم الله تعالى في حاضري المسجد الحرام، فقال مالك رحمه الله تعالى: هم أهل مكة خاصة، وقال الشافعي رحمه الله تعالى: هم أهل مكة ومن يكون منزله من مكة على مسيرة لا يجوز فيها قصر الصلاة، وقلنا: أهل المواقيت ومن دونها إلى مكة من حاضري المسجد الحرام بمنزلة أهل مكة، بدليل أنه يجوز لهم دخول مكة بغير إحرام فلا يكون لهم أن يتمتعوا»<sup>(٣)</sup>.

وقال ابن قدامة: «وحاضري المسجد الحرام أهل الحرم ومن بينه وبين مكة دون مسافة القصر، نصّ عليه أحمد، وروي ذلك عن عطاء، وبه قال الشافعي، وقال مالك: أهل مكة، وقال مجاهد: أهل الحرم، وروي ذلك عن طاووس، وقال مكحول وأصحاب الرأي: من دون الميقات، لأنه موضع شرع فيه النسك

(١) المقنعة: ٣٨٩.

(٢) كشف الرموز: ١: ٣٣٧.

(٣) المبسوط: ٤: ١٦٩.

فأشبهه الحرم. ولنا: أنّ حاضر الشيء من دنا منه، ومن دون مسافة القصر قريب في حكم الحضار، بدليل أنه إذا قصد لا يترخص رخص السفر فيكون من حضره<sup>(١)</sup>.

والمهم في المسألة مراجعة الروايات، وهي عندنا على أربع طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات التي تحدّد المسافة بثمانية وأربعين ميلاً، وهي الدليل على القول الأوّل، وهي في الحقيقة رواية واحدة مروية بثلاثة طرق:

١ - صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: قلت لأبي جعفر (ع): قول الله عزّ وجلّ في كتابه: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾؟ قال: يعني: أهل مكة ليس عليهم متعة، كل من كان أهله دون ثمانية وأربعين ميلاً، ذات عرق وعسفان كما يدور حول مكة، فهو ممن دخل في هذه الآية، وكل من كان أهله وراء ذلك فعليه<sup>(٢)</sup> المتعة<sup>(٣)</sup>.

٢ - روايته الأخرى عنه (ع)، قال: سألته عن قول الله: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾؟ قال: ذلك أهل مكة، ليس لهم متعة، ولا عليهم عمرة، قال: قلت: فما حدّ ذلك؟ قال: ثمانية وأربعون ميلاً من جميع نواحي مكة، دون عسفان، ودون ذات عرق<sup>(٤)</sup>.

وهذه رواها الشيخ (قده) في (التهذيب)<sup>(٥)</sup> بإسناده عن علي بن السندي، عن حماد، عن حريز، عن زرارة.

وقد ذكر السيد الأستاذ (قده) أنّ هذا السند لا يخلو من الإشكال من ناحيتين<sup>(٦)</sup>:

(١) المغني ٣: ٥٠٢.

(٢) كذا في (التهذيب) و (الاستبصار)، وفي (الوسائل): "عليهم".

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٢٥٩، باب ٦ من أبواب أقسام الحج، ح ٣.

(٤) المصدر السابق، ح ٧.

(٥) تهذيب الأحكام ٥: ٤٩٢، ح ١٧٦٦.

(٦) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ٢: ١٨٥.

الأولى: من ناحية مجهولية طريق الشيخ إلى علي بن السندي، وإن روى عنه كثيراً في (التهذيب)<sup>(١)</sup>.

والثانية: من ناحية عدم توثيق علي بن السندي نفسه. وإن كان هناك كلامٌ حوله بين الرجالين، وأنه متحد مع علي بن إسماعيل بن شعيب، وأن السندي هو لقب أبيه إسماعيل. وهذا ما لم يرتضه سيدنا الأستاذ (قده) في (معجم رجال الحديث)<sup>(٢)</sup>، وذهب إلى أنه لا يمكن الجزم بالاتحاد، وذكر في وجه ذلك عدة قرائن تُراجع ثمة.

وعلي بن إسماعيل هذا من أصحاب الإمام الرضا (ع)<sup>(٣)</sup>، ومن أجلاء متكلمي الطائفة<sup>(٤)</sup>.

٣ - ما رواه في (المستدرک) عن العياشي في تفسيره: عن حريز، عن زرارة، قال: سألت أبا جعفر (ع) عن قول الله: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾؟ قال: هو لأهل مكة، ليس لهم متعة ولا عليهم عمرة، قلت: فما حد ذلك؟ قال: ثمانية وأربعون ميلاً من نواحي مكة، كل شيء دون عسفان ودون ذات عرق، فهو من حاضري المسجد الحرام<sup>(٥)</sup>.  
والرواية مرسلّة كما لا يخفى<sup>(٦)</sup>.

(١) أقول: صحيح أن الشيخ (ره) لم يذكر في آخر (التهذيب) طريقه إلى علي بن السندي، كما ذكر السيد الخوئي (قده)، إلا أن له إليه عدة طرق ذكرها في موارد متعددة من كتبه، منها ما صرح به في موضعين من [الفهرست: ١٣٦ و ٣٨٨]، في ترجمة الحسن بن راشد الطفاوي، وترجمة محمد بن عمر الزيات، وهو في الموضوعين: ابن أبي جيد، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، عن علي بن السندي. وله طريق آخر إليه تكرر منه ذكره في التهذيبين كثيراً وهو: الحسين بن عبيدالله (الغضائري)، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن محمد بن علي بن محبوب، عن علي بن السندي [الاستبصار]: ١٢٠، ح ٨، بل وهناك طرق أخرى إليه تُعلم بالمراجعة. ومعه، كيف يكون طريق الشيخ إليه مجهولاً؟ (المقرّر)

(٢) معجم رجال الحديث ١٣: ٥١.

(٣) رجال الطوسي: ٣٦٢.

(٤) رجال النجاشي: ٢٥١.

(٥) مستدرک الوسائل ٨: ٨٨، باب ٦ من أبواب أقسام الحج، ح ١.

(٦) راجع: فقه الحج ١: ٢٥.

والظاهر - كما قلنا - اتّحاد هذه الروايات، وحكايتها عن واقعة واحدة؛ إذ من المستبعد جداً أن يسأل زرارة الإمام الباقر(ع) ثلاث مرّات عن مسألة واحدة، خصوصاً مع وحدة الراوي عن زرارة فيها، إذ هو حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة. وعلى هذا، فينبغي المعاملة مع هذه المتنون على أساس أنّها متن واحد، فيوضح بعضها البعض الآخر.

وهي صريحة في التحديد بثمانية وأربعين ميلاً. ولكنها لا تخلو من التشويش في ما يخصّ ذات عرق وعسفان، من حيث دوران أمرهما بين احتمالين؛ الأول: أن يكون ذكرهما تمثيلاً لمن هو حاضر المسجد الحرام، وحينئذٍ لا يجب على أهلها المتعة. الثاني: أن يكونا تمثيلاً للحدّ، أي للثمانية والأربعين ميلاً، فيكونا خارجين عنه بالاتجاه المعاكس لمكّة، فيجب على أهلها المتعة.

وقد يُقال إنّ الظاهر من الرواية - وخصوصاً بمتنيها الثاني والثالث - هو الثاني، ويُقوى ذلك ببعض الكلمات الذاكرة للمسافة التي يبعدها هذان المكانان عن مكّة وأنها مرحلتان مثلاً<sup>(١)</sup>.

ولكن في مقابل ذلك، قد يدعى وجود مرجّح للاحتمال الأول، وهو تصريح الصادق(ع) في رواية أبي بصير الآتية<sup>(٢)</sup> بنفي المتعة عن أهل ذات عرق وعسفان، ما يعني خروجهما عن الحدّ إلى جهة مكّة.

ولكن تعود المشكلة من ناحية قوله(ع) في رواية زرارة الثانية: "دون عسفان ودون ذات عرق"، من حيث إنّ كلمة "دون" تدلّ على أنّ الحدّ واقع أسفل من هذين المكانين، فيكونان خارجين عن الحدّ بالاتجاه المعاكس لمكّة.

وقد يُجاب عن ذلك بأنّ لهذه الكلمة عدّة معانٍ في اللغة، منها أنّها تأتي بمعنى "عند"، وبمعنى "قدّام"، على ما صرّح به في (مجمع البحرين)<sup>(٣)</sup>، وكلا هذين المعنيين ينسجم مع كون هذين المكانين ضمن الحدّ إلى مكّة، كما لا يخفى. ولكن الظاهر أنّ المراد من "دون عسفان ودون ذات عرق" بحسب الظهور

(١) راجع: جواهر الكلام ١٨: ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٦٢، باب ٦ من أبواب أقسام الحج، ح ١٢.

(٣) مجمع البحرين ٢: ٧٢، مادة "دون".

العرفي لكلمة "دون"، هو وقوع الحدّ أسفل من هذين المكانين. لذا فإننا نستقرب أن يكون ذكر هذين المكانين تمثيلاً لعدم الحضور في المسجد الحرام، لا للحضور فيه. وعلى كل حال، ليس للخلاف في دخول أو خروج ذات عرق أو عسفان أي تأثير سلبي في إفادة الرواية للتحديد بثمانية وأربعين ميلاً، خصوصاً أنّ المسافات بين المناطق تتغير بين زمن وآخر نتيجة اتساع المناطق أو خرابها، كما هو الحال بالنسبة إلى ذات عرق، حيث لا وجود لها في زماننا، كما أنّها كانت تنتقل من مكانها سابقاً شيئاً فشيئاً، قال في (الحدائق): «وأما ذات عرق فقيل: إنها كانت قرية فخربت. ونقل العلامة عن سعيد بن جبير أنّه رأى رجلاً يريد أن يحرم بذات عرق، فأخذ بيده حتى أخرجه من البيوت وقطع به الوادي فأتى به المقابر فقال: هذه ذات عرق الأولى»<sup>(١)</sup>.

الطائفة الثانية: الروايات التي تنفي المتعة عن أهل عدّة أماكن، وهي ثلاث روايات:

١ - صحيحة الفضلاء، عبيدالله الحلبي، وسليمان بن خالد، وأبي بصير، عن أبي عبدالله (ع) قال: ليس لأهل مكة، ولا لأهل مرّ، ولا لأهل سرف، متعة، وذلك لقول الله عزّ وجلّ: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾<sup>(٢)</sup>.

٢ - خبر سعيد الأعرج، قال: قال أبو عبدالله (ع): ليس لأهل سرف، ولا لأهل مرّ، ولا لأهل مكة، متعة، يقول الله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾<sup>(٣)</sup>.

٣ - خبر أبي بصير عن أبي عبدالله (ع) قال: قلت: لأهل مكة متعة؟ قال: لا، ولا لأهل بستان، ولا لأهل ذات عرق، ولا لأهل عسفان ونحوها<sup>(٤)</sup>.

الطائفة الثالثة: الروايات المفسّرة للحضور بأنّه ما دون المواقيت إلى مكة. وهي ثلاث روايات:

(١) الحدائق الناضرة ١٤: ٤٤٣.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٥٨، باب ٦ من أبواب أقسام الحج، ح ١.

(٣) المصدر السابق، ح ٦.

(٤) المصدر السابق، ح ١٢.

١ - صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله (ع) قال: في حاضري المسجد الحرام، قال: ما دون المواقيت إلى مكة فهو حاضري المسجد الحرام، وليس لهم متعة<sup>(١)</sup>.

٢ - صحيحة حماد بن عثمان، عن أبي عبدالله (ع) في حاضري المسجد الحرام، قال: ما دون الأوقات إلى مكة<sup>(٢)</sup>.

٣ - ما رواه العياشي في تفسيره عن حماد بن عيسى، عن أبي عبدالله (ع)، في حاضري المسجد الحرام قال: دون المواقيت إلى مكة، فهم من حاضري المسجد الحرام<sup>(٣)</sup>.

ولكن من الصعب الأخذ بروايات هذه الطائفة، وذلك لإجمالها في مسألة التعبير بما دون المواقيت، التي تشمل مسجد الشجرة والجحفة، مما لا يقول به أحد.

الطائفة الرابعة: حسنة حريز، عن أبي عبدالله (ع) في قول الله عز وجل: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ 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 مرّ وأشباهه<sup>(٤)</sup>.

وهي شاذة تسالم الأصحاب على عدم العمل بها، فلا بدّ من طرحها وردّ علمها إلى أهلها.

وقد جمع صاحب (المدارك)، تبعاً لأستاذه المقدّس الأردبيلي (ره)، بينها وبين صحيحة زرارة، بالحمل على أنّ من بعد ثمانية عشر ميلاً كان مخيراً بين الأفراد والتمتع، ومن بعد بالثمانية والأربعين تعيّن عليه التمتع<sup>(٥)</sup>.

ولكنه كما ترى جمع تبرّعي لا شاهد له.

وجه التحديد باثني عشر ميلاً:

يبقى القول الآخر، أي كون الحدّ اثني عشر ميلاً، وهو ما لم يرد في الروايات

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٦٠، باب ٦ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٤.

(٢) المصدر السابق، ح ٥.

(٣) مستدرک الوسائل ٨: ٨٩، باب ٦ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٢٦١، باب ٦ من أبواب أقسام الحجّ، ح ١٠.

(٥) مدارك الأحكام ٧: ١٦٢؛ مجمع الفائدة والبرهان ٦: ١٨.



أبدأ. ويبدو أنه من تأسيسات الشيخ (ره)، ككثير من الأقوال غيره، حيث لم نجد في كلمات أحد قبله.

قال في (المبسوط): «فالتمتع فرض من لم يكن من حاضري المسجد الحرام، وهو كل من بينه وبين المسجد أكثر من اثني عشر ميلاً من أربع جهاته»<sup>(١)</sup>.

وفي (السرائر) أنّ «حدّه من كان بينه وبين المسجد الحرام ثمانية وأربعين ميلاً من أربعة جوانب البيت، من كل جانب اثنا عشر ميلاً»<sup>(٢)</sup>.

ويظهر منهما أنّ المستند في القول به هو توزيع الثمانية والأربعين ميلاً في رواية زرارة على الجهات الأربع.

وحينئذ يتّجه السؤال: ما هو الذي دعا الشيخ وابن إدريس والآخرين إلى القول باثني عشر ميلاً مع عدم وروده في النصوص، بل كيف ساغ لهم تأويل رواية زرارة كذلك؟

والجواب: الظاهر أنّ ترجيح هؤلاء الأعلام للتحديد باثني عشر ميلاً على القول الآخر، منطلقاً مما تقدّم منا مراراً، وخصوصاً في بحث فقه الحج القرآني، من أنّ القرآن هو الأساس في تحديد عناوين التشريع، فلا بدّ من أن يحكم دائماً عملية فهم الروايات، وتطبيق ذلك في المقام يوصل إلى لزوم تأويل رواية الثمانية والأربعين ميلاً بالتوزيع على الجهات الأربع، لأنّ هذه المسافة لا تنسجم مع العنوان القرآني - الحضور - من ناحية عرفية، فتؤول الرواية بالتوزيع كذلك، لتكون المسافة اثني عشر ميلاً، إدخالاً لها تحت الضابطة القرآنية؛ فإنّ هذه المسافة ممّا يصدق معها الحضور عرفاً، بخلاف مسافة الثمانية والأربعين ميلاً. ولعلمهم استوحوا ذلك أيضاً من التوزيع الذي صرح به الإمام (ع) في حسنة حريز.

ونحن نستقرب ما ذهب إليه هؤلاء الأعلام، تحكيمياً للعنوان القرآني في المسألة بالشكل الذي بيّناه.

وقد يقال إنّ توزيع الثمانية والأربعين ميلاً كذلك، لا يصحّ، لأنّ الإمام (ع)

(١) المبسوط ١: ٣٠٦.

(٢) السرائر ١: ٥١٩.

قد ذكر مثلاً للثمانية والأربعين ميلاً، وهو عسفان وذات عرق، وهما مكانان يبعدان عن مكة هذه المسافة، وخصوصاً عسفان التي لا تزال قائمة إلى الآن، ومعه، فكيف يمكن الحكم بالتوزيع؟

وفيه: أنه قد تقدّم منا استظهار أن يكون ذكر هذين المكانين في رواية زرارة مثلاً على عدم الحضور في المسجد الحرام، لا الحضور فيه، فتأمل.

وهكذا، وللمبدأ نفسه، لا بدّ من طرح روايات الطائفة الثالثة، فإنه ومع غضّ النظر عمّا تواجهه من إشكال ذكرناه في محلّه، فإننا نجد أنّها لا تنسجم أيضاً مع ظاهر القرآن، من حيث عدم صدق الحضور عرفاً على المسافة ممّا دون المواقيت إلى مكة.

وأما روايات الطائفة الثانية، فإنّ ما يمكن الاعتماد عليه منها من ناحية سندية إنّما هي الرواية الأولى، المعروفة بصحيفة الفضلاء، وأمكنتها هي: مكة، مرّ، سرف؛ ولم يثبت وقوع "مرّ" و "سرف" في مسافة أزيد من اثني عشر ميلاً من مكة<sup>(١)</sup>، لكي تكون منافية للتحديد باثني عشر ميلاً.

بقي هنا شيء، وهو أنّ مبدأ حساب الحدّ، هل هو آخر مكة، أو خصوص المسجد الحرام؟

ذهب سيدنا الأستاذ(قده) إلى الثاني، ببيان أنّ الظاهر من صحيحة زرارة المفسّرة للآية الشريفة المشتملة على ذكر المسجد الحرام، كون العبرة في التحديد بالمسجد الحرام، وأنّه هو المبدأ والمنتهى، لا بلدة مكة<sup>(٢)</sup>.

ولكننا نستقرّب الأول؛ لأنّه لا يبعد كثرة إطلاق المسجد الحرام وإرادة مكة في القرآن، وقد تقدّم البحث في ذلك مفصّلاً في فقه آيات الحج<sup>(٣)</sup>.

(١) أمّا "سرف" فهو كما في [معجم البلدان ٣: ٢١٢]: «موضع على ستة أميال من مكة، وقيل: سبعة، وتسعة، واثني عشر»؛ وأمّا "مرّ" فالمسافة بينه وبين مكة خمسة أميال، بحسب ما نقل في [معجم البلدان ٥: ١٠٤] عن الواقدي. وإن كان بعضهم قد ذكر أنّ "مرّ" تقع على مرحلة من مكة. وقد تعدّدت كلماتهم في المرحلة، فقيل إنّها مسيرة يوم أي ٢٤ ميلاً، كما قيل إنّها عبارة عن ستة فراسخ، أي ١٨ ميلاً؛ والنتيجة هي أنّه لا يوجد وضوح في وقوع هذه الأمكنة في المسافة الأزيد من ١٢ ميلاً، فتدبّر. (المقرّر)

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٢٦.

(٣) فقه الحج ١: ٥١ - ٥٣.

مسألة [١٤٤]: لا يجزي حجّ التمتع عمّن فرضه الأفراد أو القرآن، كما لا يجزي حجّ القرآن أو الأفراد عمّن فرضه التمتع (١). نعم، قد تنقلب وظيفة التمتع إلى الأفراد كما سيأتي (٢).

هذا بالنسبة إلى حجة الإسلام، وأمّا بالنسبة إلى الحجّ المندوب وكذا المنذور أو الموصى به من دون تعيين نوع الحجّ في نذره أو وصيته، فيتخير فيها البعيد والحاضر بين الأقسام الثلاثة (٣)، وإن كان الأفضل التمتع (٤).

أمّا من أفسد حجّه فحجّه الثاني تابع لما أفسده (٥).

(١) وذلك من جهة التحديد في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (١)، والروايات المعتمدة عليه، فإنّها جميعاً مفصلة لأنواع الحجّ، والتفصيل يقتضي عدم الشركة.

(٢) في المسألة (١٥٥).

(٣) أخذاً بالإطلاقات، مع اختصاص المقيدات السابقة بالحجّ الواجب.

(٤) للروايات الكثيرة الدالة على ذلك، منها:

١ - صحيحة موسى بن القاسم البجلي - في حديث - قال: قلت لأبي جعفر (ع): ربما حججت عن أبيك، وربما حججت عن أبي، وربما حججت عن الرجل من إخواني، وربما حججت عن نفسي، فكيف أصنع؟ فقال: تمتع، فقلت: إني مقيم بمكة منذ عشر سنين؟ فقال: تمتع (٢).

٢ - صحيحة عبدالله بن سنان، قال: قلت لأبي عبدالله (ع): إني قرنت العام وسقت الهدى، فقال: ولم فعلت ذلك؟ التمتع والله أفضل، لا تعودن (٣).

(٥) هناك احتمالان في الحجّ الواجب بالإفساد؛ الأول: أن يكون هو موضع

(١) البقرة: الآية ١٩٦.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٤٧، باب ٤ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٣.

(٣) المصدر السابق، ح ١٧.

مسألة [١٤٥]: إذا أقام البعيد في مكة انتقل فرضه إلى حجّ الأفراد أو القران بعد الدخول في السنة الثالثة، وأما قبل ذلك، فيجب عليه حجّ التمتع، إلا أن يصدق عليه قبل ذلك - بحسب طبيعة المدة التي قضاه، وبحسب ترتيب آثار الاستيطان فيها مع أهله وإعراضه عن وطنه، وغير ذلك من عوامل - أنه من أهل مكة، فينتقل فرضه حينئذٍ أيضاً. ولا فرق في ذلك بين أن تكون استطاعته ووجوب الحجّ عليه قبل إقامته في مكة أو في أثنائها، كما لا فرق فيه بين أن تكون إقامته بقصد التوطن وعدمه، وكذلك الحال فيمن أقام في غير مكة من الأماكن التي يكون البعد بينها وبين مكة أقلّ من اثني عشر ميلاً<sup>(١)</sup>.

التكليف الأساسي بعد إفساد الحجّ الأول، ومن الواضح حينئذٍ أن ما يجب عليه الإتيان به إنما هو الوظيفة الأولى التي انشغلت بها الذمة.

الثاني: - وهو ما أكدته الروايات<sup>(١)</sup> - أن يكون ما أفسده هو الحجّ المبرئ لذمته، والثاني إنما هو عقوبة، وهذا أيضاً لا بدّ فيه من الإتيان بالوظيفة الأولى؛ لأنّ الظاهر من قوله (ع): "وعليه الحجّ من قابل"، أن تكليفه هو الإتيان بالحجّ الذي كان هو تكليفه فأفسده، ما يوحي بالتّماتل، لأنه بحسب العرف ليس واجباً جديداً مستقلاً، بل هو تابع لما بدأ به حجّه عرفاً من حيث طبيعته النوعية من جهة كونه نائباً أو قريباً.

(١) انتهينا في ما سبق إلى أنّ الحجّ الواجب ينقسم بلحاظ مكان المكلف إلى تمتّع وإفراد وقران، وأنّ التمتع هو وظيفة النائب، والآخران هما وظيفة المقيم في مكة وحواليها إلى دائرة اثني عشر ميلاً.

وينفتح البحث هنا في أنّه قد ينتقل من هو خارج هذه الدائرة للإقامة في داخلها، فهل يبقى مكلفاً بالتمتع، أو يصبح مكلفاً بقسيميّه؟ وقد أجابت الروايات عن ذلك، فاتفقت - رغم اختلاف ألسنتها - على تغيير الوظيفة حينئذٍ،

(١) وسائل الشريعة ١٣: ١١٢، باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٩.

ولكن هذا الاختلاف أدى إلى وجود عدة أقوال لدى الفقهاء في تحديد المدة التي يجب أن تمضي على هذا المكلف لكي تنتقل وظيفته، وهي:

القول الأول: أنها مضي سنتين. وهو المشهور، ونقله في (المختلف) عن الشيخ في كتابي الأخبار، وقوَاه<sup>(١)</sup>. وفي (الجواهر) أنه قد «صرح به جماعة، بل نسبه غير واحد إلى المشهور، بل ربما عزي إلى علمائنا عدا الشيخ»<sup>(٢)</sup>.

القول الثاني: أنه مضي سنة. وقد يظهر من (الدروس) الميل إليه<sup>(٣)</sup>، واختاره في (كشف اللثام)<sup>(٤)</sup>، وفي (الجواهر)<sup>(٥)</sup>.

القول الثالث: أنه مضي ثلاث سنين، والدخول في الرابعة. قال في (المختلف): «قال في النهاية والمبسوط: إن أقام سنة أو سنتين جاز له أن يتمتع، فإن جاوز ثلاث سنين لم يكن له ذلك، وبه قال ابن الجنيد، وابن إدريس»<sup>(٦)</sup>، ونسب في (الحدائق) القول به إلى العلامة في (الإرشاد)<sup>(٧)</sup>.

ولكن هناك تشكيك في صحة هذه النسبة إلى من ذكر، فقد نسب في (الدروس) إلى الشيخ(ره) القول بانتقال الفرض في السنة الثالثة<sup>(٨)</sup>. فلو كان الشرط هو مضي ثلاث سنين، لكان الفرض ينتقل في الرابعة.

وفي (الجواهر) أنه «لا ريب في ظهورها في ما ذكره الشهيد(ره)، على أن يكون المراد بالمجاورة بها ثلاث سنين الدخول في الثالثة، بقريته قوله أولاً: سنة أو سنتين، وإلا لقال: أو ثلاث»<sup>(٩)</sup>.

واستدل على ذلك أيضاً بعبارة المحقق في (الشرائع)، قال: «ولو أقام من

(١) مختلف الشيعة ٤: ٣١.

(٢) جواهر الكلام ١٨: ٨٧.

(٣) الدروس الشرعية ١: ٣٣١.

(٤) كشف اللثام ٥: ٦٤.

(٥) جواهر الكلام ١٨: ٨٩.

(٦) مختلف الشيعة ٤: ٣٢.

(٧) الحدائق الناضرة ١٤: ٤٢٦.

(٨) الدروس الشرعية ١: ٣٣١.

(٩) جواهر الكلام ١٨: ٨٨.

فرضه التمتع بمكة سنة أو سنتين لم ينتقل فرضه ... فإن دخل في الثالثة مقيماً، ثم حج، انتقل فرضه إلى القران أو الأفراد»<sup>(١)</sup>.

وقيل: إن الظاهر أنه لا قائل أساساً بهذا القول، ونسبته إلى من ذكر اشتباه من العلامة (ره) في فهم كلمات هؤلاء الأعلام، حيث عبر (ره) في ما نقله عن الشيخ بصيغة "جاوز ثلاث سنين"، مع أن الموجود في كلمات الشيخ والآخرين هو "جاور بها ثلاث سنين"، والمجاورة ثلاث سنين تتحقق بإتمام السنتين والدخول في الثالثة.

فقد قال في (المبسوط): «ومن جاور بمكة سنة واحدة أو سنتين جاز له أن يتمتع، فيخرج إلى الميقات ويحرم بالحج متمتعاً، فإن جاور بها ثلاث سنين لم يجز له ذلك»<sup>(٢)</sup>.

وقال في (النهاية): «ومن جاور بمكة سنة واحدة أو سنتين، جاز له أن يتمتع، فيخرج إلى الميقات ويحرم بالحج متمتعاً، فإن جاور بها ثلاث سنين لم يجز له التمتع، وكان حكمه حكم أهل مكة وحاضريها»<sup>(٣)</sup>.

وقد أورد ابن إدريس (ره) في (السرائر) عبارة الشيخ نفسها، قال: «من جاور بمكة سنة واحدة، أو سنتين، كان فرضه التمتع ... فإن جاور بها ثلاث سنين، لم يجز له التمتع، وكان حكمه حكم أهل مكة وحاضريها، على ما جاءت به الأخبار المتواترة»<sup>(٤)</sup>.

وأما عبارة (الإرشاد) التي فهم منها صاحب (الحدائق) اختيار العلامة لهذا القول، وهي: «وينتقل فرض المقيم ثلاث سنين إلى المكى، ودونها يتمتع»<sup>(٥)</sup>. فقد ادّعي أنها غير صريحة في اختياره له، ويمكن حملها على إرادة إتمام الثانية والدخول في الثالثة، أي القول المشهور، واستدلّ على ذلك بالتوضيح الذي

(١) شرائع الإسلام ١: ١٧٧.

(٢) المبسوط ١: ٣٠٨.

(٣) النهاية: ٢٠٦.

(٤) السرائر ١: ٥٢٢.

(٥) إرشاد الأذهان ١: ٣٠٩.

ذكره ولده فخر المحققين (ره) في (الإيضاح)، قال: «والأولى أن يقال: الإقامة على أنحاء ثلاثة: ١- إقامة نوع الحج، وهي تحصل بثلاث سنين، أي يصير في الثالثة مقيماً»<sup>(١)</sup>، فإنه واضح في ما ذكر، والفخر هو الأعراف بمراد والده.

ونحن مع توقُّفنا أمام هذه التدقيقات، إلا أننا نرى أنّ حمل المجاورة ثلاث سنين في كلام هؤلاء الأعلام على إتمام السنتين والدخول في الثالثة، غير ظاهر من طبيعة اللفظ بحسب الفهم العرفي؛ فإنّ المتبادر عند العرف هو فعلية المجاورة في هذه المدة، ولذلك يصدق عليه القول إنّه أقام سنتين ويوماً أو شهراً، ويصحّ السلب عن مجاورته ثلاث سنين، وبذلك تكون كلمتا "جاوز" و"جاور" بمعنى واحد عرفاً. ويؤيد ذلك أنّه لو كان الأمر كما ذكر، لكان من الممكن القول فيمن دخل في السنة أو في السنتين، حتى لو لم يكملهما، إنّه جاور سنةً أو سنتين بمكّة - كما في (المبسوط) - بحيث إنّه لو جاور شهراً لصدق إنّه جاور سنةً. ولا مشكلة في القول إنّه أكمل الثلاث سنين ودخل في الرابعة، بحيث لا يكون الدخول فيها دخیلاً في الحكم، بل إكمال الثلاث.

وإن كان قد يُتوقف في ذلك من ناحية أنّه لا دليل روائي على هذا القول، وإنّما حاولوا الاستدلال له بمثل الاستصحاب وغيره، فمن البعيد جداً أن يصير إليه الشيخ (ره) ويترك الأخبار الكثيرة الواردة في سابقه، والتي قد رواها هو نفسه في كتابي الأخبار. أضف إلى ذلك، أنّ ابن إدريس صرح في ذيل عبارته السالفة، أنّه قد جاءت على هذا القول الأخبار المتواترة، ما يدلّ على أنّه كان يقصد القول الأول، أي إتمام سنتين والدخول في الثالثة، لا القول الثالث المزعوم، فتدبّر.

إذاً، فننحصر الأقوال - عملياً - في اثنتين، ودليل كل منهما طائفة من الروايات، يُضاف إليهما طائفة ثالثة في أنّ المدة المشترطة هي خمسة أشهر أو ستة، لا بدّ من استعراضها تباعاً، للوصول إلى الحقّ في المسألة، فنقول:

الطائفة الأولى: وفيها صحيحتان تدلان على القول المشهور، هما:

(١) إيضاح الفوائد ١: ٢٦٣.

١ - صحيحة زرارة، عن أبي جعفر (ع) قال: من أقام بمكة سنتين فهو من أهل مكة، لا متعة له، فقلت لأبي جعفر (ع): أرايت إن كان له أهل بالعراق وأهل بمكة؟ قال: فلينظر أيهما الغالب عليه فهو من أهله<sup>(١)</sup>.

٢ - صحيحة عمر بن يزيد قال: قال أبو عبدالله (ع): المجاور بمكة يتمتع بالعمرة إلى الحج إلى سنتين، فإذا جاوز سنتين كان قاطناً، وليس له أن يتمتع<sup>(٢)</sup>. وقد نبه محقق (التهذيب) على أن كلمة "جاوز" قد وردت بالمهملة أيضاً، أي: جاور، كما في (الروافي) وكثير من المخطوطات<sup>(٣)</sup>.

الطائفة الثانية: وفيها عدة روايات تدلّ على القول الثاني، هي:

١ - صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبدالله (ع)، لأهل مكة أن يتمتعوا؟ فقال: لا، ليس لأهل مكة أن يتمتعوا، قال: قلت: فالقاطنين بها؟ قال: إذا أقاموا سنة أو سنتين صنعوا كما يصنع أهل مكة، فإذا أقاموا شهراً فإنّ لهم أن يتمتعوا، الحديث<sup>(٤)</sup>.

٢ - عن حماد قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن أهل مكة، أيتمتعون؟ قال: ليس لهم متعة، قلت: فالقاطن بها؟ قال: إذا أقام بها سنة أو سنتين صنع صنع أهل مكة، قلت: فإن مكث الشهر؟ قال: يتمتع، الحديث<sup>(٥)</sup>.

٣ - معتبرة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله (ع) قال: المجاور بمكة سنة يعمل عمل أهل مكة - يعني: يفرد الحج مع أهل مكة - وما كان دون السنة فله أن يتمتع<sup>(٦)</sup>.

٤ - مرسل حريز، عمّن أخبره، عن أبي جعفر (ع) قال: من دخل مكة بحجة عن غيره، ثم أقام سنة فهو مكّي، فإذا أراد أن يحجّ عن نفسه أو أراد أن يعتمر

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٦٥، باب ٩ من أبواب أقسام الحج، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

(٣) تهذيب الأحكام ٥: ٣٤.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٢٦٦، باب ٩ من أبواب أقسام الحج، ح ٣.

(٥) المصدر السابق، ح ٧. وهي ضعيفة سنداً باشتراك داود فيها بين الثقة والضعيف، وإن كان قد ذكر في:

مرآة العقول ١٧: ٢٠٢ أن الحديث حسن على الظاهر.

(٦) المصدر السابق، ح ٨.



بعدما انصرف من عرفة فليس له أن يحرم من مكة، ولكن يخرج إلى الوقت، وكلما حوّل رجوع إلى الوقت<sup>(١)</sup>.

٥ - ما رواه محمد بن مسلم، عن أحدهما (عليهما السلام) قال: من أقام بمكة سنة فهو بمنزلة أهل مكة<sup>(٢)</sup>.

الطائفة الثالثة: وفيها روايتان تدلان على كفاية الإقامة أقل من سنة، هما:

١ - صحيحة حفص بن البختري، عن أبي عبد الله (ع): في المجاور بمكة يخرج إلى أهله ثم يرجع إلى مكة بأي شيء يدخل؟ فقال: إن كان مقامه بمكة أكثر من ستة أشهر فلا يتمتع، وإن كان أقل من ستة أشهر فله أن يتمتع<sup>(٣)</sup>.

٢ - مرسله الحسين بن عثمان وغيره، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله (ع) قال: من أقام بمكة خمسة أشهر فليس له أن يتمتع<sup>(٤)</sup>.

وقد نبّه السيد الأستاذ (قده) على أنّ ما يصلح منها للمعارضة إنّما هو رواية الستة أشهر، لضعف الرواية الأخرى بالإرسال. ولم يعمل أحد من الأصحاب بروايات هذه الطائفة، فبرّد علمها إلى أهلها، ومع ذلك، فقد احتمل في (الجواهر) حملها على التقيّة « بناءً على اكتفاء العامة في صيرورته من حاضري المسجد الحرام بالاستيطان ستة أشهر، أو الدخول في الشهر السادس، أو على اعتبار مضي ذلك في إجراء حكم الوطن لمن قصد التوطن، وفي<sup>(٥)</sup> (كشف اللثام)، أو على إرادة بيان حكم ذي الوطنين بالنسبة إلى قيام الستة أشهر أو أقل أو أكثر، أو غير ذلك<sup>(٦)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٦٩، باب ٩ من أبواب أقسام الحج، ح ٩.

(٢) المصدر السابق، باب ٨، ح ٤. والرواية ضعيفة من ناحية أبي الفضل (محمد بن عبد الله الشيباني)، وابن بطة (محمد بن جعفر بن أحمد)، وهما واسطة الشيخ إلى روايات العباس بن معروف، وإلا فالعباس ومن بعده في هذه الرواية من الثقات، ولذلك عبرَ جملة من الأعظم عنها بالصحيحة. (المقرّر)

(٣) المصدر السابق، ح ٣.

(٤) المصدر السابق، ح ٥.

(٥) الظاهر لزوم إبدال "وفي" بـ "كما في"؛ لأن ما سبقها من كلام هو الموجود في [كشف اللثام ٥: ٦٣]، دون ما لحقها.

(٦) جواهر الكلام ١٨: ٩٠.

وفي (المستمسك) أنه «لم يظهر أن ذلك مذهب المخالفين ليصحّ الحمل على التقية، اللهم إلا أن يقال: يكفي في الصدور للتقية إيقاع الخلاف بين الإمامية، كما ذكره في (الحدائق) في هذا المقام»<sup>(١)</sup>. وذكر مثله بعض المعاصرين أيضاً<sup>(٢)</sup>.

ولكن من غير المعلوم وصول الحال في زمان الإمام الصادق (ع)، وخصوصاً في مثل هذه القضية، إلى حدٍّ بحيث يُحتاج إلى إلقاء الاختلاف بين الشيعة.

واحتمل في (مدارك) الجمع بينها وبين سائر الروايات بتخيير المكلف بين الأفراد والتمتع بدءاً من ستة أشهر<sup>(٣)</sup>. ووجهه غير ظاهر، فيكون تبرعياً.

وعلى هذا، فينحصر التعارض بين الطائفتين الأوليين، وقد جمع بينهما في (كشف اللثام)<sup>(٤)</sup> و(الجواهر)<sup>(٥)</sup> بجمل روايات الطائفة الأولى على الدخول في السنة الثانية، لا إتمامها.

ورده السيد الأستاذ (قده) بأنه وإن احتُمل في صحيحة زرارة، وإن كان بعيداً، إلا أنه لا يُحتمل في صحيحة عمر بن يزيد، للتصريح فيها بالتجاوز عن سنتين.

وحينئذٍ يستحكم التعارض، فإذا قيل - كما هو المختار - إن إعراض المشهور يخلّ بصحة الرواية، لأنه يفقدها عنصر الوثوق الذي به قوام اعتبارها، فلا بدّ حينئذٍ من تقديم روايات السنتين.

ولكن من غير المعلوم كون السبب في إعراضهم هو اطلاعهم على خلل ما في السند، بل ربما كان إعراضهم ناشئاً من عوامل اجتهادية أدت بهم إلى ترجيح روايات السنتين على روايات السنة، وهذا الإعراض لا يؤدي إلى عدم الوثوق. وحينئذٍ تبقى الروايات متكافئة من حيث السند، ولم نصل إلى وجه جمع بينها، فلا مناص من التساقط.

ونحن نرى - انطلاقاً من كون العنوان القرآني هو الأساس - أنه لا بدّ من

(١) مستمسك العروة الوثقى ١١: ١٧٣.

(٢) مهذب الأحكام ١٢: ٣٣٢.

(٣) مدارك الأحكام ٧: ٢١٠.

(٤) كشف اللثام ٥: ٦٤.

(٥) جواهر الكلام ١٨: ٨٩.

الأخذ بالآية في المقام، وهي قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾، من حيث دراسة حالة الشخص في طبيعة المدة التي قضاها في مكة، بحيث يصدق عليه أنه من أهل مكة، أو من غير أهلها، عندما ندرس حالته في ترتيب آثار الاستيطان فيها مع أهله، وإعراضه عن وطنه، تماماً كما هو الحال عندما يستبدل الإنسان ببلده بلداً آخر ويستوطنه ويرتب عليه الآثار، ولا سيما إذا أعرض عن وطنه الأصلي، وربما كان الاختلاف في الروايات وارداً على أساس النظر إلى الجانب المصدقي في أوضاع الأشخاص، في مدة الإقامة أو في التوطن، والله العالم.

ولكن مع ذلك، ها هنا قدرٌ متيقنٌ حدّته الروايات، وهو الإقامة سنتين والدخول في الثالثة، فيؤخذ به، وفي ما دونه تُدرس حالة الشخص من حيث صدق كونه من أهل مكة عليه وعدمه.

بقي هنا أمور:

الأمر الأول: إذا أقام النائي في مكة هذه الفترة، فتارةً يكون قد استطاع قبلها، وأخرى يستطيع بعدها، ولم يختلفوا في حكم من يستطيع بعد الإقامة، ولكن وقع الكلام بينهم في تكليف من يكون قد استطاع قبل ذلك فلم يحجّ، والمشهور فيه بقاء فرضه على ما كان عليه، وفي (الجواهر) أنه: «بلا خلاف أجده فيه نصاً وفتوى، بل لعلّه إجماعي، بل قيل إنه كذلك، للأصل وغيره، فما في المدارك من التأمل فيه في غير محله»<sup>(١)</sup>.

وفي (المدارك) أنّ «في استفادة ذلك من الأخبار نظر»<sup>(٢)</sup>، وفي (الحدائق): «وهو جيد، فإنّ المفهوم من الأخبار المتقدمة هو انتقال حكمه من التمتع إلى قسيميه بعد السنتين مطلقاً، تجددت الاستطاعة أو كانت سابقة»<sup>(٣)</sup>. وفي (كفاية الأحكام) أنّ في إثبات بقاء الفرض إشكال<sup>(٤)</sup>.

(١) جواهر الكلام ١٨: ٨٢.

(٢) مدارك الأحكام ٧: ٢١٠.

(٣) الحدائق الناضرة ١٤: ٤٢٩.

(٤) كفاية الأحكام ١: ٢٨٠.

مسألة [١٤٦]: إذا أقام في مكة وأراد أن يحجَّ حجَّ التمتع قبل انقلاب فرضه إلى حجِّ الأفراد أو القران، يجوز له أن يحرم لعمرة التمتع من أدنى الحلِّ، والأحوط أن يخرج إلى أحد المواقيت فيحرم

وقد ادَّعى جملة من الأعلام، منهم السيد الأستاذ(قده)، انصراف الروايات عن ذلك، وأنَّ موردها إنما هو من استطاع الحجَّ بعد إقامته في مكة، فلا تشمل من استطاع قبل ذلك ولم يحجَّ، بل يبقى تحت إطلاق ما دلَّ على وجوب التمتع عليه.

ولكن ربما يُقال إنَّ الانصراف لا أساس له، فلم يذكر في الرواية مسألة سبق الاستطاعة أو لحوقها، والأدلة الدالة على أنَّ حكمه حكم أهل مكة مطلقة لا تقييد لها، إلا أن يُدعى الاستصحاب الذي هو محكومٌ بالدليل.

الأمر الثاني: فرَّق المتأخرون من الفقهاء في المقام بين الإقامة في مكة بقصد المجاورة لمدة، والإقامة فيها بقصد التوطن الدائم، فذكروا أنَّ مضيَّ السنتين هو شرطٌ في المجاور فقط، وأمَّا المستوطن فينتقل فرضه إلى الأفراد بمجرد أن يصدق عليه أنه من أهل مكة.

ولكننا لا نرى أنَّ هناك فرقاً بين العنوانين؛ فإنَّ المجاور عرفاً ليس هو من يسكن في المكان السنة أو السنتين، بل هو من يقيم في المكان، وعلى هذا، فلا مجال للتفرقة بينهما في الحكم<sup>(١)</sup>.

الأمر الثالث: أنَّ الروايات جميعاً وإن ذكرت خصوص مكة، إلاَّ أنه لا خصوصية للإقامة فيها في انقلاب الفرض، فيلحق بها في ذلك الإقامة في جوارها في ما دون الحدِّ الذي يجب معه التمتع، وهو اثنا عشر ميلاً.

(١) العنوانين التي وردت في روايات الباب ثلاثة: المقيم، المجاور، القاطن، ولم يفرِّق بينها أهل اللغة، قال في [تاج العروس ١٨: ٤٥٧]: «قطن بالمكان قطوناً: أقام به وتوطن... قطان وقاطنة وقطين، كأمير وهم المقيمون بالموضع لا يكادون يرحونه. ومجاورو مكة: قُطَّانها؛ وفي حديث الإفاضة: نحن قطين الله، أي سكان حرمة، بجذ مضاف». (المقرَّر)

منه، بل الأحوط أن يخرج إلى ميقات أهل بلده. والظاهر أن هذا حكم كل من كان في مكة وأراد الإتيان بحجّ التمتع ولو مستحباً (١).

(١) في المسألة ثلاثة أقوال، قال في (المستند): «واختلفوا في ميقاته، فقال في المقنعة، والكافي، والخلاف، والجامع، والمعتبر، والنافع، والمنتهى، والتحرير، والتذكرة، وموضع من النهاية: إنه يحرم من ميقات أهله، أي الميقات الذي كان يمر إليه إذا جاء من بلده... وقال جماعة - منهم: المقنع، والبسوط، وظاهر الشرائع، والإرشاد، والقواعد، والنهاية، والدروس، والمسالك، والروضة كما حكى -: بأنه يحرم من أي ميقات كان... وعن الحلبي أنه يحرم من أدنى الحل، ومال إليه في المدارك» (١).

ونقل في (العروة) عن (الحدائق) نسبة القول الأول إلى المشهور (٢)، وجعله الأحوط، ولكنه قوى هو الثاني (٣).

ويعود الاختلاف بينهم في ذلك إلى اختلاف الروايات، وما يدلّ منها على لزوم الإحرام من ميقات أهله رواية واحدة، وهي ما رواه سماعة في الموثق، عن أبي الحسن (ع) قال: سألته عن المجاور، أله أن يتمتع بالعمرة إلى الحج؟ قال: نعم، يخرج إلى مهل أرضه فيلي، إن شاء (٤).

وقد نوقش في سند هذه الرواية، كما نوقش في دلالتها، فأما المناقشة السندية، فهي من ناحية معلّى بن محمد، الذي قال فيه النجاشي: «مضطرب الحديث والمذهب وكتبه قريبة» (٥)، بدعوى أن ذلك يوحى بضعفه وعدم الاعتماد عليه.

وقد وثقه السيد الأستاذ (قده) اعتماداً على كونه من رجال (كامل الزيارات)، ثم أجاب عن المناقشة، بأن عبارة النجاشي لا تدلّ على ضعفه؛ لأنّ

(١) مستند الشيعة ١٣: ١١١-١١٢.

(٢) لم نجد أيّ إشارة في (الحدائق) إلى شهرة هذا القول، راجع: الحدائق الناضرة ١٤: ٤١٢.

(٣) العروة الوثقى (مع تعليقات المراجع) ٤: ٦٠٨.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٢٦٤، باب ٨ من أبواب أقسام الحج، ح ١.

(٥) رجال النجاشي: ٤١٨.

الاضطراب في الحديث معناه أنه يروي الغرائب، وأما الاضطراب في المذهب، فغير ضائر إذا كان الشخص ثقةً في نفسه<sup>(١)</sup>.

ولكننا نرى أنّ الاضطراب في المذهب يوحى بعدم الاستقرار في الالتزام به، الأمر الذي يفقده الوثوق عند العقلاء، لأنه يرجع إلى فقدان التوازن في حديثه.

وأما المناقشة في الدلالة، فترتكز على استظهار كون قوله: "إن شاء" قيّداً للخروج إلى مهلّ أرضه - وهو مكان إهلال أهل بلده - لا قيّداً للتمتع، فتكون الرواية حينئذٍ ظاهرةً في عدم وجوب الخروج، أو لا أقلّ هي جملة من هذه الناحية، فكيف يستدلّ بها على الوجوب!

وقد استدللّ على القول الثاني بما رواه سماعة بن مهران<sup>(٢)</sup>، عن أبي عبد الله (ع)، قال: من حجّ معتمراً في شوال، ومن نيّته أن يعتمر ويرجع إلى بلاده فلا بأس بذلك، وإن هو أقام إلى الحجّ فهو يتمتع، لأنّ أشهر الحجّ، شوال وذو القعدة وذو الحجة، فمن اعتمر فيهنّ وأقام إلى الحجّ فهي متعة، ومن رجع إلى بلاده ولم يبق إلى الحجّ فهي عمرة، وإن اعتمر في شهر رمضان أو قبله وأقام إلى الحجّ فليس يتمتع، وإنما هو مجاور أفرد العمرة، فإن هو أحبّ أن يتمتع في أشهر الحجّ بالعمرة إلى الحجّ فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق، أو يجاوز عسفان، فيدخل متمتعاً بالعمرة إلى الحجّ، فإن هو أحبّ أن يفرد الحجّ فليخرج إلى الجعرانة فيلبّي منها<sup>(٣)</sup>.

(١) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحجّ ٢: ٢١٩.

أقول: أولاً: قد رجعت (قده) عن القول بتوثيق رجال (كامل الزيارات) في آخر عمره الشريف، فلا يكون لديه وجه للحكم بتوثيقه.

وثانياً: ما ذكره (قده) من تفسير للاضطراب في الحديث، هو على خلاف المصطلح عند علماء الدراية؛ فإنّ الحديث يوصف عندهم بالضطرب، تارةً من حيث السند، وأخرى من حيث الدلالة، وليس في كلماتهم ما يشير إلى المعنى الذي ذكره (قده)، هذا مع أنّهم قد عدّوا الحديث المضطرب من جملة الحديث الضعيف. [راجع: الرعاية لحال البداية: ٩٩]. (المقرّر)

(٢) قد يُقال إنّ الرواية موثقة، لأنّ عثمان بن عيسى العامري الواقع في طريق الصدوق إلى سماعة هو من شيوخ الواقفة ومؤسسيها، ولكنه ثقةٌ بحسب ما ذكر الشيخ (ره) في [العدة في أصول الفقه ١: ١٥٠].

ولكن لسماحة السيد (دام ظلّه) رأي خاص في ذلك، حيث قال: إنّ لدينا تحفظاً في وثاقة شيوخ الواقفة ومؤسسيها؛ لأنّ إنكارهم للإمام ودعوتهم إلى الوقوف على من قبله لا يوحى بالوثاقة لدى العقلاء، باعتبار أنّ الانحراف التعمّد لا يلتقي بوثاقة صاحبه. (المقرّر)

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٢٧٠، باب ١٠ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٢.

بدعوى أن الاستفادة منها جواز الإحرام من الخارج من أي ميقات شاء، إذ لا تحتمل خصوصية لذات عرق أو عسفان، والجهل بموضعهما وأنه قبل الميقات أو بعده لا يضر في الاستفادة التخيير منها، لأن المتفاهم منها عدم تعيين ميقات خاص له وجواز الإحرام من أي ميقات شاء<sup>(١)</sup>.

وأما القول بجواز الإحرام من أدنى الحل، فقد استدلّ عليه بجملة من الروايات، منها:

١ - صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (ع): لأهل مكة أن يتمتعوا؟ فقال: لا، ليس لأهل مكة أن يتمتعوا، قال: قلت: فالقاطنين بها؟ قال: إذا أقاموا سنة أو سنتين صنعوا كما يصنع أهل مكة، فإذا أقاموا شهراً فإن لهم أن يتمتعوا، قلت: من أين؟ قال: يخرجون من الحرم، قلت: من أين يهلون بالحج؟ فقال: من مكة نحواً مما يقول الناس<sup>(٢)</sup>.

٢ - ومثلها رواية حماد عن أبي عبد الله (ع)<sup>(٣)</sup>.

٣ - صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله (ع) قال: من أراد أن يخرج من مكة ليعتمر، أحرم من الجعرانة أو الحديبية أو ما أشبهها<sup>(٤)</sup>.

وقد أشكل السيد الأستاذ (قده) بأن موردها هو العمرة المفردة، لا الحج للمقيم في مكة<sup>(٥)</sup>.

ولكن يمكن أن يُردّ هذا الإشكال بأن الرواية مطلقة من هذه الناحية، وليس فيها ما يدلّ على التحديد بالعمرة المفردة؛ فإن المتمتع المقيم عليه أن يحرم بالعمرة أيضاً، فتدبر.

فالروايات إذاً متعارضة، وقد جمع بينها السيد الأستاذ (قده) وغيره، برفع اليد عن رواية سماعة الأولى - على تقدير كونها ظاهرة في لزوم الخروج إلى ميقات

(١) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٣٨.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٦٦، باب ٩ من أبواب أقسام الحج، ح ٣.

(٣) المصدر السابق، ح ٧. وقد تقدّم حال سندها.

(٤) المصدر السابق، باب ٢٢ من أبواب المواقيت، ح ١.

(٥) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ٢: ٢٢١.

بلده - بصراحة ما دلّ على كفاية الإحرام من أدنى الحلّ، مثل صحيحة الحلبي. وأما رواية سماعة الثانية فهي تدلّ ابتداءً على جواز الإحرام من أيّ ميقات شاء، والنتيجة حينئذ هي التخير، فيجوز الإحرام من أدنى الحلّ، مع أفضلية الإحرام ممّا عداه من المواقيت، والأفضل هو الإحرام من ميقات بلده<sup>(١)</sup>.

ولكن الإنصاف عدم وصول النوبة إلى التعارض، لأنّ روايات القولين الأولين غير واضحة الدلالة، بخلاف روايات الإحرام من أدنى الحلّ؛ فإنّ قوله: "إن شاء" في موثقة سماعة الأولى يمنع من ظهورها في وجوب الإحرام من مهلّ أرضه، وكذلك قوله: "حتى يجاوز ذات عرق أو يجاوز عسفان" في روايته الأخرى، فإنّ عسفان<sup>(٢)</sup> ليست ميقاتاً، فما معنى أن يأمره بتجاوزها! هذا فضلاً عن عدم اعتبارها سنداً، فتبقى روايات الإحرام من أدنى الحلّ هي الروايات الواضحة الظاهرة، فيؤخذ بها. والاحتياط الذي ذكرناه في المتن، في الإحرام من أحد المواقيت أو من ميقات بلده، هو من ناحية روايات هذين القولين، وفتوى من أفتى بهما.

(١) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ٢: ٢٢١.

(٢) وهي تقع إلى جهة الشمال الغربي من مكة، بينما تقع ذات عرق إلى جهة الشمال الشرقي منها. (المقرّر)



## [ المبحث الثالث ]

## [ حجّ التمتع ]

ثم إننا لا بدّ من أن نبيّن بنحو الإجمال خصوصيات كل قسم من أقسام الحجّ على النحو التالي:

## ١ - حجّ التمتع:

مسألة [١٤٧]: يتألف هذا الحجّ من عبادتين: تسمّى أولاهما العمرة، والثانية الحجّ، وقد يطلق حجّ التمتع على الجزء الثاني منهما، ويجب الإتيان بالعمرة فيه قبل الحجّ. وإنما سمّي بذلك لأنّ المكلف يحلّ من إحرامه بعد الإتيان بالعمرة، فيحلّ له التمتع بما كان قد حرم عليه بالإحرام إلى حين الإحرام مجدداً للحجّ من مكة.

مسألة [١٤٨]: تجب في عمرة التمتع خمسة أمور:

الأمر الأول: الإحرام من أحد المواقيت، وستعرف تفصيلها.

الأمر الثاني: الطواف حول البيت.

الأمر الثالث: صلاة الطواف.

الأمر الرابع: السعي بين الصفا والمروة.

الأمر الخامس: التقصير، وهو قصّ بعض شعر الرأس أو اللحية أو الشارب، فإذا أتى المكلف به خرج من إحرامه، وحلّت له الأمور التي كانت قد حرمت عليه بسبب الإحرام.

مسألة [١٤٩]: يجب على المكلف أن يتهيأ لأداء وظائف الحج فيما إذا قرب منه اليوم التاسع من ذي الحجة الحرام (١).

وواجبات الحج ثلاثة عشر، وهي كما يلي:

١ - الإحرام من مكة، على تفصيل يأتي.

٢ - الوقوف في عرفات في اليوم التاسع من ذي الحجة الحرام من بعد ما يمضي من زوال الشمس مقدار الإتيان بالغسل وأداء صلاتي الظهر والعصر - جمعاً - إلى المغرب. وتقع عرفات على بعد أربعة فراسخ من مكة.

٣ - الوقوف في المزدلفة شطراً من ليلة العيد إلى قبيل طلوع الشمس (٢). وتقع المزدلفة بين عرفات ومكة.

٤ - رمي جمرة العقبة في منى يوم العيد. ومنى على بعد فرسخ واحد من مكة تقريباً.

٥ - النحر أو الذبح في منى يوم العيد أو في أيام التشريق.

٦ - الحلق أو التقصير في منى، وبذلك يحلّ له ما حرم عليه من جهة الإحرام، ما عدا النساء والطيب، وكذا الصيد على الأحوط.

٧ - طواف الزيارة بعد الرجوع إلى مكة.

٨ - صلاة الطواف.

٩ - السعي بين الصفا والمروة، وبذلك يحلّ الطيب أيضاً.

١٠ - طواف النساء.

١١ - صلاة طواف النساء، وبذلك تحلّ النساء أيضاً.

(١) باعتبار أنه إذا وجب الشيء وجبت - عقلاً - مقدماته التي يتوقف عليها

امثاله.

(٢) المقدار الواجب من ذلك هو الوقوف ما بين الفجر إلى طلوع الشمس.

١٢ - المبيت في منى ليلة الحادي عشر، وليلة الثاني عشر، بل وليلة الثالث عشر في بعض الصور كما سيأتي.

١٣ - رمي الجمار الثلاث في اليوم الحادي عشر والثاني عشر، بل وفي اليوم الثالث عشر أيضاً، فيما إذا بات المكلف هناك على الأظهر.  
مسألة [١٥٠]: يشترط في حج التمتع أمور:

١ - النية، بأن يقصد الإتيان بحج التمتع بعنوانه، فلو نوى غيره أو تردّد في نيته لم يصحّ حجّه (١).

٢ - أن يكون مجموع العمرة والحجّ في أشهر الحجّ، فلو أتى بجزء من العمرة قبل دخول شوال لم تصحّ العمرة (٢).

٣ - أن يكون الحجّ والعمرة في سنة واحدة، فلو أتى بالعمرة وأخّر الحجّ إلى السنة القادمة لم يصحّ التمتع، ولا فرق في ذلك بين أن يقيم في مكة إلى السنة القادمة وبين أن يرجع إلى أهله ثم يعود إليها، كما لا

(١) اشتراط النية في جميع العبادات هو من الواضحات، فالنية تمثل روح الفعل، وهي التي تعطيه معناه، ومنها يكتسب عنوانه؛ فإذا نوى الحاجّ غير التمتع، أو تردّد بينه وبين الأفراد مثلاً أو القران، ثم أتى بأفعال التمتع، لم يصحّ منه التمتع.

(٢) وذلك لأنّ عمرة التمتع جزء من الحجّ، والحجّ لا يقع إلا في أشهره، لقوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾<sup>(١)</sup>؛ مضافاً إلى أنّ ذلك هو مدلول صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله (ع) قال: من دخل مكة معتمراً مفرداً للعمرة فقصى عمرته فخرج كان ذلك له، وإن أقام إلى أن يدركه الحجّ كانت عمرته متعة، وقال: وليس يكون متعة إلا في أشهر الحجّ<sup>(٢)</sup>.

(١) البقرة: الآية ١٩٧.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٨٤، باب ١٥ من أبواب أقسام الحجّ، ح ١. وقد مرّ الحديث عن ذلك سابقاً في ص ٤٣، من هذا الجزء.

فرق بين أن يحلّ من إحرامه بالتقصير وبين أن يبقى محرماً إلى السنة القادمة(١).

٤ - أن يكون إحرام حجّه من مكّة مع الاختيار، وأفضل مواضعها المسجد الحرام(٢)، وإذا لم يمكنه الإحرام من مكّة - لعذر - أحرم

(١) قد مرّ الحديث في هذه المسألة مفصلاً في ما سبق<sup>(١)</sup>.

(٢) ذكروا أنّ من خصوصيات حجّ التمتع، أنّ ميقاته هو مكّة، فلا يصحّ من غيرها حال الاختيار، بخلاف الأفراد أو القران، فإنّ من الممكن أن يحرم المكلف بهما من مكّة، ومن سائر المواقيت.

قال في (المستند): «أن يحرم بحجّه من بطن مكّة، فهو الميقات له، بلا خلافٍ كما قيل، بل بإجماع العلماء، كما في المدارك والمفاتيح وشرحه وغيرها»<sup>(٢)</sup>.  
ويدلّ على ذلك جملة من النصوص، منها:

١ - صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله(ع): لأهل مكّة أن يتمتعوا؟ فقال: لا، ليس لأهل مكّة أن يتمتعوا، قال: قلت: فالقائنين 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 مكّة نحواً ممّا يقول الناس<sup>(٣)</sup>.

٢ - صحيحة عمرو بن حريث الصيرفي قال: قلت لأبي عبد الله(ع) وهو بمكّة: من أين أهلّ بالحجّ؟ فقال: إن شئت من رحلك، وإن شئت من المسجد، وإن شئت من الطريق<sup>(٤)</sup>.

٣ - حسنة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله(ع) قال: إذا كان يوم التروية إن

(١) راجع: ص ٤٥.

(٢) مستند الشيعة ١١: ٢٤٧.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٢٦٦، باب ٩ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٣.

(٤) تهذيب الأحكام ٥: ٤٧٧، ح ١٦٤٨. وفي ملاذ الأخيار ٨: ٥٤٦ أنّ الحديث صحيح.

شاء الله فاغتسل، والبس ثوبيك، وادخل المسجد حافياً وعليك السكينة والوقار، ثم صلّ ركعتين عند مقام إبراهيم(ع)، أو في الحجر، ثم اقعده حتى تزول الشمس فصلّ المكتوبة، ثم قل في دبر صلاتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة، وأحرم بالحج<sup>(١)</sup>.

ومقتضى الجمع بين هذه الروايات، هو أنّ مكة هي ميقات الإحرام لحجّ التمتع، مخيراً بين أنحائها، كما هو مفاد صحيحة الصيرفي؛ على أنّ أفضل أماكنه هو المسجد، عند مقام إبراهيم(ع) أو حجر إسماعيل(ع)، لظهور حسنة معاوية ابن عمّار في الاستحباب.

هذا، ولكن قد يعارض ذلك ما يمكن أن يظهر من موثقة إسحاق بن عمّار، من جواز الإحرام بحجّ التمتع من خارج مكة في حال الاختيار أيضاً، قال: سألت أبا الحسن(ع) عن المتمتع يجيء فيقضي متعته، ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة أو إلى ذات عرق أو إلى بعض المعادن<sup>(٢)</sup>، قال: يرجع إلى مكة بعمره إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأنّ لكل شهر عمرة، وهو مرتهن بالحجّ، قلت: فإنه دخل في الشهر الذي خرج فيه، قال: كان أبي مجاوراً لها هنا، فخرج يتلقى بعض هؤلاء، فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحجّ، ودخل وهو محرّم بالحجّ<sup>(٣)</sup>.

فالإمام الصادق(ع) قد أحرم بحجّ التمتع من ذات عرق، والتي كانت ميقاتاً لأهل العراق. وليس في الرواية ما يدلّ على حالة خاصة اضطرت الإمام(ع) للإحرام كذلك، فبدل ذلك على جواز الإحرام بحجّ التمتع اختياراً من غير مكة. وقد وقعت هذه الرواية محلاً للإشكال من عدّة جهات، وبعضهم ذكر لها عدّة محامل تخرج بها عن المعارضة، فالكلام فيها في مقامين:

(١) الكافي ٤: ٤٥٤، ح ١.

(٢) قال في [الصحاح ٦: ٢١٦٢]: «عدنت البلد: توطنته. وعدنت الإبل بمكان كذا: لزمته فلم تبرح. ومنه: (جنات عدن) أي جنات إقامة. ومنه سمي المعدن، بكسر الدال، لأنّ الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء».

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٣، باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٨.

## فأما الإشكالات، فهي:

الإشكال الأول: ما ذكره السيد الأستاذ(قده) من أن الرواية مضطربة المتن، فلا يمكن الاعتماد عليها، وذلك لعدم ارتباط السؤال بالجواب، فإنَّ السائل سأل أولاً عن المتمتع إذا خرج من مكة إلى المدينة أو إلى ذات عرق، فأجاب(ع) بأنه يرجع إلى مكة بعمرة إذا دخل في غير الشهر الذي تمتع فيه، فالسؤال والجواب ناظران إلى الفصل بين العمرتين، وأنَّ المعبر لزوم العمرة ثانياً إذا كان الفصل بشهر، ثم سأل السائل ثانياً بأنه دخل في الشهر نفسه الذي خرج فيه، فهل تلزمه العمرة مرة ثانية؟ فأجاب(ع): كان أبي مجاوراً لها هنا، فخرج متلقياً وأحرم من ذات عرق بالحج، فإنَّ هذا الجواب لا يرتبط بالسؤال، لأنَّ السؤال كان عن العمرة ثانياً، والجواب بأنَّ أباه(ع) دخل من ذات عرق محرماً بالحج، لا يناسب السؤال<sup>(١)</sup>.

ولكنَّ هذا الإشكال مستغرب، لأنَّ السؤال الثاني هو عن حكم المتمتع إذا رجع في شهر الخروج نفسه، وأنه هل يحتاج إلى عمرة جديدة أو لا، فأجاب(ع) ببيان التطبيق العملي للإمام الصادق(ع)، وأنَّ هذه المسألة قد عرضت للإمام الصادق(ع) فلم يحرم فيها بالعمرة، بل أحرم بالحج، وحينئذ فكيف يكون الجواب غير مرتبط بالسؤال!

الإشكال الثاني: وهو ما ذكره(قده) أيضاً، قال: «ومما يوجب اضطراب المتن وتشويشه، أنَّ أباه(ع) إذا كان متمتعاً بالحج، فكيف خرج قبل الحج! وحمله على الاضطراب والحاجة لا شاهد عليه»<sup>(٢)</sup>.

ولكنَّ هذا في الحقيقة إشكال على الإمام الصادق(ع) بما يختاره السيد الأستاذ(قده) في المسألة، مع أنَّ المسألة خلافية، وهذه الرواية هي من جملة ما يمكن أن يدلَّ على جواز خروج المتمتع من مكة اختياراً بين العمرة والحج فيما إذا وثق من إدراك الحج في وقته، كما هو رأينا ورأي كثيرين من الأعلام، وسيأتي عمماً قريب إن شاء الله.

(١) العتمد في شرح المناسك ٣: ٢٤٧.

(٢) المصدر السابق.

الإشكال الثالث: وهو للسيد الأستاذ(قده) أيضاً، قال: «ثم إنَّ الصادق(ع) متى كان مجاوراً في مكّة؟ وهل جاور مدة سنتين أو أقلّ أو أكثر؟<sup>(١)</sup>»

أقول: الظاهر أنّ المقصود من المجاورة فيها مجرد بيان أنّ الإمام(ع) كان مستقراً في مكّة، لا المجاورة الاصطلاحية؛ فإنَّ الإمام(ع) كان متمتعاً كما هو مورد الرواية، وعمرة التمتع لا يمكن أن يؤتى بها إلا في أشهر الحجّ، أي بدءاً من شوال، فلم يكن قد مضى - بحسب الظاهر - على مجاورته إلى زمان خروجه إلا شهر ونصف تقريباً.

وقد خلص(قده) أخيراً إلى أنّ هذه الرواية مخالفة للمتسالم عليه بين الأصحاب، من حيث انحصار ميقات حجّ التمتع بمكّة، فلا بد من رد علمها إلى أهلها.

وأما المحامل فهي أربعة:

أولها: ما ذكره السيد في (العروة) وجعله أحسن المحامل، وهو أنّ المراد بالحجّ عمرته، حيث إنّها أوّل أعماله<sup>(٢)</sup>.

وفيه: إنّ خلاف الظاهر من الرواية جداً؛ لأنّ مورد السؤال والجواب فيها هو عمرة التمتع، والسائل في سؤاله الثاني سأل عن احتياج المتمتع إلى عمرة عند رجوعه إلى مكّة في شهر الخروج نفسه، فإذا كان المراد من الحجّ في جواب الإمام(ع) هو العمرة، فإنّ السائل لن يفهم ذلك، خصوصاً مع وضوح كلام الإمام(ع) في إرادة الحجّ، حيث كرّر ذكره، فقال: "أحرم... بالحجّ... وهو محرم بالحجّ". ثم إذا كان مراد الإمام(ع) هو العمرة، فلماذا لم يذكر العمرة نفسها، واستعاض عن ذكرها بذكر الحجّ؟

وقد تعرّض في (المستمسك) إلى بيان بقية المحامل، وردّها بما هو حقّها، فقال: «منها: أنّه(ع) أحرم مفرداً لا متمتعاً. ومنها: الحمل على التقية. ومنها: أنّه يحرم - في مورد السؤال - وجوباً أو استحباباً، ثم يجده بمكّة. ولكن الحمل على التقية

(١) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٤٧.

(٢) العروة الوثقى ٤: ٦١٥.

في فعل الصادق (ع) خلاف نقل الكاظم (ع)، ولا سيّما مع تعبيره عن المخالفين بـ: "بعض هؤلاء" الظاهر في التوهين؛ وأمّا الحمل على الأفراد فلا يناسب الجواب عن السؤال عن المتمتع؛ وأمّا الحمل على التجديد فبعيد عن إطلاق الحكم في الجواب<sup>(١)</sup>.

وقد عمل الشيخ (قده) بهذه الرواية، وحكم لأجلها في مورد الكلام بأفضلية الدخول محرماً، قال: «ومن خرج من مكة بغير إحرام وعاد في الشهر الذي خرج فيه، فالأفضل أن يدخلها محرماً بالحجّ، ويجوز له أن يدخلها بغير إحرام حسب ما قدمناه»، ثم ذكر موثقة إسحاق بن عمّار دليلاً على ذلك<sup>(٢)</sup>.

والنتيجة هي أن ظهور الموثقة في جواز الإحرام من الميقات بحجّ المتمتع، غير قابل للإنكار، وهي تامة سنداً، وقد عمل بها الشيخ كما تبين لك، فمقتضى القاعدة تخصيص الروايات الدالة على كون ميقات حجّ المتمتع إنّما هو مكة بها.

وربما كان اختيار الشيخ في التخيير بين الدخول محرماً بالحجّ - مع أفضليته - والدخول بغير إحرام قريباً إلى الاعتبار، بلحاظ أنّ التسالم هو على الإحرام بالحجّ من مكة لمن أراد ابتداء الحجّ منها، أمّا من كان خارجها فيجوز له الإحرام من الخارج كبقية حالات الحجّ، ومن الممكن اعتبار الموثقة حجةً على ذلك. وقد يكون الاكتفاء بالإحرام للحجّ للناسي من عرفة مثلاً مؤيداً لذلك أيضاً، باعتبار إمكان الإحرام بالحجّ من غير مكة؛ على أساس أنّ النسيان لا يجعل ما ليس بميقات ميقاتاً.

لذا فمن غير البعيد المصير إلى الحكم بجواز الإحرام لحجّ المتمتع من أحد المواقيت المعروفة، فيما إذا خرج المكلف من مكة بعد أدائه أعمال عمرة المتمتع، تماماً كما هو مورد موثقة ابن عمّار ومفادها. والله العالم.

(١) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٠٣.

(٢) تهذيب الأحكام ٥: ١٦٤. وينبغي الالتفات إلى أنّ بعض نسخ التهذيب الالكترونية مبتلاة بسقط في العبارة.



من أيّ موضع تمكّن منه (١).

٥ - أن يؤدّي مجموع عمرته وحجّه شخصاً واحداً عن شخص واحد، فلو استؤجر اثنان لحجّ التمتع عن ميت أو حيّ أحدهما لعمرته

(١) هناك تسالم بين الفقهاء على هذا الحكم، ويمكن أن يُستفاد من طائفتين من الروايات:

الأولى: الروايات المتضاربة الواردة في أبواب المواقيت، الدالّة على أنّ من لم يحرم من الميقات جهلاً أو نسياناً، حتى دخل الحرم أو مكّة، فإن كان يخاف فوات الحجّ فيما إذا رجع إلى الميقات، فعليه أن يخرج إلى أدنى الحلّ، فإن لم يستطع أحرم من مكانه<sup>(١)</sup>.

وصحيح أنّ موردها ليس هو حجّ التمتع، لأنّ الإحرام له يكون من مكّة لا من الميقات، إلّا أنّه يمكن التعديّ منها إليه؛ لجريان التعليل فيها - وهو خوف فوات الحجّ - فيه أيضاً.

الثانية: الروايات الواردة في من أتى عرفة ولم يحرم، نسياناً أو جهلاً، كما في صحيحتي علي بن جعفر عن أخيه (ع):

١ - قال: سألته عن رجل نسي الإحرام بالحجّ، فذكر وهو بعرفات، فما حاله؟ قال: يقول: اللهم على كتابك وسنة نبيك فقد تمّ إحرامه<sup>(٢)</sup>.

٢ - قال: سألته عن رجل كان متمتعاً خرج إلى عرفات وجهل أن يحرم يوم التروية بالحجّ حتى رجع إلى بلده؟ قال: إذا قضى المناسك كلّها فقد تمّ حجّه<sup>(٣)</sup>.

ويمكن أن يستفاد منهما بحسب المتفاهم العرفي، أنّه لا خصوصية للنسيان أو الجهل، إلّا من حيث كونهما عذراً يمنع الحاجّ من القيام بالعمل بحسب الشروط المعتبرة، لذا لا مانع من التعديّ من موردهما إلى مورد كل عذر غيرهما.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٢٨، باب ١٤ من أبواب المواقيت.

(٢) المصدر السابق، باب ٢٠، ح ٣.

(٣) المصدر السابق، ح ٢.

والآخر لحجّه لم يصحّ ذلك، وكذلك لو حجّ شخص وجعل عمرته عن واحد وحجّه عن آخر لم يصحّ (١).

وهاتان أيضاً ليستا نصّاً في المسألة، ولكنهما تدلّان عليها بالأولوية العرفية؛ فإنّ الحكم بالصحة فيما إذا أحرم الحاجّ من المكان الذي يقدر عليه بحسب مفروض المسألة، هو أولى عرفاً من الحكم بالصحة فيما إذا نسي الإحرام كليّة، كما هو مفاد الصحيحة الثّانية؛ أو لم يأت به من مكانه، كما هو مفاد الصحيحة الأولى.

(١) لعلّ أوّل تعرّض لهذه المسألة في تراثنا الفقهي جاء حكاية لقول بعض فقهاء الشافعية، وهو ما ذكره العلامة (ره) في (التذكرة)، حيث قال: «الخامس: اختلفت الشافعية في أنّه هل يشترط وقوع النسكين عن شخص واحد أم لا؟ فقال بعضهم: يشترط كما يشترط وقوعهما في سنة واحدة، وقال الأكثر: لا يشترط» (١).

وقد صرّح الشافعية بذلك؛ قال الرافعي: «الخامس: اختلفوا في أنّه هل يشترط وقوع النسكين عن شخص واحد أم لا؟ فعن الخضري أنّه يشترط وقوعهما في سنة واحدة، وقال الجمهور: لا يشترط» (٢).

ومثله ما عن النووي (٣).

ثم وبدءاً من صاحب (الجواهر) - بحسب الظاهر - وقع البحث بين علمائنا في فرعين في المسألة، يقع الكلام فيهما تباعاً:

الفرع الأوّل: شرطية أن يكون النائب في التمتع شخصاً واحداً، فلا يصحّ نيابة شخص عن آخر في عمرة التمتع فقط، ثم ينوب عنه آخر في الحجّ. ولا شكّ في هذه الشرطية؛ لأنّ التمتع عملٌ واحد دخلت فيه العمرة في الحجّ

(١) تذكرة الفقهاء ٧: ٢١٤.

(٢) فتح العزيز ٧: ١٥٢.

(٣) المجموع ٧: ١٧٧.

إلى يوم القيامة، كما هو مضمون جملة من الروايات، والتي تضمنت أيضاً أنّ رسول الله (ص) حينما قال ذلك شبك بين أصابعه<sup>(١)</sup>؛ فالعمرة والحجّ في التمتع جزءان مرتبطان ببعضهما ببعض كارتباط الركعتين الأوليين من صلاة الصبح، فلذلك لا يشرع الحجّ فيه إلا لمن أتى بالعمرة، كما يجب على من يأتي بالعمرة أن يأتي بالحجّ أيضاً، كما هو مفاد قوله في صحيحة معاوية بن عمّار: ليس هو مرتبطاً بحجّه لا يخرج حتى يقضيه<sup>(٢)</sup>.

الفرع الثاني: شرطية أن يوقع الحاجّ كلاً من العمرة والحجّ عن شخص واحد، فلا يصحّ أن يأتي بالعمرة عن واحد، ثم يأتي بالحجّ عن آخر.

خلافاً لما يظهر من (الجواهر) من أنّه «يمكن أن لا يكون ذلك شرطاً عندهم، لعدم الدليل على الوحدة المزبورة التي تكون العمرة معها كالركعة الأولى من صلاة الصبح... بل المراد اتصاله بها وإيجاب إردافه بها مع التمكن، وحينئذٍ فلا مانع من التبرّع بعمرته عن شخص وبجّه عن آخر، لإطلاق الأدلّة، بل لعلّ خبر محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (ع) دالٌّ عليه»<sup>(٣)</sup>.

وفي (العروة) أنّ عدم الصحّة كذلك محلّ تأمل، واستظهر صحّته من خبر محمد بن مسلم<sup>(٤)</sup>.

وهو رأي صاحب (الوسائل) أيضاً، ذكره في عنوان الباب ٢٧ من أبواب النيابة في الحجّ، واقتصر فيه على ذكر رواية محمد بن مسلم عن الباقر (ع) الأنفة الذكر، فقال: «باب جواز نيّة الإنسان عمرة التمتع عن نفسه وحجّ التمتع عن أبيه»<sup>(٥)</sup>.

ولعلّه رأي آخرين أيضاً كما سوف يأتي في ذيل البحث.

والأدلّة المدعاة على عدم الشرطية في المقام ثلاثة:

الدليل الأوّل: وهو ما أشار إليه في (الجواهر)، من عدم الدليل على الاتّحاد

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٣٩، باب ٣ من أبواب أقسام الحجّ ح ١-٢-١٢.

(٢) المصدر السابق، باب ٤، ح ١٨.

(٣) جواهر الكلام ١٨: ٢٠.

(٤) العروة الوثقى ٤: ٦١٦.

(٥) وسائل الشيعة ١١: ٢٠١، باب ٢٧ من أبواب النيابة في الحجّ.

الارتباطي بين العمرة والحج في التمتع، بدعوى أن غاية ما يدل عليه ما توجّه به هذه الوحدة هو اتصال الحج بالعمرة فيه، وإيجاب إردافه بها عند التمكن، ومجرد ذلك لا يعني الوحدة من جميع الجهات. وبعبارة أخرى: غاية ما يُستفاد من دليل هذه الوحدة، أن هناك تكليفاً واحداً بالتمتع، ولكن متعلقه في الحقيقة هو عملان.

ولكن الكلام في فائدة هذا التدقيق في المقام؛ فإنه لا يصلح وجهاً لإثبات مشروعية كل من العملين مستقلاً، بحيث يصح حينئذ الإتيان بعمرة التمتع عن شخص، والإتيان بالحج عن آخر، فتدبر.

الدليل الثاني: ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح، عن أبي جعفر (ع) قال: سألت عن رجل يحج عن أبيه، أيتمتع؟ قال: نعم، المتعة له والحج عن أبيه<sup>(١)</sup>.

بدعوى أن المقصود بالمتعة فيها هي العمرة، فتكون الرواية صريحة حينئذ في جواز الإتيان بعمرة التمتع عن نفسه، والإتيان بالحج عن أبيه.

وما ذكر هو الاحتمال الأول في معنى الرواية، وهناك احتمالان آخران في معناها، هما:

الأول: ما ذكره بعض الأعلام (ره) في تقارير بحثه، قال: «والذي ينبغي أن تُحمل الرواية عليه، هو أن المسؤول عنه إما هو جواز جعل الحج عن أبيه حجاً تمتعاً، وكان ذلك في مورد يكون التمتع جائزاً، إما للوجوب التخيري إن فرض له مورد، وإما للندب، وحيث إن التمتع أفضل الأفراد، أجاب (عليه السلام) بالجواز أولاً، وأن ثواب انتخاب المتعة - أي الحج التمتع، وهو الراجع إلى الأفضلية - للنائب. وأما أصل الحج التمتع به فهو بتمامه عن المنوب عنه»<sup>(٢)</sup>.

الثاني: أن يكون المقصود بالمتعة فيها هو معناها اللغوي، أي الالتذاذ. وهو ما ذكره جملة من الأعلام، منهم سيدنا الأستاذ الخوئي (قده)<sup>(٣)</sup>، ويظهر من

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٠١، باب ٢٧ من أبواب النيابة في الحج، ح ١.

(٢) هو العلامة المحقق المعروف بالمحقق الداماد (قده)، في تقارير بحثه في الحج، بقلم العلامة الشيخ عبدالله جوادي الآملي (حفظه الله)، ج ١ ص ٣٨٨.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٥٠.

الصدوق(ره) في (من لا يحضره الفقيه)، حيث جعل عنوان الباب: "التمتع عن أبيه"، واقتصر فيه على ذكر هذه الرواية فقط<sup>(١)</sup>، وهو صريح المولى محمد تقي المجلسي(ره) والد العلامة المجلسي، في شرحه الموسوم بـ (روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه)، حيث قال: «مع أنه لا فائدة للأب في التمتع، لأنه لا يمكن له التمتع بالنساء والثياب والطيب الذي هو فائدة حج التمتع، قال(ع): نعم، المتعة - التمتع بالأشياء المذكورة - له والحج عن أبيه»<sup>(٢)</sup>.

والإنصاف أنه لا ظهور للرواية في أي من هذه الاحتمالات، فتكون مجملة، ومعه، لا يمكن الاستدلال بها على أمرٍ يخالف ما هو متسالم عليه من الاتحاد بين العمرة والحج في التمتع.

الدليل الثالث: وهو ما ذكره المولى المجلسي(ره) بعد كلامه السابق، فقال: «ويجوز الحج والعمرة لاثنين في عام واحد، إذ لا منافاة بينهما، كما رواه الشيخ في الصحيح عن الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله(ع): في رجل تمتع عن أمه وأهل بحجة عن أبيه، قال: إن ذبح فهو خير له، وإن لم يذبح فليس عليه شيء؛ لأنه إنما تمتع عن أمه وأهل بحجة عن أبيه»<sup>(٣)</sup>.

وقال الشيخ في (التهذيب): «ومن تمتع عن أمه وأهل بحجة عن أبيه فهو بالخيار في الذبح، إن فعل فهو أفضل، وإن لم يفعل فليس عليه شيء»، ثم ذكر رواية الحارث بن المغيرة، فيظهر منه القول به أيضاً<sup>(٤)</sup>.

ولعله مختار الصدوق(ره) في (علل الشرائع)، حيث قال: «العلة التي من أجلها سقط الذبح عن تمتع عن أمه وأهل بحجة عن أبيه»، ثم ذكر الرواية<sup>(٥)</sup>.

وقد حكم المولى المجلسي(ره) بصحتها كما تبين لك، وصححها أيضاً السيد الأستاذ(قده)، اعتماداً على كون صالح بن عقبة - والذي لم يذكر بتوثيق في

(١) من لا يحضره الفقيه ٢: ٤٤٦.

(٢) روضة المتقين ٥: ٦٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) تهذيب الأحكام ٥: ٢٣٩.

(٥) علل الشرائع ٢: ٤٤١.

مسألة [١٥١]: إذا فرغ المكلف من أعمال عمرة التمتع، جاز له الخروج من مكة لغير الحج - ولو لغير حاجة - إلى الأماكن القريبة منها، كجدة والطائف ونحوهما، مع الوثوق بالرجوع وإدراك الحج، وذلك من دون ضرورة للإحرام من مكة قبل خروجه، والأحوط وجوباً عدم الابتعاد إلى مسافة أبعد ولو مع الوثوق بالرجوع والإدراك، وحينئذٍ فالظاهر أنه لا يجب عليه الرجوع إلى مكة للإحرام للحج إن كان قد خرج محرماً (١).

كتب الرجال - من رجال كل من (كامل الزيارات)، وتفسير علي بن إبراهيم (١).

وكلا المبنيين محلّ نظر عندنا، وهو (قده) قد عدل عن القول بالمبنى الأوّل، وأمّا الثاني، فهناك كلام في أصل التفسير المذكور، واختلاف الرواية فيه، وما إلى ذلك، بحيث لا يُطمأنّ معه بما يرد فيه.

هذا بالنسبة إلى سندها، وأمّا متنها، فيمكن تأويله بما ذكره في (الوسائل) من حمل العمرة فيها على المفردة، وحمل الحج على حجّ الأفراد، جاعلاً استعمال التمتع فيها من باب المجاز، وذكر أنّ وجهه تقدّم العمرة على الحجّ، بحيث أشبهها في ذلك عمرة التمتع وحجّه (٢).

(١) قال في (الحدائق): «الأشهر الأظهر أنّه لا يجوز للمتمتع بعد الإتيان بعمرته الخروج من مكة على وجه يفتقر إلى استئناف إحرام، بل إمّا أن يخرج محرماً بالحجّ، وإمّا أن يعود قبل شهر، فإن انتفى الأمران جدّد عمرة، وهي عمرة التمتع. وحكى الشهيد في الدروس عن الشيخ في النهاية وجماعة، أنّهم أطلقوا المنع من الخروج من مكة للمتمتع، لارتباط عمرة التمتع بالحجّ، فلو خرج صارت مفردة. ثمّ قال: ولعلمهم أرادوا الخروج المحوج إلى عمرة أخرى - كما قال

(١) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٥٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٤: ٨٠، باب ١ من أبواب الذبح، ذيل الحديث ٥.

في المبسوط - أو الخروج لا بنية العود. ونقل عن ابن إدريس أنه لا يحرم ذلك بل يكره، لأنه لا دليل على حظر الخروج من مكة بعد الإحلال من العمرة. وهو ظاهر العلامة في المنتهى، حيث قال: يكره للمتمتع بالعمرة أن يخرج من مكة قبل أن يقضي مناسكه كلها إلا لضرورة... إلى آخره. وبمثل ذلك صرح في التذكرة أيضاً<sup>(١)</sup>.

وفي (المستند): «مرجوحية خروج المتمتع بعد قضاء مناسك العمرة وقبل الحجّ عن مكة في الجملة إجماعي فتوى ونصاً، وفي المستفيضة تصريح بها. وإنما الخلاف في أنها هل هي على التحريم، كما عن المشهور، أو الكراهة، كما عن الحلّي والفاضلين في بعض كتبهما؟»<sup>(٢)</sup>.

وفي (الجواهر) أنّ القول بكراهة الخروج لا حرمة لا يخلو من وجه<sup>(٣)</sup>. وفي (العروة) أنّه يمكن دعوى عدم الكراهة أيضاً مع علمه بعدم فوات الحجّ<sup>(٤)</sup>.

ولم يستبعد الإمام الخميني (قده) في تعليقه على (العروة) المصير إلى رأي سيد (العروة)، بل واستفاد من عدّة من روايات المسألة أنّ النهي فيها إرشادي لا مولوي<sup>(٥)</sup>.

وقد أفتى السيد الأستاذ (قده) بجرمة الخروج من مكة بعد عمرة التمتع إلا أن يكون خروجه لحاجة، فيجب أن يحرم من مكة للحجّ، ثم يلزمه أن يرجع إلى مكة بذلك الإحرام، ويذهب منها إلى عرفات، وإذا لم يتمكن من الرجوع إلى مكة، ذهب إلى عرفات من مكانه كما في النصوص<sup>(٦)</sup>.

وعن الشهيد محمد باقر الصدر (ره)، أنّه يجوز لمن أتمّ أعمال العمرة الخروج من مكة إلى الأماكن القريبة منها كجدة والطائف ونحوها، مع الوثوق بالرجوع

(١) الحدائق الناضرة ١٤: ٣٦٢.

(٢) مستند الشيعة ١١: ٢٥٣.

(٣) جواهر الكلام ١٨: ٢٦.

(٤) العروة الوثقى ٤: ٦١٨.

(٥) المصدر السابق.

(٦) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٥٣.

وإدراك الحجّ، والأحوط عدم الابتعاد إلى مسافات أبعد، ولو كان واثقاً بالرجوع والإدراك<sup>(١)</sup>. وهذا هو مختارنا أيضاً في المسألة.

ولا بدّ من تسجيل ملاحظة في المقام، وهي أنّ مفاد العديد من كلماتهم في المسألة<sup>(٢)</sup>، لا يرقى إلى دعوى نسبة المنع من الخروج إلى المشهور بشكل مطلق، أو المنع منه إلّا لحاجة، مع لزوم الإحرام حينئذٍ عند الخروج؛ بل إنّ مفاد كلماتهم واضح التردد بين خيارين؛ إمّا الخروج محرماً، وإمّا العودة قبل شهر، بحيث لا يحتاج إلى استئناف إحرام. وعلى هذا، فما نسبة السيد الأستاذ(قده) وغيره إلى المشهور في هذا المجال يمكن أن يكون محلّ تأمل.

والأساس في المسألة هي الروايات، نستعرض أهمها ضمن طائفتين، لنرى ما يمكن أن تدلّ عليه:

#### الطائفة الأولى: الروايات المانعة

١ - حسنة حماد بن عيسى، عن أبي عبدالله(ع) قال: من دخل مكة متمتعاً في أشهر الحجّ لم يكن له أن يخرج حتى يقضي الحجّ، فإن عرضت له حاجة إلى عسفان أو إلى الطائف أو إلى ذات عرق، خرج محرماً ودخل ملبياً بالحجّ، فلا يزال على إحرامه، فإن رجع إلى مكة رجع محرماً ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس إلى منى على إحرامه<sup>(٣)</sup>.

٢ - صحيحة حفص بن البخري، عن أبي عبدالله(ع) في رجل قضى متعته وعرضت له حاجة أراد أن يمضي إليها، قال: فقال: فليغتسل للإحرام وليهّل بالحجّ وليمض في حاجته، فإن لم يقدر على الرجوع إلى مكة مضى إلى عرفات<sup>(٤)</sup>.

(١) موجز أحكام الحجّ، تحت عنوان: "واجبات العمرة الرئيسية".

(٢) قال في (الشرائع): «ولا يجوز للمتمتع الخروج من مكة حتى يأتي بالحجّ لأنه صار مرتبطاً به إلا على وجه لا يفتقر إلى تجديد عمرة». راجع أيضاً: الدروس ١: ٣٣٦؛ جامع المقاصد ٣: ١١٤؛ مسالك الأنهار ٢: ٢٠٠؛ مدارك الأحكام ٧: ١٧٣؛ كشف اللثام ٥: ٤٣.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٢، باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٦.

(٤) المصدر السابق، ح ٤.



٣ - صحيحة زرارة، عن أبي جعفر (ع) قال: قلت له: كيف أتمتع؟ قال: تأتي الوقت فتلبّي - إلى أن قال: - وليس لك أن تخرج من مكة حتى تحج<sup>(١)</sup>.

٤ - صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله (ع) - في حديث - قال: تمتع فهو والله أفضل، ثم قال: إنّ أهل مكة يقولون: إنّ عمرته عراقية وحجته مكية، كذبوا، أوليس هو مرتبطاً بالحج لا يخرج حتى يقضيه!<sup>(٢)</sup>

٥ - صحيحة عمر بن أذينة، عن زرارة، عن أبي جعفر (ع) قال: قلت لأبي جعفر (ع): كيف أتمتع؟ فقال: تأتي الوقت فتلبّي بالحج، فإذا أتى مكة طاف وسعى وأحلّ من كل شيء وهو محتبس ليس له أن يخرج من مكة حتى يحج<sup>(٣)</sup>.

وهذه الطائفة تدلّ على ممنوعة المتمتع من الخروج بين العمرة والحج، إلا في مورد الحاجة، فيخرج حينئذٍ محرماً بالحج. والسبب في هذا المنع هو أنّ المتمتع محتبس بالحج ومرتبط به، ولكن هذا الاحتباس لا يدلّ على أكثر من ضرورة إكماله للحج بالرجوع إلى مكة، في مقابل ترك الرجوع؛ فإنّ الظاهر من الروايات الثلاث الأخيرة هو المنع من الخروج إذا كان الخروج موجباً لفوات الحج، بقريته الارتباط بالحج، ولا دلالة فيها على عدم الخروج مع فرض إدراك الحج بالرجوع إلى مكة.

### الطائفة الثانية: الروايات المجوزة

١ - حسنة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحج يريد الخروج إلى الطائف؟ قال: يهلّ بالحج من مكة، وما أحب أن يخرج منها إلا محرماً، ولا يتجاوز الطائف إنّها قريبة من مكة<sup>(٤)</sup>.

وميزة هذه الرواية دلالتها على ثلاثة أمور:

الأول: التصريح فيها بمحبوبة الخروج محرماً.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٠١، باب ٢٢ من أبواب أقسام الحج، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

(٣) المصدر السابق، ح ٥.

(٤) المصدر السابق، ح ٧.

الثاني: التنبيه على لزوم البقاء قريباً من مكة، في إشارة واضحة إلى تأثير ذلك على إدراك الحج.

الثالث: ظهورها في عدم تقيد جواز الخروج بالحاجة، لمكان عدم تنبيه الإمام له عليه لو كان شرطاً.

وقد وقع الخلاف بين الأعلام في مفاد قوله: "لا أحب" فيها، فاعتبرها في (العروة) قرينة الكراهة في سائر الروايات، بينما ردّ السيد الأستاذ (قده) ذلك بأن هذه الكلمة غير ظاهرة في الجواز مع الكراهة، بل المراد بها مطلق المبعوضة، وذلك يجتمع مع الحرمة، وقد استعملت كلمة "لا أحب" في الموارد المبعوضة في القرآن المجيد، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾<sup>(١)</sup>، أو: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوِّءِ﴾<sup>(٢)</sup> وغير ذلك من الآيات<sup>(٣)</sup>.

ولكن يمكن المناقشة في ما ذكره (قده)، بأن هناك فرقاً بين أن تصدر هذه الكلمة من الله سبحانه وتعالى، وبين أن تصدر من الإمام (ع)، من حيث إنه لا يوجد واسطة في السياق القرآني بالنسبة إلى الله تعالى بين ما يحبه وما لا يحبه، بينما توجد مثل هذه الواسطة في كلام الأئمة (عليهم السلام)، وحينئذٍ فاستفادة الإمام (ع) من هذه الكلمة الظاهرة عرفاً في الكراهة في محاوراته، وعدم استفادته من أي كلمة أخرى تدلّ على الحرمة صراحةً، لو كانت هي المرادة له، ونسبته عدم الحبّ إليه وعدم نسبته إلى الله تعالى، يوحي من دون أدنى شكّ بعدم إرادته إلّا الحدّ الأدنى من المبعوضة، المنسجم عرفاً مع الكراهة.

٢ - موثقة إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا الحسن (ع) عن المتمتع يجيء فيقضي متعته، ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة أو إلى ذات عرق أو إلى بعض المعادن، قال: يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأنّ لكل شهر عمرة، وهو مرتهن بالحجّ، قلت: فإنه دخل في الشهر الذي خرج

(١) البقرة: الآية ٢٠٥.

(٢) النساء: الآية ١٤٨.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٥٤.

فيه، قال: كان أبي مجاوراً لها هنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء، فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج، ودخل وهو محرّم بالحج<sup>(١)</sup>.

والظاهر من هذه الرواية هو ضرورة عدم منافاة الخروج لإدراك الحج، أما قضية تجديد العمرة في الشهر الآخر فهو حكم آخر.

٣ - محمد بن علي بن الحسين قال: قال الصادق (ع): إذا أراد المتمتع الخروج من مكة إلى بعض المواضع فليس له ذلك، لأنه مرتبط بالحج حتى يقضيه، إلا أن يعلم أنه لا يفوته الحج، وإن علم وخرج وعاد في الشهر الذي خرج دخل مكة محلاً، وإن دخلها في غير ذلك الشهر دخلها محرماً<sup>(٢)</sup>.

والروايتان الأخيرتان تدلان على عدم لزوم الإحرام عند الخروج من مكة، سواء أكان الخروج لحاجة، كما قد يظهر من موثقة إسحاق، أم كان اختياراً، كما هو مفاد مرسله الصدوق.

بل إن في المرسله إشارة واضحة إلى أن ارتباط المتمتع بالحج واحتباسه به المسبب لمنعه من الخروج، إنما هو في غير صورة العلم بإدراك الحج.

وإرسالها لا يمنع من الاعتماد عليها؛ لانسجامها في المضمون بل وفي اللفظ مع مضمون الروايات الصحيحة والفاظها، ما يشكل عامل وثوق بها، خصوصاً مع عدم وضوح أيّ داع إلى الكذب في موردها.

والنتيجة:

إنّ ضمّ هذه الروايات بعضها إلى بعض لا يمكن أن يُنتج عدم جواز الخروج مطلقاً، أو إلا لحاجة، فيخرج حينئذٍ محرماً؛ فإنّ هذا هو مفاد الطائفة الأولى فقط، وهي مع ظهورها في ذلك لا تتضمن ما يمنع من حملها على مفاد الطائفة الأخرى، فلا مانع من رفع اليد عنها بها، خصوصاً مع ظهور كلمة "ما أحبّ" في الكراهة، ووضوح الطائفة المجوّزة في أنّ احتباسه بالحجّ وارتباطه به إنما هو من باب التحفظ للتأكد من إتيانه بالحجّ، فإذا كان واثقاً من إدراك الحجّ في ظرفه، فليس فيها ما يدلّ على منعه من الخروج، بل صريح مرسله الصدوق جواز خروجه حينئذٍ.

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

(٢) المصدر السابق، ح ١٠.

مسألة [١٥٢]: لا يجوز لمن أتى بعمره التمتع أن يترك الحج اختياراً ولو كان الحج استحبابياً<sup>(١)</sup>. نعم، إذا لم يتمكن من الحج فالأحوط أن يجعلها عمرة مفردة فيأتي بطواف النساء<sup>(٢)</sup>.

وبعبارة مختصرة: إن أقصى ما تدلّ عليه هذه الروايات بعد ردّ بعضها إلى بعض، أن المنع من الخروج فيها ليس إلّا حكماً طريقياً من باب التحفظ على إدراك الحج، ولا يظهر منها موضوعيته في نفسه، وحينئذٍ تدور المسألة مدار الوثوق بإدراك الحج وعدمه، فتدبر.

(١) لا خلاف بينهم في الارتباط ما بين عمرة التمتع والحج، والروايات واضحة في ذلك، وهي بالسنة متعددة؛ فعن الكاظم (ع): إن المتعة دخلت في الحج إلى يوم القيامة، ثم شبك أصابعه بعضها في بعض<sup>(١)</sup>؛ وعن الصادق (ع): أوليس هو مرتبطاً بالحج لا يخرج حتى يقضيه؛ وعن الباقر (ع): أنت مرتهن بالحج؛ وعنه (ع) أيضاً: وهو محتبس ليس له أن يخرج من مكة حتى يحج<sup>(٢)</sup>.

فهذا كله يدلّ على أن العمرة والحج في التمتع عمل واحد من حيث ارتباط بعضه ببعض، ومن حيث توقّف الإجزاء فيه على إتيان الجميع، وحينئذٍ لا يجوز لمن أتى بعمره التمتع أن يترك الحج اختياراً.

ولا فرق في ذلك بين الحج الواجب والحج الاستحبابي، لإطلاق الأدلة المتقدمة. (٢) مقتضى القاعدة هو بطلان العمرة عند تعذر الحج في المقام، وعدم تكليف الحاج بشيء؛ لما سبق من أن التمتع عمل واحد من حيث ارتباط بعضه ببعض، فتعذر جزء فيه يسبّب بطلان الأجزاء الأخرى.

ولكن قد يقال إن الروايات الواردة في حكم من لم يدرك الموقفين، وإنّ عليه أن يجعل حجّه عمرة مفردة<sup>(٣)</sup>، يمكن أن يستوحى منها أنّ هذا هو حكم كل من لم يدرك الحج، سواء لم يدركه من جهة عدم إدراك أصل الحج، أو لم يدركه من

(١) وسائل الشريعة ١١: ٢٥٣، باب ٤ من أبواب أقسام الحج، ح ٢٤.

(٢) المصدر السابق، باب ٢٢، ح ٢-٣-٥.

(٣) وسائل الشريعة ١٤: الأبواب ٢٢-٢٣-٢٧ من أبواب الوقوف بالمشعر.

مسألة [١٥٣]: يجوز للمتمتع أن يخرج من مكة قبل إتمام أعمال عمرته إذا كان متمكناً من الرجوع إليها على الأظهر، وإن كان الأحوط تركه (١).

جهة عدم إدراك تمام الحجّ؛ بدعوى عدم الخصوصية لفوت الموقفين، فكانَ هذا هو حكم كل من لم يستطع القيام بتكليفه.

وقد يُناقش ذلك بأنه لا يخفى الفرق بين مقامنا ومورد الروايات، فإنّ الحاجّ هنا لم يأتِ بالحجّ أصلاً، بينما هناك بدأ الحجّ ولم يستطع إكماله، ولا يمكن الجزم بالمناط الذي يمكن معه التعدي.

ولكن وحدة الملاك في الموردين قريبة؛ لأنّ الأساس هو عدم اعتبار ما جاء به حجّاً، لفقدان الشرط لذلك، وهو الإتيان بما هو ركن فيه. لذا لا يبعد الحكم بلزوم جعلها عمرة مفردة.

(١) قال في (العروة): «الظاهر أنّه لا إشكال في جواز الخروج في أثناء عمرة التمتع قبل الإحلال منها»<sup>(١)</sup>. ولعلّه (قده) أوّل من تعرّض لهذا الفرع.

وقد وافقه في الجواز السيد الحكيم (قده) في مستمسكه<sup>(٢)</sup>، وهو مختارنا أيضاً، ومختار بعض المعاصرين<sup>(٣)</sup>.

خلافاً للإمام الخميني (قده) الذي تأمّل في الجواز في حاشيته على (العروة)<sup>(٤)</sup>، ولبعض أعلام تلامذته<sup>(٥)</sup>، وللسيد الأستاذ (قده) الذي أفتى بعدم الجواز<sup>(٦)</sup>، ووافقه على ذلك جملة من أعلام تلامذته.

(١) العروة الوثقى ٤: ٦٢٣.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٢٠.

(٣) السبزواري، السيد عبدالأعلى (قده)، مهذب الأحكام ١٢: ٢٧٧؛ الفياض، الشيخ محمد إسحاق، تعاليف مبسوطة على العروة الوثقى ٩: ١٤١؛ السيستاني، السيد علي، مناسك الحجّ، مسألة ١٥٢، ص ٧٣.

(٤) العروة الوثقى ٤: ٦٢٣.

(٥) الفاضل اللنكراني (قده)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحجّ ٢: ٣٧٤.

(٦) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٥٦.

ولا يخفى أن البحث هنا فرغ عن البحث في مسألة الخروج من مكة بعد الفراغ من عمرة التمتع، لذا فمن يختار جواز الخروج هناك لا بد من أن يختاره هنا أيضاً؛ لأن الأساس الذي انتهينا إليه في الجواز هناك، هو الوثوق بالعودة لإدراك الحج في وقته، فإذا كان واثقاً من ذلك، فلا مانع من خروجه ولو أثناء عمرة التمتع.

وفي المقابل، من يختار عدم الجواز هناك، لا بد من أن يختاره هنا أيضاً بطريق أولى؛ لأننا لا نستطيع أن نفهم أن هناك خصوصية للفراغ من عمرة التمتع في المنع من الخروج، بل المسألة - على تقدير تمامية الدلالة على المنع - تدور مدار ارتباطه بالحج وارتثانه به - كما هو مفاد روايات المسألة - وهذا بعينه يجري في مقامنا أيضاً.

هذا وقد استدلل السيد الأستاذ (قده) على عدم جواز الخروج في المقام بأمرين:

الأول: التمسك بإطلاق بعض الروايات المانعة، بدعوى أن موضوع المنع فيها هو الخروج من مكة، من دون أن يفرض فيها الفراغ من العمرة. ففي حسنة الحلبي قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحج يريد الخروج إلى الطائف؟ قال: يهل بالحج من مكة، وما أحب أن يخرج منها إلا محرماً، ولا يتجاوز الطائف إنهما قريبة من مكة<sup>(١)</sup>.

وفي حسنة حماد بن عيسى عن أبي عبدالله (ع) قال: من دخل مكة متمتعاً في أشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضي الحج، فإن عرضت له حاجة إلى عسفان أو إلى الطائف أو إلى ذات عرق، خرج محرماً ودخل ملتبياً بالحج<sup>(٢)</sup>.

ولكن الصحيح عدم تمامية الإطلاق في كل منهما، بل هما واردتان كغيرهما في خصوص من قد فرغ من عمرة التمتع، وفي كليهما القرينة الواضحة على ذلك؛ أمّا حسنة الحلبي، فلقوله (ع): "يهل بالحج من مكة"، فإن الإهلال بالحج

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٣، باب ٢٢ من أبواب أقسام الحج، ح ٧.

(٢) المصدر السابق، ح ٦.

مسألة [١٥٤]: إذا خرج من مكة بعد الفراغ من أعمال العمرة من دون إحرام، ففيه صورتان:

الأولى: أن يكون رجوعه قبل مضي الشهر الذي خرج فيه، ففي هذه الصورة يلزمه الرجوع إلى مكة بدون إحرام، فيحرم منها للحج، ويخرج إلى عرفات.

الثانية: أن يكون رجوعه بعد مضي الشهر الذي خرج فيه، ففي هذه الصورة يلزمه الإحرام بالعمرة للرجوع إليها<sup>(١)</sup>.

لا يكون إلا بعد الفراغ من العمرة؛ وأما حسنة حمّاد، فلقوله (ع): "خرج محرماً ودخل ملتبياً بالحج"، فإنه واضح أيضاً في الفراغ من العمرة، لأن التلبية بالحج لا تكون إلا بعد الفراغ من العمرة.

الثاني: دعوى كون قوله: "دخل مكة متمتعاً" أو قوله: "الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحج"، ظاهراً في الاشتغال بأعمال عمرة التمتع وعدم الفراغ منها، خصوصاً قوله: "يتمتع"، فإنه فعل استقبالي يدل على الاشتغال بالعمل في الحال، بخلاف الفعل الماضي، فإنه يدل على الفراغ من الفعل<sup>(١)</sup>.

ولكن الظاهر أن المقصود من هذين التعبيرين هو بيان نوعيّة الحج، وأنه التمتع وليس الأفراد أو القران، فما ذكره (قده) خلاف الظاهر جداً.

(١) الحكم في كلتا الصورتين مما دلت عليه الروايات؛ ففي حسنة حمّاد بن عيسى، عن أبي عبد الله (ع) قال: ... قلت: فإن جهل فخرج إلى المدينة أو إلى نحوها بغير إحرام، ثم رجع في إبان الحج، في أشهر الحج، يريد الحج، فيدخلها محرماً أو بغير إحرام؟ قال: إن رجع في شهره دخل بغير إحرام، وإن دخل في غير الشهر دخل محرماً<sup>(٢)</sup>.

(١) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٢، باب ٢٢ من أبواب أقسام الحج، ح ٦.

وفي موثقة إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا الحسن (ع) عن المتمتع يجيء فيقضي متعته، ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة أو إلى ذات عرق أو إلى بعض المعادن، قال: يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن لكل شهر عمرة، وهو مرتهن بالحج، قلت: فإنه دخل في الشهر الذي خرج فيه، قال: كان أبي مجاوراً لها هنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء، فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج، ودخل وهو محرم بالحج<sup>(١)</sup>.

وهما واضحتان في لزوم الإحرام مجدداً بعمرة إن كان الرجوع في شهر آخر، وعدم لزومه إن كان الرجوع في الشهر نفسه.

وها هنا أمورٌ ينبغي التعرُّض لها:

الأمر الأول: ذهب في (العروة) إلى استحباب العمرة عند الرجوع في شهر آخر لا وجوبها، مستفيداً ذلك من قوله (ع) في موثقة إسحاق: "لأن لكل شهر عمرة"، فقال: «الظاهر أن الأمر بالإحرام إذا كان رجوعه بعد شهر إنما هو من جهة أن لكل شهر عمرة، لا أن يكون ذلك تعبداً أو لفساد عمرته السابقة أو لأجل وجوب الإحرام على من دخل مكة - إلى أن قال: - وحينئذ فيكون الحكم بالإحرام إذا رجع بعد شهر على وجه الاستحباب لا الوجوب؛ لأن العمرة التي هي وظيفة كل شهر ليست واجبة»، ولكنه عاد وذكر أخيراً أنه «لا يترك الاحتياط بالإحرام إذا كان الدخول في غير شهر الخروج»<sup>(٢)</sup>.

وخلاصة ما استند إليه (قده)، أن العلة إذا كانت مستحبة فلا تنتج حكماً واجباً. وقد أورد عليه السيد الأستاذ الخوئي (قده) بإيرادين<sup>(٣)</sup>، حاول من خلالهما استفادة الوجوب من الموثقة:

الأول: إن الموثقة أساساً ليست في مقام بيان استحباب العمرة أو وجوبها، وإنما هي ناظرة إلى اعتبار الفصل بين العمرتين، وأنه لو دخل في غير الشهر الذي تمتع فيه دخل بعمرة أخرى، بخلاف ما لو دخل في الشهر نفسه.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٣، باب ٢٢ من أبواب أقسام الحج، ح ٨.

(٢) العروة الوثقى ٤: ٦١٨ - ٦١٩ - ٦٢٠.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٦٠.



ولكن يمكن الذبّ عن سيد (العروة) بأنه لم يقل إنّ الموثقة واردة في مقام الاستحباب أو الوجوب رأساً، وإثماً ركّز على أنّ التعليل بأنّ لكلّ شهر عمرة، يُستفاد منه استحباب المعلّل، وهذا لا ينافي كون الرواية في مقام بيان الفصل بين العمرتين، بل هو (قده) قد أشار إلى هذا المضمون فيها، ولكنّه نبّه على أنّ الإتيان بالعمرة وعدم الإتيان بها إنّما هو على وجه الاستحباب حينئذٍ لا الوجوب، فإذا دخل في غير الشهر استحبّت له العمرة، وإذا دخل في الشهر نفسه لم تُستحبّ له.

الثاني: إنّ العمرة المُعادة في مفروض الرواية هي عمرة التمتع بقريضة قوله: "وهو مرتهن بالحجّ"؛ فإنّ الارتهان بالحجّ يكشف عن كون العمرة عمرة التمتع، وإلاً فالمفردة لا توجب الارتهان بالحجّ، وحينئذٍ فالأمر بالرجوع إلى مكّة بعمرة يدلّ على لزوم العمرة، لأنّ عمرة التمتع لازمة في حجّ التمتع.

وفيه: إنّ قوله: "وهو مرتهنّ بالحجّ" لا يدلّ على أنّ هذه العمرة هي عمرة التمتع؛ لأنّه كان قد اعتمر عمرة التمتع سابقاً، فمن هذه الرواية نفسها لا نستفيد ذلك، وإن كان ذلك واضحاً من روايات أخرى، كما في قوله في حسنة حماد: "الأخيرة هي عمرته، وهي المحتبس بها التي وصلت بحجّته"<sup>(١)</sup>.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ استفادة استحباب العمرة المُعادة، لتعليلها بمضمون مستحبّ، لا يمنع من المصير إلى وجوبها بلحاظ جهة أخرى، هي دخول مكّة، فالإنسان لا يجوز له أن يدخل مكّة إلا محرماً إذا أراد الدخول في شهر آخر، فتكون العمرة مستحبةً بلحاظ ذاتها، ولكنها واجبة بلحاظ دخول مكّة.

الأمر الثاني: إنّنا قد نبّهنا سابقاً<sup>(٢)</sup> على أنّ الاستفادة من الروايات هو أنّ المناط في الشهر هو شهر الخروج لا شهر النسك، وهذا ما ينبغي تأكيده هنا أيضاً، وحينئذٍ فالعبرة هي في أن يرجع في الشهر نفسه الذي خرج فيه، ولو كان غير الشهر الذي قد اعتمر فيه، كمن يعتمر عمرة التمتع في ذي القعدة ويبقى في مكّة إلى ذي الحجّة، فإنّه إذا خرج منها حينئذٍ فعليه أن يعود إليها من دون إحرام.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٢، باب ٢٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٦.

(٢) في ص ٦٠.

مسألة [١٥٥]: من كانت وظيفته حجّ التمتع لم يجزئه العدول إلى غيره من أفراد أو قران (١)، ويستثنى من ذلك من دخل في عمرة التمتع، ثم ضاق وقته عن إتمامها، فإنه ينقل نيته إلى حجّ الأفراد ويأتي بالعمرة المفردة بعد الحجّ (٢).

وفي حدّ الضيق المسوّغ لذلك خلاف، والأظهر وجوب العدول لو لم يتمكن من إتمام أعمال العمرة قبل زوال الشمس من يومعرفة (٣).

الأمر الثالث: إن الحكم بعدم لزوم الاعتماد في المقام إذا كان الرجوع في شهر الخروج نفسه، هو على نحو العزيمة لا الرخصة، بمعنى أنه لا تشرع له العمرة حينئذٍ.

(١) باعتبار عدم حصول براءة الذمة إلا بالإتيان بالوظيفة المكلف بها.

(٢) وهو كما عن النراقي (ره): «بلا خلاف فيه كما صرح به جماعة، بل صرح بالاتفاق عليه أيضاً»<sup>(١)</sup>.

ويدلّ عليه الكثير من النصوص التي سوف يأتي التعرّض لها، ومنها صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن رجلٍ أهلّ بالحجّ والعمرة جميعاً، ثمّ قدم مكة والناس بعرفات، فخشي إن هو طاف وسعى بين الصفا والمروة أن يفوته الموقف، قال: يدع العمرة، فإذا أتمّ حجّه صنع كما صنعت عائشة، ولا هدي عليه<sup>(٢)</sup>.

(٣) وهذه هي النقطة المفصلية في البحث، والتي قد وقع الخلاف فيها بين الأعلام قديماً وحديثاً، ما أدى إلى وجود عدّة أقوال في المسألة، أنهاها بعضهم إلى سبعة، هي:

الأول: خوف فوات الركن من الوقوف الاختياري لعرفات، وهو المسمّى منه. وفي (المستمسك): «اختاره في القواعد، وحكاه في كشف اللثام عن الحلبيين

(١) مستند الشيعة ١١: ٢٢٢.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٩٧، باب ٢١ من أبواب أقسام الحجّ، ح٦.

وابني إدريس وسعيد. وفي الجواهر: "لعله يرجع إليه ما عن المبسوط، والنهاية، والوسيلة، والمهذب، من الفوات بزوال الشمس من يوم عرفة قبل إتمام العمرة، بناءً على تعدد الوصول غالباً إلى عرفة بعد هذا الوقت، لمضي الناس عنه"<sup>(١)</sup>. وهو مختار السيد الأستاذ(قده) أيضاً.

الثاني: خوف فوات الاختياري من وقوف عرفة، وهو من الزوال إلى الغروب. وفي (المستمك): «لم يتضح لي وجود القائل بذلك. نعم، في الدروس: "وفي صحيح زرارة اشتراط اختياريها. وهو أقوى". وظاهر العبارة اشتراط إدراك تمام الواجب الاختياري. فتأمل»<sup>(٢)</sup>.

الثالث: خوف فوات الاضطراري من عرفة. وفي (المستند): «وهو مذهب الحلبي في السرائر، وحكي عن محتمل الحلبي»<sup>(٣)</sup> وهو أبو الصلاح(ره).

الرابع: إنه إذا زالت الشمس من يوم التروية وخاف فوت الوقوف فله العدول، وإن لم يخف الفوت فهو مخير بين العدول والإتمام. حكاه صاحب الجواهر عن بعض متأخري المتأخرين<sup>(٤)</sup>.

الخامس: زوال يوم التروية، فإن تمكّن من إتمام عمرته قبل زوال يوم التروية فهو، وإلا بطلت متعته ويجعلها حجة مفردة، حكي ذلك عن والد الصدوق والمفيد<sup>(٥)</sup>.

السادس: غروب الشمس من يوم التروية. اختاره الصدوق في (المقنع) والمفيد في (المقنعة)<sup>(٦)</sup>.

السابع: زوال الشمس من يوم عرفة. وفي (المستند): «اختاره الشيخ في المبسوط والنهاية، وحكي عن الإسكافي، والقاضي في (المهذب)، وابن حمزة في الوسيلة، واختاره في المدارك والذخيرة والكفاية»<sup>(٧)</sup>.

(١) مستمسك العروة الوثقى ١١ : ٢٢١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) مستند الشيعة ١١ : ٢٢٨.

(٤) جواهر الكلام ١٨ : ٣٥.

(٥) مستند الشيعة ١١ : ٢٢٢.

(٦) المصدر السابق، ص ٢٢٤.

(٧) المصدر السابق، ص ٢٢٦.

ولا يخفى على الخبير التشويش في نسبة بعض هذه الأقوال إلى أصحابها، كما في استظهار صاحب (الجواهر) اختيار (المبسوط) و(النهاية) و(الوسيلة) و(المهذب) القول الأوّل، وتصريح صاحب (المستند) باختيار هؤلاء القول السابع.

والأساس في هذا الاختلاف هو اختلاف الروايات نفسها، وهي كثيرة، منها:

١ - رواية أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله (ع): المرأة تحيي ممتعة فتطمث قبل أن تطوف بالبيت فيكون طهرها ليلة عرفة، فقال: إن كانت تعلم أنها تطهر وتطوف بالبيت وتحلّ من إحرامها وتلحق الناس بمنى، فلتفعل<sup>(١)</sup>.

والعادة المتبعة عند الحجاج - ما عدا الشيعة في هذا الزمان - هي أنهم ينطلقون من منى إلى عرفة صباح اليوم التاسع، بعد أن يكونوا قد باتوا تلك الليلة في منى. وعلى هذا، فأخر فرصة تبينها هذه الرواية لإدراك المتعة هي القدرة على إتمام الأعمال والالحاق بالناس في منى صباح اليوم التاسع للتوجه معهم إلى عرفة. ومثلها الرواية التالية:

٢ - شعيب العقرقوفي قال: خرجت أنا وحديد، فانتبهنا إلى البستان يوم التروية، فتقدّمت على حمار، فقدمت مكة، فطفت وسعيت وأحللت من تمتعي، ثم أحرمت بالحجّ، وقدم حديد من الليل، فكتبت إلى أبي الحسن (ع) أستفتيه في أمره، فكتب إليّ: مره يطوف ويسعى ويحلّ من متعته ويحرم بالحجّ ويلحق الناس بمنى ولا يبيت بمكة<sup>(٢)</sup>.

ومثلها الرواية التالية:

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٩٢، باب ٢٠ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٣. وقد رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم، بأسانيد يدور أمرها بين الصحة والإرسال والتوثيق، كما صرح بذلك المجلسيان (ره) في: [مرآة العقول ١٨: ٩٦] و: [روضة المتقين ٤: ٥١٦] و: [ملاذ الأخيار ٨: ٣٧٤ و ٥٤٢]، ولكن لا يبعد حصول الوثوق بها.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٩٢، باب ٢٠ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٤. وفي روضة المتقين ٤: ٥١٦ أن الحديث صحيح.

٣ - ابن بكير، عن بعض أصحابنا، أنه سأل أبا عبدالله (ع) عن المتعة، متى تكون؟ قال: يتمتع ما ظن أنه يدرك الناس بمنى<sup>(١)</sup>.

ومثلها الرواية التالية:

٤ - صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله (ع) قال: المتمتع يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ما أدرك الناس بمنى<sup>(٢)</sup>.

ومثلها الرواية التالية:

٥ - صحيحة مرآزم بن حكيم قال: قلت لأبي عبدالله (ع): المتمتع يدخل ليلة عرفة مكة، أو المرأة الحائض متى يكون لها المتعة؟ قال: ما أدركوا الناس بمنى<sup>(٣)</sup>.

ومثلها الرواية التالية:

٦ - محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبدالله (ع) إلى متى يكون للحاج عمرة؟ قال: إلى السحر من ليلة عرفة<sup>(٤)</sup>.

باعتبار أن من يؤدي أعمال العمرة في سحر ليلة عرفة، يستطيع عادة أن يدرك الناس في منى وهم يتجهون إلى عرفة.

٧ - معتبرة يعقوب بن شعيب المحاملي قال: سمعت أبا عبدالله (ع) يقول: لا بأس للمتمتع إن لم يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخف فوت الموقفين<sup>(٥)</sup>.

وربما يُستفاد من هذه الرواية كفاية إدراك ولو الوقوف الاضطراري من المشعر، إذ بذلك لا يكون قد فات الموقفان. ولكن الظاهر منها هو الموقفان الاختياريان، بقريئة أن الفرض فيها هو أنه لم يحرم ليلة التروية، ما يجعل سعة لإحرامه يوم التروية وصباح عرفة إلى الزوال.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٩٣، باب ٢٠ من أبواب أقسام الحج، ح ٦. وفي مرآة العقول ١٨: ٨٩ أن الحديث مرسل كالموثق.

(٢) المصدر السابق، ح ٨.

(٣) المصدر السابق، ح ١٤.

(٤) المصدر السابق، ح ٩. وهي إما موثقة، وذلك إذا كان الحسن فيها هو ابن فضال؛ وإما صحيحة، إذا كان هو ابن سعيد.

(٥) المصدر السابق، ح ٥.

٨ - صحيحة عيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن المتمتع يقدم مكة يوم التروية صلاة العصر، تفوته المتعة؟ فقال: له ما بينه وبين غروب الشمس، وقال: قد صنع ذلك رسول الله (ص) <sup>(١)</sup>.

وهذه تحدد غروب شمس يوم التروية مناطاً لفوات المتعة.

٩ - معتبرة إسحاق بن عبد الله قال: سألت أبا الحسن موسى (ع) عن المتمتع يدخل مكة يوم التروية، فقال: للمتمتع ما بينه وبين الليل <sup>(٢)</sup>.

وهذا عبارة أخرى عن التحديد بالغروب، باعتبار أن الغروب هو الحد الفاصل ما بين النهار والليل <sup>(٣)</sup>. ومثلها الرواية التالية:

١٠ - صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا قدمت مكة يوم التروية وأنت متمتع، فلك ما بينك وبين الليل أن تطوف بالبيت وتسعى وتجعلها متعة <sup>(٤)</sup>.

١١ - موسى بن القاسم قال: روى لنا الثقة من أهل البيت، عن أبي الحسن موسى (ع) أنه قال: أهل المتعة بالحج - يريد يوم التروية - إلى زوال الشمس وبعد العصر وبعد المغرب وبعد العشاء، ما بين ذلك كله واسع <sup>(٥)</sup>.

وهذه أوسع دلالة من سابقاتها، من حيث صراحتها بعدم التحديد بأول الليل <sup>(٦)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٩٤، باب ٢٠ من أبواب أقسام الحج، ح ١٠.

(٢) المصدر السابق، ح ١١.

(٣) قال الزبيدي في [تاج العروس ١٥: ٦٧٧]: «وحده من مغرب الشمس إلى طلوع الفجر الصادق، أو إلى طلوع الشمس».

(٤) المصدر السابق، ح ١٢.

(٥) المصدر السابق، ح ١٣.

(٦) والظاهر اعتبارها سنداً، فالراوي لها وهو موسى بن القاسم ثقة، وهو يصرح بوثاقة الواسطة بينه وبين الإمام الكاظم (ع)، وأنه من أهل البيت (ع)، ومن القوة يمكن أن يكون هو علي بن جعفر، فإنه يروي كثيراً عن أخيه الكاظم (ع)، وموسى بن القاسم يروي عنه باسمه كثيراً أيضاً، لذا فالحكم باعتبار الرواية بل صحتها كما صرح به المجلسي (ره) في ملاذ الأخيار ٧: ٥١٣ قريب جداً. (المقرر)

١٢ - صحيحة جميل بن دراج، عن أبي عبدالله (ع) قال: الممتع له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفة، وله الحج إلى زوال الشمس من يوم النحر<sup>(١)</sup>.

وهذه تحتل أحد معنيين: الأول: أن الزوال حدٌ لبلوغ عرفة. وقد يُقال إنه الظاهر منها بمناسبة الحكم والموضوع.

الثاني: وهو مختار السيد الأستاذ (قده)، أن له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفة.

١٣ - محمد بن سرو [أو: سرد، أو: جزك] قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث (ع): ما تقول في رجل متمتع بالعمرة إلى الحج وافى غداة عرفة وخرج الناس من منى إلى عرفات، أعمرته قائمة أو قد ذهب منه؟ إلى أي وقت عمرته قائمة إذا كان متمتعاً بالعمرة إلى الحج، فلم يواف يوم التروية ولا ليلة التروية، فكيف يصنع؟ فوقع (ع): ساعة يدخل مكة إن شاء الله، يطوف ويصلي ركعتين، ويسعى ويقصر، ويحرم بحجته ويمضي إلى الموقف، ويفيض مع الإمام<sup>(٢)</sup>.

وربما استفيد منها كفاية مسمى الوقوف في عرفة، لمكان تعبير الإمام (ع) بالإفاضة مع الإمام؛ فإن من يصل مكة في الصباح يحتاج إلى حوالي ساعتين لالتهاء من أعمال العمرة، وكذلك يستغرق قطعه المسافة ما بين مكة وعرفة، والتي تبلغ اثنين وعشرين كيلو متراً تقريباً، عدة ساعات أيضاً، خصوصاً مع ملاحظة وسائل النقل في ذلك الزمان، وحينئذ فمن الطبيعي أن لا يدرك إلا آخر وقت الوقوف الاختياري، ليفيض بعدئذ مع الإمام.

وقد ناقش السيد الأستاذ (قده) في سندها، فقال: «وذكر صاحب المنتقى [أي منتقى الجمان] للشيخ حسن صاحب المعالم، أن الراوي ليس محمد بن سرو أو سرو، بل هو محمد بن جزك وهو ثقة. ولكن ما ذكره مجرد ظن لا يمكن الاعتماد عليه، وعبدالله بن جعفر وإن كان يروي عن محمد بن جزك، ولا يكون ذلك

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، باب ٢٠ من أبواب أقسام الحج، ح ١٥.

(٢) المصدر السابق، ح ١٦.

قرينةً على أن الواقع في السند محمد بن جزك، لاحتمال أن عبدالله بن جعفر يروي عمّن اسمه محمد بن سرو أو سرد<sup>(١)</sup>.

ولكن كون عبدالله بن جعفر يروي عن محمد بن جزك، من دون أن يعهد روايته عن الآخرين، فهذا يولد اطمئناناً لا مجرد ظنّ، فلا يعد الحكم باعتبار الرواية.

١٤ - صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن رجل أهلّ بالحجّ والعمرة جميعاً، ثم قدم مكة والناس بعرفات، فخشي إن هو طاف وسعى بين الصفا والمروة أن يفوته الموقف، قال: يدع العمرة، فإذا أتمّ حجّه صنع كما صنعت عائشة ولا هدي عليه<sup>(٢)</sup>.

والمعنى أن آخر حدّ للمتعة هو صباح اليوم التاسع عندما يصل الناس إلى عرفات.

١٥ - معتبرة إسحاق بن عبدالله، عن أبي الحسن (ع) قال: المتمتع إذا قدم ليلة عرفة فليس له متعة، يجعلها حجّة مفردة، وإثما المتعة إلى يوم التروية<sup>(٣)</sup>.

وهذه تحدّد بيوم التروية، فتنافي كل الروايات التي دلّت على امتداد وقت المتعة إلى يوم عرفة، وهي تلتقي مع الروايات المحدّدة بغروب الشمس من يوم التروية. ومثلها الرواية التالية:

١٦ - خبر موسى بن عبدالله قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن المتمتع يقدم مكة ليلة عرفة؟ قال: لا متعة له، يجعلها حجّة مفردةً ويطوف بالبيت، ويسعى بين الصفا والمروة، ويخرج إلى منى ولا هدي عليه، وإثما الهدي على المتمتع<sup>(٤)</sup>.

ومثلها الرواية التالية:

١٧ - معتبرة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن موسى (ع) عن الرجل

(١) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٦٤-٢٦٥.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٩٧، باب ٢١ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٦.

(٣) المصدر السابق، ح ٩.

(٤) المصدر السابق، ح ١٠. وموسى بن عبدالله هذا مشترك بين اثنين لم يُذكر بتوثيق، فهو مجهول الحال.



والمرأة يتمتعان بالعمرة إلى الحج ثم يدخلان مكة يوم عرفة، كيف يصنعان؟ قال: يجعلانها حجة مفردة، وحد المتعة إلى يوم التروية<sup>(١)</sup>.

ومثلها الرواية التالية:

١٨ - صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله (ع) قال: إذا قدمت مكة يوم التروية وقد غربت الشمس، فليس لك متعة، امض كما أنت بجحك<sup>(٢)</sup>.

١٩ - صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن المرأة تدخل مكة متمتعة فتحيض قبل أن تحل، متى تذهب متعتها؟ قال: كان جعفر (ع) يقول: زوال الشمس من يوم التروية، وكان موسى (ع) يقول: صلاة المغرب من يوم التروية، فقلت: جعلت فداك، عامة مواليك يدخلون يوم التروية ويطوفون ويسعون ثم يجرمون بالحج، فقال: زوال الشمس، فذكرت له رواية عجلان أبي صالح، فقال: إذا زالت الشمس ذهبت المتعة، فقلت: فهي على إحرامها، أو تجدد إحرامها للحج؟ فقال: لا، هي على إحرامها، قلت: فعليها هدي؟ قال: لا، إلا أن تحب أن تطوع، ثم قال: أما نحن، فإذا رأينا هلال ذي الحجة قبل أن نحرم فاتتنا المتعة<sup>(٣)</sup>.

وهذه تحدّد المتعة بزوال الشمس من يوم التروية، وفاقاً من الإمام الرضا (ع) لرأي الإمام الصادق (ع)، وخلافاً لأبيه الإمام الكاظم (ع)، مع ملاحظة، وهي أنّ الرضا (ع) لم ير تنافياً بين الرأيين. أمّا ما ذكره (ع) أخيراً، فلعلّ الوجه فيه أنّه (ع) كان يقطن في المدينة، فإذا أراد أن يتحرك نحو مكة لأداء حج التمتع بعد دخول ذي الحجة، فإنه لن يدرك المتعة، من ناحية أنّ مسيره (ع) يكون عادة مع جملة من الأصحاب والخدم والحشم، أي ضمن قافلة، ومن الطبيعي أنّ حركة القافلة تكون أبطأ من حركة الأفراد المتفرقين.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٩٩، باب ٢١ من أبواب أقسام الحج، ح ١١. وفي سندها عبدالرحمن بن أعين، وهو وإن لم يُذكر بثبوت، ولكن لا يبعد السكون إلى رواياته، لظهور حسن حاله من الروايات الواردة في أخيه حران. راجع: [معجم رجال الحديث ١٠: ٣٣٨].

(٢) المصدر السابق، ح ١٢.

(٣) المصدر السابق، ح ١٤.

### الرأي المختار في حدّ الضيق وفذلكته:

ونحن في تأملنا في هذه الروايات، على طريقتنا من عدم ملاحظة كل رواية على حدة، بل ملاحظة كل الروايات جملةً، بحيث يكون بعضها قرينةً على بعض، بما يوضح هيكلية الموضوع ككل؛ بضميمة ما كان متعارفاً - ولا يزال عند غير الشيعة في هذا الزمان - من وجود أمير للحج يسير ضمن خط سير واضح المعالم الزمانية والمكانية، فينطلق بالناس بعد زوال يوم التروية من مكة إلى منى، ثم ينطلق بهم صباح عرفة بعد الصلاة من منى إلى عرفة، ليكونوا قد أخذوا أماكنهم عند الزوال، ثم يفيض بهم من عرفة إلى مزدلفة بعد الغروب، وهكذا، وجدنا أنه لا يمكننا أن نستفيد تحدّد الضيق في المقام بحدّ خاص، وما ذكر إنما يمثل في أغلبه حدوداً للترخيص في التبديل، كانت تابعة للظروف المتنوعة عند الناس في حركة السير في ذلك الزمان، من دون أن يكون فيها أيّ تحديد تعبدّي، فهي ليست تحديداً للإجزاء وعدمه، بل هي ترخيص في أن يترك المتعة إلى الأفراد على أساس أن يستطيع الحجّ مع الناس. من دون أن يعني ذلك بطلان متعته لو تأخّر لظروف خاصّة فلم يستطع إلا إدراك الموقف في ظرفه.

كما أننا لاحظنا أنّ هذه التفصيلات لا محلّ لها بحسب الظروف الموضوعية الموجودة للحجّ في زماننا؛ لاختلاف طريقة الناس في الحركة نحو عرفات، ولأنّ طبيعة وسائل النقل تُمكن الآن من الوصول إلى عرفات في أقلّ من ساعة، بحيث يندر أن يصدق على أحدٍ أنّه قد ضاق به الوقت عن الوصول إلى عرفات.

لذا، فإنّ الموضوع الآن إنّما يتحدّد بظروف كل إنسان، والأساس فيه هو القدرة على القيام بوظيفته بأداء أعمال عمرة التمتع، ثم إدراك الحجّ في ظرفه الطبيعي، فلا يجوز له التبديل إلى الأفراد حيثنذ إلا إذا خاف فوت الموقف. فما ذكره سيد (العروة) من أنّ المستفاد من هذه الروايات على اختلاف ألسنتها، أنّ المناط في الإتمام إنّما هو عدم خوف فوت الوقوف بعرفة متيناً جداً.

وينفتح هنا بحثٌ جديد، وهو أنّه هل المناط في ذلك هو إدراك اختياري عرفة، أو مسمّى الاختياري، أي الركن من الوقوف، أو يكفي إدراك اضطراري عرفة؟

مقتضى القاعدة لزوم إدراك الموقف الاختياري بتمامه؛ لأنه هو الواجب، والاكتفاء بمسمى الوقوف أو اضطراريه إنَّما يكون في صورة عدم التمكن من إدراك تمام الاختياري، وحينئذٍ لا يجوز له مع التمكن منه التبديل إلى الأفراد. وقد ذهب السيد الأستاذ (قده) إلى أنَّ المناط في ذلك هو خوف فوات الركن من الوقوف الاختياري في عرفة، مستظهِراً ذلك من ثلاثٍ من الروايات السابقة:

الأولى: رواية محمد بن جرك<sup>(١)</sup>، بتقريب بيَّناه عند نقل الرواية. ولكنه (قده) لم يأخذ بها لعدم تماميتها سنداً عنده<sup>(٢)</sup>.

ونحن وإن كنا قد استظهرنا تمامية سندها، إلا أننا لا نوافق على ما استفاده (قده) منها؛ باعتبار عدم وضوح كون الإمام (ع) في مقام البيان من هذه الجهة، فإنَّ كلامه (ع) واردٌ في مقام بيان طبيعة الأمور، وأنه إذا استطاع أن يدرك الموقف بحيث يقف مع الناس ويفيض مع الإمام، فقد أدرك المتعة، فهي إذاً في مقام بيان إدراك أصل الموقف، وليست في مقام بيان تفاصيل هذا الإدراك.

الثانية: صحيحة الحلبي<sup>(٣)</sup>، بتقريب أنَّ «مقتضى إطلاقها أنَّ العبرة في إتمام عمرة التمتع بدرك الموقف في الجملة، فمن يفوت منه الموقف بتمامه يعدل إلى الأفراد، أمَّا من يتمكن من درك الموقف ولو بمقدار المسمى، فليس له العدول إلى الأفراد، بل يستمر في عمرته.

وقد يُقال: إنَّ المتفاهم من الصحيحة دوران العدول وعدمه مدار إمكان درك الموقف وعدمه، والوقوف الواجب إنَّما هو بين الظهر إلى الغروب، فلا فرق في فوت الموقف بين كون الفاتت واجباً ركنياً أو غيره.

(١) هي الرواية رقم (١٣) السابقة.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٦٤ - ٢٦٥.

(٣) هي الرواية رقم (١٤) السابقة.

والجواب: إنّ المفروض في الرواية أنّ الرجل دخل مكة عندما كان الناس بعرفات، فلا يمكن له درك الموقف بتمامه من الظهر إلى الغروب، بل يفوت عنه بعض الموقف قطعاً، عدل أم لم يعدل، لأنّ السير من مكة إلى عرفات ابتداءً من الظهر يستغرق زمناً كثيراً يفوت به بعض الموقف عنه، فلا معنى لسؤاله من الإمام (ع) أنّه يخشى فوت الموقف، فلا بدّ أن يكون سؤاله ناظراً إلى فوت الوقوف الركني، فتكون العبرة بخشية فوت الوقت الركني<sup>(١)</sup>.

ولكنّ الملاحظ أنّ مسألة خوف فوت الموقف وردت في كلام السائل لا في كلام الإمام (ع)، والظاهر أنّ مقصوده من هذا السؤال هو فوت الموقف كما يجب الوقوف، ومن البعيد جداً التفاته إلى هذا التدقيق في المسألة، وأنّ هناك وقوفاً اختيارياً، وهناك الركن في الوقوف، وهناك وقوف اضطراري، وعلى هذا، فلا إطلاق فيها لما نحن فيه.

الثالثة: صحيحة جميل<sup>(٢)</sup>، بدعوى أنّها «تدلّ على جواز إتمام عمرة التمتع إلى زوال الشمس من يوم عرفة، ولا ريب أنّ السير من مكة إلى عرفات ابتداءً من الزوال، خصوصاً في الأزمنة السابقة، يحتاج إلى زمان لا يقلّ عن أربع ساعات، لأنّ المسافة بين مكة وعرفات أربعة فراسخ تقريباً، ولذا تقصر الصلاة في عرفات، فلا يدرك المتمتع الموقف بتمامه، وإنّما يدرك الركن منه وهو المسمّى، فالرواية تدلّ على استمراره في عمرته ما لم يفوت منه الموقف الركني، فيجوز الاكتفاء بالموقف الاختياري الركني. فمدلول هذه الرواية تطابق القاعدة المقتضية لصحة الحجّ إذا أدرك الموقف الركني، ولذا حكى عن السيد في (المدارك)، أنّ الرواية نصّ في المطلوب»<sup>(٣)</sup>.

وهذه الاستفادة لا إشكال فيها، ولكن قد تدلّ الرواية على ما هو أكثر منها، من حيث الاكتفاء بالوقوف الاضطراري أيضاً.

(١) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٦٥ - ٢٦٦.

(٢) هي الرواية رقم (١٢) السابقة.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٦٦.

مسألة [١٥٦]: من كان فرضه حج التمتع إذا علم قبل أن يحرم للعمرة ضيق الوقت عن إتمامها قبل زوال الشمس من يوم عرفة، لم يجزئه العدول إلى حج الأفراد أو القران، بل يجب عليه الإتيان بحج التمتع بعد ذلك إذا كان الحج مستقراً عليه (١).

وعلى هذا، فالنطاق - بحسب ما تقتضيه القاعدة - هو التمكن من إدراك تمام الموقف الاختياري. نعم، لو فرض أنه حاول أن يبلغ الموقف الاختياري، بأن خرج في سعة من الوقت، ولكنه لم يستطع ذلك لظروف طارئة، فحينئذ يجزيه الركن من الوقوف، بل في الحالات الاضطرارية يجزيه حتى الوقوف الاضطراري. وهذا هو ما يمكن أن يُفسر به الاختلاف في الروايات.

(١) لأن جميع روايات المسألة موردها من أحرم بالعمرة ثم ضاق وقته عن القيام بأعمالها، فلا يمكن التمسك بها في من وصل إلى الميقات وعلم بضيق الوقت قبل أن يحرم، الذي هو مفروض المسألة، بل إن هذا حاله حال من علم بضيق الوقت في بلده؛ حيث يكون فاقداً لركن مهم من أركان الاستطاعة، وهو السعة في الوقت. ولذلك لا يجب عليه الحج من قابل، إلا إذا كان الحج مستقراً في ذمته.

ولكن في (العروة) أن عدوله إلى الأفراد غير بعيد. وفي (المستمسك) أنه «يمكن أن يُستفاد الجواز بالأولية، ولا سيما بملاحظة أن البناء على عدم جواز العدول فيه يوجب سقوط الحج عنه بالمرّة، لأنه لا يتمكن من حج التمتع، ولا يجزيه غيره» (١).

وتقريب الأولوية في كلامه (قده)، أنه إذا كان التبديل جائزاً في مورد لضيق الوقت رغم كونه على خلاف القاعدة - من حيث إن مقتضى القاعدة هو الإتيان بالعمل بمقتضى ما نواه وأحرم له - فإن جوازه ابتداءً لضيق الوقت في المورد الذي ليس فيه مخالفة للقاعدة يكون أولى.

(١) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٣٣.

مسألة [١٥٧]: إذا أحرم لعمره التمتع في سعة الوقت، وأخر الطواف والسعي متعمداً إلى زوال الشمس من يوم عرفة بطلت عمرته، ولا يجزئه العدول إلى الأفراد على الأظهر، وإن كان الأحوط الإتيان بأعماله رجاءً، بل الأحوط أن يأتي بالطواف وصلاته والسعي والحلق أو التقصير فيها بقصد الأعم من حج الأفراد والعمرة المفردة (١).

وبعبارة أخرى: الروايات السابقة وإن كان موردها هو خصوص من أحرم فضايق وقته، إلا أنه لا خصوصية بحسب الظاهر للإحرام في ذلك، بل الخصوصية هي لضيق الوقت.

وأما كون سعة الوقت شرطاً في الاستطاعة، فإن هذا لا يؤثر في المقام؛ لأن الكلام هنا هو في من وصل إلى الميقات ويريد الإحرام، لا من هو لا يزال في بلده.

لكن مع ذلك تبقى المسألة مورداً للتأمل.

(١) الوجه البدوي للحكم بطلان العمرة في مفروض المسألة هو اختصاص روايات العدول بغير العامد، وهو ما كنا قد اعتمدنا عليه سابقاً في إفتائنا بالبطلان، تبعاً للسيد الأستاذ (قده) وجماعة. إلا أننا وفي تأمل جديد في المسألة، نستشكل - وفاقاً للسيد في (العروة) وجملة من المحشئين عليها - في عدم جواز العدول، ونستظهر - وفاقاً للسيدين الحكيم والكلبائي (قدهما) - الحكم بصحة العدول إلى الأفراد حينئذ.

وليعلم بداية أن مورد كلامنا ليس هو من يتعمد ترك الطواف والسعي بقصد ترك التمتع عصياناً، فهذا لا إشكال في بطلان عمله، بل مورده هو من يؤخر الإتيان بالأعمال تسويفاً، فيضيق وقته عن الإتيان بها ويفوته وقوف عرفة.

وللسيد الحكيم (قده) كلام مفصل في المسألة، ملخصه بيان من، أنه إن كانت نصوص العدول خاصة بغير العامد - كما هو المدعى - فلازم ذلك في المقام هو الحكم بلزوم إتمام المتعة، لا الحكم بالبطلان، وذلك لأمرين:

الأول: عملاً بالأدلة الدالة على أنه يكفي في إدراك التمتع إدراك المشعر، رغم كون المكلف آثماً حينئذٍ في تسببه فوات عرفة. وذكر (قده) بأنّ لذلك عدّة نظائر في الفقه؛ فإنّ من أراق ماء الوضوء عمداً صحّ تيممه رغم كونه هو المسبّب لفقدان الماء، ومن آخر الصلاة حتى لم يدرك إلاّ ركعة من الوقت لا تكون صلاته قضاءً بل أداءً رغم أنه كان قادراً على الإتيان بها بكاملها داخل الوقت، وهكذا.

بل ذكر (قده) أنه يمكن أيضاً منع اختصاص نصوص العدول بغير العامد، من حيث إنها كغيرها من موارد الأبدال الاضطرارية ظاهرة في الشمول للعامد أيضاً. الثاني: أنّ الأقرب في مقتضى الاحتياط حينئذٍ ليس هو العدول إلى الأفراد، بل الإتيان بالتمتع، لأنّه مقتضى استصحاب بقاء تكليفه به<sup>(١)</sup>.

وقد ناقش السيد الأستاذ (قده) في ذلك جملةً وتفصيلاً، فذهب أولاً إلى عدم جواز العدول إلى الأفراد في المقام؛ لخروجه عن مورد الأخبار، حيث إنّ موردها هو من كان عاجزاً في نفسه، ولا إطلاق لها يشمل من كان متمكناً ولكنه بالاختيار جعل نفسه عاجزاً. ولا يمكن التعدي منها إليه؛ اقتصاراً في ما خالف الأصل - وهو العدول - على المتيقن من مورد الدليل.

ومنع ثانياً من كون تكليفه - بعد عدم شمول النصوص له - هو حجّ التمتع والاكتفاء بإدراك المشعر، لأنّ ما دلّ على الاكتفاء بذلك مختصّ بما إذا كان الاضطرار حاصلًا بطبعه وبنفسه، ولا يشمل ما إذا جعل نفسه عاجزاً اختياراً.

وأما تنظير المقام بباب الصلاة، فقد ادّعى (قده) أنه في غير محله، لأنّ للصلاة خصوصية ليست للحجّ، وهي أنّ الصلاة لا تترك بحال بحسب بعض الأدلة، بينما لا يوجد في الحجّ ما يدلّ على ذلك<sup>(٢)</sup>.

ولكننا نرى أنّ العدول إلى الأفراد في المقام هو الصحيح، من جهتين:

الأولى: إمكان استفادة الإطلاق من بعض روايات العدول، كما في:

(١) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٣٤.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٧١.

١ - قول الصادق (ع) - في حديث - لأبان بن تغلب: أضمر في نفسك المتعة، فإن أدركت متمتعاً وإلا كنت حاجاً<sup>(١)</sup>.

٢ - قول الكاظم (ع) في معتبرة إسحاق بن عبدالله: المتمتع إذا قدم ليلة عرفة فليس له متعة، يجعلها حجة مفردة، وإنما المتعة إلى يوم التروية<sup>(٢)</sup>.

فإن هذين الخبرين مطلقان، ويمكن أن يشملا حتى العامد في المقام.

الثانية: من جهة أنّ المفهوم العرفي لهذه الأخبار التي تنوّعت في خصوصياتها هو أنّ الله تعالى لا يريد للمكلف أن يترك حجّه، وأنّه سبحانه قد جعل بدلاً - هو الأفراد - لكل من لم يتمكّن من إدراك المتعة، ويفهم منها أنّ الأساس في ذلك هو ضيق الوقت، ولا دخل في ذلك للعمد وعدمه، فكل من ضاق وقته عن إدراك المتعة له أن يقلب حجّه إلى الأفراد.

وبهذا، فلا تصل النوبة إلى أدلة الاكتفاء بإدراك المشعر وتصحيح المتعة حينئذٍ، وإن كان يمكن أن يُقال بالعمل بها لو لم يتمّ دليل على جواز العدول، ولكن مع خفاء في ذلك، لأنّ إكمال عمرة التمتع مع القدرة على الإتيان بعرفة هو ترك لعرفة اختياراً، فتأمل.

وأما ما أشكل به السيد الأستاذ (قده) في مسألة الصلاة، فلا يرد على السيد الحكيم (قده)؛ لأنّ الاعتماد فيها ليس هو على قاعدة أنّ الصلاة لا تترك بحال، الاستفادة ممّا ورد في المستحاضة، بل على قاعدة من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كلّهُ، التي تجعل للصلاة التامة بدلاً اضطرارياً هو إدراك ولو ركعة من الصلاة، يُلجأ إليه حتى في صورة تعمّد تأخير الصلاة، وبذلك تصلح تنظيراً لما نحن فيه في باب الحجّ.

(١) وسائل الشيعية ١١: ٢٩٦، باب ٢١ من أبواب أقسام الحجّ، ح ١. والرواية صحيحة.

(٢) المصدر السابق، ح ٩.



## ٢ - حج الأفراد:

مرّ عليك أنّ حجّ التمتع يتألف من جزأين، هما: عمرة التمتع والحجّ، والجزء الأول منه متصل بالثاني، والعمرة تتقدّم على الحجّ.

وأما حجّ الأفراد فهو عمل مستقلّ في نفسه، واجب مخيراً بينه وبين حجّ القران - كما علمت - على أهل مكة، ومن يكون الفاصل بين منزله وبين مكة أقلّ من إثني عشر ميلاً، وفيما إذا تمكّن مثل هذا المكلف من العمرة المفردة وجبت عليه بنحو الاستقلال أيضاً.

وعليه، فإذا تمكّن من أحدهما دون الآخر وجب عليه ما يتمكّن منه خاصّة، وإذا تمكّن من أحدهما في زمان ومن الآخر في زمان آخر وجب عليه القيام بما تقتضيه وظيفته في كلّ وقت.

وإذا تمكّن منهما في وقت واحد وجب عليه - حيثنذ - الإتيان بهما، والمشهور بين الفقهاء في هذه الصورة وجوب تقديم الحجّ على العمرة المفردة، وهو الأقوى.

مسألة [١٥٨]: يشترك حجّ الأفراد مع حجّ التمتع في جميع أعماله، ويفترق عنه في أمور:

أولاً: يعتبر في حجّ التمتع وقوع العمرة والحجّ في أشهر الحجّ من سنة واحدة - كما مرّ - ولا يعتبر ذلك في حجّ الأفراد.

ثانياً: يجب النحر أو الذبح في حجّ التمتع - كما مرّ - ولا يعتبر شيء من ذلك في حجّ الأفراد.

ثالثاً: الأحوط عدم تقديم الطواف والسعي على الوقوفين في حجّ التمتع إلاّ لعذر، وإن كان الحكم بالجواز له وجه، وسيأتي تفصيله في المسألة ٣٩٣، ويجوز ذلك في حجّ الأفراد.

رابعاً: إنّ إحرام حجّ التمتع يكون بمكة، وأمّا الإحرام في حجّ الأفراد فيختلف الحال فيه بالنسبة إلى أهل مكة وغيرهم كما سيأتي في فصل المواقيت.

خامساً: يجب تقديم عمرة التمتع على حجّه، ولا يعتبر ذلك في حجّ الأفراد.

سادساً: الأحوط عدم الإتيان بطواف مندوب بعد الإحرام لحجّ التمتع وقبل التوجه إلى عرفات، ولكن الأقوى جواز ذلك، ولو فعل فلا بأس بتجديد التلبية بعد الإتيان به، أمّا في حجّ الأفراد فهو جائز بلا إشكال.

مسألة [١٥٩]: إذا أحرم لحجّ الأفراد ندباً، جاز له أن يعدل إلى عمرة التمتع فيقصر ويحلّ، إلا فيما إذا لبى بعد السعي، فليس له العدول - حينئذٍ - إلى التمتع.

مسألة [١٦٠]: إذا أحرم لحجّ الأفراد ودخل مكة جاز له أن يطوف بالبيت ندباً، ولكن الأحوط الأولى أن يجدد التلبية بعد الفراغ من صلاة الطواف إذا لم يقصد العدول إلى التمتع في مورد جوازه. وهذا الاحتياط يجري في الطواف الواجب أيضاً.

### ٣ - حجّ القران:

مسألة [١٦١]: يتحد هذا العمل مع حجّ الأفراد في جميع الجهات، غير أنّ المكلف يصحب معه الهدى وقت الإحرام، وبذلك يجب الهدى عليه. والإحرام في هذا القسم من الحجّ كما يكون بالتلبية يكون بالإشعار أو بالتقليد. وإذا أحرم لحجّ القران لم يجز له العدول إلى حجّ التمتع.

## [ المبحث الرابع ]

## [ مواقيت الإحرام ]

**الفصل الأول: في أعمال عمرة التمتع**

وفيه مباحث:

**المبحث الأول: في الإحرام**

وتفصيل أحكامه في فروع:

**الفرع الأول: مواقيت الإحرام:**

هناك أماكن خصّصتها الشريعة الإسلامية المطهّرة للإحرام منها، ويجب أن يكون الإحرام من تلك الأماكن، ويسمّى كل منها ميقاتاً، وهي ثمانية(١):

(١) ممّا لا شكّ فيه - وبإجماع المسلمين - أنّ رسول الله(ص) قد وقّت عدّة مواقيت للإحرام. ولا بدّ قبل بيان هذه المواقيت من تحديد الموقف إزاء نقطة أساس في البحث، وهي أنّه هل يجب الإحرام من خصوص هذه المواقيت، أو أنّ الإحرام منها مخصوصٌ بمن يمرّ عليها؟ ثمّ إذا انتهينا إلى أنّ الإحرام منها مخصوصٌ بمن يمرّ عليها، فمن أين يحرم حينئذٍ من لا يمرّ عليها؟ فالبحث إذاً يقع في مقامين.

وهذا البحث هو محلّ ابتلاء شديد في زماننا؛ لأنّ الكثيرين من

الحجّاج يأتون مباشرةً بالطائرة إلى جدّة، ولا يقع في طريقهم إلى مكّة أيّ ميقات من المواقيت.

المقام الأوّل: هل الإحرام من المواقيت مخصوصٌ بمن يمرّ عليها؟

إنّ نقطة الانطلاق الصحيحة لهذا البحث هي الروايات، نستعرض منها ما يمكن أن يكون له دلالة في هذا المجال:

١ - صحيحة أبي أيوب الخزاز قال: قلت لأبي عبد الله (ع): حدثني عن العقيق، أوقت وقته رسول الله (ص)، أو شيء صنعه الناس؟ فقال: إنّ رسول الله (ص) وقت لأهل المدينة ذا الحليفة، ووقت لأهل المغرب الجحفة، وهي عندنا مكتوبة مهية، ووقت لأهل اليمن يللمم، ووقت لأهل الطائف قرن المنازل، ووقت لأهل نجد العقيق وما أنجدت<sup>(١)</sup>.

والمستفاد عرفاً من هذه الرواية، أنّ المواقيت إنّما هي لمن يمرّ بها؛ باعتبار أنّ المواضع التي حددها رسول الله (ص) لأهل كلّ منطقة ليحرموا منها تقع - بحسب خطّ السير في ذلك الزمان - في طريقهم إلى مكّة<sup>(٢)</sup>؛ فلا يمكن الاستفادة الإطلاق في الرواية.

وقد لا يكون من الطبيعي أن يُحدّد رسول الله (ص) المواقيت البعيدة عن خطّ السير الذي يسير عليه الناس؛ لأنّ ذلك قد يكون حرجاً عليهم، كما نلاحظه الآن في مسير الحجّاج والمعتمرين إلى ميقات الجحفة من دون أن يكون واقعاً في طريقهم إلى مكّة.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٧، باب ١ من أبواب المواقيت، ح ١. وفي [مرآة العقول ١٧: ٢٣٦]: «قال في السرائر: "المهية بتسكين الهاء وفتح الياء مشتقة من المهيع، وهو المكان الواسع". قوله (ع): "وما أنجدت" أي كلّ أرض انتهى طريقها إلى النجد، أو كلّ طائفة أتت نجداً، أو كلّ أرض دخلت في النجد، والأوّل أظهر. وقال الفيروزآبادي: "أنجد: أتى نجداً وخرج إليه". وفي [تاج العروس ٥: ٢٦٨] أنّ النجد ما أشرف من الأرض وارتفع واستوى وصلب وغلظ.

(٢) لا يمكن التشكيك في وجود طرق أساسية مشخصة في ذلك الزمان، ويكفي مثلاً ودليلاً على ذلك ما ذكر في كتب التاريخ والسير، من أنّ الحسين (ع) عندما رفض البيعة ليزيد، خرج من المدينة إلى مكّة وسار في الطريق الأعظم، ورفض أن يتنكب إلى طريق الفرع كما فعل عبد الله بن الزبير [راجع: مقتل الحسين لأبي مخنف الأزدي: ١٣]. (المقرّر)

٢ - حسنة معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله (ع) قال: من تمام الحجّ والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقّتها رسول الله (ص) لا تجاوزها إلا وأنت محرم، فإنه وقت لأهل العراق - ولم يكن يومئذٍ عراق<sup>(١)</sup> - بطن العقيق من قبل أهل العراق، ووقت لأهل اليمن يللمم، ووقت لأهل الطائف قرن المنازل، ووقت لأهل المغرب الجحفة، وهي مهيعة، ووقت لأهل المدينة ذا الحليفة، ومن كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلي مكة، فوقته منزله<sup>(٢)</sup>.

قد يُقال باستفادة الإطلاق من هذه الرواية، بدعوى أنّ قوله: "من تمام الحجّ والعمرة أن تحرم..."، يوحي بأنّ الحجّ لا يتمّ إلا إذا أحرم من هذه المواقيت، سواء كان طريقه عليها أو لم يكن.

لكنّ قوله: "لا تجاوزها إلا وأنت محرم" الواقع في ذيل القول السابق، يمنع من استفادة الإطلاق، ويوضح أنّ المراد إنّما هو بيان حرمة تجاوز الميقات من دون إحرام، ومن الواضح أنّ من لا يمرّ على الميقات لا يصدق عليه أنّه تجاوزه حتى يُنهي عنه.

أضف إلى ذلك أنّ قوله (ع): "ومن كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلي مكة فوقته منزله"، يوحي بلا شكّ - بقرينة السياق - بما استفدناه؛ فكأنّ الإمام (ع) بحسب ما فهمه من حديث رسول الله (ص)<sup>(٣)</sup>، أراد أن ينبّه إلى أنّ هذه المواقيت هي لمن يمرّ عليها، أمّا من ليس له طريق عليها، مثل من كان منزله بعدها مما يلي مكة، فلا يجب عليه الرجوع إليها، بل يحرم من منزله.

٣ - حسنة الحلبي قال: قال أبو عبدالله (ع): الإحرام من مواقيت خمسة وقتها

(١) والمقصود أنّه لم يكن الإسلام قد دخل يومئذٍ إلى العراق، وإلا فالعراق كان معروفاً بأرض السواد، التي كان يقيم فيها الناس للارتفاع بزراعتها لوجود النهرين فيها، وربما كانوا يقصدون الذهاب إلى مكة بفعل الحاجة والتجارة مثلاً. (منه دام ظلّه)

(٢) وسائل الشريعة ١١: ٣٠٧، باب ١ من أبواب المواقيت، ح ٢.

(٣) وهذه ملاحظة مهمة أيضاً، فإنّ الإحرام من المنزل ليس من جملة المواقيت التي حدّدها رسول الله (ص) والتي صرّحت حسنة الحلبي بأنّها خمسة ليس منها الإحرام من المنزل، وإنّما هو من تحديد الإمام (ع)، فهي إذاً لا تعدّ من المواقيت، ما يجعل التكليف بالإحرام منها خارجاً عن الإحرام من المواقيت، لفقدان الملاك في التحديد بتوقيت الميقات. (منه دام ظلّه)

رسول الله (ص)، لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها، ووقت لأهل المدينة ذا الحليفة، وهو مسجد الشجرة، يصلي فيه ويفرض الحج، ووقت لأهل الشام الجحفة، ووقت لأهل النجد العتيق، ووقت لأهل الطائف قرن المنازل، ووقت لأهل اليمن يلملم، ولا ينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله (ص)<sup>(١)</sup>.

وقد يُقال - كما عليه السيد الأستاذ(قده)<sup>(٢)</sup> - بدلالة قوله: "ولا ينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله (ص)" على عدم جواز الإحرام من غير هذه المواقيت، فإنه قولٌ مطلق حتى لمن لم يكن طريقه على أحد هذه المواقيت.

ولكن التأمل في صدر الرواية يمنع من انعقاد الإطلاق في الذيل؛ لأن القبليّة والبعدية الواقعتين مورداً لمُتعلّق النهي فيه لا تصدقان إلا بالمرور على الميقات، وحينئذ لا يكون من لا يمرّ على الميقات مشمولاً لهذا النهي، ومعه، كيف ينعقد للرواية ظهور في الإطلاق؟!

كما أن التعبير بعبارة "قبلها ولا بعدها" يوحي بأنّ المواقيت تقع على الطريق العادية التي كان يسلكها الناس في مسيرهم إلى منطقة مكة.

٤ - صحيحة علي بن جعفر عن أخيه(ع)، قال: سألته عن المتعة في الحج، من أين إحرامها وإحرام الحج؟ قال: وقت رسول الله (ص) لأهل العراق من العتيق، ولأهل المدينة ومن يليها من الشجرة، ولأهل الشام ومن يليها من الجحفة، ولأهل الطائف من قرن [المنازل]، ولأهل اليمن من يلملم، فليس لأحد أن يعدو من هذه المواقيت إلى غيرها<sup>(٣)</sup>.

وهذه أيضاً ادّعى السيد الأستاذ(قده) دلالتها على وجوب الذهاب إلى المواقيت للإحرام منها<sup>(٤)</sup>.

لكنّ ظاهرها أنه لا بدّ لكلّ فئة من أن تتقيّد بالميقات الذي يخصّها، فأهل

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٨، باب ١ من أبواب المواقيت، ح ٣.

(٢) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ٢: ٣٨٥.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٣١٠، باب ١ من أبواب المواقيت، ح ٩.

(٤) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ٢: ٣٨٥.

المدينة يتقيّدون بالشجرة، وأهل اليمن ييللم، وهكذا؛ لأنه ليس هناك مواقيت أخرى حتى يُقال إنّه عدل عنها، فالمواقيت هي هذه فقط. وعلى هذا، لا تكون الرواية مطلقة لمن لا يمرّ على الميقات.

وقد يُقال إنّ هذا التفسير يواجه إشكالاً حاصله: إن متعلّق النهي هنا هو "هذه المواقيت" أي جميعها، فيكون الفرد المنهي عنه هو كل ما ليس بميقات، فلا يكون الملحوظ ما ذُكر من أنّه العدول من ميقات إلى آخر. وحينئذٍ ما هو ليس بميقاتٍ إمّا أن يحاذي الميقات أو لا، فإن حاذاه صحّ الإحرام منه بلا إشكال لما يأتي من الدليل الخاص على ذلك، فلا يبقى إلا المكان الذي لا يحاذي الميقات ممّا يصحّ أن يكون هو الفرد المنهي عن العدول إليه، وبالملاحظة يتبيّن أنّ هذا المورد هو مورد كلامنا نفسه، أي من يسلك طريقاً لا يمرّ بميقات ولا بما يحاذيه، فيكون منهياً عن الإحرام منه حينئذٍ، وملزماً بالإحرام من الميقات.

ولكن الظاهر أنّ الرواية واردة في بيان تحديد ميقات كل بلد لأهله، فعليهم أن يجرموا منه، وليست في مقام بيان الموارد الأخرى، سواء أكانت ميقاتاً أم غيره، ومن الطبيعي أنّها تدلّ على التزام أهلها بها، والظاهر أنّ ذلك كان على أساس ملاحظة النبي (ص) للطرق التي تؤدّي إليها، كما أشرنا.

وبهذا يتبيّن أنّه لا دلالة في الروايات - بحسب الفهم العرفي - على الإلزام بالإحرام من الميقات لكلّ أحد، بل هي خاصة بمن يمرّ على الميقات، فلا يمكننا على أساسها إلزام من لا يمرّ في طريقه إلى مكّة على ميقات من المواقيت بالذهاب إلى أحد المواقيت للإحرام منه.

كما إنّ الحجّ أمرٌ عبادي، وما ورد من المواقيت مخصوصٌ بالطرق التي تقع عليها، أمّا غيرها من الطرق القديمة أو التي شُقّت حديثاً، وخصوصاً الطرق المستجدة مثل طريق الجوّ، فهذه لم يثبت أنّ رسول الله (ص) قد بيّن فيها شيئاً؛ فعلى أيّ أساس نلزم من يمرّ على هذه الطرق بالذهاب إلى أحد المواقيت - كالجحفة مثلاً - للإحرام منه<sup>(١)</sup>؟

(١) قد مرّ بعض ما يرتبط بهذا البحث في المسألة [١٤٠] عند الكلام في ميقات العمرة المفردة،

المقام الثاني: محلّ إحرام من لا يمرّ على أحد المواقيت.

ليست هذه المسألة جديدة الطرح بين الفقهاء، بل لها سابقة في تراثنا الفقهي، كفرض فرضه العلماء؛ قال في (الشرائع): «ولو حجّ على طريق لا يفضي إلى أحد المواقيت، قيل: يجرم إذا غلب على ظنّه محاذاة أقرب المواقيت إلى مكّة»<sup>(١)</sup>.

وقد تعدّدت النظريات في كيفية إحرام المكلف حينئذٍ، فكان هناك أربع نظريات: النظرية الأولى: لزوم الذهاب إلى أحد المواقيت والإحرام منه.

وهذا هو مختار سيدنا الأستاذ الخوئي (قده) وجماعة<sup>(٢)</sup>؛ وذلك على أساس ما فهمه (قده) من بعض الروايات التي قد تعرّضنا لمقدار دلالتها في المقام الأوّل.

بل قد التزم بعض أعلام تلامذته بلزوم الذهاب إلى ميقات أهل بلاده والإحرام منه، معتبراً أنّ الإحرام من تلك المواقيت المعيّنة هو من واجبات الحجّ، كما هي تكبيرة الإحرام في الصلاة، فلا يسوغ تركه باختيار طريق آخر لا يمرّ عليها<sup>(٣)</sup>.

وقد تبين لك ممّا قدّمناه في المقام الأوّل عدم دلالة الروايات على ذلك، وورودها أساساً في من كان طريقه - بحسب طبيعة الطرق في ذلك الزمان - على هذه المواقيت.

النظرية الثانية: الاكتفاء بالإحرام من محاذاة أحد المواقيت.

وقد واجهت هذه النظرية إشكالاً من كل من حصر المحاذاة بمسجد الشجرة، والذي هو مورد النصّ، كما هو رأينا ورأي سيدنا الأستاذ (قده). كما واجه إشكالاً آخر من ناحية مفهوم المحاذاة، وأنه هل يصدق على البعيد أيضاً أو لا؟ مضافاً إلى إشكال ثالث في ما به تُحرز المحاذاة، فهل يشترط العلم أو يكفي غلبة الظن؟ إلى غير ذلك من إشكالات<sup>(٤)</sup>.

(١) شرائع الإسلام ١: ١٧٨.

(٢) منهم السيد الكلبيكاني (قده) في تعليقه على العروة الوثقى ٤: ٦٣٩.

(٣) تعليقات مبسوطة على العروة الوثقى ٩: ٢٠٥-٢٠٦.

(٤) راجع: مستند الشيعة ١١: ١٨٨.



وها هنا رأيي للشهيد الثاني (قده) فسّر فيه غلبة الظنّ بمحاذاة أقرب المواقيت ببلوغ محل بينه وبين مكة بقدر ما بين مكة وأقرب المواقيت إليها، وهو مرحلتان علماً أو ظناً. ووجه هذا القول أنّ هذه المسافة لا يجوز لأحدٍ قطعها إلا محرماً من أيّ جهة دخل، وإثماً الاختلاف يقع في ما زاد عليها، فهي قدر متفق عليه<sup>(١)</sup>. ويرد عليه ما في (المدارك) من أنّ حرمة تجاوز هذه المسافة إلا محرماً إثماً ثبتت مع المرور على الميقات لا مطلقاً<sup>(٢)</sup>.

وقد جاء من اعتبر أنّ الخلاف في المسألة لا فائدة فيه، على أساس أنّ المواقيت محيطّة بالحرم من كل الجوانب، فهو لا شكّ سوف يحاذي شيئاً منها<sup>(٣)</sup>. ولكننا لا نرى أنّه يمكن أنّ تُحلّ المشكلة دائماً عبر هذا الطريق، وخصوصاً في ما يخصّ القادمين إلى جدّة؛ وذلك من ناحية عدم تسليمنا بما ادّعاه بعض الفقهاء من عدم تصوّر طريق لا يمرّ على ميقات ولا يكون محاذياً لواحد منها؛ لأنّ هذا القول يبتني - في ما نلاحظ - على تحميل مفهوم المحاذاة توسعةً لا يتحمّلها عند العرف، فإنّ ما يفهمه العرف من المحاذاة بعد ملاحظة مناسبات الحكم والموضوع في دليلها، لا يرقى إلى القول بالمحاذاة في كثير من الموارد التي يدعى صدق المحاذاة فيها، فكيف تصدق المحاذاة في الطائفة؟! وكيف تصدق مع البعد الذي قد يتجاوز أحياناً عشرات الأميال إلى مئات الأميال؟! ومن الواضح أنّه مع الشكّ في صدق المفهوم لا يمكن التمسك بالدليل.

النظرية الثالثة: التوسّل بالإحرام بالنذر، استناداً إلى الدليل الذي دلّ على جواز الإحرام بالنذر قبل الميقات<sup>(٤)</sup>. وحيثُ يمكن للقادم إلى جدّة أن ينذر الإحرام من بلده، أو من الطريق قبل الوصول إلى جدّة بمقدار معتدّ به، أو من جدّة نفسها في بعض الحالات<sup>(٥)</sup>.

(١) مسالك الأفهام ٢: ٢١٦.

(٢) مدارك الأحكام ٧: ٢٢٤.

(٣) مستند الشيعة ١١: ١٨٩؛ جواهر الكلام ١٨: ١١٨؛ العروة الوثقى ٤: ٦٣٩.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٣٢٦، باب ١٣ من أبواب المواقيت، ح ١.

(٥) راجع: المعتمد في شرح المناسك ٣: ٣٢٤؛ مناسك الحجّ للسيد السيستاني (حفظه الله): مسألة ١٧٣.

ولا إشكال في هذه النظرية إلا من حيث التطبيق؛ فإن النذر إنما يصحح الإحرام من المكان الذي يكون فيه الإحرام أكثر مشقة مما لو أحرم من الميقات، بينما الملاحظ أن من ينذر الإحرام من مطار بلده قبل الصعود إلى الطائرة، أو من الطريق، فضلاً عن نذر الإحرام من جدة، إنما يريد من ذلك الفرار من الذهاب إلى الجحفة، لكونه أكثر مشقة عليه. وحينئذ لا يمكن الركون إليه في حل المشكلة.

نعم، إذا اعتبرنا أدنى الحلّ من جملة المواقيت، فيمكن حينئذ تصحيح الإحرام من جدة بالنذر، حيث يتحقق حينئذ نذر الإحرام قبل الميقات.

النظرية الرابعة: الاكتفاء بالإحرام من أدنى الحلّ.

وقد تعددت كلمات الفقهاء في وجه ذلك:

١ - ما فسّر به فخر المحققين كلام والده العلامة (قدهما) ثم قوّاه هو أيضاً، من أن أدنى الحلّ ميقات للمضطرين كالناسي، وهذا - الذي حجّ على طريق لا يؤدّي إلى ميقات ولا إلى محاذاته - منهم؛ لتعذر الميقات<sup>(١)</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن المقصود بالتعذر في كلامه ليس إلا أن الميقات ليس على طريقه، فإنّ هذا هو مقتضى عبارة والده التي علّق عليها، وهي: «ومن حجّ على ميقات وجب أن يحرم منه، وإن لم يكن من أهله، ولو لم يؤد الطريق إليه أحرم عند محاذاة أقرب المواقيت إلى مكة، وكذا من حجّ في البحر، ولو لم يؤدّ إلى المحاذاة، فالأقرب إنشاء الإحرام من أدنى الحلّ»<sup>(٢)</sup>.

٢ - ما عن الفاضل الهندي (قده) من أن أدنى الحلّ ميقات في الجملة، مع أصالة البراءة من الإحرام قبله، وأنّ ما قبله ليس من المواقيت ولا ممّا يحاذيها، فيكون الإحرام فيه بمنزلة الإحرام قبل الميقات المنهي عنه<sup>(٣)</sup>.

٣ - ما ذكره السيد الحكيم (قده) من التمسك بإطلاق ما دلّ على عدم جواز دخول الحرم بلا إحرام، مع أصالة البراءة عن وجوب الإحرام قبله<sup>(٤)</sup>.

(١) إيضاح الفوائد ١: ٢٨٤.

(٢) المصدر السابق: ٢٨٣.

(٣) كشف اللثام ٥: ٢٢٥.

(٤) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٨٤.

وقد ناقش السيد الأستاذ(قده) بشكل مفصّل في ما ذكره السيد الحكيم(قده)، وخلاصة ما ذكره، أنّ الروايات الدالة على عدم جواز دخول الحرم من دون إحرام، مخصّصة بالروايات الدالة على عدم جواز دخول مكّة من دون إحرام، وهي على كل حال لا دلالة فيها على تعيين موضع الإحرام، فلا تكون دالة على لزوم إحرام من يريد النسك من أدنى الحلّ.

وأما أصالة البراءة عن وجوب الإحرام من المواقيت، فإنّها لا تثبت لزوم الإحرام من أدنى الحلّ؛ للعلم الإجمالي الثلاثي الأطراف في المقام، فإنّ الأمر يدور هنا بين لزوم الإحرام من الميقات، أو الإحرام من أدنى الحلّ، أو الإحرام من مرحلتين من مكّة، أي ما يساوي أقرب المواقيت إلى مكّة، كما ذهب إليه جماعة، فإجراء البراءة حينئذٍ عن لزوم الإحرام من الميقات، لا يعيّن بالضرورة لزوم الإحرام من أدنى الحلّ.

ثم ركّز(قده) المسألة أخيراً على أساس أنّ النصوص تدلّ على لزوم الذهاب إلى المواقيت المعروفة والإحرام منها وعدم جواز العدول والإعراض عنها إلى غيرها<sup>(١)</sup>. ولكننا نلاحظ أنّه لا واقعية لهذا العلم الإجمالي؛ لأنّ الإحرام من الميقات مخصوص بمن مرّ عليه؛ فإنّه قد تبين لك ممّا قدّمناه في المقام الأوّل عدم الإطلاق في روايات المواقيت، فلا تكون دالة على لزوم الإحرام دائماً من المواقيت حتى لمن ليس طريقه عليها.

وكذا لا دليل على الإحرام ممّا يساوي أقرب المواقيت إلى مكّة، لأنّه لا خصوصية لهذه الأقربى إلّا من خلال ادّعاء المحاذاة، وهو غير ظاهر، لأنّها - على فرض القول بها في مطلق المواقيت - ليست مصداقاً عرفياً لذلك، فيتعيّن الإحرام من أدنى الحلّ أتباعاً لما فعله رسول الله(ص) في عمرته.

وأما التمسك بالإطلاق، فنحن لا نتمسك بإطلاق ما دلّ على عدم جواز دخول الحرم بلا إحرام حتى يرد علينا الإشكال، بل نتمسك بإطلاقات ما دلّ على وجوب الإحرام للحجّ والعمرة، وهي في رأينا لا تعيّن أدنى الحلّ، فيتخيّر

(١) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحجّ ٢: ٣٨٣ - ٣٨٧.

المكلف في الإحرام من أيّ مكان شاء في منطقة الحجّ، إلى أن يصل إلى أدنى الحلّ، فيواجهه حينئذٍ ما دلّ على عدم جواز دخول الحرم لمن يريد النسك إلاّ محرماً. بل لا يبعد - كما ذكرنا سابقاً<sup>(١)</sup> - أن يكون أدنى الحلّ من جملة المواقيت، فيجوز الإحرام منه حينئذٍ.

لا يُقال: إذا تمّ كون أدنى الحلّ ميقاتاً من جملة المواقيت، فينبغي الإفتاء حينئذٍ بوجود الإحرام منه في مورد المسألة. لا جوازه فقط، بل على هذا لا يجوز الإحرام قبله أيضاً إلاّ بالنذر.

لأنّ الظاهر أنّه ليس من المواقيت بالمعنى المصطلح، بل حاله حال إحرام الحاجّ والمعتّم من منزله، فكما أنّ الإحرام من المنزل لا يصيِّره ميقاتاً عاماً، فكذلك لا يُستفاد من دليل جواز الإحرام من أدنى الحلّ إلاّ أنّه ممّا يمكن الإحرام منه كغيره ممّا لم يكن ميقاتاً، فتدبر.

ثمّ إنّّه ممّا يؤيد ما ذهبنا إليه من عدم لزوم الذهاب إلى الميقات، وكفاية الإحرام من جدّة، - بل قد يدلّ عليه - ما ورد مرسلأً في (الفتاوى) ومسنداً بطريق معتبر في (الكافي)<sup>(٢)</sup>، من أنّ رسول الله (ص) أحرم بعمره الحديبية من عسفان، مع أنّ عسفان ليست ميقاتاً؛ فإنّ هذا يفيد أنّ من كان بعد الميقات إلى مكّة حتى لو لم يكن منزله هناك، لا يجب عليه الرجوع إلى الميقات، بل يحرم من مكانه. فكان هذه الرواية نصّاً في ما نحن فيه.

وقد تعرّض السيد الأستاذ (قده) إلى هذه الرواية، وبيّن فيها هذه الاستفادة صراحةً، ولم يشكل عليها. نعم، هو قد ناقش في الرواية من ناحية أخرى، تخرج معها من إمكانية الاستدلال، وهي أنّ الوارد في الرواية أنّ رسول الله (ص) قد أهلّ بالعمرة من عسفان، ولم يرد فيها أنّه قد أحرم منها، والإهلال غير الإحرام؛ فإنّه - كما تؤيده اللغة - رفع الصوت بالتلبية، فهو (ص) قد أحرم بالعمرة من الشجرة، ولكنّه لم يرفع صوته بالتلبية إلاّ من عسفان<sup>(٤)</sup>.

(١) راجع: البحث في المسألة (١٤٠) ص ٥٣-٥٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٢: ٤٥٠، ح ٢٩٤٣.

(٣) الكافي ٤: ٢٥١، ح ١٠.

(٤) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحجّ ٢: ٣٩٠-٣٩١.

الأول: ذو الحليفة، وتقع بالقرب من المدينة المنورة، وهي ميقات أهل المدينة، ويجوز الإحرام من مسجدها المعروف بـ (مسجد الشجرة) اختياراً، محاذياً له من اليمين واليسار، مع عدم البعد الكثير (١)، بل إنَّ

لكنّ هذه المناقشة كما ترى؛ أولاً: لأنّ الواضح من سياق الرواية أنّها في مقام بيان مواطن الإحرام ومواضعه، وإلاّ لم يكن هناك حاجة إلى أن يقول: أحرم من كذا، وأهلّ من كذا.

وثانياً: لأنّ الإهلال كثيراً ما يستعمل بمعنى الإحرام، حتى أصبح ينصرف إلى الذهن منه الإحرام. ويشهد لذلك تتبّع موارد استعمالاته في الروايات (١).

وثالثاً: إنّ مع الإحرام من الشجرة، فالوارد أنّه يؤخّر التلبية أو رفع الصوت بها إلى البيداء، فينافي ذلك ما ذكره (قده) هنا من رفع الصوت بها في عسفان.

على أنّه لا يظهر أنّ لعسفان خصوصيةً في رفع الصوت. مضافاً إلى أنّ الغالب في عالم الإحرام هو رفع الصوت بالتلبية عند الإحرام.

(١) اختلفت الروايات في التعبير عن هذا الميقات؛ ففي بعضها أنّ الميقات هو ذو الحليفة (٢)، وفي أخرى أنّه الشجرة (٣)، وفي ثالثة أنّه ذو الحليفة وهي الشجرة (٤)، وفي رابعة أنّه ذو الحليفة وهو مسجد الشجرة (٥)، وفي خامسة أنّ رسول الله (ص) أحرم من مسجد الشجرة (٦).

(١) مثل قول أمير المؤمنين (ع): "ما من مهل يهله بالتلبية إلاّ أهلّ" [وسائل الشيعة ١٢: ٣٧٨، باب ٣٧ من أبواب الإحرام، ح ٢]. فإنّ الظاهر أنّ المقصود (ما من محرم يرفع صوته بالتلبية)، فـ "مهل" يقصد بها المحرم، لا رافع الصوت، كما هو واضح.

بل قد استعمل بصيغة اسم المكان بمعنى الميقات أيضاً في موارد متعددة، راجع: [وسائل الشيعة ١١:

٢٦٤، باب ٨ من أبواب أقسام الحج، ح ١]. وقد استعمل بمعنى "وقت" أيضاً [مستدرك الوسائل ٨:

١٠٣، باب ١ من أبواب المواقيت، ح ٦]. (المقرّر)

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٧، باب ١ من أبواب المواقيت، ح ١ - ٢ - ٦.

(٣) المصدر السابق، ح ٩.

(٤) المصدر السابق، ح ٧.

(٥) المصدر السابق، ح ٣ - ١١ - ١٢.

(٦) المصدر السابق، ح ١٣.

وقد تعددت تبعاً لذلك عبارات الفقهاء أيضاً<sup>(١)</sup>.

وفي (العروة)، أن «الأحوط الاقتصار على المسجد، إذ مع كونه هو المسجد فواضح، ومع كونه مكاناً فيه المسجد، فاللازم حمل المطلق على المقيّد»<sup>(٢)</sup>.

وتأمل فيه في (المستمسك) بأن «نسبة المسجد إلى ذي الحليفة - بناءً على أنه المكان الذي فيه المسجد - نسبة الجزء إلى الكل، لا الفرد إلى الكلي التي هي نسبة المقيّد إلى المطلق»<sup>(٣)</sup>.

ولكن لا يبعد أن يكون من اعتبر المسألة من باب المطلق والمقيّد قد نظر إلى أنّ الإحرام من ذي الحليفة عندما يُنسب إلى كل واقعه، فإنّ له أفراداً، فقد يُحرم من المسجد، وقد يحرم من هذه الجهة، وقد يُحرم من تلك الجهة، وحينئذٍ فكلمة "ذو الحليفة" تشمل المسجد وغيره، باعتبار انطباق العنوان عليه، فتكون من المطلق، ويكون المسجد من المقيّد أيضاً بهذا اللحاظ.

ولكن الظاهر عدم الخصوصية للمسجد، وذلك أولاً: من ناحية أنّه لم يُذكر الإحرام من المسجد - كما يقول أستاذنا الخوئي (قده) - إلا في رواية واحدة مرسلة رواها الصدوق (ره) في (علل الشرائع)، بيّن فيها العلة التي بها أحرم رسول الله (ص) من مسجد الشجرة ولم يحرم من موضع دونه<sup>(٤)</sup>.

وثانياً: من ناحية أنّه لم يكن هناك مسجدٌ عند الشجرة زمان رسول الله (ص) أبداً، فبدايةً كانت الشجرة، نزل رسول الله (ص) عندها للصلاة في طريقه إلى حجة الوداع، ثم بعد ذلك قلع المسلمون الشجرة وبنوا في موضعها أسطوانة المسجد الذي شيّدوه هناك. هذا ما ذكره العلامة المحقق الشيخ عبدالهادي الفضلي (حفظه الله) في تعليقاته على كتاب (هداية الناسكين)<sup>(٥)</sup>.

(١) راجع: كشف اللثام ٥: ٢١٠-٢١٢.

(٢) العروة الوثقى ٤: ٦٣٠.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٥٠.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٣١١، باب ١ من أبواب المواقيت، ح ١٣.

(٥) هداية الناسكين: ٨٦. أقول: الروايات والمصادر التاريخية مختلفة في هذا المجال، فبعضها يذكر أنّ رسول الله (ص) قد نزل عند الشجرة، ولكن بعضها صريحٌ في أنّه (ص) قد نزل في المسجد هناك وصلى فيه، منها:

ومما يؤكد ذلك، أنّ أكثر الروايات الموجودة - سواء عند الشيعة أو السنة - وخصوصاً تلك التي عدّدت المواقيت، قد ذكرت ذا الحليفة، ولم تؤكد شرطية أن يكون الإحرام من المسجد، ما يوحي بعدم الخصوصية للمسجد.

بل إنّ ما ذكر المسجد منها، ذكره - كما هو الظاهر - بعنوان أنّه مكان الصلاة، كما في حسنة الحلبي عن الصادق (ع): الإحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله (ص)، لا ينبغي لحاج ولا معتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها، وقت لأهل المدينة ذا الحليفة، وهو مسجد الشجرة، يصلي فيه ويفرض الحج<sup>(١)</sup>.

فإطلاق مسجد الشجرة على ذي الحليفة بلحاظ أنّه موقع الصلاة قبل الإحرام، وباعتبار أنّه ربما يكون قد غلب هذا الاسم على ذي الحليفة في زمن الإمام (ع)، فأراد (ع) أن يُعرّف ذا الحليفة بالاسم الذي يُعرف به في زمانه.

لذا، فالمواقيت في رأينا هو ذو الحليفة كلّه وليس خصوص مسجد الشجرة.

- 
- ١ - ما ورد في صحيحة معاوية بن عمّار عن الصادق (ع) في حكاية كيفية حجّ النبي (ص)، [وسائل الشيعة ١١: ٢١٣، باب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٤].
- ٢ - ما ورد في [صحيح البخاري ٢: ١٤٣] و [السنن الكبرى للبيهقي ٥: ٢٥٩] عن عبدالله بن عمر، أنّ رسول الله (ص) كان إذا خرج إلى مكة يصلي في مسجد الشجرة، وإذا رجع صلى بذئ الحليفة بطن الوادي وبات حتى يصبح.
- ٣ - ما في [تاريخ المدينة لابن شبة النميري ١: ٧٤] عن عبدالله بن عمر قال: بات رسول الله (ص) بذئ الحليفة مبدأه، وصلى في مسجدنا.
- فهذه المصادر تتحدث عن وجود مسجد هناك. ونحن لا نريد أن نثبت من هذا أنّ الإحرام لا بدّ من أن يكون من المسجد، بل نريد أن نتأمّل فقط في صحّة دعوى عدم وجود المسجد آنذاك، مع هذه المصادر التي تصرّح بوجوده، وحينئذٍ تقع المناقشة الثانية لسماحة السيد (دام ظلّه) في المقام موقع الإشكال.
- نعم، في بعض المصادر - في الإنترنت ولم أجدها في كتاب إلى الآن - التي تتحدث عن تاريخ مسجد الشجرة، أنّ أوّل من بناه هو عمر بن عبدالعزيز عندما كان والياً على المدينة سنة ٨٧ - ٩٣ هـ. ولكن هذه أيضاً تُواجه بالروايات السابقة المؤكدة لوجود مسجد زمن رسول الله (ص)، فلعلّ عمر بن عبدالعزيز هو أوّل من بناه بالحجر مثلاً.
- ثمّ هناك مشكلة في ما يذكره الشيخ الفضلي (حفظه الله)، وهي أنّه لم يذكر المصادر التي اعتمد عليها في ذلك، بل اكتفى بعبارة: «كما ذكر في تاريخه (ص)»، والتاريخ كما ذكر أنّه (ص) قد نزل عند الشجرة، ذكر أيضاً - في ما نقلنا - أنّه نزل المسجد عند الشجرة.
- وقد علّق سماحة السيد (دام ظلّه) هنا بقلمه الشريف: إنّ الموقع كان يسمّى في زمن رسول الله (ص) بذئ الحليفة، وربما كانت الروايات التي ذكرت المسجد، ذكرته باعتبار أنّه بُني بعد صلاة رسول الله (ص) تحت الشجرة هناك، بحيث أصبح المسجد علماً على الموضع، يُذكر كلّما أريد الإشارة إليه. (المقرّر)
- (١) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٨، باب ١ من أبواب المواقيت، ح ٣.

من سلك طريقاً آخر من المدينة لا يوصله إلى مسجد الشجرة، كفاه الإحرام من المكان الذي يجاذيه (١).

(١) لا إشكال في هذا الحكم في خصوص مسجد الشجرة، لصحاحتي عبدالله بن سنان عن الصادق (ع) الواردتين فيه، الظاهر حكايتهما عن واقعة واحدة، وإنما الاختلاف في المتن جاء من قبل الرواة، وهما:

١ - عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله (ع) قال: من أقام بالمدينة شهراً وهو يريد الحج، ثم بدا له أن يخرج في غير طريق أهل المدينة الذي يأخذونه، فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال، فيكون حذاء الشجرة من البيداء (١).

٢ - عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله (ع) قال: من أقام بالمدينة وهو يريد الحج شهراً أو نحوه، ثم بدا له أن يخرج في غير طريق المدينة، فإذا كان حذاء الشجرة والبيداء مسيرة ستة أميال فليحرم منها (٢).

وقد ادّعى في (المستمك) وجود المعارض لها، وهو:

١ - مرسلة الكليني قال: وفي رواية أخرى يحرم من الشجرة ثم يأخذ أي طريق شاء (٣).

٢ - خبر إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن موسى (ع) قال: سألته عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد وكثرة الأيام - يعني: الإحرام من الشجرة - وأرادوا أن يأخذوا منها إلى ذات عرق فيحرموا منها، فقال: لا - وهو مغضب - من دخل المدينة فليس له أن يحرم إلا من المدينة (٤).

إلا أنه عاد وذكر أنّهما لا يصلحان للمعارضة، لضعفهما، وهجرهما عند الأصحاب (٥).

(١) وسائل الشريعة ١١: ٣١٧، باب ٧ من أبواب المواقيت، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٣.

(٣) المصدر السابق، ح ٢.

(٤) المصدر السابق، باب ٨، ح ١.

(٥) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٧٥.



وقد ناقشه السيد الأستاذ(قده) في ذلك بإثبات اعتبار خبر إبراهيم سنداً، إذ ضعفه إنما هو من ناحية جعفر بن محمد بن حكيم الذي لم يوثق في كتب الرجال، ولكنه من رجال (كامل الزيارات)، فيكون ثقة<sup>(١)</sup>.  
ولكنه(قده) رجع عن هذا المبنى في آخر حياته الشريفة، واقتصر على القول بوثاقة الرواة المباشرين الذين نقل عنهم ابن قولويه.

ولكن مع ذلك، تبقى مناقشته الأخرى تامة في المقام، وهي أنه لا معارضة في البين أصلاً؛ لإمكان الجمع الدلالي، فإن مفاد خبر إبراهيم هو خصوص المنع عن العدول من الشجرة إلى غيرها من المواقيت، ولزوم أن يحرم من يمر من المدينة من ميقاتها، وهذا المفاد لا يشمل الإحرام من محاذة مسجد الشجرة، لأنه من شؤون الإحرام من الميقات نفسه.

طبعاً مع تحفظ لنا هنا حول أن ميقات أهل المدينة لا ينحصر بذئ الحليفة - كما سوف يأتي - فإن الجحفة ميقات اختياري آخر لهم أيضاً، فالحصر في الرواية إضافي.

ثم إن الصحيحتين قد تضمّنتا عدّة قيود وشرائط، ذهب المقدّس الأردبيلي(قده) لأجلها إلى احتمال اختصاص الحكم بمن دخل المدينة وجاور فيها شهراً ونحوه، وادّعى أن ذلك هو ظاهر الرواية<sup>(٢)</sup>.

وذهب لأجلها آخرون، منهم السيد الأستاذ(قده)، إلى اختصاص المحاذة بمسجد الشجرة، اقتصاراً في الحكم المخالف للقاعدة على المتيقن من مورد النص، بعد عدم إمكان إلغاء هذه القيود، لأنها مأخوذة في كلام الإمام(ع)، على نحو القضية الحقيقية الشرطية، ما يُبعد جداً حملها على مجرد المثال الذي احتتمل في (العروة) إمكان فهمه منها.

ولكن قد يُقال بإمكان التعدي عن مورد النص، رغم ورود هذه القيود في كلام الإمام(ع)؛ وذلك بملاحظة ما يلي:

(١) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ٢: ٣٦٩.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٦: ١٨٦.

أولاً: إن المسألة في حقيقتها بعد ملاحظة مناسبات الحكم والموضوع فيها هي مسألة الإحرام من الميقات. وقد ثبت أن النبي (ص) قد وقت الشجرة لأهل المدينة ولمن يمرّ بها، كما وقت غيرها لأهل المناطق الأخرى، وما يريد الإمام (ع) بحسب الظاهر هنا، هو تركيز كفاية المحاذاة كشأن من شؤون الإحرام من الميقات، من دون أن يكون في مقام بيان ميقات جديد<sup>(١)</sup>، وإلا لوقع التعارض حينئذ بين هاتين الصحيحتين وكلّ الروايات التي ذكرت أن ميقات أهل المدينة إنما هو الشجرة أو هي والجحفة. كما أن الأساس في المسألة هو ما ورد عن رسول الله (ص)، فما يذكره الإمام (ع) يأتي لا محالة في هذا الخطّ. وحينئذ يفهم العرف عدم الخصوصية للشجرة في هذا المجال، فإنها ميقات كسائر المواقيت.

وثانياً: إن ذكر هذه القيود في كلام الإمام (ع) قد يكون تكراراً منه (ع) لما ذكره السائل في سؤاله - وإن لم يُذكر السؤال في الرواية -، مما قد نجد له مثيلاً في عدّة من الروايات. ولعلّ السبب في ذكرها هو أنّ كثيراً من السائلين - إلى يومنا هذا - يذكرون في أسئلتهم خصوصيات قد يظنون - بسبب ضعف معلوماتهم الفقهية - دخالتها في موضوع الحكم. وهذا هو التفسير المنطقي لذكر هذه القيود، وإلا فالعرف لا يحتمل أبداً أن يكون لها أيّ دخل في الحكم، لأنّ القضية، كما ذكرنا، هي قضية الإحرام من الميقات، والإقامة شهراً في المدينة وعدم الإقامة كذلك لا تؤثر على تحقق الإحرام من الميقات، بل هي في الحقيقة أشبه بالمقدمات التي تبيّن تحقق الموضوع، فتدبر.

وأما مسألة الستّة أميال، فإنّ ظاهر قوله (ع): "فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال، فيكون حذاء الشجرة من البيداء"، هو أنّ بها تتحقق المحاذاة بالنسبة إلى مسجد الشجرة من ناحية البيداء. فلا يكون لها خصوصية في ذاتها، بحيث لا يمكن الحكم بالمحاذاة لو زادت المسافة مثلاً عن ذلك، بل المهم هو ما يصدق معه المحاذاة عرفاً.

(١) ما ذكره سماحة السيد (دام ظلّه) هنا يشكّل رؤية دقيقة لمسألة المحاذاة، وعلى هذه الرؤية، لا يصحّ إضافة ميقات جديد عند تعداد المواقيت هو المحاذاة - وبهذا تعرف الإشكال في كلام كل من عدّ المحاذاة من جملة المواقيت -، بل ينبغي أن تُذكر ضمن تنبيه أو مسألة يُشار فيها إلى أنّ الإحرام من الميقات لا يُشترط فيه المرور على الميقات نفسه، بل يكفي فيه المرور من منطقة الميقات وينشأ الإحرام عند محاذاته، بحيث لا يحصل تجاوز للخطّ الوهمي الممتد من الميقات يمينا ويساراً. (المقرّر)

مسألة [١٦٢]: يجوز لمن يمرّ على ذي الحليفة تأخير الإحرام منه إلى الجحفة، وبخاصة مع الضرورة من مرض أو ضعف أو غيرهما من الأعذار، وإن كان الأفضل ترك التأخير مع عدم الضرورة، تأسياً بفعل النبي (ص) (١).

ولكن بالرغم من وجاهة هذه الملاحظات، إلا أننا لا نجد أنها كافية للخروج عن مقتضى القاعدة، خصوصاً مع خلوّ الروايات من أيّ إشارة إلى مسألة المحاذاة في غير مسجد الشجرة، الأمر الذي يجعل الوقوف على مورد النصّ موافقاً لمقتضى الاحتياط الوجوبي.

(١) اتفق الفقهاء على جواز أن يؤخّر المريض والضعيف المارين على ذي الحليفة إحرامهما إلى الجحفة. واختلفوا في جواز ذلك للمختار؛ فالمشهور على عدم جوازه، خلافاً لابن حمزة في الوسيلة<sup>(١)</sup>، ولما حكاه في الدروس عن الجعفي<sup>(٢)</sup>. واختلفوا أيضاً في أن جواز التأخير على فرضه هل يختصّ بالمريض والضعيف أو يعمّ غيرهما من ذوي الأعذار؟ فالبحث يقع في مقامين:

المقام الأوّل: أمّا دليل المشهور هنا، القائلين بانحصار ميقات أهل المدينة والمارين بها بالشجرة في حال الاختيار، فهو الروايات التي عيّنت - وبالسنة متعددة - ذا الحليفة ميقاتاً للإحرام<sup>(٣)</sup>؛ فإنّ ظاهرها انحصار الميقات به. خصوصاً تلك التي تضمّنت "لا تجاوزها إلّا وأنت محرم"<sup>(٤)</sup>، أو "لا ينبغي لحاجّ ولا معتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها"<sup>(٥)</sup>، أو "فليس لأحدٍ أن يعدو من هذه المواقيت إلى غيرها"<sup>(٦)</sup>؛ فإنّ هذه المضامين بضمّها إلى عدم ذكر غير ذي الحليفة في هذه الروايات ميقاتاً لأهل المدينة، تؤكّد انحصار الميقات بذي الحليفة.

(١) الوسيلة: ١٦٠.

(٢) الدروس الشرعية ١: ٤٩٣.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٧، باب ١ من أبواب المواقيت.

(٤) المصدر السابق، ح ٢.

(٥) المصدر السابق، ح ٣.

(٦) المصدر السابق، ح ٩.

وقد يستدل له أيضاً بنجر إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن موسى (ع) قال: سألت عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد وكثرة الأيام - يعني: الإحرام من الشجرة - وأرادوا أن يأخذوا منها إلى ذات عرق فيحرموا منها، فقال: لا - وهو مغضب - من دخل المدينة فليس له أن يحرم إلا من المدينة<sup>(١)</sup>.

ولكن لا دلالة فيه؛ باعتبار أنه لم يرد في ذات عرق جواز الإحرام منها لأهل المدينة، بخلاف الجحفة، فالحصر في النهي إضافي - كما سبقت الإشارة إليه - فلاحظ.

وفي المقابل، يدل على جواز التأخير إلى الجحفة اختياراً جملة من الروايات، هي:

١ - صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: سألت 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...<sup>(٢)</sup>.

فإن عطف الجحفة على ذي الحليفة يدل على التخيير بينهما.

٢ - ما في صحيحة معاوية بن عمار، من أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن رجل من أهل المدينة أحرم من الجحفة، فقال: لا بأس<sup>(٣)</sup>.

٣ - صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (ع): من أين يحرم الرجل إذا جاوز الشجرة؟ فقال: من الجحفة، ولا يجاوز الجحفة إلا محرماً<sup>(٤)</sup>.

وتقريب الاستدلال بالروايتين الأخيرتين، هو أنّ القضية هنا إن كانت واردة على نحو القضية الخارجية، فترك استفصال الإمام (ع) يدل على أنّ المختار والمعذور سواء في الحكم؛ وإن كانت واردة على نحو القضية الحقيقية، فهما تدلان على ذلك حينئذٍ بالإطلاق.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣١٨، باب ٨ من أبواب المواقيت، ح ١.

(٢) المصدر السابق، باب ١، ح ٥.

(٣) المصدر السابق، باب ٦، ح ١.

(٤) المصدر السابق، ح ٣.

٤ - معتبرة أبي بصير قال: قلت لأبي عبدالله (ع): خصالٌ عابها عليك أهل مكة، قال: وما هي؟ قلت: قالوا: أحرم من الجحفة ورسول الله (ص) (أحرم من الشجرة، قال: الجحفة أحد الوقتين، فأخذت بأدناهما، وكنت عليلاً<sup>(١)</sup>).  
وقد اعتُبرت هذه الرواية من جملة أدلة المشهور على اختصاص جواز التأخير إلى الجحفة بالمريض والضعيف.

ولكننا نراها ظاهرةً في خلاف ذلك؛ فإن إشكال أهل مكة على الإمام (ع) هو من جهة أنه لم يتأس بالنبي (ص) الذي أحرم من الشجرة. وقد ذكر الإمام (ع) في جواب ذلك أمرين: الأول: أن الجحفة أحد الوقتين. وهذا التعبير دقيقٌ جداً، وهو يختلف عما لو قال مثلاً: "الجحفة ميقاتٌ أيضاً"، فإنه يفيد أن لأهل المدينة ابتداءً وقتين، تماماً كما هو مفاد قوله في صحيحة علي بن جعفر السابقة: "وأهل المدينة من ذي الحليفة والجحفة". والثاني: هو ما برّر (ع) به بعد ذلك أخذه بالميقات الأدنى، وهو الجحفة، وعدم تأسيه بالنبي (ص)، وهو أنه كان (ع) عليلاً فلم يرد أن يشقّ على نفسه، وإلا لتأسى بجدّه (ص)، فهو أحقّ من يتأسى به.

فهذه هي حقيقة جواب الإمام (ع). وإلا فلو كانت المسألة تتصل بالمعلول فقط ولا تشمل المختار، لكان قد اكتفى (ع) في الجواب بأنّي كنت عليلاً، ولم يذكر مسألة أن الجحفة أحد الوقتين. وعلى هذا، كيف يمكن جعل هذه الرواية دليلاً لقول المشهور؟!

٥ - معتبرة أبي بكر الحضرمي قال: قال أبو عبدالله (ع): إني خرجت بأهلي ماشياً، فلم أهلك حتى أتيت الجحفة، وقد كنت شاكياً، فجعل أهل المدينة يسألون عني فيقولون: لقيناك وعليه ثيابه، وهم لا يعلمون، وقد رخص رسول الله (ص) لمن كان مريضاً أو ضعيفاً أن يحرم من الجحفة<sup>(٢)</sup>.

وقد تمسك المشهور بهذه الرواية، على أساس أن قوله: "وقد رخص رسول الله (ص)... " متضمنٌ - كما في (المستند) - لمعنى الشرط، فيدلّ بالمفهوم

(١) وسائل الشريعة ١١: ٣١٧، باب ٦ من أبواب المواقيت، ح ٤.

(٢) المصدر السابق، ح ٥.

على اختصاص الرخصة بالمريض والضعيف<sup>(١)</sup>. فهي إذاً واردة في مقام الحصر، فيكون المعنى: رخص هؤلاء ولم يرخص لغيرهم.

وحينئذ قالوا إن هذه الرواية تكون معارضةً لكل الروايات السابقة - على فرض دلالتها على جواز التأخير إلى الجحفة اختياراً -، وهي أخص منها، فيُجمع بينها عرفاً بتقييد تلك المطلقات بها.

ولنا على ذلك ثلاثة إیرادات:

الأول: عدم تسليم ظهور هذه الرواية في الحصر؛ فإن غاية ما تدلّ عليه هو أن رسول الله (ص) قد رخص هؤلاء بالتأخير إلى الجحفة، وإثبات شيء لشيء لا يقتضي نفيه عن غيره. نعم، هي قد تكون مشعرةً في الحصر، ولكن لا يمكن التقييد بها بمجرد ذلك.

الثاني: إن بعض ألسنة المطلقات مثل: "الجحفة أحد الوقتين" آية عرفاً عن التقييد، وخصوصاً بمثل لسان هذه الرواية التي لا تتجاوز دلالتها حدّ الإشعار.

الثالث: وهو إيراد مبناي نؤكده دائماً في مسألة المطلق والمقيّد والعام والخاص؛ فإن الفقهاء والأصوليين درجوا على الالتزام بالتقييد أو التخصيص في كل موردٍ كان فيه تعارضٌ بين دليلين أحدهما أخص من الآخر، بدعوى أن ذلك هو ما يقتضيه التفاهم العرفي في هذا المجال. ونحن مع تسليمنا بهذا التفاهم، إلا أننا نتحفّظ على سعة هذا الالتزام، واللجوء إلى التخصيص في كل مورد، وادّعاء أن هذا هو مقتضى التفاهم العرفي؛ لأنه في كثيرٍ من الموارد لا يكون جارياً على مقتضى هذا التفاهم.

ونحن قد تعرّضنا سابقاً لهذه المسألة<sup>(٢)</sup>، وبيّنا أن الالتزام بالتخصيص أو التقييد إنما يكون على أساس كون الخاص قرينةً عرفاً على العام، وبالتدقيق نلاحظ أن لتحقق هذه القرينية شروطاً، منها أن يجيء الخاص في موقع العام نفسه، بمعنى أن يصل إلى الشخص نفسه الذي وصله العام، وإلا فيبقى العام هو

(١) مستند الشيعة ١١: ١٨٢.

(٢) فقه الحج ١: ١٩١ و ٢٨١.

المنجَز في حقّه، وحيثُذ يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة بالنسبة إلى من لم يصله إلاّ العام، لأنّ الواقع - بحسب الفرض - هو ما جاء به الخاص. بل إنّ الواقع لو كان هو الخاص فقط دائماً، لكان من اللازم عدم إطلاق العام أبداً.

ولا يمكن الالتزام بأنّ هناك أحكاماً خاصة لا تصدر إلاّ في زمن متأخّر؛ لأنّ هذا ينافي: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾<sup>(١)</sup>.

لذا فإننا نلاحظ - على فرض تسليم التعارض - أنّ التخصيص غير ممكن في المقام بهذه النكته. وحيثُذ، يبقى كلّ من العام والخاص منجَزاً على المكلف، ونتيجة ذلك هي التخيير بين الميقاتين، ولكن مع أفضلية الإحرام من ذي الخليفة، على أساس التأسّي بالنبي (ص)، أو لأنّ أفضل الأعمال أحزها؛ إشباعاً لحيشة الترخيص، وإخراجاً له من اللغوية، فتدبّر جيداً.

المقام الثاني: وينفتح البحث فيه عند كل من خصّ جواز التأخير إلى الجحفة بغير المختار. قال في (العروة): «خصّها [أي الضرورة] بعضهم بخصوص المرض والضعف، لوجودهما في الأخبار، فلا يلحق بهما غيرهما من الضرورات. والظاهر إرادة المثال»<sup>(٢)</sup>.

وعلق عليه في (المستمك) بأنّ هذا «هو ظاهر الأصحاب، حيث أطلقوا ولم يخصّوا الحكم هنا»<sup>(٣)</sup>.

وهذا هو رأينا أيضاً - وإن لم نكن نمنّ يخصّ جواز التأخير بغير المختار -؛ لأننا عندما ندرس المسألة، نجد أنّ الحكم بجواز التأخير في رواية الحضرمي قد رُبط بالمرض والضعف، وعطف الضعف على المرض يوحي بلا شك بأنّ الملحوظ هو سنخ مرض غاية ما يسبّب الضعف، فيفهم العرف من ذلك أنّه لا خصوصية ذاتية في هذين، وإنّما هما مثالاً للمانع الذي يسبّب للإنسان الضعف والجهد، فيختار تأخير الإحرام تخفيفاً لهذا الجهد.

(١) المائدة: الآية ٣.

(٢) العروة الوثقى ٤: ٦٣١.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٥٥.

وقد خالف في ذلك سيدنا الأستاذ(قده)، فاعتبر أن حمل هذين على مجرد المثال لا شاهد عليه. ولكنه مع ذلك جَوَز التأخير في غير هذين الموردين، ولكن لخصوص من كان عذره بالغاً حد الضرر أو الحرج، دون من لم يبلغ هذا الحد. بل اعتبر أن هناك دليلاً على عدم جواز التأخير في غير الأمور الضرورية أو الحرجية، هو خبر ابراهيم بن عبد الحميد، فإنه يقتضي عدم جواز الإحرام من غير مسجد الشجرة في كثرة البرد ونحوها من الأعذار العرفية.

ولكن قد تبين لك أن اعتبار ورودهما على نحو المثال هو مقتضى الفهم العرفي. وكذلك قد تبين مما سبق، أن أساس المنع في خبر ابن عبد الحميد ليس هو نوعية العذر وطبيعته، بل كون العدول إلى ذات عرق، الذي لم يرد فيه كونه ميقاتاً لأهل المدينة، بخلاف الجحفة.

وأما اعتماده على قاعدتي لا ضرر ولا حرج، فكلامه في ذلك مفصل ولا يخلو من الإشكال، نبينه أولاً ثم نذكر ما فيه. وحاصل ما ذكره(قده) هو أن وجوب الإحرام من ذي الحليفة مضافاً إلى تخصيصه بغير المريض والضعيف، هو محكومٌ كذلك لقاعدتي لا ضرر ولا حرج. ولكن بما أن هاتين القاعدتين إنما تنفيان الحكم في موردتهما من دون أن تثبتا حكماً آخر، فهما لا تثبتان جواز الإحرام حينئذٍ من الجحفة، فنحتاج إلى دليل آخر لإثبات ذلك، والدليل حينئذٍ هو التمسك بإطلاق ما دلّ على التخيير بين ذي الحليفة والجحفة، كصححة علي بن جعفر السابقة. وهي وإن ورد تخصيصها بالمريض والضعيف، بحيث صار مفادها: "وللمختار من أهل المدينة ذو الحليفة، وللمريض والضعيف الجحفة"، إلا أن هذا التخصيص كان ينفي إمكانية جواز عدول المختار إلى الجحفة على فرض التمكّن، فإذا فرض عدم تمكّنه للضرر أو الحرج، فإن العدل الآخر - وهو الإحرام من الجحفة - يتعيّن عليه حينئذٍ<sup>(١)</sup>.

وها هنا أمران:

الأول: مبني، وهو أننا نرى أن قاعدة لا ضرر مضافاً إلى أنها تنفي الحكم

(١) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ٢: ٣٣٨ - ٣٣٩.



الضرري، فإنها تثبت حكماً أيضاً في مورد الضرر؛ لأنها جاءت لحلّ المشكلة، ولا تنحلّ المشكلة بمجرد نفي الحكم الضرري. وتفصيل ذلك موكولٌ إلى كتابنا (قاعدة لا ضرر ولا ضرار).

الثاني: وهو أنه مع الالتزام بتقييد مثل صحيحة علي بن جعفر بالمرضى والضعيف، لن يكون لها إطلاق ليتمكن التمسك به؛ فإنّ التقييد كما يوجب التضييق في المفاد الإيجابي للمطلق، كذلك يوجب في مفاده السلبي أيضاً. وهم يسلمون بذلك، وإلا لما أمكنهم ادّعاء دلالة كلمة "رخص" في المقام الأوّل على عدم جواز التأخير لغير المريض والضعيف.

وبعبارة أخرى: إذا لم نقل إنّ الجحفة ميقاتٌ أيضاً لأهل المدينة، فلا تكون عدلاً في واجب تحييري، يُحكم بتعيينه عند عدم التمكن من العدل الآخر.

وعلى هذا، فإمّا أن يرفع السيد الأستاذ (قده) اليد عن مسألة التقييد بالمرضى والضعيف، ويقول ببقاء الإطلاق في مثل صحيحة علي بن جعفر، وإمّا - إذا قال بالتقييد - أن يسلم بورود المريض والضعيف على نحو المثال، وفي غير ذلك، لا سبيل لديه إلى الحكم بالتعدّي.

بقي هنا أمران:

الأمر الأوّل: تعرّض في (العروة) تبعاً لجملة من الأعلام<sup>(١)</sup>، إلى فرع يرتبط بهذه المسألة، فقال: «يجوز لأهل المدينة ومن أتاها، العدول إلى ميقاتٍ آخر كالجحفة أو العقيق، فعدم جواز التأخير إلى الجحفة إنّما هو إذا مشى من طريق ذي الحليفة، بل الظاهر أنّه لو أتى إلى ذي الحليفة ثم أراد الرجوع منه والمشى من طريق آخر جاز، بل يجوز أن يعدل عنه من غير رجوع، فإنّ الذي لا يجوز هو التجاوز عن الميقات محلاً، وإذا عدل إلى طريق آخر لا يكون مجاوزاً، وإن كان ذلك وهو في ذي الحليفة»<sup>(٢)</sup>.

والصور التي ذكرها ثلاث:

(١) الدروس الشرعية ١: ٣٤١؛ مدارك الأحكام ٧: ٢٢٠؛ كشف اللثام ٥: ٢١٥؛ رياض المسائل ٦: ١٨٩؛

مستند الشيعة ١١: ١٨٢؛ جواهر الكلام ١٨: ١١٢.

(٢) العروة الوثقى ٤: ٦٣١.

الأولى: العدول إلى ميقات آخر، كالجحفة أو العقيق، من المدينة مباشرة من دون المرور على ذي الحليفة.

الثانية: العدول إلى ميقات آخر بعد الوصول إلى ذي الحليفة، ولكن بالرجوع عنه، والمشى من طريق آخر.

الثالثة: العدول إلى ميقات آخر بعد الوصول إلى ذي الحليفة، ولكن مع عدم الرجوع عنه.

وكلامه (قده) واضح في إخراج تمام هذه الصور من تحت حرمة تجاوز الميقات من دون إحرام؛ إذ الذي يحصل - بحسب دعواه - ليس تجاوزاً للميقات، لأنّ التجاوز إنّما يصدق مع المرور على الميقات في الطريق إلى مكة، أمّا إذا مرّ عليه ولم يكن من قصده متابعة الطريق منه إلى مكة، بل سلوك طريق آخر يمرّ بميقات آخر، فلا يصدق أنّه قد تجاوز الميقات.

والخلاف إنّما هو في حكم الصورة الثالثة؛ قال في (المستمسك): «لم أقف على من نصّ على ذلك فيما يحضرنى، لكن يستفاد من كلامهم جواز ذلك، فإنّهم ذكروا: أنّ المستفاد من الأدلة حرمة العبور عن الميقات بلا إحرام... فإذا وصل إلى مسجد الشجرة ولم يتجاوزه، وتنكّب الطريق إلى أن وصل إلى طريق ينتهي به إلى الجحفة، فلم يحصل منه التجاوز عن الميقات بلا إحرام، كان حكمه الإحرام من الجحفة من دون لزوم إثم عليه»<sup>(١)</sup>.

وفي المقابل، أشكل كثيرٌ من المحشّين على (العروة)<sup>(٢)</sup> في جواز العدول في الصورة الثالثة، منهم السيد الأستاذ (قده) الذي ادّعى أنّ التجاوز عن الميقات بلا إحرام صادق وإن عدل إلى طريق آخر، غاية الأمر أنّه تجاوز من الميقات بطريق غير مستقيم، فإنّ الممنوع هو التجاوز عن الميقات بلا إحرام، سواء كان بطريق مستقيم، بأن يتجاوز عن الميقات ويتوجه إلى مكة من دون عدول إلى طريق آخر، أو بطريق غير مستقيم، بأن يتجاوز عن الميقات ويذهب إلى ميقات آخر<sup>(٣)</sup>.

(١) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٥٦.

(٢) العروة الوثقى ٤: ٦٣١.

(٣) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ٢: ٣٤١.

الثاني: وادي العقيق، وهو ميقات أهل العراق ونجد، وكلّ من مرّ عليه من غيرهم. وهذا الميقات له أجزاء ثلاثة: (المسلخ) وهو اسم لأوله، و(الغمرة) وهو اسم لوسطه، و(ذات عرق) وهو اسم لآخره. ويجوز الإحرام من أيّ مكان فيه، وإن كان الأحوط الأولى أن يحرم المكلف قبل أن يصل ذات عرق، فيما إذا لم تمنعه عن ذلك تقيّة أو مرض (١).

وما يقوله (قده) قريب؛ فإنّ إنكار صدق التجاوز هنا جمودٌ في معناه، لأنّ المقصود من "لا تجاوزها إلّا وأنت محرم" (١)، ليس التجاوز على نحو الموضوعية، بل على نحو الطريقية، بمعنى أنّ المنهي عنه هو ترك الإحرام من الميقات وهو في طريق الحجّ، وهو حاصلٌ في الصورة الثالثة.

وينبغي الالتفات هنا إلى أنّنا نجري معهم في هذا البحث في ما عدا التأخير إلى الجحفة، لما مضى ممّا من اختيار جواز التأخير إليها اختياراً.

الأمر الثاني: دخل الفقهاء في بحث في ذيل هذه المسائل، حول كيفية إحرام الحائض والجنب من ميقات المدينة، والحال أنّهما ممنوعان من دخول المسجد. ولكن بما أنّنا قد انتهينا في ما سبق إلى عدم لزوم إيقاع الإحرام من المسجد، فلا موجب لنا للدخول في هذا البحث.

(١) لا إشكال في ميقاتية العقيق في الجملة؛ إذ قد صرّحت بها النصوص (٢)، وادّعي عليها الإجماع (٣). ولكن مع ذلك، يقع البحث في جهتين:

الأولى: في بيان أهل هذا الميقات.

الثانية: في تحديد جغرافيته.

الجهة الأولى: قد يبدو أنّ هناك اختلافاً في النصوص في تحديد أهل هذا

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٧، باب ١ من أبواب المواقيت، ح ٢.

(٢) المصدر السابق، الأبواب: ١ - ٢ - ٣ من أبواب المواقيت، وروايات أخر متفرقة.

(٣) جواهر الكلام ١٨: ١٠٤.

الميقات، ففي بعضها أنه ميقات أهل العراق<sup>(١)</sup>، وفي بعضها أنه ميقات أهل نجد<sup>(٢)</sup>، وفي بعضها أنه ميقات أهل الكوفة وخراسان والبصرة والسند<sup>(٣)</sup>، وفي بعضها أنه ميقات لأهل المشرق<sup>(٤)</sup>.

ولكن لا تنافي بينها أبداً؛ لأن كل هذه الأماكن تقع في جهة المشرق بالنسبة إلى مكة - وهي الجهة التي قد صرّحت بها الرواية الأخيرة -، بعضها صعوداً اتجاه الشمال الشرقي وبعضها نزولاً، وتتلاقى طرقهم اتجاه مكة في هذه المنطقة. وهذا ما لعله يفسر الاختلاف الآتي في الجهة الثانية في تحديد جغرافية العقيق.

نعم، في الرواية الأخيرة - وهي صحيحة عمر بن يزيد - أن ميقات أهل نجد هو قرن المنازل. فتكون منافيةً للروايات المصرّحة بأن ميقاتهم هو العقيق.

ولكن بالالتفات إلى أن نجد ليس مكاناً صغيراً، بل هو هضبة كبيرة ممتدة في شرق مكة من الشمال إلى الجنوب، يتضح أنه لا منافاة في البين أصلاً؛ إذ الطريق الطبيعي لأهل المناطق الواقعة جنوبي نجد يمرّ بقرن المنازل لا بالعقيق. وقد أشار إلى ذلك في (الحدائق) فقال: «ويمكن الجواب بأن لأهل نجد طريقين: أحدهما يمرّ بالعقيق، والآخر يمرّ بقرن المنازل»<sup>(٥)</sup>.

ولكن ينبغي إلفات النظر هنا إلى ما صرّح به العلامة الشيخ الفضلي (حفظه الله) أيضاً في حاشيته على (هداية الناسكين) الآتية في المقام الثاني، من أنه لا طريق في زماننا يمرّ على العقيق أبداً<sup>(٦)</sup>. ولذلك نجد أن الآتين من العراق الآن، إن لم يأتوا بالطائرة مباشرة إلى جدة، وأرادوا الحجّ عن طريق البرّ، فإنهم يتجهون بدايةً إلى المدينة، ويحرمون من ذي الحليفة. وعلى هذا، فالبحث في هذا الميقات في زماننا لم يعد ذا فائدة عملية أبداً.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٧، باب ١ من أبواب المواقيت، ح ٢-٩-١١-١٢؛ وباب ٢، ح ٩.

(٢) المصدر السابق، باب ١، ح ١-٣-٧-١٠.

(٣) المصدر السابق، ح ٥-٨.

(٤) المصدر السابق، ح ٦.

(٥) الحدائق الناضرة ١٤: ٤٣٩.

(٦) هداية الناسكين: ٨٥.

الجهة الثانية: كثر في الروايات الحديث عن جغرافية العقيق، وبيان حدوده. وقد تعددت الأماكن التي ذكرتها هذه الروايات، وهي: بريد أوطاس، بريد البعث، أو البعث، وجرة، غمرة، عقبة غمرة، بريد غمرة، المسلخ، ذات عرق<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى الاختلاف بين هذه الروايات في تحديد مبدأ العقيق ومنتهاه؛ ففي بعضها أن أوله هو المسلخ<sup>(٢)</sup>، وفي بعضها أن أوله هو بريد البعث لا المسلخ<sup>(٣)</sup>. وأما منتهاه، ففي بعض الروايات أن آخر العقيق هو ذات عرق<sup>(٤)</sup>، وفي بعضها أن آخره هو بريد أوطاس<sup>(٥)</sup>، وفي أخرى أنه عقبة غمرة<sup>(٦)</sup>.

ويظهر من ثالثة - وهي رواية الاحتجاج - أن ذات عرق هو ميقات العامة<sup>(٧)</sup>، فلا يؤخر الإحرام إليه إلا للتقية. ولكن يمكن المناقشة في ذلك بما ذكره السيد البروجردي (قده) في تعليقه على (العروة)، من أن العامة متفقون على جواز الإحرام قبل الميقات<sup>(٨)</sup>، فما تضمنته هذه الرواية من الإحرام قبله ولبس الثياب، فإذا بلغ إلى ميقاتهم - وهو ذات عرق - أظهره، لعله لعلّة غير التقية.

أضف إلى ذلك، أنه في موثقة إسحاق بن عمار<sup>(٩)</sup> أن الإمام الصادق (ع) قد أحرم من ذات عرق بالحج. وقد فصلنا الكلام سابقاً في دلالة هذه الرواية، بما يظهر منه دفع احتمال التقية فيها، فراجع<sup>(١٠)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣١٢، باب ٢ من أبواب المواقيت.

(٢) المصدر السابق، ح ٧ - ٩ - ١٠.

(٣) المصدر السابق، ح ٢ - ٨.

(٤) المصدر السابق، ح ٧ - ٩.

(٥) المصدر السابق، ح ١.

(٦) المصدر السابق، ح ٥.

(٧) المصدر السابق، ح ١٠.

(٨) العروة الوثقى ٤: ٦٣٣. أقول سوف يتبين من كلام ابن قدامة في المسألة الذي سوف نقله في ص ١٧١،

أنهم متفقون على جوازه وضعاً، بمعنى انعقاده، ولكنهم مختلفون في رجحانه وعدمه. (المقرر)

(٩) وسائل الشيعة ١١: ٣٠٣، باب ٢٢ من أبواب أقسام الحج، ح ٨.

(١٠) من ص ٩١ إلى ص ٩٤.

ولا يضرّ إرسال الرواية في (الاحتجاج)، لأنها مسندة في كتاب (الغيبة)<sup>(١)</sup>.  
ولكن قد تعود المشكلة من ناحية أنّ التحديد بذات عرق هو من عمر لا من النبي (ص)؛ فقد روى العامة عن ابن عمر، قال: لما فُتح هذان المصران<sup>(٢)</sup> أتوا عمر فقالوا: يا أمير المؤمنين، إنّ رسول الله (ص) حدّ لأهل نجد قرناً، وهو جورّ عن طريقنا، وإنّا إن أردنا قرناً شقّ علينا، قال: فانظروا حدوها من طريقكم، فحدّ لهم ذات عرق<sup>(٣)</sup>.

ولكن الظاهر شدوذ هذه الرواية عندهم، إذ قد روي في إزائها العديد من الروايات التي تؤكد أنّ التحديد بذات عرق إنما هو من النبي (ص)<sup>(٤)</sup>.  
وقد تصدّى الحجّة الشيخ عبدالهادي الفضلي (حفظه الله) لبيان هذه الحدود، في تعليقه تحقيقية له على كتاب (هداية الناسكين) فقال:

«العقيق: في الحجاز سبعة أودية تسمى بالعقيق، منها العقيق المذكور هنا، وهو عقيق عُسيرة، وبه يمرّ طريقا العراقيين (البصرة والكوفة) المتجهان إلى مكّة المكرمة. يدخله طريق البصرة عند (وجرة) - بالجيم المعجمة -، وهي أول محرم للقادمين إلى مكّة عن هذا الطريق، وتبعد عن مكّة بحوالي أربعين ميلاً. ومما يشير إلى كونها محرماً ما ذكره في الجواهر: "وكتب يونس بن عبدالرحمن إلى أبي

(١) روى الشيخ الطوسي (قده) هذه الرواية في كتاب (الغيبة) عن جماعة من مشايخه الأجلّاء، منهم الشيخ المفيد (ره)، محمد بن محمد بن النعمان الذي قال عنه النجاشي: شيخنا وأستاذنا (رضي الله عنه)، فضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية والثقة والعلم [رجال النجاشي: ٣٩٩]، عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن داود، الذي قال عنه النجاشي: شيخ هذه الطائفة وعالمها وشيخ القميين في وقته وفتيهم [رجال النجاشي: ٣٨٤]، قال: وجدت بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي وإملاء أبي القاسم الحسين بن روح... وذكر المسائل. فالرواية هنا مسندة لا مرسلّة. وقد ضعّفها السيد الخوئي (قده) في [معتمد العروة الوثقى، كتاب الحجّ ٢: ٣٥٢] لجهالة أحمد بن إبراهيم النوبختي. ولكن ينبغي الحكم باعتبار الرواية على مبنى سماحة السيد (دام ظلّه) القائل بالأخذ بالخبر الموثوق، لأنّه لا يبعد حصول الوثوق بها مع رواية هؤلاء الأجلّة لها. بل قد وصفها جملة من الأعلام بالصحيحة، منهم صاحب الرياض والمستند. (المقرّر)

(٢) الكوفة والبصرة.

(٣) صحيح البخاري ٢: ١٤٣.

(٤) مسند أحمد ٢: ٧٨ و١٨١؛ وج ٣: ٣٣٣ و٣٣٦؛ صحيح مسلم ٤: ٧؛ سنن ابن ماجة ٢: ٩٧٣؛ سنن أبي داود ١: ٣٩١ و٣٩٢؛ سنن النسائي ٥: ١٢٣ و١٢٥.

الحسن (ع): إنا نحرّم من طريق البصرة، ولسنا نعرف حدّ العقيق، فكتب (ع):  
أحرّم من وجرة".

ومن وجرة يتّجه الطريق إلى أمّ خرمان (أوطاس)، وبها يلتقي وطريق الكوفة -  
مكة، ثمّ يتّجه الطريق إلى (ذات عرق)، وهي آخر محرّم لسالكى هذا الطريق إلى  
مكة، وبينها وبين وجرة سبعة وعشرون ميلاً.

ويدخله طريق الكوفة عند (المسلح) - بالحاء المهملة من آخره وفتح ميمه  
وإسكان السين، وربما ذكره بعضهم بالحاء المعجمة، ويلفظه الآن سكانه وسكان  
منطقته بكسر الميم - وهي الآن قرية عامرة يمرّ بها الطريق من عُسيرة إلى مهد  
الذهب، وتعدّ المسلح أوّل محرّم للقادمين إلى مكة عن هذا الطريق.

ومنها يتّجه الطريق إلى (غمرة) - بالغين المعجمة المفتوحة وسكون ثانيه -  
وتعدّ المحرم الثاني لسالكى هذا الطريق إلى مكة، والمسافة بينها وبين المسلح سبعة  
عشر ميلاً، وهي قريبة ممّا يُعرف الآن بـ (البركة) أو (بركة زبيدة).

ثمّ يمشی الطريق من غمرة حتى يصل بعد ثمانية أميال إلى أمّ خرمان  
(أوطاس) فيلتقي بطريق البصرة - مكة. وغمرة ووجرة متقابلتان بتوازٍ، ويمرّ  
الطريق بينهما بمجبل كراع، ومسافته نحو من ثلاثة فراسخ.

ثم يسير الطريق العراقي المتوحد (بصرياً وكوفياً) حتى يصل (ذات عرق)، وتعدّ  
المحرّم الثالث للحاجّ على طريق الكوفة، وبينها وبين غمرة عشرون ميلاً، وتُعرف  
الآن بـ (الضريبة) - بالضاد المعجمة المفتوحة من أولها - وبـ (الخريبات).

كان هذا في القديم، أمّا اليوم فلا طريق للحاجّ يمرّ على العقيق<sup>(١)</sup>.

ومن هذا، وممّا سبق ممّا في المقام الأوّل، يتّضح أنّ هذا الاختلاف في تحديد  
مبدأ العقيق ومنتهاه قد يرجع إلى اتّساع طبيعته الجغرافية، وكثرة المناطق التي يسكنها  
أهلها، حتى عبّر عنه بميقات أهل المشرق، الأمر الذي يفرض تعدّداً في الطرق التي  
تُسلّك للدخول إليه والخروج منه.

الثالث: الجحفة، وهي ميقات أهل الشام ومصر والمغرب، بل كل من يمرّ عليها، حتى من مرّ بذي الحليفة ولم يحرم منها، لعذرٍ أو بدونه، على الأظهر.

الرابع: يللمم، وهو ميقات أهل اليمن، وكل من يمر من ذلك الطريق، ويللمم اسم لجبل (١).

الخامس: قرن المنازل، وهو ميقات أهل الطائف، وكل من يمر من ذلك الطريق (٢).

ثم إنّه قد اتّفقت الروايات (١) على أنّ الإحرام من أوّل العقيق أفضل. ما يدلّ على أنّ تأخير الإحرام إلى وسطه أو إلى آخره جائزٌ مطلقاً، لا أنّه إنّما يجوز عند الضرورة مثلاً، فتدبّر.

(١) لا إشكال في توقيت كل من الجحفة ويللمم. ويدلّ على ذلك الروايات المتضاربة التي سبق بعضها، والتي ذكرت أنّهما من جملة المواقيت التي وقتها رسول الله (ص) (٢).

كما أنّه قد سبق منا بيان الوجه في جواز تأخير الإحرام من ذي الحليفة إلى الجحفة، حتى من غير عذر.

وأما تحديد جغرافيتهما، فيمكن الرجوع فيه إلى ما ذكره العلامة الشيخ الفضلي (حفظه الله) (٣).

(٢) وهذا أيضاً لا إشكال في توقيته، وتدلّ عليه الروايات السابقة نفسها. والإشكال إنّما هو في تحديد مكانه؛ فهناك الآن منطقة تسمّى "السييل الصغير"، وأخرى تسمّى "السييل الكبير"، وهناك "وادي محرم" أو "الهدا". وتكثر الأسئلة عن أنّ ميقات قرن المنازل هل هو السييل الكبير أو الهدا؟

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣١٤، باب ٣ من أبواب المواقيت.

(٢) المصدر السابق، باب ١.

(٣) هداية الناسكين: ٨٧ - ٨٨.



ومن الواضح أنّ مدخل الجواب هنا إنّما يكون بمراجعة كلمات المختصين. قال الشيخ الفضلي (حفظه الله): «قرن المنازل: اسم جبل سمّي الوادي الذي هو فيه باسمه، كما سمّيت القرية التي هو فيها باسمه أيضاً، فكان يُقال لها (القرن) و(قرن المنازل). وتقع في طريق الطائف - مكّة، المعروف قديماً بـ (طريق اليمانية)، لأنه كان يمرّ بنخلة اليمانية.

وتُعرف القرية اليوم بـ (السيّل) و(السيّل الكبير)، تبعد عن مكّة بحوالي ثمانين كيلواً على طريق الرياض - مكّة المتّجه إلى الطائف بمنعطف على اليمين عند الحوية ماراً بالسيّل الصغير فالسيّل الكبير فالزيمة فالشرايع (حُنين) فالجعرانة فمكّة.

وفي وسط القرية مسجد صغير، وآخر مثله عند الطريق العام قريباً من المسيل، كان الناس يحرمون منها. وقريباً أنشأت الحكومة السعودية مسجداً كبيراً للإحرام في القرية أيضاً، على حافة الطريق العام عند سفح الجبل.

(المحرم): ويقابل وادي قرن المنازل وبامتداده بوادي محرم على طريق الطائف المارّ بالهدا وجبل الكر وعرفات. والمعروف الثابت أنّه محاذ لقرن المنازل، وذهب بعضهم إلى أنّه منتهى قرن المنازل الذي يبدأ بالسيّل الكبير وينتهي به، فهو منه. وعلى كلا التقديرين أو القولين، فالمتفق عليه أن قرن المنازل هو السيّل»<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا فالسيّل الكبير ميقاتٌ حتماً، وأمّا الهدا فلم يثبت كونه ميقاتاً، فلا يكون الإحرام منه إحراماً من الميقات. نعم، يمكن الإحرام منه عند من يقول بعدم اختصاص المحاذاة بمسجد الشجرة، ولسنا ممّن يقول بذلك.

ولكن مع غضّ النظر عن ذلك، فإنّه لا يُعلم صدق المحاذاة بينهما عرفاً؛ لأن المسافة الفاصلة بينهما تفوق الثلاثين كيلومتراً.

(١) هداية الناسكين: ٨٨ - ٨٩.

ولا يختص الميقات في هذه الأربعة الأخيرة بالمساجد الموجودة فيها، بل كل مكان يصدق عليه أنه من العقيق أو الجحفة أو يللمم أو قرن المنازل يجوز الإحرام منه، وإذا لم يتمكن المكلف من إحراز ذلك، فله أن يتخلص بالإحرام نذراً قبل ذلك كما هو جائز اختياراً.

مسألة [١٦٣]: المشهور كفاية محاذاة أحد المواقيت المتقدمة، فمن سلك طريقاً لا يمر بشيء من المواقيت السابقة إذا وصل إلى موضع يجازي أحدها أحرم من ذلك الموضع. ولكن الأحوط وجوباً عدم كفاية ذلك واختصاص المحاذاة بمسجد الشجرة (١).

السادس: مكة، وهي ميقات حج التمتع (٢)، وكذا حج القرآن والإفراد لأهل مكة والمجاورين فيها - سواء انتقل فرضهم إلى فرض أهل مكة أو لا - فإنه يجوز لهم الإحرام لحج القرآن أو الأفراد من مكة، ولا يلزمهم الخروج إلى سائر المواقيت، وإن كان الأولى لغير النساء الخروج إلى بعض المواقيت - كالجعرانة - والإحرام منها (٣).

(١) قد تبين وجهه في ما سبق (١).

(٢) مر الكلام فيه مفصلاً في بعض مباحث المسألة (١٥٠) (٢).

(٣) تبين مما سبق، أن وظيفة أهل مكة والمجاورين فيها هو حج الأفراد أو القرآن، لا التمتع، ويقع البحث هنا في تحديد الميقات الذي يجرمون منه، مضافاً إلى البحث في أنه هل هناك فرق بين أهل مكة والمجاورين فيها في ذلك أو لا؟ فنقول: ذكر في (الرياض) أن إحرام أهل مكة من مكة نفسها «مشهور بين الأصحاب، كما ذكره جماعة، بل زاد بعضهم فنفى الخلاف فيه بينهم، مشعراً بدعوى الإجماع عليه، كما حكاه في الذخيرة عن التذكرة» (٣).

(١) في ص ١٤٢.

(٢) في ص ٩٠.

(٣) رياض المسائل ٦: ١٩٢.

وفي (كشف اللثام): «صريح ابني حمزة وسعيد وظاهر الأكثر الإحرام منها بالحج، لإطلاقهم الإحرام من المنزل، لمن كان منزله دون الميقات أو وراءه»<sup>(١)</sup>.

وأمكننا أن نلمح عدّة محاولات للاستدلال على ما ذهبوا إليه:

المحاولة الأولى: وهي موجودة تقريباً في كلمات كل من تعرّض للمسألة، وهي التمسك بالروايات الواردة في أنّ من كان منزله دون الميقات إلى مكّة يحرم من منزله<sup>(٢)</sup>؛ بدعوى عموم هذا الحكم لأهل مكّة، باعتبار وقوع منازلهم دون الميقات. وقد وقعت هذه المحاولة محلاً للإشكال من جملة من الأعلام؛ فمنع في (الحدائق) شمول هذه الروايات لأهل مكّة<sup>(٣)</sup>، وفي (الجواهر) أنّ ذلك من حيث عدم اندراجهم في اللفظ المزبور المقتضي للمغايرة<sup>(٤)</sup>، وأوضحه في (المستمسك) بأنّ هذه الروايات لا تشمل أهل مكّة، لاختصاصها بمن كان منزله بين مكّة والميقات<sup>(٥)</sup>. ووافقهم على ذلك السيد الأستاذ(قده)<sup>(٦)</sup>.

ولكن يبدو لنا أنّ اشتغال هذه العبارة على قوله: "إلى مكّة" - الذي سبّب إشكال هؤلاء الأعلام - قد ورد في سياقه الطبيعي، باعتبار أنّ غالب المسلمين هم من النائيين عن المسجد الحرام، ويتّجهون إليه لأداء مناسكهم؛ فيراد به بيان الاتجاه، لا بيان الحدّ، فلا يكون له خصوصية تحصر مفاد هذه الروايات بالمنزل الذي يقع بين الميقات ومكّة، فتدبر.

المحاولة الثانية: وهي التمسك ببعض تلك الروايات، ممّا لم يرد فيها ذكر الانتهاء إلى مكّة، بحيث يمكن ادّعاء الإطلاق فيها؛ كما في مرسلّة الصدوق، قال: وسئل الصادق(ع) عن رجل منزله خلف الجحفة، من أين يحرم؟ قال من منزله<sup>(٧)</sup>؛ وكما في النبوي: «فمن كان دونهنّ فمهلّه من أهله»<sup>(٨)</sup>.

(١) كشف اللثام ٥: ٢١٧.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٣٣٣، باب ١٧ من أبواب المواقيت.

(٣) الحدائق الناضرة ١٤: ٤٤٩.

(٤) جواهر الكلام ١٨: ١١٤.

(٥) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٢٧٠.

(٦) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٩٩.

(٧) وسائل الشيعة ١١: ٣٣٥، باب ١٧ من أبواب المواقيت، ح ٦؛ ومثله ح ٩.

(٨) صحيح البخاري ٢: ١٤٢. ويمكن ملاحظة هذه المحاولة في: مستند الشيعة ١١: ١٨٦ - ١٨٧؛ وجواهر الكلام ١٨: ١١٥.

وقد وقعت هذه المحاولة مورداً للإشكال أيضاً من السيد الأستاذ(قده)، بأن الخلف والقدام أمران إضافيان اعتباريان، فكما يمكن أن تكون مكة خلفاً للجحفة، يمكن أن تكون الجحفة خلفاً لمكة أيضاً، فمن دخل الجحفة وذهب منها إلى مكة تكون الجحفة خلفه، بخلاف من كان منزله في مكة فلا يصدق عليه عنوان خلف الجحفة المأخوذ في الرواية، لأنه لا بدّ في صدق عنوان الخلفية من فرض موضعين وفرض شخص يريد الذهاب من أحدهما إلى الآخر. هذا مضافاً إلى ضعف سند الرواية.

لذا خلص(قده) إلى أنه لا دليل على أن مكة المكرمة ميقات حج أهل مكة، فلا بدّ من التماس دليل آخر لتعيين ميقاتهم. ثم أفتى(قده) بأن ميقاتهم إنما هو الجعرانة، لورود ذلك في حديثين صحيحين<sup>(١)</sup>.

ويرد على هذا الإشكال ما أوردناه على سابقه؛ لأنه على اعتبار الاتجاه - لا الحد - يصدق على من يكون منزله في مكة أنه خلف الجحفة.

المحاولة الثالثة: أن يقال إنّ جعل المنزل أو دويرة الأهل ميقاتاً لمن منزله دون الميقات إلى مكة، يفهم منه بمناسبة الحكم والموضوع عرفاً أنّ عدم تكليف من هو كذلك بالرجوع إلى الورا والذهاب إلى الميقات، إنما هو بغرض التسهيل على المكلف؛ ومن الواضح أنّ أهل مكة أولى بهذا الحكم ممن هم خارجها.

المحاولة الرابعة: أن يقال إنّ عدم تعرّض شيء من الروايات لبيان حكمهم أصلاً، وعدم وجود السؤال من الرواية في هذا المجال، لعلّه يكون قرينةً على وضوح حكمهم عند الجميع، وأنّ إحرام أهل مكة لا بدّ من أن يقع من مكة، خصوصاً بعد ملاحظة وجود السؤال بالإضافة إلى المجاور، وإلى من وقع منزله بين مكة والميقات، ولم تقع إشارة في شيء من الروايات إلى حكم أهالي مكة، فيستكشف من ذلك كون وظيفتهم ظاهرةً عند الجميع، وليست إلا ما ذكر من الإحرام من مكة<sup>(٢)</sup>.

(١) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ٢: ٣٦٠ - ٣٦١.

(٢) الفاضل اللنكراني(قده)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحج ٣: ٦٧.

وعن بعض الأعاظم: «إنَّ حكم المكي هو الإحرام من منزله من دون لزوم الخروج، لأنه لو كان حكمه ذلك مع استقرار طريقة القوم على عدمه، لورد في غير واحد من الأخبار ما يُشعر بالتخطئة والردّ، نظير ما ورد في ردّهم جواز الإحرام فيما قبل الميقات وغير ذلك، فلو كان حكم المكي هو الخروج لا محالة مع عدم خروجهم للزم الردع جدّاً، مع أنه ليس في الأخبار ما يدلّ عليه»<sup>(١)</sup>.  
وعلى هذا، فما ذهب إليه المشهور هو الصحيح.

لكن بقي علينا أن نعالج ما ذكره السيد الأستاذ (قده) من أنّ ميقات أهل مكة والمجاورين بها، هو الجعرانة لا مكة، استناداً إلى روايتين ادّعى (قده) أنّهما تدلان على ذلك:

١ - صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبي عبدالله (ع): إنّي أريد الجوار، فكيف أصنع؟ فقال: إذا رأيت الهلال، هلال ذي الحجة، فاخرج إلى الجعرانة فأحرم منها بالحجّ...<sup>(٢)</sup>.

٢ - صحيحة أبي الفضل قال: كنت مجاوراً بمكة، فسألت أبا عبدالله (ع) من أين أحرم بالحجّ؟ فقال: من حيث أحرم رسول الله (ص) من الجعرانة، أتاه في ذلك المكان فتوح، فتح الطائف وفتح خيبر<sup>(٣)</sup> والفتح، فقلت: متى أخرج؟ قال: إذا كنت صرورة، فإذا مضى من ذي الحجة يوم، فإذا كنت قد حججت قبل ذلك فإذا مضى من الشهر خمس<sup>(٤)</sup>.

وقد ذكر (قده) أنه قد نوقش في الاستدلال بها بأنّها واردة في المجاور بمكة، وكلامنا في المتوطن.

وأجاب عنه بأنّ المجاورة أعمّ من الاستيطان، ولم يؤخذ في المجاورة عنوان

(١) هو العلامة المحقّق المعروف بالمحقّق الداماد (قده)، في تقارير بحثه في الحجّ، بقلم العلامة الشيخ عبدالله جوادي الآملي (حفظه الله)، ج ١ ص ٦١٢.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٦٧، باب ٩ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٥.

(٣) قال في [مرآة العقول ١٧: ٢٠٧]: «قوله (ع): "وفتح خيبر" لعلّه كان فتح حنين فصُحّف. وعلى ما في الكتاب لعلّ المراد أنّ فتح خيبر وقع بعد الرجوع من الحديبية وهي قريبة من الجعرانة».

(٤) المصدر السابق، ح ٦.

المؤقت، فهو عنوان يشمل من يريد أن يتخذ بلداً وطناً له، وكذلك يشمل الإقامة المؤقتة بدون قصد الاستيطان<sup>(١)</sup>.

ونحن نوافق على هذه النكته، وقد سبقت منا الإشارة إليها عند البحث في المسألة (١٤٥)<sup>(٢)</sup>.

وقد ادعى (قده) أن الذي يظهر من الروایتين، هو أن هذا هو حكم أهل مكة أساساً، وإنما المجاور يلحق بهم<sup>(٣)</sup>.

ويرد على ما ذكره (قده)، أن ظاهر قوله (ع): "فأحببت أن يخرجوا من مكة إلى بعض المواقيت، وأن يستغيبوا به أياماً"، في ذيل صحيحة عبدالرحمن، هو أن الحكم بالخروج إلى الجعرانة استحبابي لا إلزامي، فإن هذا هو المستفاد من التعبير بـ "أحببت".

ويؤيده أيضاً قوله (ع) بعد ذلك: "ولكني أرى لهم أن يفعلوا"؛ فإنه يلائم الاستحباب، لا الوجوب الذي يناسبه مثل: "أرى أن عليهم أن يفعلوا".

كما يؤيده أيضاً أن الروایتين قد تضممتا أمره (ع) بإحرام الصرورة بالحج من أول ذي الحجة، وإحرام غيره بالحج في الخامس منه، وهو حكم استحبابي لا وجوبي.

لذا، فميقات المفرد والقارن من أهل مكة والمجاور بها الذي انتقل فرضه، هو مكة نفسها، وإن كان الأفضل لهؤلاء أن يخرجوا فيحرموا من أدنى الحل - لأننا لا نرى خصوصية للجعرانة في ذلك - لأن أفضل الأعمال أحزها مثلاً، والأفضل من ذلك أن يحرموا من الجعرانة، للنص.

وهذا الحكم يختص بالرجال؛ لقوله (ع) في صحيحة عبدالرحمن: "لولا أن خروج النساء شهرة، لأمرت الصرورة منهن أن تخرج".

ثم إن ها هنا شيئاً آخر، وهو أنه قد يقال إنه لا مناسبة بحسب الظاهر بين فعل رسول الله (ص) الذي هو مستند استدلال الإمام (ع) في مورد هاتين الروایتين، ومحل الكلام، من نواح ثلاث:

(١) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ٢: ٣٦٢.

(٢) في ص ٨٢.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٣٠٠.

والأحوط الأولى الإحرام من مكّة القديمة التي كانت على عهد رسول الله (ص)، وإن كان الأظهر جواز الإحرام من المحلات المستحدثة بها أيضاً، إلا ما كان خارجاً من الحرم (١).

الأولى: من ناحية أنّ النبي (ص) لم يخرج من مكّة إلى الجعرانة ليحرم منها، بل كان في خارج مكّة، فأحرم منها في طريقه إلى مكّة.

ولكن لا يبعد دلالة الرواية على أنّ الجعرانة موضع للإحرام، ممّا قد يستفاد منه أنّ من كان في مكّة له أن يحرم منه، كما من كان خارجها، في مقابل الإحرام من المواقيت المحددة.

والثانية: هو أنّه (ص) قد أحرم بالعمرة، بينما كلامنا هو في الإحرام بالحجّ. ولكن لا يظهر أنّ هناك فرقاً بين الإحرامين؛ لأنّ الأساس هو مشروعية الإحرام منه لمن أراد الإحرام.

والثالثة: أنّ النبي (ص) لم يكن آنذاك من أهل مكّة، كما لم يكن مجاوراً بها. ولكن قد يُقال إنّ النبي (ص) هو من أهل مكّة، فقد توطن فيها زمناً طويلاً، فيصدق عليه أنّه من أهلها.

(١) احتاط السيد الأستاذ (قده) وجوباً في أن يحرم المكلف بالإحرام من مكّة من مكّة القديمة، وأنّه لا يكفيه الإحرام من المحلات المستحدثة المتصلة بها<sup>(١)</sup>، وذلك لما يُستفاد من صحيحة معاوية بن عمار الواردة في قطع التلبية، أنّ العبرة في ما يترتب على مكّة من الأحكام هو بمكّة القديمة، ولا عبرة بما أحدث الناس بمكّة وبما ألحقوا بها، ففي الصحيحة، قال: قال أبو عبدالله (ع): إذا دخلت مكّة وأنت متمتع فنظرت إلى بيوت مكّة فاقطع التلبية، وحدّ بيوت مكّة التي كانت قبل اليوم عقبه المدنيين، فإنّ الناس قد أحدثوا بمكّة ما لم يكن، فاقطع التلبية<sup>(٢)</sup>.

(١) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٢٩٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٨، باب ٤٣ من أبواب الإحرام، ح ١.

السابع: المنزل الذي يسكنه المكلف، وهو ميقات من كان منزله دون الميقات إلى مكة، فإنه يجوز له الإحرام من منزله، ولا يلزم عليه الرجوع إلى المواقيت (١).

هذا ولا يبعد أن يكون حكم القادم بالطائرة إلى "جدة" حكم من كان منزله أقرب إلى مكة من الميقات، فيكفيه الإحرام منها ويجزيه، وإن كان الأحوط الأولى - في هذه الصورة - الإحرام من المواقيت المعروفة، كالجحفة، مع الإمكان (٢).

الثامن: أدنى الحلّ كالحديبية والجعرانة والتنعيم، وهو ميقات العمرة المفردة لمن أراد الإتيان بها بعد الفراغ من حجّ القران أو الأفراد، بل لكلّ عمرة مفردة لمن كان بمكة وأراد الإتيان بها، ويستثنى من ذلك

ولكنه كما ترى؛ لأنّ الظاهر كونه حكماً خاصاً بقطع التلبية للمتمتع خاصة، فإنه قد ورد في غيرها من الروايات تعيين مواضع أخر لقطع التلبية بالنسبة إلى غير المتمتع (١). ومعه، لا يمكن الحكم بتقييد إطلاقات روايات الإحرام من مكة بخصوص مكة القديمة، بل يصحّ الإحرام من كل مكان عدّ من مكة.

لكن يستثنى من محلات مكة المستحدثة ما يكون قد خرج من الحرم، لاحتمال أن يكون للحرم خصوصية في أعمال مكة، بحيث يمكن ادعاء انصراف الأدلة عن الشمول له لو ادّعي الإطلاق فيها.

(١) ويدلّ على ذلك العديد من الروايات التي مرّت الإشارة إليها في المسألة السابقة (٢)، منها صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله (ع) قال: من كان منزله دون الوقت إلى مكة فليحرم من منزله (٣).

(٢) قد مرّ وجه ذلك مفصلاً في أوّل بحث المواقيت، فراجع (٤).

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٣، باب ٤٥ من أبواب الإحرام.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٣٣٣، باب ١٧ من أبواب المواقيت.

(٣) المصدر السابق، ح ١.

(٤) راجع ص ١٤٣.



- على الأحوط - صورة واحدة تقدمت في المسألة ١٤٠. هذا ويجوز الإحرام منه لمن كان طريقه على غير الميقات، أو تجاوز الميقات من دون إحرام (١).

(١) قد تعرّضنا مفصلاً لهذا البحث سابقاً عند البحث في المسألة (١٤٠)، فلا نعيد.

لكن ها هنا كلامٌ للسيد الأستاذ (قده) رأينا ضرورة التعليق عليه؛ فقد ذهب (قده) إلى أنّ الظاهر من صحيحة معاوية بن عمّار<sup>(١)</sup>، أنّ النبي (ص) قد أحرم بالعمرة من الجعرانة، فيستفاد من ذلك جواز الإحرام للعمرة المفردة من الجعرانة - أو من أدنى الحلّ - اختياراً، وإن لم يكن المحرم من أهل مكة.

وقد لاحظ (قده) أنّ هذا يتنافى مع ما أطلقه في بداية كلامه من أنّ ميقات العمرة المفردة للنائي الخارج من مكة إنّما هو المواقيت المعروفة، والجعرانة ليست من جملة المواقيت العامة، بل من أدنى الحلّ. فرفع هذا التنافي بأن حمل جواز الإحرام منها على من يبدو له العمرة في الأثناء، أي في أثناء مسيره بعد تجاوز الميقات، وإلاّ فإنه يحرم عليه تجاوز الميقات من دون إحرام لو كان عازماً على العمرة قبل الميقات.

ثم صرّح بالتفصيل في المسألة فقال: «إنّ النائي إذا سافر وخرج من بلده لغرض من الأغراض كقتال ونحوه، ووصل إلى حدود الحرم ودون الميقات فبدأ له أن يعتمر، يجوز له أن يعتمر من أدنى الحلّ من الجعرانة ونحوها، كما صنع رسول الله (ص)، ولا يجب عليه العود والرجوع إلى الميقات. وأمّا النائي الذي يخرج من بلده بقصد العمرة، فليس له الإحرام إلاّ من المواقيت المعروفة، وليس له التأخير إلى أدنى الحلّ»<sup>(٢)</sup>.

ولكن الإشكال في هذا الجمع أنّه بلا شاهد؛ إذ لم يثبت عندنا تاريخياً أنّ

(١) وسائل الشيعة ١٤: ٢٩٩، باب ٢ من أبواب العمرة، ح ٢. والرواية حسنة وليست صحيحة.

(٢) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ٢: ٣٩٢ - ٣٩٣.

رسول الله (ص) قد بدا له الاعتمار بعد مرجعه من حنين، بل إنه (ص) يتحرك دائماً بتخطيط واعٍ، تحت مظلة العلم الإلهي المصاحب له بطرق مختلفة؛ لذا فهو (ص) في مسيره إلى مكة كان عالماً بالفتح، وأنه سوف ينطلق بعد ذلك في غزوة حنين، ومن ثم سوف يعتمر في نهاية المطاف.

لذا فالتفصيل الراجح في نظرنا ينبغي أن يكون بين أن يقصد الإنسان الذهاب مباشرة إلى مكة، فعليه حينئذٍ الإحرام من الميقات مع المرور عليه؛ وبين أن يقصد العمرة مثلاً في نهاية المطاف، بعد أن ينهي أعماله في هذا المكان أو ذلك؛ مثل الذين يأتون إلى المدينة المنورة بدايةً للزيارة، أو للمشاركة في مؤتمر مثلاً، ثم يكون عندهم عمل آخر في جدة مثلاً، ثم بعد ذلك يريدون أن يؤدوا مناسك الحج أو العمرة؛ فهؤلاء لا يجب عليهم الإحرام من المدينة على الرغم من نيتهم أداء العمرة مثلاً في نهاية المطاف. والفارق هو أن مرور هؤلاء على الميقات في واقعه ليس مرور الحاج أو المعتمر، بل هو مرور عادي للقيام بالأعمال المختلفة، وأدلة حرمة تجاوز الميقات من دون إحرام، مختصة في رأينا بمن كان مروره مرور الحاج أو المعتمر.

## [ المبحث الخامس ]

## [ أحكام المواقيت ]

## الفرع الثاني: أحكام المواقيت

مسألة [١٦٤]: لا يجوز الإحرام قبل الميقات، ولا يكفي المرور عليه محرماً، بل لا بُدَّ من إنشاء الإحرام من الميقات نفسه (١)، ويستثنى من ذلك مردان:

(١) إذا أحرم المكلف قبل الميقات فلا عبرة بإحرامه بالإجماع (١)، سواء مرّ عليه بعد ذلك في طريقه إلى مكة، أو لم يمرّ عليه، بل لا بدّ من أن ينشأ إحرامه من الميقات. ويدلّ على ذلك جملة من الروايات (٢)، منها حسنة عمر بن أذينة عن الصادق (ع) قال: ومن أحرم دون الوقت فلا إحرام له (٣).

وفي معتبرة ميسر قال: دخلت على أبي عبدالله (ع) وأنا متغيّر اللون، فقال لي: من أين أحرمت؟ قلت: من موضع كذا وكذا، فقال: ربّ طالب خير تزلّ قدمه، ثم قال: يسرك أن صلّيت الظهر أربعاً في السفر؟ قلت: لا، قال فهو والله ذاك (٤). وهي تدلّ على عدم مشروعية الإحرام قبل الميقات.

(١) راجع: مستند الشيعة ١١: ١٩١.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٣١٩، باب ٩ من أبواب المواقيت.

(٣) المصدر السابق، ح ٣.

(٤) المصدر السابق، باب ١٢، ح ٥. والرواية معتبرة لما ذكره السيد الخوئي (ره) من أنّ الكشي قد نقل

روايات كثيرة تدلّ على مدح ميسر، كما قد وثقه علي بن الحسن بن فضال [معتد العروة الوثقى،

كتاب الحج ٢: ٤٠٢].

هذا، ولكن قد يظهر من موثقة حنان بن سدير خلاف ذلك، وأن الإحرام قبل الميقات مفضولٌ فقط لا أنه غير مشروع، قال: كنت أنا وأبي وأبو حمزة الشمالي وعبدالرحيم القصير وزياد الأحلام، فدخلنا على أبي جعفر(ع)، فرأى زياداً قد تسلخ جسده، فقال له: من أين أحرمت؟ قال: من الكوفة، قال: ولم أحرمت من الكوفة؟ فقال: بلغني عن بعضكم أنه قال: ما بعد من الإحرام فهو أعظم للأجر، فقال: ما بلغك هذا إلا كذاب، ثم قال لأبي حمزة: من أين أحرمت؟ قال: من الربذة، قال له: ولم، لأنك سمعت أن قبر أبي ذر رضي الله عنه بها فأحببت أن لا تجوزه، ثم قال لأبي ولعبدالرحيم: من أين أحرمتما؟ فقالا: من العقيق، فقال: أصبتما الرخصة واتبعتما السنة، ولا يعرض لي بابان كلاهما حلالاً إلا أخذت باليسير، وذلك أن الله يسير، يحب اليسير، ويعطي على اليسير ما لا يعطي على العنف<sup>(١)</sup>.

فإن تعليق الإمام(ع) في ذيلها يدل على أن كلاً من الإحرام من الميقات والإحرام قبله جائزان؛ لقوله: "أصبتما الرخصة"، فكأن التأخير للإحرام من الميقات رخصة لا عزيمة؛ ولقوله أيضاً: "كلاهما حلال"، إلا أن الإحرام من الميقات فيه اتباعٌ للسنة، لأن السنة توصي باليسير.

وفي (الدروس): «وفيه تلويحٌ بصحته، ولأنه لم يأمره بالإعادة»، إلا أنه عاد وذكر «أنه معارضٌ بنحو رواية إبراهيم الكرخي، المتضمنة لعدم الانعقاد، فتحمل الأولى على النذر أو التقية»<sup>(٢)</sup>.

وعن بعض الأعاظم أيضاً حملها على التقية<sup>(٣)</sup>.

كما يدل على ذلك أيضاً قول الصادق(ع) في حسنة الحلبي: لا ينبغي لحاجٍ ولا معتمر أن يجرم قبلها ولا بعدها<sup>(٤)</sup>. على أساس أن "لا ينبغي" ظاهرة عرفاً في الكراهة.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٢٤، باب ١١ من أبواب المواقيت، ح ٧.

(٢) الدروس الشرعية ١: ٤٨٤ - ٤٨٥.

(٣) هو العلامة المحقق المعروف بالمحقق الداماد(قده)، في تقريرات بحثه في الحج، بقلم العلامة الشيخ عبدالله جوادي الآملي(حفظه الله)، ج ١ ص ٦٢٧.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٣٢٢، باب ١١ من أبواب المواقيت، ح ١.

١ - أن ينذر الإحرام قبل الميقات. وإنما يصح ذلك بشرط أن يكون الإحرام أكثر مشقة من الإحرام في الميقات، وإلا كانت صحة النذر محل تأمل. وعلى ضوء ذلك، فلا يصح النذر بالإحرام من المطار في بلد

وقد يُقال إنه يمكن أن تكون الروايات الآتية في مسألة نذر الإحرام قبل الميقات مؤيدة لمفاد رواية حنان بن سدير؛ حيث إن صحة نذر الإحرام قبل الميقات تكشف عن مشروعيتها.

ولكن لا يمكن المساعدة على ذلك، بل الأقرب لزوم الإحرام من الميقات مع المرور عليه، لا قبله؛ لأن هذه الروايات وإن كانت ظاهرة في بيان المفضولية، إلا أنه لا بد من تقديم الروايات الناهية عليها، بملاك الأظهرية من حيث الدلالة. وأما حمل الإحرام قبل الميقات في رواية حنان على التقية، فهو غير صحيح، لعدم الموجب لها في المسألة<sup>(١)</sup>.

كما أن حمله فيها على النذر غير واضح؛ لظهورها في الإحرام الطبيعي، بل إنه مع النذر لا يبقى موردٌ لاعتراض الإمام(ع)، فتدبر.

(١) قال ابن قدامة في [المغني ٣: ٢١٥-٢١٦]: «مسألة: قال: (والاختيار أن لا يجرم قبل ميقاته فإن فعل فهو مُحْرَمٌ) لا خلاف في أن من أحرم قبل الميقات يصير محرماً تثبت في حقه أحكام الإحرام، قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن من أحرم قبل الميقات أنه محرم، ولكن الأفضل الإحرام من الميقات، ويكره قبله، روي نحو ذلك عن عمر وعثمان، وبه قال الحسن وعطاء ومالك وإسحاق، وقال أبو حنيفة: الأفضل الإحرام من بلده، وعن الشافعي كالمذهبين، وكان علقمة والأسود وعبد الرحمن وأبو إسحاق يجرمون من بيوتهم، ... وأحرم ابن عمر من إيليا، وروى النسائي وأبو داود بإسناديهما عن الضبي بن معبد قال: أهللت بالحج والعمرة فلما أتيت العذيب لقيني سليمان بن ربيعة وزيد بن صوحان وأنا أهل بهما، فقال أحدهما: ما هذا بأفقه من بعيره، فأتيت عمر فذكرت له ذلك فقال: هديت لسنة نبيك(ص) وهذا أحرم به قبل الميقات، ... وقد روى أبو يعلى الموصلي في مسنده عن أبي أيوب قال: قال رسول الله(ص): "يستمتع أحدكم بحلته ما استطاع فإنه لا يدري ما يعرض له في إحرامه"، ... قال عطاء: انظروا هذه المواقيت التي وقتت لكم فخذوا برخصة الله فيها، فإنه عسى أن يصيب أحدكم ذنباً في إحرامه فيكون أعظم لوزره، فإن الذنب في الإحرام أعظم من ذلك».

أقول: يظهر من هذه الكلمات أن العامة متفقون على جواز الإحرام قبل الميقات وضعاً، بمعنى انعقاده، ولكنهم مختلفون في رجحانه وعدمه. ومن الواضح أن هذا المقدار لا يصحح الحمل على التقية؛ لتحقق المندوحة، إما برأي جميعهم حيث إنهم إنما يقولون بالجواز لا باللزامة الإحرام قبل الميقات، وإما برأي بعضهم القائلين بأفضلية الإحرام من الميقات. (المقرر)

الحاجّ المكلف أو من الطائفة تفادياً للصعوبة والمشقة الناجمة عن الإحرام من الميقات، ورغبة بسهولة الإحرام بالنذر من المطار أو الطائفة (١).

(١) يدلّ على جواز تقديم الإحرام قبل الميقات بالنذر ثلاث روايات:

١ - صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل جعل لله عليه شكراً أن يحرم من الكوفة، قال: فليحرم من الكوفة، وليف لله بما قال (٢).

٢ - موثقة أبي بصير، عن أبي عبد الله (ع) قال: سمعته يقول: لو أنّ عبداً أنعم الله عليه نعمةً أو ابتلاه ببلية فعاياه من تلك البلية، فجعل على نفسه أن يحرم بخراسان كان عليه أن يتم (٣).

٣ - خبر علي بن أبي حمزة قال: كتبت إلى أبي عبد الله (ع) أسأله عن رجل جعل لله عليه أن يحرم من الكوفة؟ قال: يحرم من الكوفة (٤).

وهي إن كانت ضعيفةً من جهة ابن أبي حمزة، لكن يمكن الوثوق بمضمونها من ناحية موافقته لمضمون الرواية المعتبرة، بحسب ما هو مبنا في هذا المجال.

وقد دخل الفقهاء والأصوليون هنا في جدل حول تكييف صحة هذا النذر، مع عدم كون الإحرام قبل الميقات مشروعاً كما مرّ، على أساس أنّ مشروعية المتعلّق شرط أساس في صحّة النذر، ويبنوا عدّة نظريات في ذلك.

ولكننا لا نرى ضرورةً لكلّ هذا الجدل، لأنّ الدليل المصحّح لهذا النذر معتبرٌ، فلا بدّ من أن نتعبّد به، ونقيّد به الأدلّة التي دلّت على عدم جواز الإحرام قبل الميقات، والنتيجة حينئذٍ أنّه لا يجوز للإنسان أن يحرم قبل الميقات إلاّ إذا كان قد نذر ذلك.

كما أنّه لا يوجد نصٌّ يقول إنّ رجحان المتعلّق شرطٌ في صحّة النذر، وإلّا استفيد ذلك من خلال أنّ النذر عبادة وطاعة لله تعالى (٤)، وهنا نلاحظ أنّ عنوان

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٢٦، باب ١٣ من أبواب المواقيت، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٣.

(٣) المصدر السابق، ح ٢.

(٤) راجع: اليمين والمهد والنذر، ص ١٧١ - ١٧٢.

وحيث يصحّ الإحرام بالنذر فإنه لا يلزمه التجديد في الميقات، ولا المرور عليه، بل يجوز له الذهاب إلى مكة من طريق لا يمرّ بشيء من المواقيت (١)، ولا فرق في ذلك بين الحجّ الواجب والمندوب، والعمرة المفردة (٢).

نعم، إذا كان إحرامه للحجّ أو عمرة التمتع، فلا بدّ من أن يراعي فيه عدم تقدّمه على أشهر الحجّ، كما علّم مما تقدّم.

الشكر لله هو من عناوين الطاعة، فيمكن أن تكون حالة الشكر التي تقتضي هذا النذر هي ما يجعل هذا الشيء طاعةً لله.

هذا كلّه من ناحية الكبرى. ولكننا نتحفّظ في المسألة من ناحية الصغرى؛ فإنّ كثيراً من الناس الآن ينذرون الإحرام من مطار بلدهم مثلاً أو من غيره شكراً لله، مع أنّ هدفهم الحقيقي من ذلك هو إراحة أنفسهم من مشقة الذهاب إلى الجحفة. وهذا يعني أنّهم يشكرون الله بما هو أخفّ مؤنة وأقلّ مشقة، وهذا على خلاف طبيعة الأمور في النذر، حيث ينذر الإنسان دائماً ما فيه كلفة ومشقة، ويلزم نفسه بأزيد مما يلزمه به التكليف الأوّلي، لذا فإنّ صحّة هذا النذر محلّ تأمل، بل منع.

وأما محاولة تصحيحه هنا اعتماداً على أنّ المسافة من البلد إلى مكة أبعد من المسافة من الميقات إليها، فإنّها لا تجدي شيئاً؛ لأنّه ليس لطول المسافة مدخلية دائماً في زيادة المشقة، فإنه لا يشكّ أحدٌ في أنّ الإحرام من البلد بالنسبة إلى القادم إلى جدة بالطائرة ليس فيه أية مشقة بالقياس إلى الذهاب إلى الجحفة.

(١) إذا صحّ نذر الإحرام من مكان، وأحرم المكلف منه، فلا يجب عليه حينئذٍ تجديد الإحرام من الميقات لو مرّ عليه؛ لأنّ الأساس هو الإحرام، وقد فعله. وقد تبينّ مما سبق أيضاً أنّه لا يجب أساساً عندنا قصد الميقات للإحرام منه، لذا سواء صحّ النذر في المقام أو لم يصحّ، يمكن للمكلف الذهاب إلى مكة من طريق لا يمرّ بشيء من المواقيت. طبعاً عليه في صورة عدم صحّة النذر أن يحرم حينئذٍ من مطار جدة، أو من أدنى الحلّ.

(٢) لإطلاق روايات المسألة، حيث لم تذكر إلّا الإحرام.

٢ - إذا قصد العمرة المفردة في رجب، وخشي عدم إدراكها - إذا أختَر الإحرام إلى الميقات - جاز له الإحرام قبل الميقات، وتحسب له عمرة رجب وإن أتى ببقية الأعمال في شعبان، ولا فرق في ذلك بين العمرة الواجبة والمندوبة. والظاهر عدم اختصاص هذا الحكم بعمرة رجب، وشموله لعمرة كلِّ شهر<sup>(١)</sup>.

(١) الظاهر أنَّ هذا الحكم اتَّفَاقِي بينهم؛ ففي (المعتبر) أنَّ عليه اتَّفَاق علمائنا<sup>(١)</sup>، وعن (المنتهى) أنَّ على ذلك فتوى علمائنا<sup>(٢)</sup>، وفي (المسالك): «هو موضع نص ووافق»<sup>(٣)</sup>، وفي (الجواهر): «بلا خلاف أجده فيه»<sup>(٤)</sup>.  
ويدلُّ عليه روايتان:

١ - صحيحة معاوية بن عمَّار قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: ليس ينبغي أن يحرم دون الوقت الذي وقَّته رسول الله (ص) إلا أن يخاف فوت الشهر في العمرة<sup>(٥)</sup>.

٢ - موثقة إسحاق بن عمَّار قال: سألت أبا إبراهيم (ع) عن الرجل يجيء معتمراً ينوي عمرة رجب فيدخل عليه الهلال قبل أن يبلغ العقيق، فيحرم قبل الوقت ويجعلها لرجب أم يؤخِّر الإحرام إلى العقيق ويجعلها لشعبان؟ قال: يحرم قبل الوقت لرجب؛ فإنَّ لرجب فضلاً، وهو الذي نوى<sup>(٦)</sup>.

وهل يختص هذا الحكم بعمرة رجب أو يشمل عمرة كل شهر؟

قال في (الجواهر): «لكن الظاهر اختصاص الحكم المزبور في عمرة رجب. والصحيح الأول وإن كان مطلقاً، إلا أنه لم أجده عاملاً في غير رجب، ولعلَّه للعلَّة التي أشار الإمام (ع) إليها في الصحيح الآخر، مضافاً إلى ما روي من أن العمرة الرجبية تلي الحجَّ في الفضل»<sup>(٧)</sup>.

(١) المعتبر ٢: ٨٠٦.

(٢) منتهى المطلب (الطبعة الحجرية) ٢: ٦٦٩.

(٣) مسالك الأفهام ٢: ٢٢٠.

(٤) جواهر الكلام ١٨: ١٢٤.

(٥) وسائل الشيعة ١١: ٣٢٥، باب ١٢ من أبواب المواقيت، ح ١.

(٦) المصدر السابق، ح ٢.

(٧) جواهر الكلام ١٨: ١٢٤.



مسألة [١٦٥]: يجب على المكلف تحصيل اليقين بوصوله إلى الميقات والإحرام منه، أو يكون ذلك عن اطمئنان أو حجة شرعية، ولا يجوز له الإحرام عند الشك في الوصول إلى الميقات (١).

مسألة [١٦٦]: لو نذر الإحرام قبل الميقات، وخالف وأحرم من الميقات، لم يبطل إحرامه، ووجبت عليه كفارة مخالفة النذر إذا كان متعمداً (٢).

ولكن ما ذكر لا يوجب حصر الحكم بعمرة رجب، خصوصاً مع الالتفات إلى التعليل بأن ذلك هو الذي نواه. كما أنّ الروایتين مثبتتان لا تنفي إحداهما الأخرى، فيمكن العمل بهما معاً، والنتيجة هي أنه يجوز تقديم الإحرام لإدراك عمرة كل شهر خصوصاً عمرة رجب.

هذا مضافاً إلى أن للصحيحة ميزة ليست للموثقة، وهي أن الظاهر منها أن الإمام (ع) كان في مقام ضرب القاعدة، بينما كان في الثانية في مقام الجواب عن سؤال خاص بربح.

(١) إذا كان المكلف في طريقه إلى مكة يمرّ على الميقات، فيجب عليه الإحرام منه كما مرّ، وعليه لأجل إبراء الذمة أن يتأكد من الوصول إليه، بأي وسيلة يصح الاعتماد عليها شرعاً. ولا يجوز له الإحرام مع الشك في الوصول إليه، لأصالة العدم.

(٢) فصل السيد الحكيم (قده) في المسألة بين ما لو خالف وأحرم من الميقات نسياناً فحكم بصحة الإحرام، وما لو خالف عمداً فاستشكل في صحته، قال: «أما في النسيان فظاهر، لوقوع الإحرام على الوجه المشروع فيصح، وأما في العمد فمشكل؛ لأنّ النذر يقتضي ملك الله سبحانه للمنذور على وجه يمنع من قدرة المكلف على تفويته، والإحرام من الميقات عمداً لما كان تفويتاً للواجب المملوك كان حراماً، فيبطل إذا كان عبادة» (١).

مسألة [١٦٨]: إذا ترك المكلف الإحرام من الميقات عن علم وعمد حتى تجاوزه - في غير الفرض المتقدم - فإن استطاع الرجوع إلى الميقات، وجب عليه الرجوع من موضعه، سواء أكان داخل الحرم أم في خارجه، وإلا فإن كان خارج الحرم يحرم من مكانه، وإن كان داخل الحرم يخرج ويحرم من خارج الحرم، فإن لم يقدر أحرم من مكانه، ويصح حجّه وعمرته في جميع هذه الصور (١).

الثانية: في العمرة المفردة؛ لما تقدّم من أنّ أدنى الحلّ ميقات لها مطلقاً، سواء لمن كان داخل مكة أو كان خارجها<sup>(١)</sup>، وسواء كان قاصداً للاعتمار قبل تجاوزه الميقات، أو بدا له ذلك بعد المرور عليه.

(١) إذا ترك المكلف الإحرام من الميقات مع مروره عليه عن علم وعمد حتى تجاوزه، ففي المسألة أربع صور، هي:

الصورة الأولى: أن يتمكن من الرجوع إلى الميقات، فيجب عليه الرجوع والإحرام منه، سواء أكان رجوعه من داخل الحرم أم كان من خارجه، فإن أتى بذلك يصحّ عمله بالاتفاق.

الصورة الثانية: أن لا يتمكن من الرجوع إلى الميقات، ويكون قد دخل الحرم، فعليه الخروج والإحرام من أدنى الحلّ إن أمكنه ذلك.

الصورة الثالثة: أن لا يتمكن من الرجوع إلى الميقات، ويكون قد دخل الحرم، ولا يستطيع الخروج إلى أدنى الحلّ، فيحرم من مكانه.

الصورة الرابعة: أن لا يتمكن من الرجوع إلى الميقات، ويكون خارج الحرم، فيحرم من مكانه.

ولا خلاف بينهم في حكم الصورة الأولى، كما ذكرنا؛ لأنه إذا عاد وأحرم من الميقات، يكون قد أتى بتمام ما هو مأمور به. إنّما الخلاف في الصور الثلاث

الباقية؛ ففي (الجواهر) أنه: «لم يصح إحرامه، وفاقاً للأكثر بل المشهور، بل ربما يفهم من غير واحد عدم خلاف فيه بيننا»<sup>(١)</sup>.

خلافاً للمقدّس الأردبيلي<sup>(٢)</sup>؛ وللسيد محمد<sup>(٣)</sup>، وللفاضل الهندي<sup>(٤)</sup>، وللمحقّق البحراني<sup>(٥)</sup>، وللمحقّق النراقي<sup>(٦)</sup>، وللمحقّق الخوانساري<sup>(٧)</sup>، ولسيدنا الأستاذ<sup>(٨)</sup>، وللسيد السبزواري<sup>(٩)</sup>، قدّست أسرارهم أجمعين، ولبعض المعاصرين<sup>(١٠)</sup>؛ حيث استشكل الأوّل في عدم أجزاء الإحرام في هذه الصور الثلاث، وقوى الثالث الجواز، وذكر أنه يحتمله إطلاق (المبسوط) و(المصباح)، وأفتى به الخامس والأخيرين وبعض المعاصرين، ولم يستبعده الباقون.

ولكل من القولين أدلته؛ فالقول الأوّل فضلاً عن كونه مقتضى قاعدة أنّ المشروط عدم عند عدم شرطه، استدلّ عليه في (الجواهر) بإطلاق ما دلّ على اعتبار الوقت في صحّة الإحرام، المقتصر في تقييده على غير العامد<sup>(١١)</sup>.

واستدلّ للقول الثاني بإطلاق صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل ترك الإحرام حتى دخل الحرم، فقال: يرجع إلى ميقات أهل بلاده الذي يجرمون منه فيحرم، فإن خشى أن يفوته الحجّ فليحرم من مكانه، فإن استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج<sup>(١٢)</sup>. وهي تبين حكم الصور الثلاث جميعاً.

(١) جواهر الكلام ١٨ : ١٣٢.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٦ : ١٧٤-١٧٥.

(٣) مدارك الأحكام ٧ : ٢٣٥.

(٤) كشف اللثام ٥ : ٢٣٧.

(٥) الحدائق الناضرة ١٤ : ٤٧١.

(٦) مهتّب الأحكام ١٣ : ٥٠.

(٧) جامع المدارك ٢ : ٣٦٩.

(٨) المعتمد في شرح المناسك، كتاب الحجّ ٣ : ٣١٤-٣١٥.

(٩) مهتّب الأحكام ١٣ : ٥٠.

(١٠) مثل: الشيخ إسحاق الفياض في مناسكه، ص ٩٨؛ والسيد محمد صادق الروحاني في مناسكه، ص ٦٨-٦٩.

(١١) جواهر الكلام ١٨ : ١٣٢.

(١٢) وسائل الشيعة ١١ : ٣٣٠، باب ١٤ من أبواب المواقيت، ح ٧.

بل عن السيد الأستاذ(قده) ظهور قوله: "رجل ترك الإحرام" في الترك العمدي. كما أنّ نسبتها إلى روايات الميقات هي نسبة الخاص إلى العام، لأنّ مورد صحيح الحلبي خشية فوت الحجّ، وتلك الروايات مطلقة من هذه الجهة، ولا ريب في تقدّم الخاص على العام<sup>(١)</sup>.

ولكننا لا نرى المسألة من باب العموم والخصوص، لأنّه لا تنافي أساساً بين الروايات ليُجمع بينها بالتخصيص؛ فإنّ غاية ما تدلّ عليه روايات المواقيت هو أصل الشرطية، من دون أن تتعرّض لبيان الحكم في صورة المخالفة؛ وهذا بخلاف صحيحة الحلبي، فإنّها متكفّلة أساساً ببيان الحكم في صورة المخالفة، فيؤخذ بها، لأنّه لا يعارضها في موردها شيء.

وقد استظهر بعض المعاصرين<sup>(٢)</sup> في المقام اتّحاد صحيحة الحلبي هذه مع روايته الأخرى<sup>(٣)</sup> المصرّح فيها بنسيان الإحرام، على أساس اتّحادهما في رواية ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي، وفي المتن أيضاً مع اختلاف يسير، فكل ما هنالك هو صورة النسيان. وعلى هذا فتبقى صورة المخالفة العمدية تحت القاعدة المقتضية للبطلان.

وقد يُجاب عن ذلك بأنّ عدم اتّحادهما هو الظاهر من جهات شتّى؛ أولاً: من جهة أنّه لا مانع من أن يسأل راو واحد الإمام(ع) نفسه مرتين، مرّة عن حكم الناسي، وأخرى عن حكم العامد.

وثانياً: إنّ وحدة الحكم في الروايتين لا تعني بالضرورة وحدة الروايتين؛ لأنّه لا مانع من أن يكون حكم كلا الواقعتين واحداً.

وثالثاً: إنّ الصادق(ع) قد أسند الحكم في إحداهما إلى أبيه الباقر(ع)، بخلاف الثانية، ما يعبّد جداً اشتباه الرواة في متنها بحيث عبّروا تارة بالترك وأخرى بالنسيان.

(١) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٣١٦.

(٢) الفاضل اللنكراني(قده)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحجّ ٣: ١١٢.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٣٢٨، باب ١٤ من أبواب المواقيت، ح ١.

## ويثبت الحكم نفسه في حالتي الجهل والنسيان (١).

ولكن لا يبعد وحدة الروایتين؛ خصوصاً بملاحظة أنّ من البعيد لمن أراد الحجّ أن يتعمّد ترك الإحرام من الميقات مع مروره عليه ومعرفته بضرورة الإحرام منه. هذا بالنسبة إلى الملاحظة الأولى، وأمّا الثانية، فالظاهر أنّ وحدة الحكم مع وحدة السند أو الراوي تدلّ على وحدة الروایتين. وهكذا الحال بالنسبة إلى الملاحظة الثالثة، حيث إنّ اختلاف التعبير لا يدلّ على اختلاف الموضوع، لما ذكرناه من استبعاد التعمّد في ترك الإحرام من الميقات لمن أراد الحجّ. وفي ضوء هذا، فإنّ استفادة السيد الأستاذ (قده) إرادة الترك العمدي من الرواية الأولى غير واضحة.

لكن من الممكن جداً الأخذ بما تدلّ عليه الروایتان من الحكم في مواقع الإحرام لمن تركه من الميقات في تفاصيله، حتى في صورة العمد على فرضه؛ من حيث إنّ جواز إحرامه من مكانه أو من خارج الحرم هو من جهة خوف فوات الحجّ إذا رجع إلى ميقات أهله.

(١) بل الحكم فيهما أوضح وأولى، ويدلّ عليه بتفاصيله حسنة الحلبي قال: سألت أبا عبدالله (ع) 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 ثمّ ليحرم<sup>(١)</sup>. وهي تشمل الجهل أيضاً؛ لأنّه لا خصوصية فيها للنسيان إلّا بما هو عذر.

ويؤكّده أيضاً في صورة الجهل صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن امرأة كانت مع قوم فطمثت، فأرسلت إليهم فسألتهن؟ فقالوا: ما ندري، أعليك إحرام أم لا وأنت حائض، فتركوها حتى دخلت الحرم، فقال (ع): إن كان عليها مهلة فترجع إلى الوقت فلتحرم منه، فإن لم يكن عليها وقت (مهلة) فترجع إلى ما قدرت عليه بعدما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها<sup>(٢)</sup>.

(١) وسائل الشريعة ١١: ٣٢٨، باب ١٤ من أبواب المواقيت، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ١.

ومن الواضح أنه لا خصوصية للحائض في ذلك، بل الخصوصية هي لترك الإحرام.

بقي هنا شيء: وهو أنه قد ذهب بعضهم استناداً إلى هذه الصحيحة إلى لزوم رجوع الجاهل أو الناسي في الصورة الثانية في المسألة إلى ما يقدر عليه خارج الحرم، وإن لم يقدر على ذلك فيحرم حينئذٍ من أدنى الحل<sup>(١)</sup>. كما عمل بعضهم بالصحيحة في خصوص الحائض لكونها مورد النص، فالتعدّي عنها إلى غيرها قياساً لا نقول به<sup>(٢)</sup>. وبعضهم حملها حتى في موردها على الاستحباب<sup>(٣)</sup>.

وقد تعدّدت في كلماتهم الوجوه لهذه الأقوال. ولكننا نرى أنّ الرواية أجنبية تماماً عن بيان مسألة الرجوع إلى المسافة التي تقدر عليها، ويتّضح ذلك من خلال النقاط الآتية:

أولاً: إنّ قطع المسافة من الميقات إلى مكة ليس واجباً نفسياً، وإنما هو واجب مقدّمي غيري للوصول إلى مكة لأداء المناسك، فليس فيه ملاك في نفسه يدعو إلى إحرازه مهما أمكن، بحيث إذا تعدّر بعضه لزم الإتيان ببعضه الآخر، عملاً بقاعدة الميسور التي صرّح جماعة بالاعتماد عليها في المسألة.

ثانياً: إنّ لا خصوصية للحائض في الصحيحة، بل الخصوصية هي لترك الإحرام، ما يجعل هذه الصحيحة في سياق واحد مع الروايات الأخرى الواردة في المسألة، مثل صحيحة الحلبي، وغيرها<sup>(٤)</sup>. إذ ينبغي أنّ تُفهم هذه الصحيحة بما يناسب تلك الروايات؛ لورودها كلها في موقع واحد. والملاحظ أنّ تلك الروايات رغم كونها في مقام البيان، لم تشر أبداً إلى ضرورة الرجوع إلى المقدار الممكن، ما يدعو إلى التأمل في العبارة التي تضمنتها صحيحة معاوية بن عمّار، التي فهم منها ضرورة الرجوع إلى المقدار الممكن.

(١) الدروس الشرعية ١: ٣٤١؛ رياض المسائل ٦: ٢٠٧ و ٣٥٥؛ مستند الشيعة ١١: ١٩٧؛ العروة الوثقى ٤:

٦٥٠؛ مهذب الأحكام ١٣: ٥٥؛ تعاليف مبسطة على العروة الوثقى ٩: ٢٣١-٢٣٢.

(٢) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ٢: ٤٣٥.

(٣) مدارك الأحكام ٧: ٣٨٧؛ تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحج ٣: ١٢٧.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ٣٢٨، باب ١٤ من أبواب المواقيت، ح ١؛ ومثلها بقية روايات الباب.

مسألة [١٦٩]: من تجاوز الميقات من دون إحرام ولم يعمل بوظيفته المذكورة في المسألة الأنفة، بل أتم أعمال العمرة أو الحج من دون إحرام، فإن كان عن علم أو عمد فلا إشكال في بطلان حجّه وعمرته، وإن كان عن نسيان أو جهل صحّ حجّه وعمرته، وإن كان الأحوط استحباباً الإعادة عند التمكن منها(١).

ثالثاً: إنّ قوله: "فلترجع إلى ما قدرت عليه"، واردٌ في قبال قوله: "إن كان عليها مهلة فلترجع إلى الوقت"، والمعنى هو: إن لم يكن عندها مهلة للرجوع إلى الميقات، فلترجع إلى ما قدرت عليه. ونحن نرى أنّ معنى "ما قدرت عليه" - بقرينة سائر الروايات، حيث لم تذكر أيّ مدى للخروج - هو مجرد الخروج إلى خارج الحرم، ولو كان المقصود بيان المدى، لكان ينبغي أن يكون التعبير أوضح في الدلالة على ذلك، مع تكرّر ذكره في سائر الروايات أو بعضها على الأقلّ. وعلى هذا يكون قوله: "بقدر ما لا يفوتها" قيّداً في أساس الأمر بالرجوع، لا قيّداً في المقدار الذي ترجع إليه؛ أي إنّما يجب عليها الرجوع والخروج من الحرم فيما إذا كان لا يفوتها الحجّ بذلك، وإلاّ تحرم من مكانها، تماماً كما هو مفاد سائر الروايات.

(١) تعرّضنا في المسألة السابقة إلى بيان وظيفة المكلف في حالات العمدة أو الجهل أو النسيان، فيما لو ندم وأراد الإحرام، أو فيما لو علم أو تذكر أنّه لم يأت به، قبل أن يأتي بشيء من الأعمال. والكلام في هذه المسألة يدور حول حكمه فيما لو استمرّ تاركاً للإحرام إلى أن أتمّ أعمال العمرة أو الحجّ. وفي المسألة صورتان:

الصورة الأولى: أن يُتمّ أعمال العمرة أو الحجّ من دون إحرام علماً عامداً. ولا إشكال في بطلان عمرته أو حجّه حينئذٍ؛ لأنّه لم يأت بما هو مأمورٌ به، فلم يحصل منه الامتثال.

الصورة الثانية: أن يتم أعمال الحج من دون إحرام نسياناً، ففي (الجواهر) أن المشهور شهرة عظيمة بل في (الدروس) نسبته إلى الأصحاب عدا الحلّي، أنّه يجزيه<sup>(١)</sup>.

وقد أرجع ابن إدريس (ره) السبب في مخالفته إلى أن «الذي تقتضيه أصول المذهب أنّه لا يجزيه، وتجب عليه الإعادة، لقوله (ع): الأعمال بالنيّات، وهذا عمل بلا نيّة، فلا يرجع عن الأدلة بأخبار الآحاد، ولم يورد هذا، ولم يقل به أحد من أصحابنا، سوى شيخنا أبي جعفر الطوسي رحمه الله، فالرجوع إلى الأدلة أولى من تقليد الرجال»<sup>(٢)</sup>.

وقد وقع استدلاله هذا محلاً لإشكال العلماء واستغرابهم، حتى قال في (المستمسك): «ولا يخفى أنّ ما ذكره من الاستدلال بقوله (ص): "إنّما الأعمال بالنيّات"، لا يخلو من غموض؛ فإنّ المفروض ترك الإحرام نسياناً، لا ترك نيّة الإحرام، ولا ترك نيّة غيره من المناسك. ولذلك قال في المعتبر: "ولست أدري كيف تخيل له هذا الاستدلال، وكيف توجيهه؟". وعن المنتهى: "إنّه وهم في ذلك؛ لأنّ الشيخ اجتزأ بالنيّة عن الفعل، فتوهم أنّه اجتزأ بالفعل بغير نيّة، وهو الغلط من باب إيهام العكس" انتهى. وقد يوجّه بوجوه لا تخلو من تكلف»<sup>(٣)</sup>.

ولكنّ الظاهر أنّه قال بذلك عملاً بالقاعدة التي تقتضي بطلان المركّب عند فقدّه أحد أجزائه، مع عدم تمامية دليل عنده على الصحة، تبعاً لمبناه بعدم حجّية خبر الواحد. وإن كانت هذه القاعدة لا تلتقي بما دلّ على رفع النسيان، وأنّه لا حكم للناسي في بطلان عمله إذا نسي بعض أجزائه.

والكلام حينئذ هو في الدليل الذي يُخرج به عن مقتضى القاعدة، ويدلّ على جزئية الإحرام في حال العلم فقط دون حال الجهل أو النسيان، فنقول:

(١) جواهر الكلام ١٨: ١٣٤.

(٢) السرائر ١: ٥٢٩.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٣٢٥. وما نقله (قده) من عبارة (المعتبر) هو ما نقله عنه كل العلماء الذين راجعنا كلماتهم، لكن في (المعتبر) المطبوع، ج ٢، ص ٨١٠، كانت العبارة مختلفة، كالآتي: "ولست أدري كيف يحلّ له هذا الاستدلال، وكيف يوجّه".



يدل على الصحة في المسألة صحيح علي بن جعفر عن أخيه (ع) قال: سألته عن رجل كان متمتعاً خرج إلى عرفات وجهل أن يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع إلى بلده؟ قال: إذا قضى المناسك كلها فقد تمّ حجّه<sup>(١)</sup>.

ومورده وإن كان هو الجهل، إلا أنهم استدلوا به على حكم النسيان أيضاً، وقربوا ذلك بعدة تقرّيات؛ مثل ما ذكره في (المستند) من أنّ الظاهر شمول معنى الجهل الحقيقي اللغوي للنسيان أيضاً<sup>(٢)</sup>، وما ذكره في (كشف اللثام) من أنّ الناسي أولى بالعدر من الجاهل<sup>(٣)</sup>، أو ما ذكره في (الجواهر) من أنّ الناسي ملحق بالجاهل في الحكم<sup>(٤)</sup>. ولنا: أنّه لا خصوصية للجهل إلا بما هو عذر، فيشمل كل عذر.

ويدلّ عليه أيضاً صحيح علي بن جعفر الآخر، قال: سألته عن رجل نسي الإحرام بالحج فذكر وهو بعرفات، ما حاله؟ قال: يقول: اللهمّ على كتابك وستة نبيك، فقد تمّ إحرامه<sup>(٥)</sup>.

ومرسلة 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 تمّ حجّه وإن لم يهمل<sup>(٦)</sup>.

وهي تذكر النسيان والجهل معاً. والمقصود بالجهل فيها الجهل بالحكم، بقرينة عطفه على النسيان. وأيضاً فالمقصود بقوله: "إذا كان قد نوى ذلك" نية الحج أو العمرة جملة، لا نية الإحرام؛ لفرض جهله بوجوبه.

وإرسالها لا يضرّ بحسب مبنانا بالأخذ بالخبر الموثوق به نوعاً؛ لموافقتها في مضمونها للروايات المعتبرة، ولعمل المشهور بها.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٣٨، باب ٢٠ من أبواب المواقيت، ح ٢.

(٢) ذكره في مستند الشيعة ١١: ٢٠١، وحكاه عن بعضهم وهو: كشف اللثام ٥: ٢٣٩.

(٣) كشف اللثام ٥: ٢٣٩.

(٤) جواهر الكلام ١٨: ١٣٤.

(٥) وسائل الشيعة ١١: ٣٣٨، باب ٢٠ من أبواب المواقيت، ح ٣. ولا يخفى أنّهما رواية واحدة في الأصل

نقلها الشيخ (ره) في: تهذيب الأحكام ٥: ٤٧٦، ح ١٦٧٨، وقد قطعها في الوسائل إلى روايتين.

(٦) المصدر السابق، ح ١.

وقد نوقش في جبر سند هذه الرواية بعمل المشهور، تارةً من ناحية الكبرى بأن عمل المشهور لا يجبر ضعف الرواية، وأخرى من ناحية الصغرى بأنه لم يثبت استناد المشهور إلى هذه الرواية، لأنه من الممكن أن يكونوا قد اعتمدوا على الأدلة الأخرى في المسألة، مثل دليل لا حرج، أو حديث الرفع، أو صحيحة علي بن جعفر الأخرى الواردة في الحج، مع ذهابهم إلى عدم الفرق بين الحج والعمرة في ذلك<sup>(١)</sup>.

وكلا المناقشتين مدفوعة؛ أما المناقشة في الصغرى فيدفعها ظهور حال الأصحاب في استنادهم إلى هذه الرواية؛ من حيث إنه إذا كان في بعض المسائل روايات قد أفتى الأصحاب بمضمونها، فإن ذلك قد يكون قرينة عرفية على عملهم بها واستنادهم إليها، لأن من البعيد إهمالها.

وأما المناقشة في الكبرى، فهي إنما تصح على مبنى القائلين بحجية خبر الثقة، مثل سيدنا الأستاذ (قده)، ولا تصح بناءً على مختارنا من حجية الخبر الموثوق به نوعاً؛ لأنه مما لا شك فيه أن استناد المشهور عملاً إلى رواية يُشكّل عامل وثوق نوعياً بها. بقي هنا شيء، وهو هل إن هذا الحكم بالاجتزاء يشمل كل أنواع الحج والعمرة، أو يختص ببعضها دون بعض؟

والأساس في المسألة هو الروايات، فلا بدّ من ملاحظة مقدار ما تدلّ عليه. ولا إشكال في أن المقدار المتيقن منها، بعد ضم بعضها إلى بعض بحسب ما هو مبناها في الروايات الواردة في موقع واحد، هو الحج بأنواعه، التمتع والإفراد والقران. فيبقى عمرة التمتع والعمرة المفردة.

وقد ذكر في (المدارك) أن صحيحة علي بن جعفر الأولى مخصوصة بإحرام الحج، فالحاق إحرام العمرة به لا يخرج عن القياس<sup>(٢)</sup>. كما خلص السيد الأستاذ (قده) بعد بحث إلى أنه لا دليل على الصحة في العمرة المفردة ولا في عمرة التمتع<sup>(٣)</sup>.

ولكن الأقوى شمول الروايات لهما؛ أما عمرة التمتع فلائها جزء من الحج،

(١) المرتضى إلى الفقه الأرقى ٢: ٤٣.

(٢) مدارك الأحكام ٧: ٢٣٨.

(٣) معتمد العمرة الوثقى، كتاب الحج ٢: ٤٤٣.

فيشملها الدليل الذاهر له؛ وأما العمرة المفردة، فلأن المسألة هي مسألة الإحرام، وعندما ندرس العمرة والحج، نجد أن الإحرام بهما له الكيفية والأحكام نفسها، فيفهم العرف من ذلك أنهما من باب واحد، وأن احتمال الخصوصية في إحرام الحج، لا أساس له، فلا يكون إلحاق العمرة بالحج في محل الكلام قياساً. وهذا تماماً كما لو قال أحدهم: إن فلاناً نسي تكبيرة الإحرام في صلاة الصبح، فأجيب بأنه إذا كان ناوياً للصلاة فقد تمت صلاته؛ فلا يمكن أن يُقال باختصاص هذا الحكم بصلاة الصبح؛ لأنه من الواضح أن هذا الحكم هو من خصوصيات تكبيرة الإحرام، وهي لا تختص بصلاة الصبح. وكذلك الإحرام بالنسبة إلى أنواع الحج والعمرة.

هذا مضافاً إلى أنه يمكننا أن نفهم مما سبق من الاكتفاء بإحرام من تجاوز الميقات من محله إن لم يستطع العودة إلى الميقات أو الخروج من الحرم، وغير ذلك من أحكام، أن الشارع قد وسع في الإحرام ما لو يوسّع في غيره من المناسك، ما يقوِّي كون الحكم بالاجتزاء في المقام إرفاقياً، فيشمل العمرة المفردة أيضاً.

وقد يُقال: صحيح أنه لا خصوصية لإحرام الحج من حيث هو إحرام، ولكن للحج خصوصية ليست للعمرة، وهي تقيده بوقت مخصوص دون العمرة، ولو كانت هي عمرة التمتع. وعلى هذا، فلا يمكن استفادة حكم غير الحج من مثل صحيحة ابن جعفر<sup>(١)</sup>.

ولكن الظاهر أن مقتضى الفهم العرفي هو أن الخصوصية هي للإحرام لا للوقت؛ لأن تقيّد الحج بوقت معيّن لا يغيّر شيئاً من حكم الإحرام، تماماً كما هو الحال في تكبيرة الإحرام في الصلاة الواجبة والمستحبة.

وقد يُقال أيضاً إن عمرة التمتع تارة يتحقق نسيان الإحرام فيها إلى آخر أعمالها وبعد الفراغ منها يرتفع النسيان، ويُستكشف أنها وقعت بأجمعها بلا إحرام، وأخرى يستمر ويدوم النسيان إلى آخر أعمال الحج، وفي الصورة الأولى تارة يتمكن من إعادتها بالإحرام من الميقات أو ممّا أمكن، وأخرى لا يتمكن منها لضيق الوقت وشبهه.

(١) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحج ٣: ١٣٤.

مسألة [١٧٠]: إذا فسدت العمرة - ولو لفساد إحرامها - وجبت إعادتها مع التمكن، ومع عدم الإعادة - ولو من جهة ضيق الوقت - يفسد حجّه، وعليه الإعادة في سنة أخرى (١).

مسألة [١٧١]: قد تقدّم أنّ النائي يجب عليه الإحرام لعمرته من أحد المواقيت الخمسة الأولى، فإن كان طريقه منها فلا إشكال، وإن كان طريقه لا يمرّ بها كما هو الحال في زماننا هذا - حيث إنّ أغلب الحجاج يردون مطار جدة ابتداءً، وقسمٌ منهم يريدون تقديم أعمال العمرة والحجّ على الذهاب إلى المدينة المنورة، ومن المعلوم أنّ جدة

والظاهر أنّه يمكن الاستفادة الصحية من مرسله جميل في الصورة الثانية، بل يمكن دعوى الأولوية بالإضافة إلى الحجّ والحكم بالصحة فيها أيضاً. وأمّا الصورة الأولى، فاستفادة الصحة منها فيها مشكلة؛ فإنّ عمرة التمتع وإن كانت مرتبطة بالحجّ، وهما معاً عملٌ واحد مرتبط، ولأجله ربما يُطلق عليها الحجّ بلحاظ كونها من أجزائه، إلاّ أنّه مع ذلك، لا مجال لدعوى ظهور الرواية في صحتها أيضاً. وعليه، فمع التمكن من الإعادة تجب عليه الإعادة، ومع عدمه لا تبعد دعوى انقلاب وظيفته إلى حجّ الأفراد كما في مورد الخيض (١).

وفيه: أنّا قد أشرنا إلى أنّ المسألة هي شرطية الإحرام في الحجّ أو العمرة، فإذا جرى العذر في الحجّ جرى في العمرة أيضاً، لا من جهة دلالة الرواية نصّاً على ذلك، بل من جهة فهم الأولوية وفهم عدم الخصوصية عرفاً.

(١) المقصود بالعمرة هنا عمرة التمتع، إذ هي التي يتصور فيها ضيق الوقت، دون العمرة المفردة التي يمكن إعادتها في أيّ وقت. وبما أنّ عمرة التمتع مرتبطة بالحجّ، بل هي جزء منه، فإنّه إذا فسدت ولم يمكن إعادتها - ولو من جهة ضيق الوقت - يفسد الحجّ؛ لفساد المركّب بفساد جزئه، ويجب إعادته في سنة أخرى إذا كان واجباً.

(١) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحجّ ٣: ١٣٢-١٣٣.

ليست من المواقيت، ومحاذاتها لأحد المواقيت غير ثابتة، بل المطمأن به عدمها - فإنه لا مانع من الإحرام من جدّة مع الاحتياط الاستحبابي في تجديده من أدنى الحلّ، لأنّ وجوب الإحرام من المواقيت الخمسة مختصّ بمن مرّ عليها ولا يشمل القادم من طريق آخر. هذا وقد تقدّم القول منّا أنّه لا يشرع النذر من مطار بلد الحاجّ أو الطائرة إذا كان الإحرام من الميقات - على تقدير وجوبه - أكثر مشقّة من الإحرام من الطائرة أو المطار.

مسألة [١٧٢]: تقدّم أنّ المتمتع يجب عليه أن يحرم لحجّه من مكّة، فلو أحرم من غيرها - عالماً عامداً - لم يصحّ إحرامه وإن دخل مكّة محرماً (١)، بل وجب عليه الاستئناف من مكّة مع الإمكان، وإلا بطل حجّه (٢)، إلا فيما إذا خرج من مكّة بعد أدائه عمرة التمتع، حيث يجوز له الإحرام حينئذٍ من أحد المواقيت المعروفة عند مروره عليه (٣).

مسألة [١٧٣]: إذا نسي المتمتع الإحرام للحجّ بمكّة، وجب عليه العود مع الإمكان، وإلا أحرم في مكانه - ولو كان في عرفات - وصحّ حجّه. وكذلك يصحّ حجّه لو نسي الإحرام به ولم يذكر حتى أتى بجميع أعماله. وكذلك حكم الجاهل (٤).

(١) لأنّ المأمور به في حجّ التمتع هو الإحرام من مكّة، لا دخول مكّة محرماً.

(٢) لعدم تحقّق الامتثال.

(٣) قد مرّ بيان وجه هذا الاستثناء مفصّلاً (١).

(٤) إذا تذكّر المتمتع أو علم بوجوب الإحرام عليه من مكّة، فإن حصل منه ذلك في وقت يستطيع فيه العود إليها للإحرام منها، وجب عليه ذلك؛ بمقتضى القاعدة والنصوص التي ربطت وجوب العود إلى ميقاته بعدم خوف فوات الحجّ، كقول الباقر (ع) في حسنة الحلبي: فإن خشى أن يفوته الحجّ، أحرم من مكانه (٢).

(١) في ص ٩٠.

(٢) وسائل الشيعه ١١: ٣٢٨، باب ١٤ من أبواب المواقيت، ح ١.

حتى إنّه لو كان في عرفات أحرم منها، كما هو مفاد صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (ع)، قال: سألته عن رجل نسي الإحرام بالحجّ فذكر وهو بعرفات، فما حاله؟ قال: يقول: اللهم على كتابك وسنة نبيك (ص)، فقد تمّ إحرامه<sup>(١)</sup>.

ولا خصوصية للنسيان - كما سبق - إلا بما هو عذر يمنع عملياً من تحقّق الإحرام، فتجري الأحكام نفسها في المسألة في صورة الجهل أيضاً. ومع ذلك، فقد تضمنتهما معاً مرسلة جميل بن درّاج السابقة، التي انتهينا إلى إمكان الوثوق بمضمونها.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٣٨، باب ٢٠ من أبواب المواقيت، ح ٣.

## [ المبحث السادس ]

### [ كيفية الإحرام ]

#### الفرع الثالث: في كيفية الإحرام

واجبات الإحرام ثلاثة أمور:

الأمر الأول: النية، ومعنى النية أن يعقد العزم على الإتيان بالحج أو العمرة متقرباً إلى الله تعالى. ولا يعتبر فيها المعرفة التفصيلية بما يشتمل عليه نسكه، بل تكفي المعرفة الإجمالية أيضاً، فلو لم يعلم المكلف حين النية بتفاصيل ما يجب عليه في العمرة - مثلاً - كفاه أن يتعلمه شيئاً فشيئاً من الرسالة العملية أو ممن يثق به من المعلمين (١).

(١) تعددت أقوال الفقهاء في معنى الإحرام وحقيقته، وقد أنهاها في (الموسوعة الفقهية الميسرة) إلى ثمانية، قال: «الأول: أن الإحرام ماهية مركبة من النية والتلبية ولبس الثوبين، ومقتضاه أنه ينعقد بانعدام أحد أجزائه. ذهب إلى ذلك العلامة في (المختلف).

الثاني: أنه النية والتلبية، ولا مدخل للتجرد ولبس الثوبين فيه. قاله ابن إدريس.

الثالث: أنه أمر بسيط وهو النية فقط. اختاره الشيخ في (المبسوط).

الرابع: أنه توطين النفس على ترك المنهيات المعهودة إلى أن يأتي بالمناسك، والتلبية هي الرابطة لذلك التوطين، نسبتها إليه كنسبة التحريم إلى الصلاة. قال ذلك الشهيد في (المسالك).

ويعتبر في النية أمور:

### ١ - القربة والإخلاص كما في سائر العبادات (١).

الخامس: أنه إيقاع التلبية المقارنة لنية الحج أو العمرة.

السادس: أنه لبس الثوبين وإيقاع التلبية المقارنين لنية الحج أو العمرة. ذكرهما في (الجواهر).

السابع: إنه صفة اعتبارية تحصل بأحد السببين: إما الالتزام بترك المحرمات، أو نية ترك المحرمات، لا أنه نفس ترك المحرمات، ولا أنه نفس نية ترك المحرمات، فإن الأول خلاف الإجماع، والثاني غير معقول. قال ذلك السيد الحكيم في (المستمك).

الثامن: أن الإحرام عبارة عن التلبية الموجبة للإحرام والدخول في الحرمة، أو عما يترتب على التلبية، فالإحرام اسم للسبب أو للمسبب، فهو نظير الأفعال التوليدية المترتبة على عناوين خاصة، كالطهارة المترتبة على الوضوء أو الغسل، ولذا قد يؤمر بالغسل، وقد يؤمر بالطهارة... وهكذا المقام، فإنه قد أمر في الروايات تارة بالإحرام، وأخرى بالتلبية، فهما في الحقيقة شيء واحد. ذهب إلى ذلك السيد الخوئي في المعتمد<sup>(١)</sup>.

ولكن واقع الأمر أن الإحرام معنى أوضح من كل التعاريف، وهو عبارة عن قصد الحج أو العمرة ونية الابتداء بهما، على ما تدلّ عليه صحيحة حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت له: إني أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحج، فكيف أقول؟ قال: تقول: "اللهم إني أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك وستة نبيك"، وإن شئت أضمرت الذي تريد<sup>(٢)</sup>.

وليس هو التلبية؛ لأنه سابقٌ عليها وهي لاحقة له، وهي من واجباته، بها ينعقد الإحرام، ويتحقق موضوعه، فيحرم عليه حينئذٍ ما يسمّى بترك الإحرام. (١) لأن العباداة متقومة بقصد القربة.

(١) الموسوعة الفقهية الميسرة ١: ٣٠٥-٣٠٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٢، باب ١٧ من أبواب الإحرام، ح ١.



٢ - حصولها في مكان خاص، وقد تقدّم بيانه في مبحث المواقيت.

٣ - تعيين المنويّ وأنه الحجّ أو العمرة، وأنّ الحجّ حجّ تمتّع أو قران أو أفراد، وإذا كان عن غيره فلا بدّ من قصد ذلك، ويكفي في وقوعه عن نفسه عدم قصد الوقوع عن الغير، والأظهر أنّه يكفي في سقوط الواجب بالندّر انطباق المنذور على المأتي به، ولا يتوقف على قصد كونه حجاً نذرياً مثلاً، كما يكفي في كونه حجّة الإسلام انطباق الواجب بالأصالة عليه ولا يحتاج إلى قصد زائد(١).

مسألة [١٧٦]: لا يعتبر في صحّة النية التلفّظ بها، وقيل: يستحبّ(٢)، كما لا يعتبر في قصد القرية الإخطار بالبال، بل يكفي الداعي على حدّ سائر العبادات(٣).

(١) الواقع أنّ التنبيه على هذه الأمور ليس ضرورياً، لأنّه من الطبيعي أن يقصد الإنسان هذه التفاصيل؛ فإنّها التي تشكّل نيّته ودافعه للتحرك وأداء الفعل بعنوانه وتفصيله.

(٢) ذكر غير واحد من العلماء، منهم صاحب (المستند)<sup>(١)</sup>، أنّ التلفّظ بالنية في الحجّ والعمرة مستحبّ، وذكر أنّ ذلك هو ما تدلّ عليه الروايات المستفيضة، منها صحيحة ابن عثمان السابقة.

ولكننا نتحقّق في دلالة مضمون هذه الروايات على الاستحباب؛ لأنّها واردة - كما نفهم - في مقام توضيح الفكرة، وما ينبغي أن تكون عليه النية. على أنّ التلفّظ بالنية أمرٌ يقوم به الإنسان بحسب طبيعته عادةً.

(٣) فهو عندما جاء إلى الحجّ كان داعيه إلى ذلك طاعة الله تعالى والتقرّب إليه، فيكفي هذا المقدار، من دون حاجة إلى أن يستحضر ذلك في ذهنه عند النية.

مسألة [١٧٧]: لا يعتبر في صحة الإحرام العزم على ترك محرّماته - حدوداً وبقاءً - فيصحّ الإحرام حتى مع العزم على ارتكابها (١).  
 نعم، إذا كان عازماً حين الإحرام في العمرة المفردة على أن يجامع زوجته قبل الفراغ من السعي أو تردّد في ذلك، فالظاهر بطلان إحرامه (٢).

وأما لو عزم على الترك حين الإحرام ولم يستمرّ عزمه، بأن نوى بعد تحقّق الإحرام الإتيان بالمبطل، لم يبطل إحرامه (٣).  
 الأمر الثاني: التلبية، وصورتها أن يقول: "لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك"، والأحوط الأولى إضافة هذه الجملة: "إنّ الحمد والنعمة لك والمُلْك، لا شريك لك"، ويجوز إضافة "لبيك" إلى آخرها، بأن يقول: "لا شريك لك لبيك" (٤).

(١) لأنّ ترك المحرّمات هو من أحكام الإحرام التي ترتّب عليه بعد تحقّقه، وليس هذا الترك - داخلياً في حقيقة الإحرام لكي يعتبر العزم عليه حين تحقّق الإحرام.  
 (٢) لأنّ الجماع قبل السعي في العمرة المفردة مبطل لها كما سوف يأتي، فقصد فعله، أو التردد فيه، قصد للمبطل، فلا تتحقّق منه نيّة القربة، والامتنال للتكليف بما اشتغلت ذمّته به.

ومن الواضح أنّ ذلك يختصّ بصورة علم المكلف بالحكم؛ لأنّه مع جهله به أو نسيانه له أو غفلته عنه لا يتحقّق منه قصد المبطل، فلا تحصل المنافاة.  
 (٣) لأنّ النيّة قد صدرت منه صحيحةً، وهذا يكفي؛ إذ الحجّ لا يحتاج فيه إلى استدامة النيّة كالصلاة، فلا يضرّه نيّة فعل المبطل أثناء العمل، بل ما يضرّه هو خصوص فعله.

(٤) قال في (المستند): «التلبيات الأربع. ووجوبها - بعد نيّة الإحرام للمعتمر والحاجّ - إجماعيٌّ، محقّقاً ومحكيّاً مستفيضاً؛ مدلولٌ عليه بالمستفيضة، بل المتواترة من الأخبار» (١).

(١) مستند الشيعة ١١: ٣٠٤.

وهي كما في صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله (ع): أن تقول: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك لبيك، لبيك ذا المعارج لبيك، - إلى أن قال: - واعلم أنه لا بدّ من التلييات الأربع التي كُنَّ في أوّل الكلام، وهي الفريضة وهي التوحيد، وبها لبي المرسلون<sup>(١)</sup>.

هكذا هي الرواية بنقل الشيخ (ره) في (التهذيب)<sup>(٢)</sup>. وبمقتضى ذيلها، فإنّ الواجب من التلية هو: "لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك" فقط، دون "إنّ الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك لبيك"، لأنّها تلبية خامسة.

إلا أنّ الجملة الأخيرة وردت في (الكافي)<sup>(٣)</sup> من دون "لبيك" في آخرها، فتصلح أن تكون تتمّةً للتلييات الأربع الواجبة، مع احتمال أن تكون دعاءً مستقلاً.

ويقوي كونها تتمّةً لا دعاءً مستقلاً، ما في صحيحة عاصم بن حميد، قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إنّ رسول الله (ص) لما انتهى إلى البيداء حيث الميل، قُرّبَتْ له ناقة فركبها، فلما انبعثت به لبى بالأربع، فقال: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إنّ الحمد والنعمة (والملك لك)<sup>(٤)</sup>، لا شريك لك، ثم قال: ها هنا يخسف بالأخبار، ثم قال: إنّ الناس زادوا بعد وهو حسن<sup>(٥)</sup>. فإنّها تدلّ - بقرينة قوله: "لبى بالأربع"، وبقرينة ذيلها - على أنّ هذه الجملة داخلة في التلييات الأربع الواجبة، وليست ممّا زاده الناس بعد ذلك.

وبهذا يظهر ضعف ما قد يُقال من عدم دلالة الرواية على وجوب هذه الإضافة؛ بدعوى أنّ غاية ما يدلّ عليه فعل النبي (ص) لعبادة هو أصل الرجحان، وهو يتحقّق لو كانت دعاءً أيضاً.

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٢، باب ٤٠ من أبواب الإحرام، ح ٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٥: ٩١، ح ٣٠٠.

(٣) الكافي ٤: ٣٣٥، ح ٣.

(٤) هكذا في (الوسائل)، وفي [قرب الإسناد: ٥٩] الذي هو مصدر هذه الرواية: "لك والملك".

(٥) وسائل الشيعة ١٢: ٣٧٦، باب ٣٦ من أبواب الإحرام، ح ٦.

ومثلها أيضاً خبر الأعمش<sup>(١)</sup> عن الصادق (ع) - في حديث شرائع الدين -:  
وفرائض الحج: الإحرام والتلبيات الأربع، وهي: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا  
شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمَلِكُ، لَا شَرِيكَ لَكَ<sup>(٢)</sup>.

لكن يؤيد ما في (التهذيب) جملة من الروايات، أهمها ما رواه الشيخ في الصحيح  
عن عمر بن يزيد عن أبي عبدالله (ع) قال: إذا أحرمت من مسجد الشجرة، فإن  
كنت ماشياً لبَّيت من مكانك من المسجد، تقول: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا  
شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ ذَا الْمَعَارِجِ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ بِحُجَّةٍ تَمَامُهَا عَلَيْكَ...<sup>(٣)</sup>.

ومنها صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (ع) بحسب ما في (الوسائل)  
قال: لما لبَّى رسول الله (ص) قال: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ،  
إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمَلِكُ، لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ ذَا الْمَعَارِجِ لَبَّيْكَ...<sup>(٤)</sup>.

وأما بحسب ما في (من لا يحضره الفقيه)<sup>(٥)</sup> الذي هو مصدر هذه الرواية، وكذلك  
بحسب ما في (الكافي)<sup>(٦)</sup>، فلم تُذكر "لَبَّيْكَ" بعد "لا شريك لك"، ما يجعل الرواية  
على العكس مؤيدة لصحيحة معاوية بن عمّار كما هي في (الكافي).

ومنها خبر يوسف بن محمد بن زياد وعلي بن محمد بن سيّار عن أبويهما،  
عن الحسن بن علي العسكري، عن آبائه (عليهم السلام) قال: قال رسول  
الله (ص) - في حديث موسى (ع) -: فنادى ربُّنا عزَّ وجلَّ: يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ، فَأَجَابُوهُ  
كُلَّهُمْ وَهُمْ فِي أَصْلَابِ آبَائِهِمْ وَفِي أَرْحَامِ أُمَّهَاتِهِمْ: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا  
شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمَلِكُ، لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، قال:  
فجعل الله عزَّ وجلَّ تلك الإجابة شعار الحج<sup>(٧)</sup>.

(١) وهو: سليمان بن مهران.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٣٣، باب ٢ من أبواب أقسام الحج، ح ٢٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٣، باب ٤٠ من أبواب الإحرام، ح ٣.

(٤) المصدر السابق، ح ٤.

(٥) من لا يحضره الفقيه ٢: ٣٢٥، ح ٢٥٧٨. وقد أشار إلى ذلك محقق (الوسائل) في المصدر السابق أيضاً،  
ونقلها في [مدارك الأحكام ٧: ٢٧٠] و [الحدائق ١٥: ٥٧] من دون "لَبَّيْكَ" أيضاً.

(٦) الكافي ٤: ٢٤٩، ح ٧؛ وسائل الشيعة ١١: ٢٢٣، باب ٢ من أبواب أقسام الحج، ح ١٥.

(٧) وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٤، باب ٤٠ من أبواب الإحرام، ح ٥.

مسألة [١٧٨]: على المكلف أن يتعلّم ألفاظ التلبية ويحسن أداءها بصورة صحيحة كتكبيرة الإحرام في الصلاة، ولو كان ذلك من جهة تلقينه هذه الكلمات من قبل شخص آخر، فإذا لم يتعلّم تلك الألفاظ ولم يتيسّر له التلقين، اجتزأ بالتلفظ بها ملحوناً إذا لم يكن اللحن مجزئاً يمنع من صدق التلبية عليها عرفاً، وإلاّ فالأحوط ضمّ الاستنابة إليه. ولا وجه للترجمة، والاحتياط بها لا بأس به (١).

ولا يخفى أنّ هناك روايات أخرى قد تضمّنت غير هاتين الصيغتين، كما هناك أقوال أخرى صرّح في (الحدائق) بعدم الدليل عليها (١).

والنتيجة أنّ هناك تعارضاً بين الروايات في كون "إنّ الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك" جزءاً من التلبية أو في عدم كونها كذلك، بل دعاءً مستقلاً، وفي كلا الطرفين روايات تامة سنداً.

لكن الظاهر إمكان الجمع العرفي بينها؛ فإنّ أقوى الروايات دلالة على الجزئية هي صحيحة عاصم بن حميد، ودالاتها لا تتعدى حدّ الظهور في الجزئية، وفي المقابل، فإنّ أقوى الروايات دلالة على عدم الجزئية هي صحيحة عمر بن يزيد، ودالاتها نصّ في عدم الوجوب، حيث لم يذكر الإمام (ع) الجملة مورد النزاع بعد ما هو واجب قطعاً، وما هو ليس بواجب قطعاً، وهو: "لبيك ذا المعارج لبيك". وفي مثل ذلك يُحمل الظاهر على النصّ، والنتيجة هي استحباب هذه الجملة.

(١) التلبية ركن في الإحرام، كتكبيرة الإحرام في الصلاة، وهي واجبة بألفاظها، وبلغتها، وبشكلها الصحيح؛ كما هو ظاهر أدلة تشريعها. فيجب على المكلف وجوباً مقدّماً أن يتعلّمها، لكي يؤدّيها بشكلها الصحيح، ولو من خلال التلقين حين أدائها.

فإن لم يستطع التعلّم، ولا حتى من خلال التلقين، فمقتضى القاعدة الأوليّة

في المقام، عدم الاجتزاء بالملحون. لكن يمكن الخروج عن مقتضاها حينئذٍ بمعتبرة مسعدة بن صدقة، قال: سمعت جعفر بن محمد (ع) يقول: إنك قد ترى من المحرم<sup>(١)</sup> 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<sup>(٢)</sup>.

وهي ظاهرة في أنّ كل من لا يتيسر له النطق باللغة الفصيحة يُكتفى منه بما يقدر عليه؛ لأنه لا خصوصية فيها للأعجمي إلا من حيث إنه لا يستطيع النطق الصحيح، ولهذا كان والأخرس بمنزلة واحدة.

وقد يُقال إنّ حكمه حينئذٍ هو الاستنابة لا الاكتفاء بالملحون، لما رواه زرارة، قال: إنّ رجلاً من أهل خراسان قدم حاجاً، وكان أقرع الرأس، لا يحسن أن يلبي، فاستفتي له أبو عبدالله (ع)، فأمر أن يلبي عنه، ويمرّ الموسى على رأسه، فإنّ ذلك يجزئ عنه<sup>(٣)</sup>.

بل لعلّ الاستنابة في التلبية هي حكم كل من لا يحسنها، لما سوف يأتي من أنّ الصبي غير المميز يؤمر بالتلبية، فإن لم يحسنها يلبي عنه. وقد ردّ السيد الأستاذ (قده) رواية زرارة، لضعف سندها، من ناحية عدم توثيق ياسين الضرير<sup>(٤)</sup>.

وقد يُقال إنّ رواية زرارة تنافي وقاعدة الميسور، بخلاف معتبرة مسعدة، التي من الواضح أنّ مفادها هو مفاد القاعدة نفسه.

(١) ذكر غير واحد من العلماء أنّ المقصود بـ "المحرم" هنا ليس هو الحاجّ أو المعتمر المحرم، بل من لا يطاوعه لسانه على التلفّظ الصحيح، اعتماداً على ما في [الصّحاح للجوهري ٥: ١٨٩٦]: «جلد محرم، أي لم تتمّ دباغته بعد؛ وسوط محرم: لم يلين بعد... وناقعة محرمة، أي لم يتمّ رياضتها بعد». ولكن سماحة السيد (دام ظلّه) استظهر أنّ المراد به المحرم الذي يصدر منه الإحرام عند التلبية، لظهور الرواية في ذلك. (المقرّر)

(٢) وسائل الشيعة ٦: ١٣٦، باب ٥٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٤: ٢٣٠، باب ١١ من أبواب الخلق والتقصير، ح ٣. وقد رواها الشيخ الحرّ (ره) أيضاً في [ج ١٢: ٣٨١، باب ٣٩ من أبواب الإحرام، ح ٢] لكن قطعها وحذف منها "من أهل خراسان". (المقرّر)

(٤) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ٢: ٥٢٤.

مسألة [١٧٩]: الأخرس لعارض مع التفاته إلى لفظة التلبية يأتي بها على قدر ما يمكنه، فإن عجز حرّك بها لسانه وشفثيه حين إخطارها بقلبه وأشار بإصبعه إليها على نحو يناسب تمثيل لفظها.

ولكنّ هذه القاعدة غير تامّة في نفسها، ولو تمّت فقد قالوا إنّها ظاهرة فقط في الميسور من الأفراد، دون الميسور من الأجزاء. ولو صحّ حديث زرارة، فلا محلّ للقاعدة معه، لدلالته على عدم الاكتفاء بالميسور في المقام. ولكنّه ضعيف سنداً، ولو صحّ فمن الممكن الحكم بتقديم معتبرة مسعدة عليه؛ لأنّ النيابة إنّما تصحّ في صورة ما إذا لم يكن بإمكان المنوب عنه القيام بالواجب، ومع قيام الدليل على توسعة الواجب والاكتفاء فيه بالملحون، لا يبقى موضوع للنيابة حينئذٍ. وعلى هذا يُحمل قوله: "لا يحسن أن يلبيّ" على من يتعدّر صدور التلبية عنه كليّةً، وإن كان خلاف الظاهر؛ لأنّ المنصرف منه هو من لا يلبيّ التلبية الحسنة كما ينبغي أن يلبيّ الإنسان.

ومقتضى المعتبرة أيضاً عدم أجزاء الترجمة ممّن لا يقدر على العربية. وإن كان الاحتياط بضمّها إلى التلفّظ بالملحون والاستنابة لا بأس به؛ لكي يعرف معنى ما يتلفّظ به، فيقصده، ليحصل الجانب الروحي في العبادة أيضاً.

وها هنا ملاحظة نسجلها للتفكير، ولا نعتمدها، وهي أنّ الإمام (ع) قد ساوى في معتبرة مسعدة بن صدقة بين الأخرس والأعجمي، وجعلهما بمنزلة واحدة، وسوف يأتي أنّ للأخرس طريقة خاصة في التلبية، كما أنّ الأخرس يتفاهمون فيما بينهم ومع الآخرين بما يستطيعونه من أصوات مقرونة بأشكال من الإشارات، فيشكل ذلك لغةً خاصةً لهم. فإذا كان الأخرس والأعجمي بمنزلة واحدة، فهل يمكن أن نستفيد من هذه الرواية أنّه يمكن للأعجمي أن يلبيّ بلغته الخاصة - كالإنكليزية والإيطالية مثلاً - بما هو ترجمة للتلبية العربية، كما يلبيّ الأخرس بلغته الخاصّة؟! نحن لا نرى أنّ الرواية ظاهرة في ذلك، ولكن على كل حال، هذا احتمال قابل للتفكير.

وأما الأخرس الأصمّ من الأول ومن بحكمه، فيحرك لسانه وشفتيه تشبهاً بمن يتلفظ بها، مع ضمّ الإشارة بالإصبع إليها أيضاً (١).

مسألة [١٨٠]: الصبيّ غير المميّز إن لم يحسن التلبية يُلَبّي عنه (٢).

مسألة [١٨١]: لا ينعقد إحرام حجّ التمتع وإحرام عمرته، وإحرام حجّ الأفراد، وإحرام العمرة المفردة، إلا بالتلبية.

وأما حجّ القران فكما يتحقق إحرامه بالتلبية يتحقق بالإشعار أو التقليد. والأحوط الأولى أن يلبّي القارن وإن كان عقد إحرامه بالإشعار أو التقليد (٣).

(١) استدلوا على حكم الأخرس بما رواه النوفلي عن السكوني عن الصادق (ع): إنّ علياً (ع) قال: تلبية الأخرس وتشهده وقراءته القرآن في الصلاة، تحريك لسانه وإشارته بإصبعه (١).

وليس في سند الرواية ما يمنع من حصول الوثوق بها، خصوصاً مع اشتهاار استناد الأصحاب إليها في الموارد التي تضمنتها، وفي بحث تكبيرة الإحرام. والفرق بين الأخرس لعارض والأخرس الأصمّ من الأوّل، أنّ الأخرس لعارض عارفٌ باللغة، مدركٌ لمعانيها، فيجب عليه - مضافاً إلى تحريك لسانه وإشارته بإصبعه - أن يخطرها في قلبه ويقصد معانيها.

(٢) يدلّ عليه صحيح زرارة، عن أحدهما (عليهما السلام) قال: إذا حجّ الرجل بابنه وهو صغير، فإنه يأمره أن يلبّي ويفرض الحجّ، فإن لم يحسن أن يلبّي لبّوا عنه (٢).

(٣) لا خلاف في أنّ الإحرام لا ينعقد بمجرد النية، بل لا بدّ فيه من التلبية. ويدلّ على ذلك العديد من الروايات، منها:

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٨١، باب ٣٩ من أبواب الإحرام، ح ١. والنوفلي هو الحسين بن يزيد بن محمد؛ والسكوني هو إسماعيل بن أبي زياد، وهو عامّي المذهب.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٨٨، باب ١٧ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٥.



١ - ما ورد في صحيحة معاوية بن عمّار السابقة من قول الصادق (ع):  
واعلم أنّه لا بدّ من التلبّيات الأربع التي كُنَّ في أوّل الكلام، وهي الفريضة وهي  
التوحيد، وبها لبّى المرسلون<sup>(١)</sup>.

٢ - صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي عبدالله (ع): في الرجل يقع على  
أهله بعدما يعقد الإحرام ولم يلبّ؟ قال: ليس عليه شيء<sup>(٢)</sup>. ومثلها الكثير من  
الروايات في الباب نفسه.

ومقتضى إطلاق هاتين الروايتين وغيرهما، لزوم التلبية في كلّ إحرام، في  
الحجّ بأنواعه، وفي العمرة بنوعيهما. ولكن في جملة من الروايات، أنّ هناك شيئين  
غير التلبية يمكن أن يقع بهما الإحرام، هما الإشعار والتقليد؛ ففي صحيحة  
أخرى لمعاوية بن عمار، عن أبي عبدالله (ع) قال: يوجب الإحرام ثلاثة أشياء:  
التلبية، والإشعار، والتقليد، فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم<sup>(٣)</sup>.

ولمّا كان الإشعار والتقليد لا يتحقّقان إلّا في الهدى، علّم أنّهما خاصّان بحجّ  
القران، المتقوم بسوق الهدى، فتبقى سائر الأنواع لا يتحقّق الإحرام فيها إلّا  
بالتلبية.

ولكن وقع الكلام بينهم ها هنا في أنّه هل يكفي في عقد إحرام حجّ القران  
الإشعار لوحده، أو التقليد لوحده، أم أنّه لا بدّ من ضمّ التلبية إليهما أيضاً، مع  
تسليم إمكانية حصوله من خلال التلبية أيضاً؟

قال في (السرائر): «ذهب بعض أصحابنا إلى أنّه لا ينعقد الإحرام في جميع  
أنواع الحجّ، إلّا بالتلبية فحسب، وهو السيد المرتضى رحمه الله، وبه أقول؛ لأنّه  
مجمع عليه<sup>(٤)</sup>».

والروايات مختلفة في ذلك؛ فإنّ صحيحة ابن عمّار الأخيرة واضحة في كون  
كلّ من التلبية والإشعار والتقليد سبباً مستقلاً لوقوع الإحرام.

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٣٨٢، باب ٤٠ من أبواب الإحرام، ح ٢.

(٢) المصدر السابق، باب ١٤، ح ٢.

(٣) وسائل الشريعة ١١: ٢٧٩، باب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٢٠.

(٤) السرائر ١: ٥٣٢.

ومثلها حسنة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله (ع) في قول الله عزّ وجلّ: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾<sup>(١)</sup>، والفرض: التلبية والإشعار والتقليد، فأبى ذلك فعل فقد فرض الحج<sup>(٢)</sup>.

ويؤيدهما في ذلك قول الصادق (ع) في صحيحة حريز: فإنه إذا أشعرها وقلدها وجب عليه الإحرام، وهو بمنزلة التلبية<sup>(٣)</sup>.

وأوضح من الجميع صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله (ع) قال: من أشعر بدنته فقد أحرم وإن لم يتكلم بقليل ولا كثير<sup>(٤)</sup>.

وفي مقابلها طائفة أخرى من الروايات قد يفهم منها دلالتها على لزوم التلبية حتى مع الإشعار أو التقليد، منها:

١ - صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن البدن، كيف تشعر؟ قال: تشعر وهي معقولة، وتنحر وهي قائمة، تشعر من جانبها الأيمن، ويُحرم صاحبها إذا قلدت وأشعرت<sup>(٥)</sup>.

بدعوى أنّ الظاهر من جملة: "ويحرم صاحبها" هو الإنشاء، فتدلّ على لزوم إنشاء الإحرام من خلال التلبية؛ لا الإخبار، لتكون مفيدةً لحصول الإحرام بالتقليد والإشعار.

٢ - يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله (ع): إنني قد اشتريت بدنةً، فكيف أصنع بها؟ فقال: انطلق حتى تأتي مسجد الشجرة، فأفص عليك من الماء، والبس ثوبك، ثم أنخها مستقبل القبلة، ثم ادخل المسجد فصلّ، ثم افرض بعد صلاتك، ثم اخرج إليها فأشعرها من الجانب الأيمن من سنامها، ثم قل: بسم الله، اللهم منك ولك، اللهم تقبل منّي، ثم انطلق حتى تأتي البيداء فلبّه<sup>(٦)</sup>.

(١) البقرة: الآية ١٩٧.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٧١، باب ١١ من أبواب أقسام الحج، ح ٢.

(٣) المصدر السابق، باب ١٢، ح ١٩.

(٤) المصدر السابق، ح ٢١.

(٥) المصدر السابق، ح ١.

(٦) المصدر السابق، ح ٢. وفي مرآة العقول ١٧: ١٩٦ أنّ الحديث موثق.

والإشعار مختصّ بالبدن، والتقليد مشترك بين البدن وغيرها من أنواع الهدى، والأولى الجمع بين الإشعار والتقليد في البدن (١).

وهي ظاهرة في لزوم التلبية بعد الإشعار. فيقع التعارض بينهما وبين روايات الطائفة الأولى. ولكن لما كانت تلك نصّاً في حصول الإحرام بالإشعار أو التقليد مستقلاً، وهذه ظاهرة في لزوم ضمّ التلبية إلى الإشعار، فإنه يُحمل الظاهر على النص، والنتيجة هي الاستحباب.

ومن هذه الروايات يظهر لك أيضاً ما في ما تُسب إلى الشيخ (ره) في جملة من كتبه، من اشتراط انعقاد الإحرام بالإشعار أو التقليد بالعجز عن التلبية<sup>(١)</sup>؛ فإنه مع خلوّ هذه الروايات على اختلاف تعابيرها من آية إشارة إلى ما ذكره، يكون وجهاً تبرّعياً لا شاهداً له.

(١) قال في (الحدائق): «الظاهر أنّ الحكم المذكور متفقٌ عليه بينهم لا أعلم فيه مخالفاً»<sup>(٢)</sup>.

وفي (المدارك)، أنّ السبب في عدم إشعار البقر والغنم هو ضعفهما بذلك<sup>(٣)</sup>. بمعنى أنّ إشعارهما يجعلهما في معرض التلف، بخلاف إشعار البدنة. والسرّ في ذلك، أنّ البدنة تُشعر بطعناتها في سنامها حتى تُدمى، كما هو مضمون صحيحة الحلبي عن الصادق (ع)<sup>(٤)</sup> وغيرها، وسنام البعير - كما ذكر المختصّون - يتكوّن من كمية كبيرة من الشحم، لذا قد لا يخرج منه الدم مباشرة، وبهذا يظهر وجه التعبير بـ "حتى تدميها" في صحيحة الحلبي؛ وحينئذٍ قطعنه فيه لا يجعله في معرض التلف.

هذا بالنسبة إلى اختصاص البدنة بالإشعار، وأمّا اشتراك البدنة وغيرها بالتقليد، فيدلّ عليه جملة من الروايات، منها:

(١) مستند الشيعة ١١ : ٣٠٩.

(٢) الحدائق الناضرة ١٥ : ٥٢.

(٣) مدارك الأحكام ٧ : ١٩٦.

(٤) وسائل الشيعة ١١ : ٢٧٨، باب ١٢ من أبواب أقسام الحج، ح ١٦٦.

ثم إنَّ الإشعار: هو طعن صفحة سنام البدنة وتلطixها بالدم ليعلم أنها هدي، والأحوط أن يكون الطعن في الصفحة اليمنى.  
نعم، إذا كانت البدن كثيرة، جاز أن يدخل الرجل بين كلّ بدنتين فيشعر إحداهما من الصفحة اليمنى والأخرى من اليسرى.  
والتقليد: هو أن يعلّق في رقبة الهدى خيطاً أو سيراً أو نعلأ ونحوها ليعلم أنه هدي (١)، ولا يبعد كفاية التجليل بدلاً من التقليد (٢)، وهو ستر الهدى بثوب ونحوه ليكون علامةً على كونه هدياً.

١ - حسنة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله (ع) قال: البدن تُشعر في الجانب الأيمن، ويقوم الرجل في الجانب الأيسر، ثم يقلّدها بنعلٍ خلق قد صلّى فيها<sup>(١)</sup>.  
٢ - صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: كان الناس يقلّدون الغنم والبقر، وإنّما تركه الناس حديثاً، ويقلّدون بخيطٍ وسيرٍ<sup>(٢)</sup>.  
وكما أنه لا يجب إشعار البدنة في نفسه، لا يجب تقليدها بعد إشعارها؛ لصحيحة معاوية بن عمّار الآتية<sup>(٣)</sup>، ولكنّه أولى بلحاظ الأمر به في حسنة معاوية ابن عمّار السابقة.

(١) كلّ هذا ممّا ذكرته الروايات<sup>(٤)</sup>، إلآ مسألة التلطix بالدم، فالأخبار كما في (الحدائق): «لا تساعد على ما ذكروه من اللطخ»<sup>(٥)</sup>، بل في (الرياض) هي «خالية عن الأمر بلطخ الصفحة بالدم»<sup>(٦)</sup>.  
(٢) ويدلّ عليه خبر محمد الحلبي قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن تجليل الهدى وتقليدها؟ فقال: لا تبالي أيّ ذلك فعلت<sup>(٧)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٧٦، باب ١٢ من أبواب أقسام الحج، ح ٤.

(٢) المصدر السابق، ح ٩. وفي [الصحاح ٢: ٦٩٢] أنّ السير: ما يُقَدُّ من الجلد.

(٣) المصدر السابق، ح ١٠.

(٤) المصدر السابق، باب ١٢.

(٥) الحدائق الناضرة ١٥: ٤٩.

(٦) رياض المسائل ٦: ١٥٤.

(٧) وسائل الشيعة ١١: ٢٧٦، باب ١٢ من أبواب أقسام الحج، ح ٥.

مسألة [١٨٢]: لا يشترط الطهارة عن الحدث الأصغر والأكبر في صحة الإحرام، فيصح الإحرام من المحدث بالأصغر أو الأكبر، كالجنب والحائض والنفساء وغيرهم (١).

وقول الصادق (ع) في خبر جميل بن درّاج: لأنه إذا أشعر وقلّد وجلّل وجب عليه الإحرام، وهي بمنزلة التلبية (١).

وصحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله (ع) في رجل ساق هدياً ولم يقلّده ولم يشعره، قال: قد أجزأ عنه، ما أكثر ما لا يقلّد ولا يشعر ولا يجلّل (٢).

(١) لا خلاف بينهم في ذلك، وتدلّ عليه جملة من الروايات، مثل:

١ - صحيحة منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبدالله (ع): المرأة الحائض تحرم وهي لا تصلي؟ قال: نعم، إذا بلغت الوقت فلتحرم (٣).

٢ - موثقة يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن الحائض تريد الإحرام، قال: تغتسل وتستنفر (٤) وتحتشي بالكرسف، وتلبس ثوباً دون ثياب إحرامها، وتستقبل القبلة، ولا تدخل المسجد وتهلّ بالحجّ بغير الصلاة (٥).

٣ - صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن المستحاضة تحرم؟ فذكر أسماء بنت عميس، فقال: إنّ أسماء بنت عميس ولدت محمداً ابنها بالبيداء، وكان في ولادتها بركة للنساء لمن ولد منهنّ إن طمّنت، فأمرها رسول الله (ص) فاستنفرت وتمنطقت بمنطق (٦) وأحرمت (٧).

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢٧٦، باب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٧.

(٢) المصدر السابق، ح ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٩، باب ٤٨ من أبواب الإحرام، ح ١.

(٤) قال ابن الأثير في [النهاية في غريب الحديث ١: ٢١٤]: «إنّه أمر المستحاضة أن تستنفر: هو أن تشدّ فرجها بخرقة عريضة بعد أن تحتشي قطناً، وتوثق طرفيها في شيء تشده على وسطها، فتمنع بذلك سيل الدم، وهو مأخوذ من نثر الدابة الذي يجعل تحت ذنبها».

(٥) المصدر السابق، ح ٢.

(٦) في التهذيب: بمنطقة. وقال الشيخ الطريحي في [مجمع البحرين ٤: ٣٢٩-٣٣٠]: «والمنطق أيضاً: شقة تلبسها المرأة وتشدّ وسطها ثم ترسل أعلاها على أسفلها إلى الركبة والأسفل إلى الأرض».

(٧) المصدر السابق، باب ٤٩، ح ٢.

مسألة [١٨٣]: التلبية وكذا الإشعار والتقليد لخصوص القارن، بمنزلة تكبيرة الإحرام في الصلاة، فلا يتحقق الإحرام بدونها، فلو نوى الإحرام ولبس الثوبين وفعل شيئاً من المحرمات قبل أن يلبي، لم يأنم وليس عليه كفارة (١).

مسألة [١٨٤]: الأولى لمن عقد الإحرام من مسجد الشجرة أن يؤخر التلبية إلى أول البيداء عند آخر ذي الحليفة حين تستوي به الأرض، ولا مانع من التعجيل بها وتأخير رفع الصوت بها إلى البيداء. هذا للرجل، وأما المرأة فليس عليها رفع الصوت بالتلبية أصلاً.

وقد يُقال: إنَّ السؤال فيها كان عن المستحاضة، بينما الجواب جاء عن النفساء، فيُعلم منه حكم المستحاضة بالأولوية. لكن لا يبعد أن يكون المراد بالمستحاضة التي تتلى بالدم، فتشمل النفساء والحائض، أما المستحاضة بالمعنى الخاص، فحكمها حكم الطاهر.

٤ - صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله (ع) قال: لا بأس بأن تلبي وأنت على غير طهر وعلى كلِّ حال (١).

(١) وهذا أمرٌ واضحٌ جداً، ويدلُّ عليه روايات باب بكامله في (الوسائل)، منها:

١ - صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله (ع)، قال: لا بأس أن يصلي الرجل في مسجد الشجرة، ويقول الذي يريد أن يقوله ولا يلبي، ثم يخرج فيصيب من الصيد وغيره، فليس عليه فيه شيء (٢).

٢ - صحيحة حفص بن البختري وعبدالرحمن بن الحجاج، عن أبي عبدالله (ع): إنَّه صَلَّى ركعتين في مسجد الشجرة وعقد الإحرام، ثم خرج فأتى بخبيص فيه زعفران فأكل منه (٣).

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٧، باب ٤٢ من أبواب الإحرام، ح ١.

(٢) المصدر السابق، باب ١٤، ح ١.

(٣) المصدر السابق، ح ٣.

والأفضل لمن عقد الإحرام من سائر المواقيت تأخير التلبية إلى أن يمشي قليلاً، ولمن عقده من المسجد الحرام تأخيرها إلى الرقطاء، وهو موضع دون الردم، (والردم موضع بمكة، قيل: يسمّى الآن "مدعى" بالقرب من مسجد الراية قبيل مسجد الجن)<sup>(١)</sup>.

(١) البحث في هذه المسألة يقع في ثلاثة مقامات:

المقام الأوّل: في محلّ تلبية المحرم من مسجد الشجرة. والروايات فيه مختلفة، وهي بعدة السنة:

الأول: ما فرّق فيه بين الماشي والراكب في خصوص الجهر بالتلبية. وهي صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله (ع) قال: إن كنت ماشياً فاجهر بإهلالك وتليبتك من المسجد، وإن كنت راكباً فإذا علت بك راحلتك البيداء<sup>(١)</sup>.

الثاني: ما صرّح فيه بعدم الفرق بين الراكب والماشي في أصل التلبية، وبإطلاقها تشمل مسجد الشجرة، بل هي ظاهرة فيه. وهي صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله (ع) قال: إذا فرغت من صلاتك وعقدت ما تريد، فقم وامش هنيئاً، فإذا استوت بك الأرض - ماشياً كنت أو راكباً - فلب<sup>(٢)</sup>.

الثالث: ما ورد فيه النهي عن التلبية من المسجد. وهي:

١ - صحيحة معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن التهيؤ للإحرام، فقال: في مسجد الشجرة، فقد صلّى فيه رسول الله (ص)، وقد ترى أناساً يجرمون، فلا تفعل حتى تنتهي إلى البيداء حيث الميل، فتحرمون كما أنتم في محاملكم، تقول: لبيك اللهم لبيك<sup>(٣)</sup>.

٢ - صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبدالله (ع) قال: إذا صليت عند الشجرة فلا تلبّ حتى تأتي البيداء، حيث يقول الناس: يخسف بالجيش<sup>(٤)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٩، باب ٣٤ من أبواب الإحرام، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

(٣) المصدر السابق، ح ٣.

(٤) المصدر السابق، ح ٤.

٣ - حسنة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله (ع) قال: صلّ المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالمتعة، واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء، إلى أول ميل عن يسارك، فإذا استوت بك الأرض - ركباً كنت أو ماشياً - فلبّ<sup>(١)</sup>.

٤ - عبد الله بن الحسن، عن جدّه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: سألته عن الإحرام عند الشجرة، هل يحلّ لمن أحرم عندها أن لا يلبي حتى يعلو البيداء؟ قال: لا يلبي حتى يأتي البيداء، عند أول ميل، فأما عند الشجرة فلا يجوز التلبية<sup>(٢)</sup>.

٥ - مرسله المفيد (ره) في (المقنعة) قال: قال (ع): إذا أحرمت من مسجد الشجرة فلا تلبّ حتى تنتهي إلى البيداء<sup>(٣)</sup>.

الرابع: ما يدلّ على أنّ محلّ التلبية عند الإحرام من الشجرة إنّما هو البيداء، من دون أن يشتمل على النهي عن التلبية من المسجد. وهي:

١ - صحيحة عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبدالله (ع) يقول: إنّ رسول الله (ص) لم يكن يلبي حتى يأتي البيداء<sup>(٤)</sup>.

٢ - صحيحة عاصم بن حميد، قال: سمعت أبا عبدالله (ع) يقول: إنّ رسول الله (ص) لما انتهى إلى البيداء حيث الميل قُرّبَتْ له ناقة فركبها، فلمّا انبعثت به لبي بالأربع<sup>(٥)</sup>.

٣ - صحيحة أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر، قال: سألت أبا الحسن الرضا (ع) كيف أصنع إذا أردت الإحرام؟ قال: اعقد الإحرام في دبر الفريضة حتى إذا

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٧٠، باب ٣٤ من أبواب الإحرام، ح ٦.

(٢) المصدر السابق، ح ٨. والرواية في مصدرها الأساسي، أي [مسائل علي بن جعفر: ٢٦٧] و [قرب الإسناد: ٢٤٢] وردت مختلفة كالاتي: (سألته عن الإحرام عند الشجرة، هل يحلّ لمن أحرم عندها أن لا يلبي حتى يعلو البيداء عند أول ميل؟ قال: نعم، فأما عند الشجرة فلا تجوز التلبية). وقد استظهر جملة من الأعلام اعتبار روايات عبدالله بن الحسن عن جدّه. (المقرّر)

(٣) المصدر السابق، ح ٩.

(٤) المصدر السابق، ح ٥.

(٥) المصدر السابق، باب ٣٦، ح ٦.



استوت بك البيداء فلب، قلت: أرأيت إذا كنت محرماً من طريق العراق، قال: لب إذا استوى بك بعيرك<sup>(١)</sup>.

٤ - حسنة حفص بن البخري، وعبدالرحمن بن الحجاج، وحماد بن عثمان، عن الحلبي<sup>(٢)</sup> جميعاً، عن أبي عبدالله (ع) قال: إذا صليت في مسجد الشجرة فقل وأنت قاعد في دبر الصلاة قبل أن تقوم ما يقول المحرم، ثم قم فامش حتى تبلغ الميل وتستوي بك البيداء، فإذا استوت بك فلبه<sup>(٣)</sup>.

الخامس: ما دلّ على جواز التلبية في المسجد مع اشتماله على بيان تعليل تلبية رسول الله (ص) في البيداء. وهي معتبرة عبدالله بن سنان، أنه سأل أبا عبدالله (ع): هل يجوز للمتمتع بالعمرة إلى الحج أن يظهر التلبية في مسجد الشجرة؟ فقال: نعم، إنما لبى النبي (ص) في البيداء لأنّ الناس لم يعرفوا التلبية، فأحب أن يعلمهم كيف التلبية<sup>(٤)</sup>.

وفيه دلالة واضحة على أنّ الأمر بالتلبية من البيداء في الروايات السابقة ليس وارداً على نحو الإلزام، بل على نحو الإباحة والرخصة.

السادس: ما صرح فيه بعدم الفرق بين التلبية في دبر الصلاة أو تأخيرها إلى حين نهوض البعير، وهي بإطلاقها تشمل الإحرام من مسجد الشجرة. وهي موثقة إسحاق بن عمار، عن أبي الحسن (ع) قال: قلت له: إذا أحرم الرجل في دبر المكتوبة، ألبى حين ينهض به بعيره أو جالساً في دبر الصلاة؟ قال: أيّ ذلك شاء صنع<sup>(٥)</sup>.

وبمراجعة أخرى لهذه الروايات، نجد أنّها تندرج ضمن طائفتين:

الأولى: ما يدلّ على جواز التلبية من مسجد الشجرة؛ وأقواها ما كان باللسان الخامس، يليه السادس، ثم الأول.

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٧١، باب ٣٤ من أبواب الإحرام، ح ٧.

(٢) الظاهر أنّ "عن" خطأ، والصحيح: "والحلبي"، وإلا فلا يصحّ منه بعد ذلك قول: "جميعاً". وهذا هو

الموافق لما في [من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٠٧، ح ٩٤٣] أيضاً.

(٣) المصدر السابق، باب ٣٥، ح ٣.

(٤) المصدر السابق، ح ٢.

(٥) المصدر السابق، ح ٤.

الثانية: ما يدل على عدم جواز التلبية من مسجد الشجرة؛ وهو ما كان باللسان الثالث، ويعضده اللسانان الثاني والرابع.

وقد أدى هذا الاختلاف في الروايات إلى تعدد الأقوال في المسألة. قال في (المستند): «في (المبسوط) جعل الأفضل للمحرم عن طريق المدينة التأخير إلى البيداء إن كان راكباً، وهو المحكي عن ابن حمزة. وعن القاضي: أفضليته له مطلقاً، راكباً كان أو ماشياً»<sup>(١)</sup>.

وفي (الحدائق)، أن مقتضى الاحتياط هو الوقوف على الروايات الدالة على التأخير إلى البيداء راكباً كان أو ماشياً. ويظهر منه الميل إلى القول بوجوبه، لتصريحه بظهور صحيحة معاوية بن وهب السابقة<sup>(٢)</sup> في تعيين تأخير التلبية إلى البيداء، مع اعتضاها بأخبار أخر<sup>(٣)</sup>.

وقد ذكر الأعلام في جواب صاحب (الحدائق) أن ما ذهب إليه معارض بما هو أقوى منه؛ فأولاً، هو معارض بتسالم العلماء والسيرة القطعية لدى المسلمين على إيقاع التلبية من المسجد؛ وثانياً، هناك روايات الطائفة الأولى الصريحة في الجواز؛ وثالثاً، هناك الروايات العامة الناهية عن تجاوز المواقيت من دون إحرام، ومن المعلوم أن التلبية هي روح الإحرام، بها ينعقد وترتب عليه أحكامه، فالقول بوجوب تأخير التلبية عن الشجرة يصادم هذه الروايات صراحة<sup>(٤)</sup>.

ولكن الظاهر عدم ورود المناقشة الأخيرة عليه؛ لأن أول البيداء إما هو جزء حقيقة من ذي الحليفة، كما هو الظاهر من عدم التحديد الدقي لحدودها، خصوصاً إذا التفتنا إلى أن العنوان الذي ورد النهي عنه في الروايات هو المسجد أو الشجرة، لا ذو الحليفة، وهو ما يفتح الباب لأن يكون أول البيداء جزءاً من الميقات؛ وإما هو جزء عرفاً منها، كما هو مفاد نصوص المحاذاة الواردة في خصوص مسجد الشجرة، والتي تفيد سعة الميقات عرفاً؛ وإما هو جزءاً شرعاً

(١) مستند الشيعة ١١: ٣١٥-٣١٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٣٧٠، باب ٣٤ من أبواب الإحرام، ح ٣.

(٣) الحدائق الناضرة ١٥: ٤٦-٤٧.

(٤) راجع: جواهر الكلام ١٨: ٢٢١؛ المعتمد في شرح المناسك ٣: ٣٤٣-٣٤٤.

منها، بمقتضى الروايات الدالة على لزوم تأخير التلبية الواجبة إلى البيداء، بضميمة ما هو معلوم من لزوم إيقاعها في ما هو ميقات. وحينئذ، فالتلبية من أوّل البيداء تلبية مّا هو ميقات حقيقة أو عرفاً أو شرعاً، فلا يحصل منه تجاوزاً للميقات من دون إحرام.

نعم، هو قد مال إلى خلاف ما تسالم عليه الفقهاء وجرت عليه السيرة، من التلبية من المسجد، اعتماداً منه على روايات الطائفة الثانية. فيقع الكلام في وجه هذه الروايات ومعناها، وكيفية الجمع بينها وبين ما عارضها من روايات. وقد تعددت الوجوه المذكورة في كلماتهم لذلك، منها:

الوجه الأوّل: ما في (الجواهر) من أنّه «قد يقال في خصوص أخبار البيداء بإرادة تأخير الجهر بها، لا أصل التلفظ بها، ولو بقريضة ما دلّ من النصوص على عدم تجاوز الميقات إلا محرماً، كما جزم به الفاضل في المنتهى في الجمع بينهما؛ إذ الفرض أنّ بين البيداء وذو الحليفة الذي هو الميقات ميلاً»<sup>(١)</sup>. ووافقه عليه في (العروة)<sup>(٢)</sup>.

وفيه: إنّه وجه تبرّعي؛ ولا تصلح صحيحة عمر بن يزيد التي تضمنت مسألة الجهر بالتلبية شاهداً له، لتصريحها على العكس بالجهر بالتلبية من المسجد. هذا مضافاً إلى إباء الروايات الناهية عن التلبية من المسجد للحمل على خصوص النهي عن الجهر بالتلبية، كما هو واضح.

الوجه الثاني: ما استقر به في (المستمسك) من حمل روايات الطائفة الثانية «على استحباب تأخير التلبية المستحبة بعد عقد الإحرام بها، لا التلبية التي بها عقد الإحرام. وأمّا وجه الجمع بين النصوص - بعد حملها على هذا المعنى - فالأقرب هو الأخذ بإطلاق نصوص التأخير وحملها على كراهة التقديم، جمعاً بينها وبين ما دلّ على جواز التقديم. والبناء على تأكّد الكراهة في الراكب - ولا سيّما مع الجهر - بشهادة صحيح عمر بن يزيد»<sup>(٣)</sup>.

(١) جواهر الكلام ١٨: ٢٢٠ - ٢٢١.

(٢) العروة الوثقى ٤: ٦٦٩.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٤١٦.

وفيه: إن من نصوص التأخير ما ورد باللسان الثالث المتضمن للنهي عن التلبية من المسجد، وهي صريحة في كون المنهي عنه هو التلبية الواجبة لا المستحبة، فلا يتأتى الحمل الذي ذكره فيها.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ(قده) من أن «الصحيح أن يقال إن التنافي يرتفع بالتخصيص، فنقول: إن أدلة المواقيت الناهية عن التجاوز عن الميقات بلا إحرام مطلقة من حيث تحقق الإحرام بعده بزمان يسير ومن حيث عدم تحقق الإحرام منه أصلاً، فُتخصَّص بالروايات الدالة على جواز التأخير إلى البيداء، فتكون النتيجة حرمة التجاوز عن الميقات بلا إحرام لمن لا يريد الإحرام أصلاً، وجواز التأخير عن الميقات لمن يريد الإحرام بعد قليل. وحيث إن الإحرام من نفس المسجد جائز قطعاً، فتحمل الأخبار الأمرة بالتأخير على الفضل»<sup>(١)</sup>.

ولنا على ما ذكره(قده) ملاحظتان:

الأولى: إن في المسألة تنافيين في الحقيقة: الأول: التنافي بين الروايات الأمرة بلزوم تأخير التلبية إلى البيداء، والروايات العامة الناهية عن تجاوز الميقات من دون إحرام. والثاني: هو تنافي الروايات نفسها الأمرة بلزوم تأخير التلبية إلى البيداء، ولكن مع الروايات السابقة الدالة على جواز إيقاع الإحرام من المسجد. وعلاج التنافي الأول لا يؤثر سلباً ولا إيجاباً على علاج التنافي الثاني؛ لعدم الارتباط بين المتنافي معه الأول والمتنافي معه الثاني.

والذي صنعه سيدنا الأستاذ(قده) هنا، هو أنه بدأ بعلاج التنافي الأول، فالتزم بتخصيص الروايات الأمرة بلزوم التأخير للروايات العامة الناهية عن تجاوز الميقات من دون إحرام، ثم رتب على ذلك حمل الأخبار الأمرة بالتأخير على الفضل، طالما أن الإحرام من المسجد جائز قطعاً.

وهنا نلاحظ أنه(قده) قد وقع في إشكالين:

(١) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٣٤٥.

الأول: أنه (قده) جعل حلّ التنافي الثاني يبدو كنتيجة تتوقف على حلّ التنافي الأول، مع أنه كما أشرنا لا ارتباط بين التنافيين. ولعلّ العبارة قاصرة.

الثاني: أنه عند علاجه التنافي الثاني، انطلق - كغيره - من تبين مسبق لقطعية جواز إيقاع التلبية من المسجد، اعتماداً على ما ذكره سابقاً من تسالم الفقهاء على ذلك، والسيرة القطعية من المسلمين عليه. مع أنّ تسالم الفقهاء هو في حقيقته تراكم فهم الفقهاء من الروايات على مرّ تاريخ الاستنباط، والسيرة هي سيرة المشرّعة الناشئة من أقوال هؤلاء الفقهاء. فيعود الجميع بالتالي إلى ما فهمه الفقهاء من الروايات، فكيف يُجعل بنفسه دليلاً عند محاولة فهم الروايات؟! أليس هذا استباقاً للنتيجة، وإلزاماً للجميع بفهم واحد؟!

نعم، من الممكن أن يكون تسالم الفقهاء دليلاً، لكن في خصوص المورد الذي لا يوجد فيه دليلٌ ولو رواية ضعيفة؛ لأنه قد يكون حينئذٍ كاشفاً عن كون الحكم ضرورياً لدى المسلمين.

الثانية: إنّ ما ذكره (قده) مبنيٌّ - كالوجهين السابقين - على كون التلبية من البيداء تلبيةً من خارج الميقات. ولكن لا حاجة إليه مع الالتفات إلى ما قدّمناه آنفاً، من كون أوّل البيداء جزءاً من الميقات حقيقةً أو عرفاً أو شرعاً؛ لأنه لا يلزم من التلبية فيها حينئذٍ تجاوز الميقات من دون إحرام.

الوجه الرابع: وهو المختار، أن نقول بكل بساطة: نحن لدينا طائفتان متعارضتان من الروايات، الأولى تنهى عن التلبية من المسجد وتأمّر بتأخيرها إلى البيداء، والثانية صريحة في جواز الإحرام من المسجد. والعرف يرى إمكان الجمع بينهما، بالتصرّف في صيغة الأمر الوارد بالتأخير بحمله على الاستحباب، والتصرّف بصيغة النهي الوارد عن التقديم بحمله على الكراهة، كل ذلك بقريّة الروايات الصريحة في الإحرام من المسجد. والنتيجة هي أنّ إيقاع التلبية من المسجد جائزٌ لكنّه مفضولٌ، والفضل هو إيقاعها من أوّل البيداء.

ويشهد له صحيحة هشام بن الحكم الآتية في المقام الثاني؛ على أساس أنّ كل هذه الروايات - في هذا المقام والمقامين الآتين - واردة في موقع واحد، هو

مسألة تأخير التلبية عن موضع الإحرام إلى حين البدء بامثال مسيرة الحج، فيكون بعضها قرينةً موضحةً للبعض الآخر.

المقام الثاني: في محلّ تلبية المحرم ممّا عدا الشجرة من المواقيت. وفي (المستند): «وجعل في المبسوط، والتحرير، والمنتهى، والمسالك، الأفضل للمحرم عن غيره إلى أن يمشي خطوات»<sup>(١)</sup>.

وهو ما تدلّ عليه:

١ - صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله (ع) قال: إن أحرمت من غمرة أو من بريد البعث، صلّيت وقلت كما يقول المحرم في دبر صلاتك، وإن شئت لبيت من موضعك، والأفضل أن تمشي قليلاً ثم تلبّي<sup>(٢)</sup>.

٢ - ذيل صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي السابقة عن الرضا (ع)، قال: قلت: رأيت إذا كنت محرماً من طريق العراق، قال: لبّ إذا استوى بك بعيرك<sup>(٣)</sup>.

ومورد كلتا الروايتين هو ميقات أهل العراق، فهل تختصّان به أو يمكن أن تشملاً سائر المواقيت، ما عدا الشجرة، لورود الروايات فيه بخصوصه؟

لا وجه للخصوصية فيهما؛ لأنّ الظاهر ورود ذكر هذا الميقات فيهما - ولا سيما في صحيحة البزنطي لمكان السؤال فيها - كمثال على ما عدا الشجرة من المواقيت.

المقام الثالث: في محلّ تلبية المحرم من مكّة. وفي (المستند) أنّه: «في التهذيب جعل الأفضل للمحرم عن مكّة التلبية عن موضعه إن كان ماشياً، وعن الرقطاء أو شعب الدبّ إن كان راكباً. وعن هداية الصدوق: أفضلية التأخير إلى الرقطاء له مطلقاً، وعن جماعة - منهم: السرائر، والنهاية، والجامع، والوسيلة، والمنتهى، والتذكرة - أفضلية تلبية المحرم عن مكّة من موضعه إن كان ماشياً، وإذا نهض به بعيره إن كان راكباً»<sup>(٤)</sup>.

(١) مستند الشيعة ١١: ٣١٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٣٧٢، باب ٣٥ من أبواب الإحرام، ح ١.

(٣) المصدر السابق، باب ٣٤، ح ٧.

(٤) مستند الشيعة ١١: ٣١٦.

وحكى في (العروة) قولاً بأفضلية تأخير التلبية لمن حجّ من مكّة إلى أن يشرف على الأبطح. ونسبه في (المستمسك) إلى (الشرائع) و(القواعد) وغيرهما، وحكى عن (الجواهر) أنه قد صرح به غير واحد من المتقدمين والمتأخرين<sup>(١)</sup>. وقد وردت فيه عدّة روايات أيضاً كالمقام الأوّل، إلا أنّ المعتمد منها سنداً روايتان:

١ - صحيحة الفضلاء حفص بن البخري، ومعاوية بن عمار، وعبدالرحمن ابن الحجّاج<sup>(٢)</sup>، والحلبي جميعاً، عن أبي عبدالله (ع) - في حديث - قال: وإن أهملت من المسجد الحرام للحجّ، فإن شئت لبّيت خلف المقام، وأفضل ذلك أن تمضي حتى تأتي الرقطاء، وتلبّي قبل أن تصير إلى الأبطح<sup>(٣)</sup>.

٢ - حسنة معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله (ع) قال: إذا انتهيت إلى الردم، وأشرفت على الأبطح، فارفع صوتك بالتلبية حتى تأتي منى<sup>(٤)</sup>.

والظاهر من ضمّ الروایتين بعضها إلى بعض أنّ الرقطاء تشرف على الأبطح، فتتحدان دلالة.

بقي هنا أمران:

الأوّل: إنّه قد تبين بما بحثناه في هذه المقامات الثلاثة، أنّ أفضلية تأخير التلبية عن موضع عقد الإحرام هو شيء مشترك بين الجميع، فما هو السرّ في ذلك؟ الظاهر أنّ السرّ فيه هو أنّ التلبية - كما في جملة من الروايات - هي إجابة للأمر الإلهي بالحجّ على لسان أنبياء الله، وخصوصاً إبراهيم (ع)، كما في حسنة الحلبي، قال: سألته، لم جعلت التلبية؟ فقال: إنّ الله عزّ وجلّ أوحى إلى إبراهيم (ع) أن ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾<sup>(٥)</sup>، فنادى، فأجيب من كلّ وجه يلبون<sup>(٦)</sup>.

(١) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٤١١.

(٢) الظاهر عدم صحة سند الصدوق إلى عبدالرحمن بن الحجّاج، لأنّ فيه أحمد بن محمد بن يحيى العطار القمي، وهو مجهول الحال. (المقرّر)

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٦، باب ٤٦ من أبواب الإحرام، ح ١.

(٤) المصدر السابق، ح ٤.

(٥) الحجّ: الآية ٢٧.

(٦) وسائل الشيعة ١٢: ٣٧٤، باب ٣٦ من أبواب الإحرام، ح ١.

مسألة [١٨٥]: الواجب من التلبية مرةً واحدةً. نعم، يستحب الإكثار منها وتكرارها ما استطاع (١).

فكأنه يُراد تصديق القول بالفعل، من خلال التلبس بهذه الإجابة عملياً، بالمشي مقداراً ما، أو بركوب البعير وانتظار نهوضه. والله العالم بمحقق أحكامه. الثاني: إنَّ هذا الاستحباب بتأخير التلبية إلى البيداء يشمل المرأة أيضاً، بخلاف استحباب الجهر بالتلبية في مواضع معينة قد أشارت إليها بعض الروايات، فإنه يختص بالرجل؛ لجملة من الروايات، منها حسنة أبي بصير، عن أبي عبدالله (ع) قال: ليس على النساء جهراً بالتلبية (١).

(١) وجوب التلبية مرةً واحدةً أمرٌ واضح لا خلاف فيه، وكذا استحباب تكرارها. ويدلُّ على ذلك صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله (ع) - في حديث - قال: التلبية أن تقول: لَيْتِكَ اللَّهُمَّ لَيْتِكَ، لَيْتِكَ لا شريك لك لَيْتِكَ، إنَّ الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك لَيْتِكَ، لَيْتِكَ ذا المعارج لَيْتِكَ، لَيْتِكَ داعياً إلى دار السلام لَيْتِكَ، لَيْتِكَ غفار الذنوب لَيْتِكَ، لَيْتِكَ أهل التلبية لَيْتِكَ، لَيْتِكَ ذا الجلال والإكرام لَيْتِكَ، لَيْتِكَ تبتدئ والمعاد إليك لَيْتِكَ، لَيْتِكَ تستغني ويفتقر إليك لَيْتِكَ، لَيْتِكَ مرهوباً ومرغوباً إليك لَيْتِكَ، لَيْتِكَ إله الحق لَيْتِكَ، لَيْتِكَ ذا النعماء والفضل الحسن الجميل لَيْتِكَ، لَيْتِكَ كشاف الكرب العظام لَيْتِكَ، لَيْتِكَ عبدك وابن عبدك لَيْتِكَ، لَيْتِكَ يا كريم لَيْتِكَ.

تقول ذلك في دبر كل صلاة مكتوبة ونافلة، وحين ينهض بك بعيرك، وإذا علوت شرفاً، أو هبطت وادياً، أو لقيت راكباً، أو استيقظت من منامك وبالأسحار. وأكثر ما استطعت واجهر بها. وإن تركت بعض التلبية فلا يضرّك غير أنَّ تمامها أفضل، واعلم أنه لا بدَّ من التلبيات الأربع التي كنَّ في أول الكلام، وهي الفريضة وهي التوحيد، وبها لبى المرسلون. وأكثر من ذي المعارج، فإنَّ رسول الله (ص) كان يكثر منها (٢).

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٠، باب ٣٨ من أبواب الإحرام، ح ٤.

(٢) المصدر السابق، باب ٤٠، ح ٢.



مسألة [١٨٦]: من اعتمر عمرة التمتع يقطع التلبية عند مشاهدة موضع بيوت مكة القديمة، وحدّه لمن جاء من أعلى مكة عن طريق المدينة (عقبة المدنيين)، ولمن جاء من أسفلها (عقبة ذي طوى)(١).

(١) لا تخلو الروايات الواردة في ذلك من نواحٍ من الاختلاف، فلا بدّ من قراءتها وملاحظة ما تدلّ عليه:

١ - حسنة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبدالله(ع): إذا دخلت مكة وأنت متمتع، فنظرت إلى بيوت مكة، فاقطع التلبية. وحدّ بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين، فإنّ الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن، فاقطع التلبية، وعليك بالتكبير والتهليل والتحميد والثناء على الله عزّ وجلّ ما استطعت<sup>(١)</sup>.

٢ - حسنة الحلبي، عن أبي عبدالله(ع) قال: المتمتع إذا نظر إلى بيوت مكة قطع التلبية<sup>(٢)</sup>.

٣ - صحيحة ابن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا(ع) أنه سئل عن المتمتع متى يقطع التلبية؟ قال: إذا نظر إلى عراش مكة<sup>(٣)</sup>، عقبة ذي طوى، قلت: بيوت مكة؟ قال: نعم<sup>(٤)</sup>.

٤ - صحيحة عبدالله بن مسكان، عن أبي عبدالله(ع) قال: سألته عن تلبية المتمتع متى يقطعها؟ قال: إذا رأيت بيوت مكة<sup>(٥)</sup>.

وها هنا جهات من البحث:

الجهة الأولى: إنّ المناط الذي تحدّده هذه الروايات لقطع التلبية، هو النظر إلى بيوت مكة. ولا ينافيها في ذلك ما رواه زرارة، عن أبي عبدالله(ع) قال: سألته

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٨، باب ٤٣ من أبواب الإحرام، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

(٣) في الكافي والتهذيب: عروش مكة. ومفردها كما في [لسان العرب ٦: ٣١٣] عرش، وهو البيت، أو سقفه. وفي [النهاية لابن الأثير ٣: ٢٠٨] «ومنه حديث ابن عمر: "إنه كان يقطع التلبية إذا نظر إلى عروش مكة" أي بيوتها. وسميت عروشاً، لأنها كانت عيداناً تصب ويظلل عليها، واحدها: عرش».

(٤) المصدر السابق، ح ٤.

(٥) المصدر السابق، ح ٦.

أين يمسك المتمتع عن التلبية؟ فقال: إذا دخل البيوت بيوت مكة لا بيوت الأبطح<sup>(١)</sup>. حيث جعل المناط دخول بيوت مكة، لا مجرد رؤيتها؛ لأن جغرافية مكة القائمة على مجموعة من الجبال والشعاب، تمنع من رؤية بيوتها إلا عند الوصول إليها، حيث تظهر البيوت حينئذ فجأة أمام الداخل إليها؛ فلا يكون التعبير بدخول البيوت منافياً بحسب الظاهر لما اتفقت عليه الروايات السابقة من كون الحدّ هو رؤية البيوت.

وكذلك لا ينافيه ما في خبر زيد الشحام، عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن تلبية المتعة متى تقطع؟ قال: حين يدخل الحرم<sup>(٢)</sup>؛ أولاً: لضعف سنده، وثانياً: لإمكان الجمع بينهما بأن كلاً منهما يتحدث عن مرتبة من مراتب الفضل؛ فاستمرار المحرم بالتلبية إلى أن يدخل الحرم مستحب، والأفضل منه أن يستمر بها إلى أن يرى بيوت مكة.

الجهة الثانية: إن المسألة مختصةً ببيوت مكة القديمة؛ لتصريح حسنة معاوية بذلك، مع عدم ما ينافيها.

الجهة الثالثة: قد يبدو أن هناك اختلافاً في حدود بيوت مكة القديمة؛ إذ إن حسنة معاوية بن عمّار ذكرت أنه عقبة المدنيين، بينما صحيحة ابن أبي نصر أشارت إلى أنه عقبة ذي طوى.

ولكن الأمر فيه سهل، فإن العقبة، - والتي يعبر عنها بالثنية أيضاً - هي ما يسلك من الجبل، قال الحموي: «الثنية في الأصل كل عقبة في الجبل مسلوكة»<sup>(٣)</sup>.

وحينئذ هناك طريقان للدخول إلى مكة من ناحية المدينة، الأول من عقبة المدنيين، والآخر من عقبة ذي طوى، الذي يُعرف الآن بالزاهر<sup>(٤)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٠، باب ٤٣ من أبواب الإحرام، ح ٧. وفي ملاذ الأخيار ٨: ٥٢٨ أن الحديث موثق كالصحيح.

(٢) المصدر السابق، ح ٩.

(٣) معجم البلدان ٢: ٨٥.

(٤) كما في: مجمع البحرين ٣: ٧٩؛ وتاج العروس ١٩: ٦٤٥.

ومن اعتمر عمرة مفردةً يقطعها عند دخول الحرم إذا كان إحرامه من الميقات، وعند مشاهدة الكعبة الشريفة إذا كان إحرامه من أدنى الحل<sup>(١)</sup>، ومن حجّ بأيّ نوع من أنواع الحجّ يقطعها عند الزوال

ولا يُلتفت إلى ما احتمله جماعة من كونهما اسمين لمكان واحد؛ بل هما مكانان، ومسيران؛ كما هو صريح الإمام الصادق(ع) في صحيحة معاوية ابن عمار التي بين فيها كيفية حجّ النبي(ص)، قال: دخل من أعلى مكة من عقبة المدنيين، وخرج من أسفل مكة من ذي طوى<sup>(١)</sup>.

(١) المعتمر المفرد يتصور إحرامه من مكانين: الأول: من أحد المواقيت، والثاني: من أدنى الحلّ، وذلك في حالتين: الأولى: إذا كان في الحرم وأراد الاعتمار، فيحرم حينئذٍ من أدنى الحلّ، الثانية: أن يكون خارج الحرم، فيحرم من أدنى الحلّ، ولا يجب عليه الرجوع إلى الميقات.

وحكمه في الصورة الأولى أن يقطع التلبية عند دخوله الحرم، ويدلّ على ذلك عدّة روايات، منها:

١ - موثقة معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله(ع) - في حديث - قال: وإن كنت معتمراً فاقطع التلبية إذا دخلت الحرم<sup>(٢)</sup>.

٢ - حسنة مرازم، عن أبي عبدالله(ع) قال: يقطع صاحب العمرة المفردة التلبية إذا وضعت الإبل أخفافها في الحرم<sup>(٣)</sup>.

ولا ينافيها ما في خبر يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبدالله(ع) عن الرجل يعتمر عمرة مفردةً من أين يقطع التلبية؟ قال: إذا رأيت بيوت ذي طوى فاقطع التلبية<sup>(٤)</sup>. لأنّ ذا طوى الذي يعرف الآن بالزاهر يقع أسفل مكة من جهة

(١) وسائل الشيعة ١١: ٢١٣، باب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٤. والحديث طويل وردت العبارة المذكورة في آخره.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٣، باب ٤٥ من أبواب الإحرام، ح ١.

(٣) الكافي ٤: ٥٣٧، ح ١. ورواه في (الوسائل) عن (من لا يحضره الفقيه)، المصدر السابق، ح ٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٤، باب ٤٥ من أبواب الإحرام، ح ٣.

التنعيم، وإنما تيسر رؤيته عند دخول الحرم. وإن أبيت عن ذلك فالخبر ضعيف لا ينهض في قبال الروايات المعتبرة.

كما لا ينافيها صحيحة الفضيل بن يسار قال: سألت أبا عبد الله (ع) قلت: دخلت بعمره فأين أقطع التلبية؟ قال: حيال العقبة، عقبة المدنيين، فقلت: أين عقبة المدنيين؟ قال: بجيال القصارين<sup>(١)</sup>. لأن العمرة فيها مطلقة، ومضمونها ينسجم مع مضمون روايات عمرة التمتع، خصوصاً حسنة معاوية بن عمّار السابقة<sup>(٢)</sup>، فيكون ذلك قرينةً على كونها من رواياتها لا من روايات العمرة المفردة كما صنع في (الوسائل).

ومثلها في لزوم الحمل على عمرة التمتع، لاتحاد مضمونها مع رواياتها، صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن الرجل يعتمر عمرة المحرم من أين يقطع التلبية؟ قال: كان أبو الحسن (ع) من قوله: يقطع التلبية إذا نظر إلى بيوت مكة<sup>(٣)</sup>.

وحكمه في الصورة الثانية أن يقطع التلبية عند مشاهدة الكعبة المشرفة. ويدل على ذلك:

١ - صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله (ع) - في حديث - ومن خرج من مكة يريد العمرة ثم دخل معتمراً، لم يقطع التلبية حتى ينظر إلى الكعبة<sup>(٤)</sup>.

٢ - رسالة المفيد (ره) في (المقنعة) قال: سئل (ع) عن الملبّي بالعمرة المفردة بعد فراغه من الحج متى يقطع تلبيته؟ فقال: إذا رأى البيت<sup>(٥)</sup>.

وهاتان الروايتان خاصتان بمن يخرج من الحرم بقصد الاعتمار، فلا تشملان من يكون دون الميقات إلى مكة ويحرم من أدنى الحل. ولكن يشملهُ إطلاق

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٥، باب ٤٥ من أبواب الإحرام، ح ١١.

(٢) المصدر السابق، باب ٤٣، ح ١.

(٣) المصدر السابق، باب ٤٥، ح ١٢.

(٤) المصدر السابق، ح ٨.

(٥) المصدر السابق، ح ١٣.

## من يوم عرفة (١).

حسنة معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله (ع) قال: من اعتمر من التعميم فلا يقطع التلبية حتى ينظر إلى المسجد<sup>(١)</sup>.

والنظر إلى المسجد فيها لا ينافي ما تضمنته الروايتان السابقتان من مناطية النظر إلى الكعبة؛ باعتبار أنه كان ملازماً سابقاً لرؤية الكعبة، لعلوا بنائها، مع عدم كون بناء المسجد مرتفعاً آنذاك، كما هو في أيامنا.

كما لا خصوصية فيها للتعيم، إلا من حيث كونه من أدنى الحلّ، فتدلّ على العموم.

(١) وهو مما لا خلاف فيه. ويدلّ عليه عدّة روايات، منها:

١ - صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (ع) أنه قال: الحاجّ يقطع التلبية يوم عرفة زوال الشمس<sup>(٢)</sup>.

٢ - حسنة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله (ع) قال: قطع رسول الله (ص) التلبية حين زاغت<sup>(٣)</sup> الشمس يوم عرفة، وكان علي بن الحسين (عليهما السلام) يقطع التلبية إذا زاغت الشمس يوم عرفة<sup>(٤)</sup>.

٣ - موثقة معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله (ع) - في حديث - قال: إن كنت قارناً بالحجّ، فلا تقطع التلبية حتى يوم عرفة عند زوال الشمس<sup>(٥)</sup>.

بقي هنا شيء:

قال في (المستند): «ثمّ القطع في الموارد المذكورة على الوجوب، وفاقاً في الأوّل لظاهر الأكثر، بل عن الخلاف الإجماع عليه، وفي الثاني لوالد الصدوق والشيخ، والوسيلة، والمفاتيح، وشرحه، واستحسنه في المدارك، بل محتمل الأكثر

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٤، باب ٤٥ من أبواب الإحرام، ح ٤.

(٢) المصدر السابق، باب ٤٤، ح ١.

(٣) قال الجوهرى في: [الصحيح ٤: ١٣٢٠]: «زاغت الشمس، أي مالت، وذلك إذا فاء الفياء».

(٤) المصدر السابق، ح ٢.

(٥) المصدر السابق، ح ٤.

كما قيل، وفي الثالث لظاهر الأكثر وصريح بعضهم؛ كل ذلك لظاهر الأوامر الخالية عن المعارض»<sup>(١)</sup>.

والأول في كلامه هو المتمتع بالعمرة إلى الحج، والثاني هو الحاج مطلقاً، والثالث هو المعتمر المفرد.

ويواجه هذا الوجوب مشكلة في المقام، وهي أن الأمر بقطع التلبية في هذه الموارد والنهي عن فعلها، جاء في مورد التلبية فيه مستحبة، فلا يدل على الإلزام، فكيف ينسجم ذلك مع إطلاقهم الوجوب؟

وقد عالج السيد الحكيم (قده) هذه المشكلة بعد أن عرضها، فقال: «إن الأمر بالفعل بعد النهي عنه، وإن قلنا إنه ظاهر في الرخصة فيه، كما أن النهي عن الشيء بعد الأمر به ظاهر في الرخصة في تركه، لكن ذلك في غير العبادة، أما فيها، فظاهر النهي بعد الأمر نفي المشروعية، وهو المراد من وجوب القطع في كلامهم، لا الوجوب التكليفي»<sup>(٢)</sup>.

وعن السيد الأستاذ (قده)، أن الوجوب «هو الظاهر؛ للأمر بالقطع، وظاهر الأمر هو الوجوب، ولا أقل من ارتفاع الأمر السابق وانتهائه، وبقاؤه يحتاج إلى الدليل، فلا يجوز للإتيان بها، لأن العبادة توقيفية، ومشروعيتها تحتاج إلى الأمر، بل يظهر من بعض الروايات أن إتيان التلبية في غير موردها مبغوض عند الله تعالى كما في صحيحة أبان، قال: كنت مع أبي جعفر (ع) في ناحية من المسجد وقوم يلبون حول الكعبة، فقال: أتري هؤلاء الذين يلبون؟ والله لأصواتهم أبغض إلى الله من أصوات الحمير»<sup>(٣)</sup> (٤).

والذي نفهمه من روايات قطع التلبية في هذه الموارد، هو أنها في مقام بيان الحد الذي ينتهي عنده استحباب تكرار التلبية الذي مرّ في المسألة السابقة، فلا تدلّ بوجه على الوجوب.

(١) مستند الشيعة ١١: ٣٢٦.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٤٢٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٣٨٩، باب ٤٣ من أبواب الإحرام، ح ٣. والرواية حسنة بإبراهيم بن هاشم.

(٤) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ٢: ٥٥٥.

مسألة [١٨٧]: إذا شك بعد لبس الثوبين وقبل التجاوز من المكان الذي لا يجوز تأخير التلبية عنه، في أنه أتى بها أو لا، بنى على عدم

نعم، هي تدلّ على عدم مشروعية الفعل على نحو الرجحان، ولكنها لا تدلّ على عدم مشروعيته على النحو المساوق للحرمة. وهو ما أشار إليه الآغا ضياء(ره)، حيث استبعد في تعليقه على (العروة) احتمال الحرمة الذاتية<sup>(١)</sup>.

وقد يُقال بالحرمة التشريعية لا الذاتية، بمعنى أنّ الاستمرار بالتلبية كذلك يدلّ على نيّة التشريع لدى المكلف، وذلك حرام عليه.

ولكنّ هذه الحرمة غير واردة أيضاً؛ لأنّ الاستمرار في تكرار التلبية من المكلفين يصدر عنهم عن جهلٍ عادةً، لتوهم الاستحباب، فكيف يتصور منهم التشريع!

وأما مسألة المبعوضة التي أشار إليها السيد الأستاذ(قده)، اعتماداً على حسنة أبان بن تغلب، حيث يظهر أنّه قد فهم الحرمة منها، فإننا لا نراها دليلاً على الحرمة؛ لأنّ المبعوضة تتفاوت بين شيءٍ وآخر، والله سبحانه قد يبغض الحلال أحياناً، كما هو مفاد قوله(ص): أبغض الحلال إلى الله الطلاق<sup>(٢)</sup>.

هذا مع تحفظنا على مسألة بغض الله لأصوات الحمير، فيردّ علم ذلك إلى أهله؛ من ناحية أنّ أصوات الحمير هي ما خلقه الله سبحانه لها، وهو سبحانه لا يبغض شيئاً خلقه. وأما قوله تعالى: ﴿وَأَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾<sup>(٣)</sup>، فمعناه أنّ هذه الأصوات منكرةٌ عندكم، من ناحية شدتها وخشونتها مثلاً، أو من ناحية الإزعاج الذي يأتي منها، وهكذا. كما أنّه ليس كل صوت مرتفع مبعوضٌ لله تعالى، حتى عند الإنسان، لأنّ الإنسان قد يحتاج هذا الصوت أحياناً، فالمبعوض هو الصوت المرتفع في غير مورد الحاجة إليه.

(١) العروة الوثقى ٤: ٦٧٠.

(٢) السنن الكبرى ٧: ٣٢٢؛ سنن ابن ماجه ١: ٦٥٠.

(٣) لقمان: الآية ١٩.

الإتيان(١). وإذا شكَّ بعد الإتيان بالتلبية في أنه أتى بها صحيحةً أو لا بنى على الصحة(٢).

الأمر الثالث: لبس الثوبين (الإزار والرداء) بعد التجردِّ مما يجب على المحرم اجتنابه(٣)، ويستثنى من ذلك الصبيان، فيجوز تأخير تجريدهم إلى فسخ إذا ساروا من ذلك الطريق(٤).

والظاهر أنه لا يعتبر في لبسهما كيفية خاصة، فيجوز الأتزار بأحدهما كيف شاء، والارتداء بالآخر أو التوشح به أو غير ذلك من

(١) لأصالة عدم الإتيان بها، مع عدم جريان قاعدة التجاوز في حقّه.

(٢) لأصالة الصحة الجارية في العمل بعد الفراغ منه.

(٣) قال في (المستند): «لبس الثوبين. وهما واجبان بلا خلاف يعلم، كما في المنتهى والذخيرة والكفاية، بل هو مقطوع به في كلام الأصحاب، كما في المدارك، بل إجماعي كما عن التحرير، وفي المفاتيح وشرحه، بل إجماعٌ محققٌ»<sup>(١)</sup>.

بل هو حكمٌ ضروريٌّ لدى جميع المسلمين، جرت عليه سيرتهم من زمن رسول الله(ص) وإلى الآن. لذا نجد أنه قد أرسل في كثيرٍ من الروايات

إرسال المسلمات، كما في قوله(ع) في صحيحة معاوية بن وهب: وتلبس ثوبيك إن شاء الله<sup>(٢)</sup>؛ وقوله في صحيحة هشام بن سالم: والبسوا ثيابكم التي تحرمون فيها<sup>(٣)</sup>. حيث يدل ذلك على أنهما ثوبان معلومان لدى المكلف، معدان للإحرام، لم يكن الإمام(ع) في حاجةٍ إلى أن يوضحهما له.

(٤) كما هو مفاد صحيحة أيوب أخي أديم، قال: سئل أبو عبد الله(ع): من أين يُجرّد الصبيان؟ فقال: كان أبي يجردهم من فسخ<sup>(٤)</sup>.

(١) مستند الشيعة ١١: ٢٨٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٥، باب ٧ من أبواب الإحرام، ح ٣.

(٣) المصدر السابق، باب ٨، ح ١.

(٤) المصدر السابق، باب ٤٧، ح ١.



## الهيئات، وإن كان الأحوط لبسهما على الطريق المألوف (١).

(١) ذكر المحقق السبزواري (ره) أنه لم يجد في روايات أصحابنا ما يدل على بيان كيفية لبس الثوبين<sup>(١)</sup>. ومع ذلك، فقد وقع البحث بينهم في كيفية لبسهما؛ قال في (المستمسك):

«الظاهر أنه لا إشكال في وجوب الاتزار بأحدهما، ولكن اختلفت كلماتهم في الثاني؛ ففي المنتهى والتذكرة: أنه يرتدي به. وعن الوسيلة: أنه يتوشح به. وهو - كما عن الأزهري وغيره -: أن يُدخل طرفه تحت إبطه الأيمن ويلقيه على عاتقه الأيسر، كالتوشح بالسيف. وفي القواعد: يأتزر بأحدهما ويتوشح بالآخر أو يرتدي به. وحكي عن الشيخ والحلي والمسالك وغيرهم: التخيير المذكور. وفي كشف اللثام: ولا يتعين عليه شيء من الهيئتين، للأصل من غير معارض. بل يجوز التوشح بالعكس أيضاً، أي: إدخال طرفه تحت الإبط الأيسر وإلقاؤه على الأيمن. وفي الحدائق: قوّة الأوّل، للتعبير بالرداء في جملة من النصوص»<sup>(٢)</sup>.

وقال في (الحدائق): «الظاهر أنّ الذي جرت به العادة في لبسهما هو شدّ الإزار من السرة ووضع الرداء على المنكبين، والظاهر أنه في حال الإحرام كذلك أيضاً. فالقول بالتوشح بالرداء كما ذكروه لا أعرف له وجهاً، ومجرد ذكر أهل اللغة في بيان التوشح أنه كما يفعل المحرم لا يصلح دليلاً؛ إذ لعله مخصوص بمذهب المخالفين المصرّحين بذلك»<sup>(٣)</sup>.

ولا تخلو الروايات من بعض الإشارات حول كيفية لبس الثوبين؛ مثل ما في صحيحة عبدالله بن سنان، عن الصادق (ع)، أنّ رسول الله (ص): لما نزل

(١) ذخيرة المعاد، ج ١، قسم ٣، ص ٥٨٠.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٤٢٧ - ٤٢٨.

(٣) الحدائق الناضرة ١٥: ٨٠.

مسألة [١٨٨]: لبس الثوبين للمحرم واجب استقلالي وليس شرطاً في تحقق الإحرام على الأظهر (١). ولكن الأحوط استحباباً كون

الشجرة أمر الناس بتنف الإبط، وحلق العانة، والغسل والتجرد في إزار ورداء، أو إزار وعمامة يضعها على عاتقه (١) لمن لم يكن له رداء (٢).

وما في صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله (ع) قال: لا تلبس ثوباً له أزرار وأنت محرم إلا أن تنكسه، ولا ثوباً تدرعه (٣)، ولا سراويل إلا أن لا يكون لك إزار (٤).

فالثوبان هما إزار ورداء. ويستفاد من صحيحة ابن سنان، أنّ المهم هو ارتداء الثوب الثاني، معداً كان لذلك كالرداء، أو لم يكن معداً له كالعمامة.

وفيها شاهدٌ على عدم لزوم ستر كلتا الجهتين به؛ وهو قوله: "يضعها على عاتقه" بالمفرد، لا "على عاتقيه" بالثنائية.

وصحيحة ابن عمار توحى بأن لبس الثوبين ليس له طريقة خاصة، وإنما هو بالطريقة المتعارفة المناسبة للثوب الذي يستفيد منه.

(١) وقع البحث بينهم في أنّ لبس المحرم الثوبين، هل هو شرط في تحقق الإحرام، بحيث لا يصير محرماً من دون ذلك وإن لبى؛ أو ليس بشرط، وإنما هو واجب مستقل لا بد منه، لكن لا يتوقف عليه تحقق الإحرام؟

والذي يخطر في البال، أننا عندما ندرس الارتكاز الشرعي لدى كل المسلمين، منذ زمن المعصومين (ع) وإلى الآن، نجد أنهم يرون لبس الثوبين ركناً في الإحرام، لذا نلاحظ أنّ هناك التزاماً دقيقاً بعدم التلبية إلا بعد لبس الثوبين.

(١) قال في [تاج العروس ١٣: ٣١٧]: «العاتق: موضع الرداء من المنكب، ومنه قولهم: رجلٌ أميل العاتق: إذا كان معوجاً موضع الرداء منه. أو ما بين المنكب والعنق. مذكّر لا غير. وهما عاتقان».

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٢٣، باب ٢ من أبواب أقسام الحج، ح ١٥.

(٣) نكس الثوب: جعل أعلاه أسفله، أو قلب ظهره بطنه. وتدرع الثوب: لبسه، بإدخال يديه في يدي الثوب. وهذا ما تدلّ عليه روايات الباب ٤٤ من أبواب تروك الإحرام من (الوسائل).

(٤) وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٣، باب ٣٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

بل إن لبس الثوبين يمثل مظهر الإحرام حتى في أيامنا، لذا إذا وجدت أحداً لم يلبس الثوبين تخاطبه: ألم تحرم بعد؟! وكذلك تسمع بعض الحجّاج يقول أحياناً: أنا أحرمت ولم ألب بعد، ومقصوده أنه قد لبس الثوبين ولم يلب.

فهذا يدلّ على أنّ لبس الثوبين هو من المسلّمات المرتكزة في أذهان المتشرعة، كشأن من شؤون الإحرام، وليس شيئاً منفصلاً عنه.

ولكن هذا لا يعني أنه بذلك يصير شرطاً في الإحرام، لا يصحّ الإحرام من دونه؛ لأنه ليس في الأدلة ما يساعد على الشرطية.

وقد قيل إنّ حسنة معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله (ع) التي قال فيها: إن لبست ثوباً في إحرامك لا يصلح لك لبسه فلبّ وأعد غسلك، وإن لبست قميصاً فشقّه وأخرجه من تحت قدميك<sup>(١)</sup>، تدلّ على الشرطية؛ على أساس أنّ الأمر بإعادة التلبية ظاهر في عدم تحقّق الإحرام.

ولكن بالتأمّل في الرواية، يتضح أنّها على العكس أدلّ، وأنّ الأمر بالتلبية فيها محمولٌ على الاستحباب؛ بقرينتين: الأولى: الأمر في ذيلها بشقّ القميص وإخراجه من تحت قدميه، إذ هو دليلٌ واضح على تحقّق الإحرام قبلاً، وإلّا فما هو الوجه لعدم نزع القميص وإخراجه من رأسه؟

الثانية: عطف الأمر بالتلبية في صدرها على ما هو مستحبٌ حتماً، وهو الغسل، ما يجعل سياق الكلام هو الاستحباب.

وفي مقابل ذلك قيل إنّ في الروايات ما يدلّ على عدم الشرطية<sup>(٢)</sup>؛ مثل ما في صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله (ع) قال: يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية، والإشعار، والتقليد، فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم<sup>(٣)</sup>. فإنّها صريحة في عدم اشتراط أيّ أمرٍ آخر.

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٩، باب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ٥.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٣٥٣.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٢٧٩، باب ١٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٢٠.

اللبس قبل النية والتلبية، ولو قدّمهما عليه فالأولى إعادتهما بعده، خروجاً عن احتمال الشرطية (١).

ولكنها - في رأينا - لا تصلح دليلاً؛ لأنّ مسألة لبس الثوبين هي من الأمور المفروضة الوجود بحسب واقع الأمر، ثمّ تليه التلبية التي تمثل جوهر الإحرام وروحه.

وكذلك استدلّ بما في صحيحة معاوية الأخرى عن الصادق (ع) في رجل أحرم وعليه قميصه، فقال: ينزعه ولا يشقه، وإن كان لبسه بعدما أحرم شقه وأخرجه ممّا يلي رجله<sup>(١)</sup>. حيث لم يأمره الإمام (ع) بإعادة التلبية، بل اكتفى بأمره بنزع القميص، ما يدلّ على تحقق الإحرام منه.

وهذا أيضاً لا يصلح دليلاً؛ لوروده في مقام ترك الإحرام، على أساس أنّ المحرم قد لبس ثوباً لا يصحّ الإحرام فيه، مثل كثير من الناس الآن الذين يلبسون ثوبي الإحرام، لكن ينسون نزع السروال أو القميص مثلاً؛ فمجرى الحديث إنّما هو في قضية لبس ما لا يجوز لبسه.

فالروايتان إذاً غير ظاهرتين في أنّ المحرم لم يلبس ثوبي الإحرام.

(١) قال المحقق السبزواري (ره): «الظاهر أنّ محلّ اللبس قبل عقد الإحرام؛ لئلا يكون بعد عقده لباساً للمخيط»<sup>(٢)</sup>.

وهذا غير بعيد، بلحاظ ما ذكرناه من السيرة القطعية للمتشركة. ولكن ذلك لا يستفاد منه الشرطية، بل وجوب لبس الثوبين فقط، بلحاظ الوضع العام للحاجّ أو المعتمر مع ستر العورة، والتخفّف من ضغط حرارة الشمس أو برودة الطقس.

وقد يُقال إنّ تعليله المذكور عليل؛ لأنّ عدم لبس الثوبين قبل عقد الإحرام لا يعني بالضرورة كونه لباساً للمخيط بعد عقده، لأنّ هناك واسطةً بينهما، وهي أن يحرم عارياً مثلاً، أو بثوب واحد.

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٨، باب ٤٥ من أبواب ترك الإحرام، ح ٢.

(٢) كفاية الأحكام ١: ٢٩٢.

## مسألة [١٨٩]: يعتبر في الإزار أن يكون ساتراً من السرّة إلى الركبة،

ولكننا نرى أنّ هذه الوساطة غير محتملة في الطريقة المألوفة للإحرام في الحجّ والعمرة، ولذلك لا يصلح الإشكال بها بهذا اللحاظ، وإن كان ذلك قد يتأتّى من خلال الاحتمالات التجريدية غير الواقعية.

وقد وافق في (المستند) المحقّق السبزواري (ره) في أصل الاستظهار المذكور، وناقشه في الوجه الذي اعتمد عليه، بعدم التلازم بين الأمرين، ثمّ بيّن وجهاً آخر لذلك، هو روايتان لمعاوية بن عمّار<sup>(١)</sup> مؤيّدتان بثلاثة له<sup>(٢)</sup>، وبجملة من الأخبار<sup>(٣)</sup>. ولم يذكر وجه الاستدلال بهذه الروايات. والظاهر أنّ الوجه فيه ما أشار إليه في (المستمسك) من كون اللبس قد «ذكر فيها في سياق مقدمات الإحرام»<sup>(٤)</sup>، ما يظهر منه بيان المحلّ.

لذا قال في (الجواهر): «وقد ظهر لك ممّا سمعته من النصّ والفتوى، أنّ محلّ اللبس قبل عقد الإحرام، بل هو من جملة الأشياء التي يتهاى بها للإحرام على وجه يكون حاصلًا حال عقده الإحرام، ومن هنا قال الفاضل في محكي المنتهى: "إذا أراد الإحرام وجب عليه نزع ثيابه ولبس ثوبي الإحرام، بأن يتزر بأحدهما ويرتدي بالآخر"، ونحوه غيره»<sup>(٥)</sup>.

وصحيح أنّ الروايات التي أشار إليها في (المستند) تدلّ على كون محلّ لبس الثوبين هو قبل النيّة والتلبية، لكن ذلك هو مقتضى السير الطبيعي للأمر؛ فلا ظهور لها في كون لبس الثوبين شرطاً في صحّة الإحرام، بحيث يلزم إعادته بعد لبسهما.

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٤٠٨، باب ٥٢ من أبواب الإحرام، ح ١ و ٢.

(٢) المصدر السابق، باب ١٥، ح ٦. والرواية حسنة.

(٣) مستند الشيعة ١١: ٢٨٩.

(٤) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٤٣٠.

(٥) جواهر الكلام ١٨: ٢٣٩.

وفي الرداء أن يكون ساتراً للمنكبين والعضدين وقدراً معتدلاً به من الظهر (١).

مسألة [١٩٠]: لو أحرم في قميص - جاهلاً أو ناسياً - نزعته وصحّ إحرامه، بل أظهر صحّة إحرامه حتى فيما إذا أحرم فيه عالماً عامداً، وأمّا إذا لبسه - بعد الإحرام - فلا إشكال في صحّة إحرامه، ولكن يلزم عليه شقّه وإخراجه من تحت (٢).

(١) قال في (الجواهر): «ذكر غير واحد أنه يعتبر في الإزار ستر ما بين الركبة والسرة، وفي الرداء كونه مما يستر المنكبين، بل في الرياض نفي الإشكال عن ذلك» (١).

لكن قد صرح غير واحد أيضاً بأنه لا دليل لهم على ذلك (٢)؛ لذا فالمرجع هو الصدق العرفي. والمتعارف هو كون الرداء ساتراً للنصف الأعلى من الجسم، وكون الإزار ساتراً للنصف الأسفل منه، من دون تحديد دقّي لذلك، خصوصاً في ما يخصّ ستر السرة. ولكن الأحوط هو الكيفية التي أشاروا إليها.

(٢) كما أنّ تحقق الإحرام لا يرتبط بلبس الثوبين، على ما تبين سابقاً، كذلك هو لا يرتبط بالتجرّد مما يحرم على المحرم لبسه؛ والدليل هو الدليل.

ولبس ما يحرم لبسه قد يكون حال عقد الإحرام، وقد يحصل بعده؛ وهو لا يضرّ في كلتا الصورتين. لكن فصلّ بينهما في الروايات من ناحية كيفية التجرد من هذا الثوب، والرواية الجامعة في ذلك صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله (ع) في رجل أحرم وعليه قميصه، فقال: ينزعه ولا يشقه، وإن كان لبسه بعدما أحرم شقّه وأخرجه مما يلي رجليه (٣).

وقد نبّه في (العروة) إلى أنّ «الفرق بين الصورتين من حيث النزاع والشقّ

(١) جواهر الكلام ١٨: ٢٣٩.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١١: ٤٣٠؛ مهذب الأحكام ١٣: ١٢١.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٨، باب ٥٣ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

مسألة [١٩١]: لا بأس بالزيادة على الثوبين في ابتداء الإحرام وبعده للتحفظ من البرد أو الحرّ أو لغير ذلك (١).

مسألة [١٩٢]: يعتبر في الثوبين الشروط المعتبرة في لباس المصلي نفسها، فيلزم أن لا يكونا من الحرير الخالص، ولا من أجزاء السباع، بل مطلق ما لا يؤكل لحمه، ولا من المذهب، ويلزم طهارتهما كذلك. نعم، لا بأس بتنجسهما بنجاسة معفو عنها في الصلاة (٢).

تعبد، لا لكون الإحرام باطلاً في الصورة الأولى، كما قد قيل (١) في (كشف اللثام) (٢). وإلا فلو كان باطلاً لأمر بإعادة التلبية بعد ذلك، ولا نجد لهذا الأمر أثراً في الروايات.

ولا فرق في ذلك بين حالات العلم والجهل والنسيان؛ لإطلاق الصحيحة، ولما اتضح من عدم دخالة التجرد واللبس في تحقق الإحرام وعدمه. نعم، يكون مأثوماً في حالة العلم، وعليه الكفارة، دون حالتي الجهل والنسيان.

(١) كما هو صريح حسنة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن المحرم يتردى بالثوبين؟ قال: نعم، والثلاثة إن شاء، يتقي بها البرد والحر (٣). وهي مطلقة من ناحية كون الزيادة حاصلة حال الإحرام أو بعده.

(٢) قال في (المستند): «صرّح جماعة - منهم: المبسوط والنهاية والمصباح ومختصره والاقتصاد والكافي والغنية والمراسم والنافع والقواعد والمنتهى والإرشاد والتحرير واللمعة والروضة والمسالك، وغيرها - بأنه يشترط في ثوبي الإحرام كونهما مما يصح الصلاة فيه، وفي الكفاية: أنه المعروف من مذهب الأصحاب، وفي المفاتيح: أنه لا خلاف فيه، وفي شرحه: أنه اتفقت عليه كلمات الأصحاب» (٤).

(١) العروة الوثقى ٤: ٦٧٣.

(٢) كشف اللثام ٥: ٢٧٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٢، باب ٣٠ من أبواب الإحرام، ح ١.

(٤) مستند الشيعة ١١: ٢٩٤.

والأساس في ذلك صحيح حريز، عن أبي عبدالله (ع) قال: كل ثوب تصلي فيه فلا بأس أن تحرم فيه<sup>(١)</sup>.

والواضح منه أنه في مقام ضرب القاعدة، وبيان ما هو الثوب الذي يصح الإحرام فيه.

ويدلّ عليه أيضاً في خصوص الثوب المتنجس صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله (ع) قال: سألته عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة؟ قال: لا يلبسه حتى يغسله، وإحرامه تام<sup>(٢)</sup>.

وحسنته عنه (ع) قال: سألته عن المحرم يقارن بين ثيابه التي أحرم فيها وبين غيرها؟ قال: نعم، إذا كانت طاهرة<sup>(٣)</sup>.

ويدلّ عليه أيضاً في خصوص الحرير عدة روايات، منها:

١ - خبر أبي بصير قال: سئل أبو عبدالله (ع) عن الخميصة<sup>(٤)</sup> سداها إبريسم<sup>(٥)</sup> ولحمتها من غزل؟ قال: لا بأس بأن يحرم فيها، إنما يكره الخالص منها<sup>(٦)</sup>. وظاهر الكراهة هنا هو الحرمة بقريئة سائر الروايات.

٢ - صحيحة سدير بن حنان، عن أبي عبدالله (ع) قال: كنت جالساً عنده، فسئل عن رجل يحرم في ثوب فيه حرير، فدعا بإزار قرقي<sup>(٧)</sup> فقال: أنا أحرم في هذا وفيه حرير<sup>(٨)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٥٩، باب ٢٧ من أبواب الإحرام، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١١: ٤٧٦، باب ٣٧ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٣) المصدر السابق، ح ٢.

(٤) قال الجوهري في [الصحاح ٣: ١٠٣٨]: «الخميصة: كساء أسود مربع له علمان، فإن لم يكن معلماً فليس بخميصة».

(٥) هو الحرير، معرّب عن الفارسية.

(٦) وسائل الشيعة ١٢: ٣٦١، باب ٢٩ من أبواب الإحرام، ح ١.

(٧) قال الطريحي في [مجمع البحرين ٣: ٤٩٢]: «القرقي بقافين: ثوب أبيض مصري من كتان».

(٨) المصدر السابق، ح ٢.



مسألة [١٩٣]: يلزم في الإزار أن يكون ساتراً للبشرة غير حاكٍ عنها، وأمّا الرداء فالأولى فيه ذلك (١).

مسألة [١٩٤]: الأفضل في الثوبين أن يكونا من المنسوج، ولا يكونا من قبيل الجلد والملبّد (٢).

(١) اعتبار كون الإزار ساتراً للبشرة غير حاكٍ عنها ممّا لا إشكال فيه؛ باعتبار ثبوت هذه الشرطية في الثوب الذي يُصَلَّى فيه، فثبتت في ثوب الإحرام أيضاً بمقتضى صحيح حريز المتقدم، خصوصاً مع لزوم ستر العورة.

وأما الرداء، فحيث إنّ ما يستره ليس من العورة، فالظاهر عدم اشتراط كونه ساتراً للبشرة. واحتمال كون الستر شرطاً في الثوب نفسه - بمقتضى الصحيح السابق - بغضّ النظر عمّا يُستر به، هو احتمال لا تساعد عليه مناسبة الحكم والموضوع.

وقد سجّل جملة من الأعلام، منهم السيد الأستاذ (قده)، احتياطاً في اعتبار الستر في الرداء؛ مراعاةً للاحتمال السابق، وخروجاً عن خلاف من خالف. ونلاحظ على ذلك أنّ هذه الاحتياطات - خصوصاً عند علمائنا المتأخّرين - قد أوجدت ذهنية التحريم لدى المكلفين، إلى مستوى تولّدت معه لديهم تصوّرات لأحكام جديدة.

وكمثال على ذلك، مسألة الغروب الشرعي والخلاف المعروف فيه بين السنة والشيعه، مع أنّ هذا الخلاف في الحقيقة هو بين الشيعة أنفسهم، حتى عبّر عن الرأيين فيه بالمشهور والأشهر. والسبب في ذلك، هو أنّ كثيراً ممّن وصلوا بالدليل إلى أنّ الغروب يتحقّق بسقوط القرص، سجّلوا الاحتياط في ذلك، فتصوّر الناس أنّ هذا الرأي متفق عليه لدى كل الشيعة، فحكموا تبعاً لذلك على من أفتى بخلافه بالخروج من دائرة التشيع، واتّباع مذهب العامة.

(٢) المقصود بالجلد هنا الجلد من مأكول اللحم، وأمّا الجلد من غير مأكول اللحم، فقد سبق عدم صحّة الإحرام فيه. والمقصود بالملبّد اللباس الذي يصنع

مسألة [١٩٥]: يختصّ وجوب لبس الإزار والرداء بالرجال دون النساء، فيجوز لهنّ أن يحرمن في البستهن العادية على أن تكون واجدةً للشرائط المتقدّمة (١).

بطريقة اللصق والضغط دون النسج، قال في (لسان العرب): «كلُّ شيء ألصقته بشيء إلصاقاً شديداً فقد لبدته»<sup>(١)</sup>.

وأساس الخلاف هنا هو في أنّ العنوان الذي تعلّق به الحكم باللبس هو الثوب، وهو قد لا يصدق على ما يكون من الجلد والملبّد.

ولكننا لا نلاحظ أنّ لذكر الثوب في العنوان خصوصيةً في ذاته؛ لأنّه العنوان الذي يذكر عادةً للإشارة إلى ما يُلبس ويستتر به. وما يُستتر به يختلف من منطقة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر، فليس كل الناس يعرفون الملبّد، كما لم يكن في القديم هذا التنوع في المواد الدخيلة في صناعة الملابس. لكن يبقى المنسوج هو المصداق الأبرز للثوب، فالأفضل الاقتصار عليه.

(١) من المقطوع به لزوم أن تلبس المحرمة الثياب، لكن يقع الكلام في أنّها هل تحرم بثيابها العادية، أو لا بدّ من أن تلبس الثوبين - الإزار والرداء - ولو كانا مخيطين بكيفية مناسبة للمرأة، تستر بهما تمام ما يجب عليها ستره؟

قد يبدو للوهلة الأولى أنّ إحرامها في ملابسها أمرٌ متسلم عليه، ولكن المسألة في الحقيقة خلافية بينهم، وكلمات الأعلام فيها شحيحة.

قال في (الجواهر): «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 يُخرج عنها هنا بظاهر النصّ والفتوى»<sup>(٢)</sup>.

(١) لسان العرب ٣: ٣٨٧.

(٢) جواهر الكلام ١٨: ٢٤٥.

وعلق عليه في (دليل الناسك) فقال: «لكن إطلاق الفتاوى يقتضي عدم الفرق بينها وبين الرجل، ولم أقف على من خصّ الثوبين في الرجل عدا الحدائق. والنصوص الواردة في الرجل مثلها واردٌ في المرأة، فلاحظ نصوص الحائض وغيرها. وبالجملة دعوى ظهور النصّ والفتوى في عدم الفرق أولى من دعوى خلافها، فتأمل جيداً. ومقتضى ذلك لزوم لبسها قطعتين تسمّى إحداها إزاراً والأخرى رداءً، فلا يكفي القميص ونحوه ممّا لا يسمّى إزاراً ولا رداءً، فتأمل جيداً»<sup>(١)</sup>.

ولكننا بعد البحث والتنقيب، وجدنا أنّ البحراني (ره) ليس هو أوّل من تعرّض للمسألة، بل سبقه إلى ذلك المقدّس الأردبيلي (قده)، فإنّه علق على قول العلامة في (إرشاد الأذهان): «والمرأة كالرجل إلّا في تحريم المخيط»، فقال: «لو استثنى وجوب لبس الثوبين بدل تحريم المخيط لكان أولى؛ لعدم التصريح فيما سبق بتحريمه، مع ذكر جوازه للمرأة والتصريح بوجوب لبسهما، ولعلّه اكتفى بتحريم المخيط، لأنّه يفهم منه عدم وجوب لبسهما، فتأمل»<sup>(٢)</sup>.

وفي تقارير السيد الكلبيكاني (ره) معلّقاً على ما في (الجواهر): «والتحقيق أنّ اعتبار لبس الثوبين على النساء إن لم يكن أقوى فهو الأحوط؛ فإنّ ظاهر القول بوجوب لبس ثوبي الإحرام على الحاجّ عامّ شاملٌ للرجل والمرأة، وقد تقدّم في صحيحة عبدالله بن سنان الواردة في حجّ النبي (ص) أنّه أمر الناس بأشياء، منها لبس الثوبين، وظاهرها أنّ جميع الناس من الرجال والنساء كانوا مأمورين به، مضافاً إلى أنّ قاعدة الاشتراك تقتضي ذلك، ولا دليل على الخروج منها. وقد نقل عن الشيخ في النهاية أنّ ما يحرم على الرجال يحرم على النساء المحرمات أيضاً، ويجب عليهنّ ما يجب عليهم، إلّا ما أخرجه الدليل كجواز لبس المخيط والحريز، ولم أجد في كتب أصحابنا باباً خاصّاً لإحرام النساء»<sup>(٣)</sup>.

وانتهى بعض المعاصرين (قده) إلى أنّ «المسألة مشكلة جدّاً، والأحوط لبس

(١) دليل الناسك: ١٢٨.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٦: ٢٥٩.

(٣) كتاب الحجّ ١: ٣٠٧-٣٠٨.

النساء للثوبين أيضاً دون ثيابهنّ في حال النية والتلبية، ولا مانع من النزاع بعد تحقّق الإحرام، بناءً على ما هو مقتضى الفتاوى من عدم لزوم استدامة لبس الثوبين حتى بالإضافة إلى الرجال كما مرّ<sup>(١)</sup>.

وقطع السيد الأستاذ(قده) في المقابل بعدم وجوب خصوص ثوبي الإحرام للمرأة؛ لأنّ مستنده أحد أمرين: إمّا قاعدة الاشتراك، وإمّا النصوص الواردة في باب إحرام الحائض، وشيءٌ منهما لا يدلّ على الوجوب<sup>(٢)</sup>.

فالمسألة كما ترى عويصةٌ بينهم، حتى قال بعض الأعاظم(قده): «الحقّ لزوم الاعتراف بصعوبة التحقيق في هذا الفرع»<sup>(٣)</sup>.

ونحن - بحول الله وقوّته - سوف نتناولها بالبحث كما هو حقّها، وصولاً إلى تبين مقتضى الدليل فيها، فنقول:

من الواضح بدايةً أنّ مقتضى الأصل الأوّلي في مسألة لبس الثياب عدم لزوم ثياب خاصّة للمحرم إلّا إذا دلّ الدليل، وقد دلّ الدليل بلا خلاف على لزوم الإزار والرداء للرجل، والخلاف إنّما هو في وجود مثل هذا الدليل بالنسبة إلى المرأة، ومع عدمه، فالأصل عدم إلزامهنّ بثياب خاصّة. لذا نجد أنّ أبحاث العلماء قد انصبّت على تحرّي هذا الدليل. وقد أحصينا من خلال تتبّعنا لكلماتهم جملةً مما استدلّوا به نستعرضه تباعاً:

**الدليل الأوّل:** صحيحة عبدالله بن سنان، عن الصادق(ع)، وفيها: أنّ رسول الله(ص) لما نزل الشجرة أمر الناس بتنف الإبط، وحلق العانة، والغسل والتجرّد في إزار ورداء، أو إزار وعمامة يضعها على عاتقه<sup>(٤)</sup> لمن لم يكن له رداء<sup>(٥)</sup>.

(١) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحجّ ٣: ٢٥٨.

(٢) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحجّ ٢: ٥٦٦.

(٣) هو العلامة المحقّق المعروف بالمحقّق الداماد(قده)، في تقارير بحثه في الحجّ، بقلم العلامة الشيخ عبدالله جوادى الأملي(حفظه الله)، ج ٢ ص ١٧٥.

(٤) قال في [تاج العروس ١٣: ٣١٧]: «العائق: موضع الرداء من المنكب، ومنه قولهم: رجلٌ أميل العائق: إذا كان معوجّ موضع الرداء منه. أو ما بين المنكب والعنق. مذكر لا غير. وهما عاتقان».

(٥) وسائل الشيعة ١١: ٢٢٣، باب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح ١٥.

بدعوى أنّ ظاهرها أنّ جميع الناس من الرجال والنساء كانوا مأمورين بالتجرّد بإزار ورداء.

وفيه: منع ظهور الرواية في ذلك، بل يمكن دعوى ظهورها في الاختصاص بالرجال؛ لأمرين: الأوّل: إنّ التجردّ بالثوبين من خصوصيات الرجل، فإنّ المرأة تحتاج على الأقلّ مضافاً إليهما إلى الخمار أيضاً تستر به رأسها. أضف إلى ذلك أنّه يستفاد من جملة من الروايات أنّ لها أن تلبس ما تشاء من الثياب تحقّق به الستر<sup>(١)</sup>، ما يوجب انصراف الأمر بالتجرّد عنهنّ.

الثاني: اشتمال الرواية على بدلية العمامة من الرداء، ومن المعلوم أنّ العمامة من مختصّات الرجل عادةً عند العرف.

الدليل الثاني: الاستفادة من روايتين وردتا في كيفية إحرام الحائض، هما: موثقة يونس بن يعقوب عن الصادق(ع)، وفيها: "وتلبس ثوباً دون ثياب إحرامها"<sup>(٢)</sup>؛ وخبر زيد الشحام عنه(ع)، وفيها: "وتلبس ثياب الإحرام وتحرم، فإذا كان الليل خلعتها ولبست ثيابها الأخر حتى تطهر"<sup>(٣)</sup>. بتقريب أنّهما صريحتان في أنّ للمحرمة ثياباً خاصّة للإحرام، وهو المطلوب.

وفيه: أنّ الموثقة برواية (التهذيب) بسنده عن الكليني(ره) مختلفة عمّا في (الكافي) و(الوسائل)، وفيه: "وتلبس ثوباً دون ثيابها لإحرامها"<sup>(٤)</sup>؛ وبناءً عليه، تنتفي إمكانية الاستدلال بها.

ومع غضّ النظر عن ذلك، فإنّ غاية ما تدلّ عليه هاتان الروايتان هو وجود ثياب إحرام للمرأة، ولكن من الواضح أنّ هذا المقدار لا يصلح لإثبات خصوصية الثوبين لها، الإزار والرداء. ولنعم ما أجاب به السيد السبزواري(قده) من «أنّ المراد بثياب الإحرام فيهما ما جرت عادتهنّ على

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٩، باب ٥٠ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢؛ وكذلك باب ٣٣ من أبواب الإحرام، ح ٢-٣-٩.

(٢) المصدر السابق، باب ٤٨ من أبواب الإحرام، ح ٢.

(٣) المصدر السابق، ح ٣.

(٤) تهذيب الأحكام ٥: ٣٨٨، ح ١٣٥٥.

تهيئة ثوب نظيف للإحرام والصلاة، لا أن يكون المراد الإزار والقميص المعهود في الإحرام، ولا ريب في أن ثياب الإحرام أعمّ منهما<sup>(١)</sup>.

الدليل الثالث: ما رواه في (الجعفریات) بسنده عن علي بن الحسين (ع): إن أزواج رسول الله (ص)، كنّ إذا خرجن حاجات خرجن بعبدهنّ معهنّ، عليهنّ الثيابين والسراويلات<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكره السيد الكلبيكاني (قده) في طيّات كلامه. ولم يتّضح لنا وجه الاستدلال بهذه الرواية، على أننا لم نجد كلمة "الثيابين" في غيرها، بل إنّه استعمال غريب بعيدٌ كل البعد عن مذاق العرف، فضلاً عن عدم مطابقته لقواعد اللغة العربية، من حيث إنّه تثنية لجمع.

الدليل الرابع: ما في (هداية الناسكين) للشيخ النجفي (ره) وتقريرات السيد الكلبيكاني (قده) و(مهذب الأحكام) عن (دعائم الإسلام): تتجرّد المحرمة في ثوبين أبيضين<sup>(٣)</sup>.

لكن ذلك اشتباهٌ منهم قدّست أسرارهم؛ لأنّ الرواية في (الدعائم) واردة بالتذكير لا بالتأنيث<sup>(٤)</sup>. على أنّهم ذكروا أنّه لا يصلح إلا للندب.

الدليل الخامس: ما في (البحار) و(المستدرک) عن بعض نسخ (فقه الرضا): والبس ثوبيك للإحرام، أو إزاريك، جديدين كانا أو غسيلين، بعدما يكونان طاهرين نظيفين، وكذلك تفعل المرأة<sup>(٥)</sup>.

وكون (فقه الرضا) في أصله كتاب رواية محلّ إشكال، فكيف ببعض نسخه التي اشتملت على ما لم تشتمل عليه النسخة المصحّحة، على ما ذكر المجلسي (ره)<sup>(٦)</sup>!؟

الدليل السادس: قاعدة الاشتراك بين الذكور والإناث في الأحكام، الدالة

(١) مهذب الأحكام ١٣: ١١٧.

(٢) مستدرک الوسائل ٩: ١٧٤، باب ٢١ من أبواب الإحرام، ح ١.

(٣) هداية الناسكين: ٨١؛ كتاب الحج ١: ٣٠٨؛ مهذب الأحكام ١٣: ١١٧.

(٤) دعائم الإسلام ١: ٣٠٥؛ مستدرک الوسائل ٩: ٢٢٠، باب ٢٩ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٥) بحار الأنوار ٩٦: ٣٣٧؛ مستدرک الوسائل ٩: ٢١٩، باب ٢٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٦) بحار الأنوار ٩٦: ٣٣٣.

على أنّ الأصل هو اشتراكهما في التكليف، من غير حاجة إلى عموم في خصوص كل مورد<sup>(١)</sup>.

ويؤيد جريانها في المقام بجملة من الكلمات الدالة على فهم العلماء للاشتراك هنا؛ مثل ما عن الشيخ (ره) في (المبسوط): «ويحرم على المرأة في حال الإحرام جميع ما يحرم على الرجل، ويحلّ لها ما يحلّ له»<sup>(٢)</sup>، ومثله في (النهاية)<sup>(٣)</sup>. وفي (التذكرة): «إحرام المرأة كإحرام الرجل إلا في أمرين»<sup>(٤)</sup>. وغير هذه الكلمات كثير.

والنتيجة هي أنّ الأدلة التي دلت على لزوم لبس الثوبين، تشمل النساء أيضاً طبقاً لهذه القاعدة، وإن كان المخاطب فيها هم الرجال. وفي (الجواهر) أنّه يُخرَج عن هذه القاعدة بظاهر النصّ والفتوى<sup>(٥)</sup>.

وأوضحه السيد الأستاذ (قده) بأنّ القاعدة مخالفة للنصّ من ناحية اشتماله، على الأمر بلبس الثوبين ونزع المخيط، وهذا يختصّ بالرجال، وأمّا المرأة فيجوز لها لبس المخيط ولا يجب عليها نزع الثياب؛ وأمّا الفتوى فلتجوزهم لبس المخيط لها، وعدم وجوب نزع الثياب عليها<sup>(٦)</sup>.

وفي (مهذب الأحكام): «يشكل الاستدلال بقاعدة الاشتراك في المقام، بعد عدم وجوب التجرد من ثيابهنّ عليهنّ، وجواز لبس المخيط لهنّ»<sup>(٧)</sup>. وقد ناقش في ذلك بعض المعاصرين (قده)، بأنّه لا ارتباط بين مسألة لبس

(١) وهي من القواعد الفقهية المشهورة بينهم، يكثر في كلماتهم ذكرها والاستناد إليها في شتى أبواب الفقه. وهي لا تختصّ بالاشتراك بين الذكور والإناث في الأحكام، بل يُقال بها في موارد أخرى أيضاً. وقد صنّف فيها جملة من الأعلام؛ يمكنك مراجعة: (القواعد الفقهية) للسيد البجنوردي (ره)، ج ٢، ص ٥٣ إلى ص ٧٦؛ (مائة قاعدة فقهية) للسيد المصطفوي، ص ٤٣. (المقرّر)

(٢) المبسوط ١: ٣٢٠.

(٣) النهاية: ٢١٨.

(٤) تذكرة الفقهاء ٨: ٧٦.

(٥) جواهر الكلام ١٨: ٢٤٥.

(٦) معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج ٢: ٥٦٦.

(٧) مهذب الأحكام ١٣: ١١٧.

الثوبين الذي هو واجب تعبدي شرعي مستقلّ ومحلّه قبل الإحرام الذي يتحقّق بالنية والتلبية، وبين مسألة عدم جواز لبس المخيط على الرجال الذي هو متأخّر عن الإحرام ومن محرّماته، فإذا كان مثل هذا الحكم مختصّاً بالرجال، فكيف يوجب سرّاية احتمال الاختصاص بالإضافة إلى الثوبين، وأيّ ارتباط بين الأمرين<sup>(١)</sup>!

وفيه: أولاً: إنّ ما ذكره (قده) لا يكفي لإثبات جريان قاعدة الاشتراك في المقام، والخروج بها عن مقتضى الأصل الأوّلي المقتضي لعدم وجوب لبسها للثوبين؛ لأنّ عمدة المدرك لها - كما هو واضح لمن راجع كلماتهم - هو الإجماع، وهو دليلٌ لّبي يقتصر فيه على المتيقّن. والقاعدة تختصّ - كما في (المستمسك)<sup>(٢)</sup> - بما يصلح وقوعه منهما؛ فيكون ما يصلح وقوعه منهما هو القدر المتيقّن جريان القاعدة فيه. وهل يتصوّر أحدٌ صلاحية اكتفاء المرأة بالثوبين، ولو كانا مخيطين، أليست هي بحاجة إلى الخمار على الأقلّ مضافاً إليهما؟!!

لذلك كانت خصوصية المرأة في المقام محلّ تسالم في كلمات العلماء من الخاصة والعامّة؛ فعن الصدوق(ره): «وتلبس السراويل وهي محرمة، لأنها تريد بذلك الستر»<sup>(٣)</sup>. وعن العلامة(ره) أيضاً: «يجوز للمرأة لبس المخيط إجماعاً؛ لأنها عورة، وليست كالرجال»<sup>(٤)</sup>. وقال الشافعي: «والمرأة تلبس السراويل والخفّين والخمار والدرع من غير ضرورة كضرورة الرجل، وليست في هذا كالرجل»<sup>(٥)</sup>.

ومعه، فكيف تجري قاعدة الاشتراك؟!!

وثانياً: قد مرّ عليك في كلام المقدّس الأردبيلي(قده)، أنّ الوجه في اكتفاء العلامة في (الإرشاد) باستثناء تحريم المخيط للمرأة بدل استثناء وجوب لبس الثوبين عليها، هو أنه يُفهم منه عدم وجوب لبسها<sup>(٦)</sup>. هذا مع وضوح عدم

(١) الفاضل اللنكراني(قده)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحجّ ٣: ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١٤: ١٧٠.

(٣) المقنع: ٢٣٠.

(٤) تذكرة الفقهاء ٧: ٣٠١.

(٥) الأمّ ٢: ١٦١.

(٦) مجمع الفائدة والبرهان ٦: ٢٥٩.



وجوب لبسهما عليها لدى الأردبيلي (قده)، ولذلك قال قبل ذلك: «لو استثنى وجوب لبس الثوبين بدل تحريم المخيط لكان أولى».

وهذا هو الوجه الذي لعله دعا صاحب (الحدائق) - وهو الخبير الماهر بمدليل الروايات وكلمات الأصحاب - إلى أن يجزم، وبضرس قاطع، بأن لبس ثوبي الإحرام مختص بالرجل، وأن وجوبه اتفاقي بين الأصحاب<sup>(١)</sup>.

بل إننا إذا تأملنا في الروايات والفتاوى، نشرف على القطع بأن استثناءهم للمخيط هو عبارة أخرى عن استثناءهم لللبس الثوبين، خصوصاً أن عنوان المخيط لم يرد في لسان الروايات<sup>(٢)</sup>، وإنما هو عنوان استفاده الفقهاء من مجموع الروايات التي تحدتت عمّا يلبسه المحرم وما لا يلبسه، ودرجوا عليه في كلماتهم.

ونحن مع تسليمنا بأنه لم يرد في أي نص التصريح بعدم وجوب لبس الثوبين على المرأة، إلا أنه شيء يمكننا أن نفهمه من مجموع الروايات؛ ففي صحيحة معاوية بن عمّار، نهى الصادق (ع) المحرم عن لبس الثوب الذي له أزرار، والثوب الذي يدرعه، والسراويل إلا إذا لم يتوفر لديه الإزار<sup>(٣)</sup>. وفي صحيحة عمر بن يزيد عنه (ع)، أن المحرم إذا لم يكن له الرداء طرح قميصه على عاتقه<sup>(٤)</sup>. وفي صحيحة عبدالله بن سنان السابقة حلت العمامة محل الرداء<sup>(٥)</sup>.

فلاحظ أن هناك صفات للثوبين ذكرتها الروايات، على المحرم مراعاتها، إلا

(١) الحدائق الناضرة ١٥ : ٧٥.

(٢) أقول: لعل أول ما ورد اصطلاح "المخيط" في كتاب [دعائم الإسلام : ١ : ٣٠٣]، قال: «وروينا عن علي ابن أبي طالب (ع)، والحسن والحسين، وعلي بن الحسين، ومحمد بن علي، وجعفر بن محمد (ع): أن المحرم ممنوع من الصيد، والجماع، والطيب، ولبس الثياب المخيطة، وأخذ الشعر، وتقليم الأظفار...». ولكن الظاهر كون العبارة منه في مقام تعداد محرمات الإحرام. (المقرّر)

(٣) وسائل الشيعة ١٢ : ٤٧٣، باب ٣٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٤) المصدر السابق، باب ٤٤، ح ٢، وفيه: «على عتقه»؛ تهذيب الأحكام ٥ : ٧٠، ح ٢٢٩.

(٥) وسائل الشيعة ١١ : ٢٢٣، باب ٢ من أبواب أقسام الحج، ح ١٥.

في حال عدم القدرة، فينتقل حينئذٍ إلى البدل؛ فكان السروال بدلاً للإزار، والقميص أو العمامة بدلاً للرداء.

بينما نجد في روايات أخرى أنّ المرأة المحرمة قد شرّعت لها ابتداءً لبس القميص والسروال، كما في صحيحتي يعقوب بن شعيب<sup>(١)</sup>، ومحمد بن علي الحلبي<sup>(٢)</sup>؛ ما يعني بالضرورة في مرحلة أولى عدم إلزامها بالإزار والرداء.

ثم في مرحلة ثانية نجد جملةً من الروايات، منها ما هو صحيح السند، تصرّح بأنّ للمرأة أن تلبس الثياب كلّها<sup>(٣)</sup>، أو ما شاءت من الثياب<sup>(٤)</sup>. مع استثناء جملة من الأمور، منها القفّازان.

ولهذا كلّه نجد صاحب (مدارك) يصرّح بـ «اختصاص الأخبار المانعة من لبس الثياب للمحرم بالرجل»<sup>(٥)</sup>.

ولعمرك، ضمُّ هذه الأمور بعضها إلى بعض، ليس دليلاً واضحاً على عدم وجوب خصوص الثوبين للمرأة؟!

بل يمكن دعوى التسالم على عدم وجوب خصوص الثوبين للمرأة، وإلّا كيف يُعقل في مسألة بهذه الأهمية تظال نصف المكلفين على الأقلّ، أن لا يرد فيها ولو سؤال واحد عن المعصوم(ع)!

وثالثاً: لم يظهر لنا من الأدلّة أنّ لبس ثوبي الإحرام هو شيء تعبدي في ذاته، يجب الإتيان به بعنوانه كجزء من جزئيات واجبات الإحرام، بل كل ما هناك هو حرمة لبس المخيط على الرجل، منضمّةً إلى حرمة البقاء عارياً، ما ينتج بشكل طبيعي لزوم لبسه ثوبين غير مخيطين يستر بهما بدنه؛ ومن الواضح أنّ ذلك لا يجري في المرأة، لفرض جواز تسترها بالمخيط ابتداءً.

فالصحيح إذاً ما ذهب إليه في (الجواهر).

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٦، باب ٣٣ من أبواب الإحرام، ح ١.

(٢) المصدر السابق، باب ٥٠ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٣) المصدر السابق، باب ٣٣ من أبواب الإحرام، ح ٢ و ٣.

(٤) المصدر السابق، ح ٩؛ وتهذيب الأحكام ٥: ٧٣، ح ٢٤٢.

(٥) مدارك الأحكام ٧: ٣٣٢.

مسألة [١٩٦]: يُكره للمرأة أن يكون شيءٌ من ثياب إحرامها من الحرير المحض، إلّا في حال الضرورة، كالاتقاء من البرد والحرّ، وأمّا الحرير غير المحض، فلا يُكره لها لبسه (١).

(١) قال في (الحدائق): «اختلف الأصحاب (رضوان الله عليهم) في جواز إحرام النساء في الحرير المحض، فنقل عن الشيخ المفيد في كتاب أحكام النساء، وابن إدريس، وجمع من الأصحاب: الجواز، وهو المشهور بين المتأخرين، وإليه مال في المدارك، والذخيرة؛ وعن الشيخ وابن الجنيد: القول بالمنع، وبه صرح الشيخ المفيد في المقنعة، والشهيد في الدروس»<sup>(١)</sup>.

والمسألة روائية بامتياز، ورد فيها الكثير من الروايات، التي وجدنا أنّه يمكن استعراضها ضمن طوائف ثلاث:

الطائفة الأولى: ما جعل دليلاً على جواز لبس المحرمة الحرير، ورواياتها هي:  
١ - صحيحة حريز المتقدمة، عن أبي عبدالله (ع) قال: كل ثوب تصلي فيه فلا بأس أن تحرم فيه<sup>(٢)</sup>.

وعدها من روايات هذه الطائفة يتوقف على ثبوت جواز صلاة النساء في الحرير، وإلّا فتكون من روايات الطائفة المانعة. وجواز صلاتهنّ في الحرير هو المختار، والمعروف بين الأصحاب. ورواية حريز واردة في مقام ضرب القاعدة، ما يجعلها ظاهرةً في جواز الإحرام في الحرير.

٢ - صحيحة يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبي عبدالله (ع): المرأة تلبس القميص ترزّه عليها، وتلبس الحرير والخزّ والديباج<sup>(٣)</sup>، فقال: نعم، لا بأس به، وتلبس الخلخالين والمسك<sup>(٤)</sup>.

(١) الحدائق الناضرة ١٥: ٨٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٣٥٩، باب ٢٧ من أبواب الإحرام، ح ١.

(٣) الخزّ: ما ينسج من صوف وإبريسم؛ والديباج: الثياب المتخذة من الإبريسم. [النهاية في غريب الحديث ٢: ٢٨ و ٩٧].

(٤) المصدر السابق، باب ٣٣، ح ١.

وقد يقال بعدم دلالتها على حال الإحرام، لعدم ذكر المحرمة فيها، إلا بالعموم الذي يُخصّص بروايات الطائفة الثانية. ولكن قد يُستظهر ورودها في خصوص المحرمة، لمكان السؤال فيها عن لبسها القميص وزرّه عليها، إذ لا وجه له إلاّ توهم منع المحرمة منه كما يمنع منه المحرم، وإلاّ فهو من الأمور المعلوم جوازها للمرأة كما للرجل في غير حال الإحرام، ولا داعي إلى السؤال عنه.

٣ - خبر النضر بن سويد، عن أبي الحسن (ع) قال: سألته عن المحرمة أيّ شيء تلبس من الثياب؟ قال: تلبس الثياب كلّها إلا المصبوغة بالزعفران والورس، ولا تلبس القفازين، ولا حلياً تتزيّن بها لزوجها، ولا تكتحل إلاّ من علّة، ولا تمسّ طيباً، ولا تلبس حلياً، ولا فرنداً، ولا بأس بالعلم في الثوب<sup>(١)</sup>.

وقد عدّ بعض العلماء هذه الرواية من أدلّة الجواز، بناءً على العموم في المستثنى منه. ولكنّها في الحقيقة من أدلّة عدم الجواز؛ لأنّ الفرند المنهي عن لبسه في ذيلها، وهو لفظ معرّب من الفارسية، اسم ثوب من حرير<sup>(٢)</sup>.

الطائفة الثانية: ما يدلّ على عدم جواز لبس المحرمة الحرير، ورواياتها هي:

١ - محمد بن إدريس في آخر (السرائر) نقلاً من كتاب (نوادير) أحمد بن محمد ابن أبي نصر البنزطي، عن جميل، أنّه سأله أبا عبدالله (ع) عن المتمتع كم يجزيه؟ قال: شاة، وعن المرأة تلبس الحرير؟ قال: لا<sup>(٣)</sup>.

والسؤال فيها عن المرأة، فلا يُستظهر شمولها للمحرمة إلاّ من خلال وحدة السياق.

٢ - صحيحة عيص بن القاسم قال: قال أبو عبدالله (ع): المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين<sup>(٤)</sup>.

٣ - صحيحة إسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن المرأة هل

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٧، باب ٤٩ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

(٢) راجع: تاج العروس ٥: ١٦٣؛ فرهنگ فارسی عميد، مادة: برند.

(٣) المصدر السابق، باب ٣٣ من أبواب الإحرام، ح ٨. والظاهر صحّة هذه الرواية. (المقرّر)

(٤) المصدر السابق، ح ٩.

يصلح لها أن تلبس ثوباً حريراً وهي محرمة؟ قال: لا، ولها أن تلبسه في غير إحرامها<sup>(١)</sup>.

٤ - مرسله ابن بكير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله (ع) قال: النساء يلبسن الحرير والديباج إلا في الإحرام<sup>(٢)</sup>.

٥ - خبر جابر الجعفي قال: سمعت أبا جعفر (ع) يقول: ليس على النساء أذان - إلى أن قال: - ويجوز للمرأة لبس الديباج والحرير في غير صلاة وإحرام<sup>(٣)</sup>.

ودلالة هذه الروايات على الحرمة لا تتعدى حدّ الظهور.

الطائفة الثالثة: ما يدلّ على أنّ الممنوع منه إنّما هو الحرير الخالص، وهي:

١ - خبر أبي عيينة، عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته ما يحلّ للمرأة أن تلبس وهي محرمة؟ فقال: الثياب كلها ما خلا القفازين والبرقع والحرير، قلت: أتلبس الخنز؟ قال: نعم، قلت: فإنّ سداه إيريسم وهو حرير، قال: ما لم يكن حريراً خالصاً فلا بأس<sup>(٤)</sup>.

٢ - صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله (ع) قال: لا بأس أن تحرم المرأة في الذهب والخنز، وليس يكره إلا الحرير المحض<sup>(٥)</sup>.

٣ - خبر أبي بصير المرادي أنّه سأل أبا عبد الله (ع) عن القنز تلبسه المرأة في الإحرام؟ قال: لا بأس، إنّما يكره الحرير المبهم<sup>(٦)</sup>.

٤ - موثّق سماعة أنّه سأل أبا عبد الله (ع) عن المحرمة تلبس الحرير؟ فقال: لا يصلح أن تلبس حريراً محضاً لا خلط فيه، فأما الخنز والعلم في الثوب فلا بأس

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٨، باب ٣٣ من أبواب تروك الإحرام، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ٣٧٩، باب ١٦ من أبواب لباس المصلي، ح ٣.

(٣) المصدر السابق، ح ٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٧، باب ٣٣ من أبواب الإحرام، ح ٣.

(٥) المصدر السابق، ح ٤.

(٦) المصدر السابق، ح ٥. وأبو بصير المرادي اسمه: ليث بن البخترى، وهو ثقة في نفسه، ولكن طريق

الصدوق إليه مجهول كطريق الشيخ (المقرّر).

أن تلبسه وهي محرمة - إلى أن قال: - وتلبس الخنز، أما إنهم يقولون: إن في الخنز حريراً، وإنما يكره المبهم<sup>(١)</sup>.

٥ - خبر أبي الحسن الأحمسي، عن أبي عبدالله (ع) قال: سألته عن العمامة السابرية فيها علم حريز تحرم فيها المرأة؟ قال: نعم، إنما يكره ذلك إذا كان سداه ولحمته جميعاً حريراً<sup>(٢)</sup>.

٦ - موثق سماعة، عن أبي عبدالله (ع) قال: لا ينبغي للمرأة أن تلبس الحريز المحض وهي محرمة، فأما في الحرّ والبرد فلا بأس<sup>(٣)</sup>.

ثم إنَّ المنع في هذه الطوائف، هل هو بدرجة الحرمة أو الكراهة؟

والسبب في هذا السؤال هو اشتغال رواياتها على عبارات: لا بأس، يكره، لا يصلح، لا ينبغي. وهي عبارات قد وقع الخلاف في مدلولها بين الأعلام، وأنه الحرمة أو الكراهة. ولا بدّ من معرفة مدلولها في المقام، لما له من تأثير عند الجمع بين الطوائف، فنقول:

نحن قد بحثنا سابقاً في معنى "لا ينبغي" في لسان الشارع، وانتهينا إلى أنه الكراهة، ولا يُرفع اليد عنها إلى الحرمة في موردٍ إلاّ بقريّة<sup>(٤)</sup>.

وأما "لا يصلح"، فالظاهر أنّ الاستعمالات العرفية لها تشمل الكراهة والحرمة؛ لأنّ الظاهر من عدم الصلاح ليس هو الفساد، بل عدم المصلحة التي قد تصدق في كلا موردَي الكراهة والحرمة.

وأما "لا بأس" فهي ظاهرة في الجواز؛ لأنّ البأس المنفي هو الخوف والمشقة، وليس العذاب كما ادّعي، وربما تستعمل الكلمة به كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ﴾<sup>(٥)</sup>، باعتبار أنه مصدر الخوف.

وأما "يكره"، فقد استعملت في الكراهة المصطلحة، كما استعملت في الحرمة، ما ينفي ظهورها في الحرمة.

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٨، باب ٣٣ من أبواب الإحرام، ح ٧.

(٢) المصدر السابق، ح ١١.

(٣) وسائل الشيعة ٤: ٣٨٠، باب ١٦ من أبواب لباس المصلّي، ح ٤.

(٤) فقه الحج ١: ٢٨٢.

(٥) الأنبياء: الآية ١٢. وقد وردت كلمة "بأسنا" بمعنى العذاب في تسع آيات أخرى أيضاً. (المقرّر)

مسألة [١٩٧]: إذا تنجّس أحد الثوبين أو كلاهما بعد التلبّس بالإحرام، فيجب المبادرة إلى التّبديل أو التّطهير (١).

وضمّ هذه العبارات بعضها إلى بعض وورودها في طائفة واحدة يجعلها ظاهرةً في الكراهة عرفاً.

وفي المقام جمعان بين الروايات لا ثالث لهما، انقسم الأعلام بينهما:

الأوّل: تقديم روايات الطائفة الثانية المانعة، وأمّا روايات الطائفة الأولى المجوّزة، فتحمّل على الحرير غير الخالص؛ بقرينة الطائفة الثالثة، لو كانت العبارات الواردة فيها بمعنى الحرمة لا الكراهة.

الثاني: وهو الأقرب في نظرنا، تقديم روايات الطائفة الأولى المجوّزة، وأمّا روايات الطائفة الثانية المانعة، فيحمّل المنع فيها على الكراهة، بقرينة الطائفة الثالثة التي انتهينا إلى أنّ معنى العبارات الواردة فيها هو الكراهة عرفاً لا الحرمة.

والنتيجة حينئذٍ هي كراهة أن يكون شيء من ثياب إحرام المرأة من الحرير المحض. وترتفع هذه الكراهة في حالات العذر والحاجة؛ لما في موثّق سماعة من استثناء حالي الحرّ والبرد، بعد فهم كونهما على نحو المثال.

بقي هنا شيء: وهو أنّ بعض الأعلام فصلّ في المسألة بين لبس الحرير حال عقد الإحرام، ولبسه بعد ذلك، وذكر أنّ المبحوث عنه هنا هو الأوّل، وأمّا الثاني فمحلّه هو مبحث تروك الإحرام، وأكد أنّه لا رابط بين الأمرين.

ولكنّه خلاف الظاهر جدّاً من الروايات؛ وهو تدقيقٌ لا يساعد عليه العرف الذي هو المرجع في فهم الخطابات.

(١) مرّ في المسألة (١٩٢) أنّ الطهارة شرطٌ في ثوبي الإحرام؛ اعتماداً على صحيح حرّيز، عن أبي عبد الله (ع) قال: كل ثوب تصلّي فيه فلا بأس أن تحرم فيه (١).

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٥٩، باب ٢٧ من أبواب الإحرام، ح ١.

مسألة [١٩٨]: لا تجب الاستدامة في لبس ثياب الإحرام، فلا بأس بإلقائه عن متنه لضرورة أو غير ضرورة (١)، كما لا بأس بتبديله على أن يكون البدل واجداً للشرائط (٢).

وصحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله (ع) قال: سألته عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة؟ قال: لا يلبسه حتى يغسله، وإحرامه تام<sup>(١)</sup>.

وحسنه عنه (ع) قال: سألته عن المحرم يقارن بين ثيابه التي أحرم فيها وبين غيرها؟ قال: نعم، إذا كانت طاهرة<sup>(٢)</sup>.

وقد يُقال إنه لا ظهور في هذه الروايات في أكثر من ضرورة توفر هذا الشرط حين عقد الإحرام ابتداءً، فلا يكون هناك دليلٌ عليه استدامةً.

وهذا الاستظهار قد يصحّ في خصوص صحيح حريز، ولكنّه لا يصحّ في روايتي معاوية بن عمار؛ لأنّ الظاهر من موردهما، هو طروء النجاسة بعد الإحرام، فهما ظاهرتان بقوة في ضرورة توفر شرط الطهارة في ثوبي الإحرام استدامةً؛ وعلى هذا، فالاشتراط موردٌ للفتوى لا للاحتياط.

(١) ويقتضيه بعد كونه مقتضى الأصل، جريان السيرة عليه، لا أقلّ حين الاغتسال. طبعاً مع الأمن من النظر.

(٢) ويقتضيه مضافاً إلى الأصل، والسيرة، عدّة من الروايات، مثل:

١ - صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبدالله (ع): لا بأس بأن يغيّر المحرم ثيابه<sup>(٣)</sup>.

٢ - حسنة الحلبي عن أبي عبدالله (ع) - في حديث - قال: ولا بأس أن يحوّل المحرم ثيابه<sup>(٤)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١١: ٤٧٦، باب ٣٧ من أبواب ترك الإحرام، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٣، باب ٣١ من أبواب الإحرام، ح ١.

(٤) المصدر السابق، ح ٣.



## [ المبحث السابع ]

## [ تروك الإحرام ]

## الفرع الرابع: تروك الإحرام

قلنا فيما سبق: إن الإحرام لا ينعقد بدون التلبية أو ما يحكمها وإن حصلت نيته، وإذا أحرم المكلف حرمت عليه أمور، وهي كما يلي:

## ١- الصيد البري.

مسألة [١٩٩]: لا يجوز للمحرم استحلال شيء من صيد البر، سواء في ذلك اصطياده وقتله وجرحه وكسر عضو منه، بلي ومطلق إيدائه على الأحوط، كما لا يجوز ذلك للمحلل في الحرم أيضاً. والمراد بالصيد الحيوان الممتنع بالطبع وإن تأهل لعارض على الأحوط، كما لا فرق فيه - بحسب الظاهر - بين أن يكون محلل الأكل أو محرّمه (١).

(١) أصل تشريع حرمة الصيد على المحرم مما ورد في القرآن الكريم، قال تعالى:

١ - ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ؕ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَيْمَتُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَوْتَتَهَا عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴿١﴾

٢ - ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْبُلُوكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ ؕ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢﴾

(١) المائة: الآية ١.

(٢) المائة: الآية ٩٤.

٣ - ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾<sup>(١)</sup>.

٤ - ﴿أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَلَعًا لَكُمْ وَاللِّسْيَارَةُ وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

والآية الأخيرة صريحة في أن المحرم إنما هو صيد البر دون صيد البحر، لذا لم يكن هناك خلاف في ذلك.

وفي المسألة أمور:

الأمر الأول: إن هذه الآيات - ما عدا الآية الثانية - خاصة بالصيد بالنسبة إلى المحرم، نتيجة التقييد فيها بحال الإحرام، فلا تتكفل ببيان حرمة الصيد في الحرم للمحل.

وأما الآية الثانية، فقد يُقال إنها مطلقة في هذا المجال، وإنه يساعد على الإطلاق فيها سبب النزول المحكي في غير رواية، كما في حسنة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله (ع)، قال: في قوله عز وجل: ﴿يَسْبُغُكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ﴾ قال: حُشِرَ لِرَسُولِ اللَّهِ (ص) عمرة الحديبية الوحوش حتى نالتها أيديهم ورماحهم<sup>(٣)</sup>. بتقريب أن المسلمين في تلك المنطقة كما عاشوا حالة الإحرام، كذلك عاشوا حالة الإحلال بعد أن صدّوا عن المسجد الحرام، فيكون الحكم شاملاً لهم في كلتا الحالتين.

ولكن قد يُقال في المقابل إنه لا إطلاق في الآية؛ لاكتنافها بقريئة التقييد في الآية التالية لها، المتصلة بها سياقاً، مع ظهورها في كونها تفصيلاً لها. وعلى هذا لا يكون هذا الحكم مما ورد في القرآن الكريم.

ولكنه على كل حال مما صرّحت به الروايات؛ ففي صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام، ولا وأنت حلال في الحرم<sup>(٤)</sup>.

(١) المائة: الآية ٩٥.

(٢) المائة: الآية ٩٦.

(٣) وسائل الشريعة ١٢: ٤١٥، باب ١ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٤) المصدر السابق، ح ١.

الأمر الثاني: قد انصبَّ الحكم في الآيات الشريفة على عنوان الصيد، الظاهر في بعض الآيات بالصيد بالمعنى المصدرى، وفي بعضها الآخر بالمصيد نفسه؛ بقريئة التعبير بقتله وبنيله بالأيدي والرماح.

وعلى الأوّل تحرم كل الأفعال التي تقع في طريق تحقّق عنوان الصيد؛ فيحرم قتل الحيوان، وجرحه، وكسره، وإمساكه، بأيّ وسيلة حصل ذلك.

وأما إيذاؤه، فهو ممّا لا يصدق عليه عنوان الصيد، فلا يكون مشمولاً للآيات. ولكنّه ممّا يدلّ عليه بخصوصه كمحرّم من محرّمات الحرم جملةً من الروايات، منها حسنة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله (ع) قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾<sup>(١)</sup> البيت عنى أم الحرم؟ فقال: من دخل الحرم من الناس مستجيراً به فهو آمن من سخط الله عزّ وجلّ، ومن دخله من الوحش والطيور كان آمناً أن يهاج أو يؤذى حتّى يخرج من الحرم<sup>(٢)</sup>.

وأما كترك من تروك الإحرام، فلم نجد ما يمكن أن يدلّ عليه إلا رواية ضعيفة سنداً، ولا يخلو متنها من غرابة<sup>(٣)</sup>؛ فالحكم به مبنيّ على الاحتياط.

وعلى الثاني - أي كون المراد به المصيد نفسه - تحرم الأمور التي تُطلب من الحيوان بهذا العنوان ويُفعل الصيد لأجلها؛ فيخرج مثل النظر إلى المصيد، ولمسه؛ إذ هي أمورٌ لا تُعدّ نتيجةً للمصيد.

الأمر الثالث: لا تختصّ حرمة الصيد هنا بالحيوان مأكول اللحم بل تشمل غيره أيضاً؛ لإطلاق الأدلّة بعد صدق الصيد عليه؛ وكذلك صدق الوحش عليه الوارد في حسنة معاوية بن عمّار السابقة وغيرها<sup>(٤)</sup> الحاكية لحشر الوحوش لرسول الله (ص) في عمرة الحديبية، خصوصاً أنّ الحيوان لا يُصاد للحمه فقط، بل لجلده أيضاً ووبره وغيرهما، مع قابلية غير نجس العين للتذكية بما يترتب عليه طهارة الجلد.

(١) آل عمران: الآية ٩٧.

(٢) وسائل الشيعية ١٢: ٥٥٧، باب ٨٨ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٣) المصدر السابق، باب ٨، ح ١.

(٤) المصدر السابق، باب ١، ح ٢ و ٩.

مسألة [٢٠٠]: يجرم على المحرم إعانة غيره - محلاً كان أو محرماً - على صيد الحيوان البرّي، حتى يمثل الإشارة إليه، بل الأحوط عدم إعانته في مطلق ما يجرم على المحرم استحلاله من الصيد(١).

الأمر الرابع: المراد بالصيد الحيوان غير الأهلي الممتنع بالطبع؛ لصدق عنوان الصيد عليه دون الحيوان الأهلي.

ولو تأهل غير الأهلي لعارض، فقد يُقال إنه يبقى مشمولاً للحكم، لأنه لا يخرج بذلك عن مسمّاه الأصلي.

ولكن لا يبعد عدم صدق الصيد على التصدي لقتله مع كونه غير ممتنع، بحيث يساوي الأهلي في ذلك.

(١) الإشارة إلى الصيد أو الدلالة عليه<sup>(١)</sup> بقصد صيده، غير مشمولتين لعنوان الصيد، ولكنهما ممّا صرّحت الروايات بجرمتهما؛ مثل ما في تتمّة صحيحة الحلبي السابقة من قوله(ع): ولا تدلُّنَّ عليه محلاً ولا محرماً فيصطاده، ولا تشر إليه فيستحلّ من أجلك، فإنّ فيه فداءً لمن تعمّده<sup>(٢)</sup>.

وما في حسنة منصور بن حازم من قول أبي عبد الله(ع): المحرم لا يدلّ على الصيد، فإن دلّ عليه فقتل فعليه الفداء<sup>(٣)</sup>.

ولا خصوصية في الإشارة إليه أو الدلالة عليه إلا من حيث كونهما من مظاهر الإعانة على الصيد، فيحرم كل ما يُعدّ إعانة على استحلال ما يجرم على المحرم استحلاله من الصيد. وهذا هو الظاهر أيضاً من التفريع في ذيل صحيحة الحلبي، بقوله: فيستحلّ من أجلك.

(١) تعرّض في [الخدائق الناضرة ١٥: ١٣٩] لبيان الفرق بين الإشارة والدلالة فقال: «واعلم أنّ الدلالة أعمّ من الإشارة، لأنّ الإشارة لا تكون إلا بأجزاء الجسد، والدلالة كما تكون بذلك تكون بالقول والكتابة. ولا فرق في تحريم الدلالة على المحرم بين كون المدلول محرماً أو محلاً، ولا بين الدلالة الخفية والواضحة».

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٤١٥، باب ١ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٣) المصدر السابق، ح ٣.

مسألة [٢٠١]: لا يجوز للمحرم ولا للمحلّ إمساك الصيد البري والاحتفاظ به في الحرم، كما لا يجوز للمحرم إمساكه في الحلّ مقدّمة لقتله، والأحوط عدم إمساكه له مطلقاً، إذا كان هو الذي أمسكه أو أعان على إمساكه - ولو قبل إحرامه -، دون ما إذا كان دوره الاحتفاظ به فقط بعد صيد الغير له، ولم يؤدّ ذلك إلى قتله (١).

(١) إمساك الحيوان عبارة عن حيازته والاحتفاظ به حيّاً، ولذلك صحّ من العلماء إيجاب إرساله، قال العلامة في (التحرير): «لا يجوز له إمساك الصيد وهو محرم، ويجب عليه إرساله» (١).

ويدلّ عليه مفهوماً وحكماً ما في صحيحة الحلبي قال: سئل أبو عبدالله (ع) عن صيد رومي في الحلّ ثم أدخل الحرم وهو حيّ، فقال: إذا أدخله الحرم وهو حيّ فقد حرم لحمه وإمساكه (٢).

والرواية خاصّة بما إذا أدخل الصيد الحرم، فلا تدلّ على حرمة الإمساك خارج الحرم إن لم يكن مقدّمة لقتل الصيد. وقد اعترف بذلك المحقّق السبزواري (ره)، حيث قال: «والأخبار تدلّ على تحريم إمساك الصيد بعد دخول الحرم، ولا يُستفاد منها زوال الملك ولا تحريم الإمساك بعد الإحرام» (٣).

ثم إن إمساك الحيوان في الحلّ قد يُتصوّر على أنحاء؛ فقد يباشره المحرم بنفسه ابتداءً، وقد يعين غيره عليه، كأن يركض وراءه بعد أن يرميه الغير فيمسكه ويأتي به. ولا شكّ في حرمتها على المحرم إن كانا مقدّمة لقتل الصيد بيده أو بيد الغير، دون ما إذا لم ينتهيا إلى ذلك.

كما أنّه في صورة ثالثة قد لا يتعدّى حدّ الاحتفاظ بالحيوان بعد أن يمسكه الغير ويسلمه إياه؛ فهذا إن أدّى إلى القتل بيد الغير، فهو من الإعانة المحرّمة، وإلا فلا دليل على حرمة.

(١) تحرير الأحكام ٢: ٢١.

(٢) وسائل الشريعة ١٢: ٤٢٣، باب ٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٣) كفاية الأحكام ١: ٣٢٠.

مسألة [٢٠٢]: لا يجوز للمحرم أكل شيء من الصيد وإن كان قد اصطاده المُحلُّ في الحلِّ، وكذا يحرم على المُحلِّ ما اصطاده أو ذبحه المحرم أو المُحلُّ في الحرم، والمشهور أنه يحرم عليه أيضاً ما اصطاده المحرم في الحلِّ فقتله بالاصطياد أو ذبحه بعد اصطاده، ولكنه مشككٌ، والاحتياط فيه لا يُترك (١).

(١) من المعلوم أنّ الصيد حرامٌ على المحرم، سواء في الحلِّ أو في الحرم، وكذا هو حرام على المُحلِّ في الحرم؛ والبحث هنا يقع في أنّ هذه الحرمة هل هي تكليفية فقط، أو أنّها وضعية أيضاً، بمعنى حرمة اللحم ولو على المُحلِّ؟ في المسألة صور:

الصورة الأولى: إنّ أكل المحرم شيئاً من الصيد حرامٌ عليه مطلقاً، حتّى لو اصطاده المُحلُّ في الحلِّ؛ ويدلّ على ذلك عدّة من الروايات، منها صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله (ع) قال: لا تأكل من الصيد وأنت حرامٌ وإن كان أصابه محلٌّ (١).

الصورة الثانية: إنّ أكل صيد الحرم حرامٌ مطلقاً حتّى على المُحلِّ. ويدلّ عليه صحيحة الحلبي السابقة عن أبي عبدالله (ع)، قال: لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرامٌ، ولا وأنت حلالٌ في الحرم (٢). وتأتي في الصورة التالية بعض الروايات التي تدلّ على هذه الخصوصية للحرم أيضاً.

الصورة الثالثة: المشهور بينهم شهرةٌ عظيمةٌ، بل ادّعى غير واحد فيه الإجماع، أنّ صيد الحرم في الحلِّ كما يكون ميتةً حراماً على المحرم، كذلك هو على المُحلِّ (٣).

ولكن خالف فيه جماعة؛ قال في (المستند): «خلافاً للمحكي عن المقنع،

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٤١٩، باب ٢ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

(٢) المصدر السابق، باب ١، ح ١.

(٣) راجع: مدارك الأحكام ٧: ٣٠٦؛ رياض المسائل ٦: ٢٩١؛ مستند الشيعة ١١: ٣٤١-٣٤٢؛ جواهر

والفقيه، والإسكافي، والمفيد، والسيد، والكليني، فقالوا بجمليّة مذبوح المحرم في غير الحرم للمحلّ<sup>(١)</sup>.

وقد مال إليه في (المدارك) أيضاً<sup>(٢)</sup>. وكذا في (دليل الناسك) لولا إعراض الأصحاب عن العمل بالروايات الدالّة عليه<sup>(٣)</sup>.

والإجماع المدعى في كلماتهم - مع الغرض عن عدم حجّية الإجماع من أصله - موهونٌ بخلاف من ذكر، مع كونه مدركياً حتماً.

وقد استدلّ للمشهور بثلاث روايات، هي:

١ - مرسلة ابن أبي عمير عن أبي عبدالله (ع) قال: قلت له: المحرم يصيب الصيد فيفديه، أيطعمه أو يطرحه؟ قال: إذا يكون عليه فداء آخر، قلت: فما يصنع به؟ قال: يدفنه<sup>(٤)</sup>.

وقد أشكل السيد الأستاذ (قده) على سندها، بأنّ دعوى حجّية مراسيل ابن أبي عمير مدفوعةٌ بأنّه لم يثبت عدم روايته إلّا عن الثقة، للعثور على جملة من الموارد التي قد روى فيها عن الضعفاء.

كما وأشكل على متنها بأنّ الأمر بالدفن فيها لا يكشف عن حرمة الصيد مطلقاً، وعدم الاستفادة منه بشيء كالميتة؛ لأنّها واردةٌ في مقام وجوب الفداء الآخر على المحرم لو أظعمه للمحلّ، ولا تدلّ على الحرمة المطلقة، وأمّا أمره بالدفن فلاجلّ الفرار عن الفداء<sup>(٥)</sup>.

وإشكاله المتني غريبٌ منه (قده)؛ لأنّ أساس مشكلة السائل ليست في وجوب الفداء الآخر عليه، حتى يجيبه الإمام (ع) بأنّ دفنه هو وسيلة الفرار من هذا الفداء، بل مشكلته هي أنّه بعدما ارتكب الصيد المحرّم عليه، فهل هذه الحرمة تقف عند حدّ الإثم، أو أنّ لها جانباً وضعياً أيضاً يتمثل بجرمة الأكل منه، وقد

(١) مستند الشيعة ١١: ٣٤٢.

(٢) مدارك الأحكام ٧: ٣٠٨.

(٣) دليل الناسك: ١٤٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٢، باب ١٠ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

(٥) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٣٦٤.

افترض أن سبيل التخلّص هو بطرحه؟ فأجابه الإمام(ع) بأن الحرمة الوضعية مسلّمة في المسألة، لذا يكون عليه حينئذٍ فداء آخر، ما يعني أن اقتراحه بطرحه لا يجدي في دفع غائلة الحرمة الوضعية عنه. لذا أعاد السؤال عن سبيل التخلّص من هذه المشكلة، فأمره(ع) حينئذٍ بدفنه، فلا يأكله هو، ولا يكون قد سبّب للآخرين أكله، وإذا لم يوجد من يأكله يكون بدفنه قد حافظ على البيئة كما نقول في أيامنا.

فالرواية - لو تمّت سنداً - قد تصلح دليلاً على مذهب المشهور، خصوصاً مع ظهورها في أنّ السائل كان في مقام استيضاح تمام الموقف، ومع ذلك لم يجبه(ع) بأن له أن يتصدّق به على محلّ مثلاً، ما يدلّ على معاملة الصيد هنا معاملة الميتة. ولكن ها هنا احتمالٌ تخرج به الرواية عن الدلالة على مذهب المشهور رأساً، وهو أن ترتّب الفداء على طرحه لا يلازم بالضرورة حرمة الأكل على المحلّ، وإنما يعني حرمة التسبب للأكل كحرمة تكليفية على المحرم فقط.

٢ - رواية وهب، عن جعفر، عن أبيه، عن علي(عليهم السلام)، قال: إذا ذبح المحرم الصيد، لم يأكله الحلال والحرام، وهو كالميتة، وإذا ذبح الصيد في الحرم فهو ميتة حلالٌ ذبّحه أو حرام<sup>(١)</sup>.

وقد اعتبر السيد الأستاذ(قده) أنّ دلالتها على الحرمة المطلقة واضحة. ولكن المشكلة هي في سندها، فإنّه ضعيفٌ جداً، لأنّ وهب بن وهب غير موثّق، وقيل في حقّه إنّه من أكذب البرية<sup>(٢)</sup>.

ولكننا نلاحظ أنّ هذه الرواية موافقة في مضمونها للرواية المعتبرة الآتية، الأمر الذي يقتضي الحكم بتوثيقها.

٣ - معتبرة إسحاق بن عمّار، عن جعفر(ع)، أنّ علياً(ع) كان يقول: إذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم، فهو ميتة لا يأكله محلّ ولا مُحرم، وإذا ذبح المحلّ الصيد في جوف الحرم، فهو ميتة لا يأكله محلّ ولا مُحرم<sup>(٣)</sup>.

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٤٣٢، باب ١٠ من أبواب تروك الإحرام، ح ٤.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٣٦٤.

(٣) وسائل الشريعة ١٢: ٤٣٢، باب ١٠ من أبواب تروك الإحرام، ح ٥.



ودلالته على مذهب المشهور تامّة. ولكنّ صاحب (المدارك) اعتبر أنّ فيها قصوراً من حيث السند؛ فإنّ من جملة رجالها الحسن بن موسى الخشاب، وهو غير موثق، بل ولا ممدوح مدحاً يعتدّ به، وإسحاق بن عمار، وهو فطحي<sup>(١)</sup>.

ولكنّ الحسن بن موسى الخشاب من وجوه أصحابنا، مشهورٌ كثير العلم والحديث، كما ترجمه النجاشي<sup>(٢)</sup>. وهذا الوصف - خصوصاً كونه من وجوه أصحابنا - يكفي للوثوق بروايته.

وأما إسحاق بن عمار، فهو وإن كان فطحياً، إلّا أنّه قد صرح النجاشي والشيخ بوثاقته، وبأنّه شيخٌ من أصحابنا، وبأنّ أصله معتمد عليه<sup>(٣)</sup>. ونحن - خلافاً لسيد (المدارك) - لا نحتاج إلى أكثر من الوثوق بالرواية نوعاً، فكيف مع التصريح بوثاقه الراوي! فالرواية معتبرة عندنا. وحينئذٍ فلا حاجة إلى مبنى جبر الرواية الضعيفة بعمل المشهور.

وما هنا ملاحظة نوّكدها، وهي أنّ إسناد الأئمة (ع) مضمون الرواية إلى علي (ع) أو إلى رسول الله (ص) يزيدان وثوقاً؛ على أساس إفادة ذلك أنّ الحكم الذي تتضمنه هو من الأحكام المؤصّلة التي كان يحكم بها علي (ع)، أو رسول الله (ص). وإن كان قولهم (ع) في حقيقة الأمر هو قول علي (ع) نفسه، وقول رسول الله (ص)، كما أكد ذلك الإمام الصادق (ع) بقوله: حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله، وحديث رسول الله (ص) قول الله عزّ وجلّ<sup>(٤)</sup>.

هذا هو حال سند هذه الرواية في نفسها، بغضّ النظر عن كونها معارضةً بروايات أخرى؛ وإلّا فالمعارضة من العوامل التي قد تؤثر سلباً على حصول الوثوق، فلننتظر.

(١) مدارك الأحكام ٧: ٣٠٦.

(٢) رجال النجاشي: ٤٢.

(٣) رجال النجاشي: ٧١؛ الفهرست: ٣٩.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ٨٣، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٦.

وفي مقابل هذه الروايات، هناك روايات أخرى استدلت بها على جواز أكل المحلّ ممّا يصطاده المحرم، منها:

١ - صحيحة منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله (ع): رجل أصاب من صيد أصابه محرّم وهو حلال، قال: فليأكل منه الحلال، وليس عليه شيء، إنّما الفداء على المحرم<sup>(١)</sup>.

٢ - حسنة معاوية بن عمّار قال: قال أبو عبد الله (ع): إذا أصاب المحرم الصيد في الحرم وهو محرّم، فإنّه ينبغي له أن يدفنه ولا يأكله أحد، وإذا أصابه في الحلّ، فإنّ الحلال يأكله وعليه هو الفداء<sup>(٢)</sup>. أي والفداء على المحرم لمكان الصيد.

وهي ظاهرة في أنّ الوجه في حرمة الأكل على المحلّ، هو أنّ الصيد قد حصل في الحرم، ولذلك جاز له الأكل منه لو كان قد حصل في الحلّ.

٣ - صحيحة منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله (ع): رجل أصاب صيداً وهو محرّم، أكل منه وأنا حلال؟ قال: أنا كنت فاعلاً، قلت له: فرجل أصاب مالاً حراماً؟ فقال: ليس هذا مثل هذا - يرحمك الله - إنّ ذلك عليه<sup>(٣)</sup>.

وفيها دلالة أيضاً حتى على عدم كراهة أكل المحلّ ممّا يصيده المحرم؛ لأنّ الإمام (ع) لا يفعل المكروه.

٤ - صحيحة حريز قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن محرم أصاب صيداً، أياكل منه المحلّ؟ فقال: ليس على المحلّ شيء، إنّما الفداء على المحرم<sup>(٤)</sup>.

٥ - صحيحة معاوية بن عمّار قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أصاب صيداً وهو محرّم أياكل منه الحلال؟ فقال: لا بأس، إنّما الفداء على المحرم<sup>(٥)</sup>.

٦ - صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن محرم أصاب صيداً وأهدى إليّ منه؟ قال: لا، إنّهُ صيد في الحرم<sup>(٦)</sup>.

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٤٢٠، باب ٣ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

(٣) المصدر السابق، ح ٣.

(٤) المصدر السابق، ح ٤.

(٥) المصدر السابق، ح ٥.

(٦) المصدر السابق، باب ٤، ح ١.

وهي بمقتضى التعليل فيها مفسرة - كالرواية الثانية - لوجه حرمة الأكل، وأنه الصيد في الحرم؛ فالخصوصية إنما هي للحرم، لا للإحرام.

٧ - صحيحة الحلبي قال: سئل أبو عبدالله (ع) عن صيد رومي في الحل ثم أدخل الحرم وهو حي، فقال: إذا أدخله الحرم وهو حي فقد حرم لحمه وإمساكه، وقال: لا تشتره في الحرم إلا مذبوحاً قد ذبح في الحل ثم أدخل الحرم فلا بأس به<sup>(١)</sup>.

وهي مثل الرواية السابقة في الدلالة على خصوصية الحرم.

٨ - صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبدالله (ع) في حمام ذبح في الحل، قال: لا يأكله محرماً، وإذا أدخل مكة، أكله المحل بمكة، وإذا أدخل الحرم حياً ثم ذبح في الحرم فلا يأكله؛ لأنه ذبح بعدما دخل مأمناً<sup>(٢)</sup>.

وهذه أكد من سابقاتها في الدلالة على خصوصية الحرم.

٩ - محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، قال: المحرم إذا قتل الصيد فعليه جزاؤه، ويتصدق بالصيد على مسكين<sup>(٣)</sup>.

فلو كان الصيد ميتةً، فكيف يأمره الإمام (ع) بالتصدق به على المسكين، الذي سوف يأكله حتماً؟!

وقد وقع البحث في هذه الرواية تارةً من حيث السند، وأخرى من حيث المضمون. أما من حيث السند، فقالوا إنها فتوى للحلبي، حيث لم يسندها إلى الإمام (ع)!

وفيه: إن هذه الرواية مروية بطريق آخر صحيح في (الاستبصار)<sup>(٤)</sup>

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٤٢٣، باب ٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٤.

(٣) المصدر السابق، باب ١٠، ح ٦. والرواية حسنة.

(٤) الاستبصار ٢: ٢١١، ح ٧٢٠.

و(التهذيب)<sup>(١)</sup> عن الحلبي عن أبي عبدالله(ع)، وكذلك هي مروية في (تفسير العياشي)<sup>(٢)</sup> عنه(ع).

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الرواية غير موجودة في (الكافي) المطبوع الآن، مع تأكيد الشيخ في كتابه<sup>(٣)</sup>، وكذلك صاحب (الوسائل)<sup>(٤)</sup>، كون هذه الرواية مروية أيضاً بطريق الكليني(ره). ولذلك احتمال بعضهم حصول نقص في (الكافي) المطبوع.

وأما من حيث المضمون، فقد ناقش فيه بعضهم بأنّ الباء في "يتصدّق بالصيد" هي للسببية، والمعنى حينئذٍ أنّه يجب عليه أن يتصدّق على مسكين بسبب فعله للصيد المحرم عليه؛ فلا تصلح دليلاً على عدم صيرورة الصيد ميتة بصيد المحرم له.

ولكنه احتمال خلاف الظاهر جداً من الرواية.  
فالرواية إذاً تامّة سنداً ودلالةً.

### علاج التعارض بين الروايات:

والبحث المهمّ هو في أنّه هل يمكن التوفيق بين هذه الروايات بجمع يتقبّله العرف، فيكون التعارض بينها بدوياً؛ أو لا وجه كذلك، فيكون التعارض مستقراً. وحينئذٍ إمّا أن تسقط كل الروايات عن الحجية، ويُرجع إلى مقتضى أدلّة أخرى كالإطلاقات أو العمومات؛ وإمّا أن يُرجح بعضها على بعض بوجه من وجوه الترجيح؟ ففي المسألة وجوه:

الوجه الأوّل: ما اختاره السيد الأستاذ(قده)<sup>(٥)</sup>، وجماعة، وأساسه ممّا احتمله الشيخ في كتابي الأخبار<sup>(٦)</sup>، وهو الجمع بين الروايات بالإطلاق والتقييد؛

(١) تهذيب الأحكام ٥: ٣٧٢ ح ١٢٩٧؛ وكذلك ص ٤٦٧، ح ١٦٣٣.

(٢) تفسير العياشي ١: ٣٤٦.

(٣) الاستبصار ٢: ٢١٤، ح ٧٣٥؛ تهذيب الأحكام ٥: ٣٧٧، ح ١٣١٧.

(٤) وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٢، باب ١٠ من أبواب تروك الإحرام، ح ٦.

(٥) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٣٦٧-٣٦٨.

(٦) تهذيب الأحكام ٥: ٣٧٨؛ الاستبصار ٢: ٢١٥.

فالروايات المحللة لأكل المحلّ من صيد المحرم مطلقةً من ناحية سبب موت الصيد، وحصوله برمي المحرم، أو ذبحه له، أو بذبح المحلّ بعد صيد المحرم له؛ بينما معتبرة إسحاق الحرّمة لأكل المحلّ من صيد المحرم خاصّة بصورة ذبح المحرم له، فتكون مقيدةً لجميع المطلقات السابقة.

والنتيجة أنّ الصيد إذا ذبحه المحرم كان ميتةً حراماً على المحلّ والمحرم، وأمّا إذا كان موته مستنداً إلى غير ذبح المحرم، بل إلى رميه له، أو إلى ذبح غيره، فلا يحرم على المحلّ، وإنّما يحرم على المحرم خاصّةً.

وبهذا يقع الصلح بين المحلّلين والمحرمين؛ فالمحلّلون يتحدّثون عمّا إذا مات الحيوان بالصيد نفسه بيد المحرم، أو بذبح المحلّ بعد صيد المحرم له، والمحرمون يتحدّثون عمّا إذا ذبحه المحرم.

ولنا على ما أفاده (قده) ملاحظتان:

الأولى: إنّ العنوان القرآني - الذي هو الأساس في المسألة - هو عنوان الصيد فقط، ولا يظهر من الروايات كونها في مقام إضافة عنوان آخر. والذبح لا خصوصية له من حيث ذاته عرفاً، وإنّما هو أحد طرق قتل الصيد. ولذلك لا نجد في أيّ من الروايات على كثرتها، أنّ الإمام (ع) قد استفصل عن سبب موت الصيد، وأنّه الذبح أو الرمي من المحرم، أو ذبح المحلّ، بل على العكس، نجد (ع) في بعض الروايات، كصحيحة منصور بن حازم، صريحاً في الإطلاق، حيث أجاب من سأله عن الأكل من صيد رجل أصابه وهو محرّم هل يأكل منه وهو حلال، بأنّه هو كان فاعلاً<sup>(١)</sup>.

الثانية: إنّ الالتزام بالتقييد هنا غير عرفي؛ لأنّ الأساس في حمل المطلق على المقيد هو من جهة كون المقيد قرينةً عرفاً على ما يُراد من المطلق؛ وقرينته في المقام غير واضحة، لأنّها تواجه إشكال تأخير البيان عن وقت الحاجة لكلّ من أجابهم الإمام (ع) بالمطلق - وما أكثرهم -، في مقابل صدور المقيد لإسحاق بن

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٤٢١، باب ٣ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

عمّار وحده، وإسحاق لم يكن عنده الوسيلة التي يستطيع بها إبلاغ المقيد لكل من وصلهم المطلق<sup>(١)</sup>.

وإشكالنا هذا الذي نوّكده دائماً في بحث المطلق والمقيد، لا ينبغي أن يفهم منه إنكارنا لأصل إمكانية التقييد بين الروايات؛ لأنّ إشكالنا ليس على أصل مبدأ التقييد، بل على عموم العمل به وتطبيقه في كل مورد، مع عدم ملاحظة مدى توفر القرينية العرفية فيه، التي هي الشرط في حجّة التقييد. ولذلك فغاية ما ندعو إليه إنّما هو الدقّة في عالم التطبيق.

الوجه الثاني: إنّ الروايات متكافئة سنداً عند من يقول باعتبار رواية إسحاق ابن عمّار، ولا وجه عرفي للجمع بينها، فتسقط عن الحجّة، لسراية التعارض إلى دليل حجّيتها، فيرجع حينئذٍ إلى عمومات الحل؛ فيكون التحريم مختصاً بالمحرم، ويجوز الأكل للمحلّ.

ويؤيّد ذلك بعدم ذكرهم في كتاب الصيد والذباحة، كون الذابح محلاً ضمن شروط تذكية الحيوانات، سواء الأهلية أو غير الأهلية، وإلا لكان ينبغي عليهم أن يعدّوه شرطاً ضمنها.

الوجه الثالث: ما ذهب إليه المحقق العراقي (قده) من لزوم ترجيح نصوص التحريم بموافقتها للإطلاق، ولو من جهة الكتاب الدالّ على حرمة الصيد بمعنى المصيد بجميع جهاته<sup>(٢)</sup>.

ولكن إذا كان الترجيح من جهة الكتاب، فإنّ الكتاب يرجّح الروايات المحلّلة؛ لما سبقت الإشارة إليه في أوّل بحث الصيد، من أنّ الآيات الشريفة مشتملة على التقييد بحال الإحرام، فسواء كان المتعلّق فيها هو الصيد بمعنى المصيد، أو الصيد بمعناه المصدرى، فإنّه يكون مقيداً بهذا القيد، ما يعني أنّ الحرمة في الكتاب مختصة بالمحرم ولا تشمل المحلّ.

(١) وما يؤيّد ذلك، أنّ إسحاق بن عمّار لم يرو أيّ رواية عن معاوية بن عمّار، ومنصور بن حازم، وهما أيضاً لم يرويا عنه أيّ رواية، وهما من رواها أهمّ روايات الحلّ في المقام؛ الأمر الذي يضعف إمكان أن يكون هناك تواصل بين رواة الإطلاق والتقييد. (المقرّر)

(٢) شرح تبصرة المتعلّمين ٣: ٤٢١.

مسألة [٢٠٣]: يثبت لفرخ الصيد البري حكم الصيد نفسه، وأما بيضه فلا يبعد حرمة أخذه وكسره وأكله على المحرم (١)، والظاهر عدم

الوجه الرابع: أن تُحمل الروايات المحلّلة على ما لو قتل المحرم الصيد أو ذبحه خارج الحرم، وتُحمل الروايات المحرّمة على ما لو قتله أو ذبحه في الحرم؛ بشهادة حسنة معاوية بن عمّار المفصّلة هذا التفصيل<sup>(١)</sup>، وصحيحة الحلبي بما فيها من تعليل<sup>(٢)</sup>. ويشهد لخصوصية الحرم أيضاً صحيحة الحلبي الأخرى<sup>(٣)</sup>، وصحيحة منصور بن حازم<sup>(٤)</sup>، وغيرهما.

ولا ينافي ذلك إلا التصريح في روايتي وهب وإسحاق بحرمة صيد المحرم ولو في غير الحرم، ما يُبقي المعارضة على حالها.

ولكن لا يبعد تقديم الروايات المحلّلة على هاتين الروايتين؛ لأمور:

- ١ - لموافقتها ظاهر الكتاب، التي بيّناها في مناقشتنا للمحقّق العراقي.
  - ٢ - للتعليل بخصوصية الحرم في بعضها؛ فإنّ التعليل يجعلها أظهر وأقوى دلالةً عند العرف، والعرف هو المرجع في فهم الخطابات.
  - ٣ - لبقاء أسانيدها، فإنّها أصحّ سنداً، بخلاف الروايات المحرّمة، حيث لا تخلو أسانيدها من كلام، من ناحية إسحاق ووهب.
  - ٤ - لكون اثنين من روايتها، هما معاوية بن عمّار، ومنصور بن حازم، من المختصّين بباب الحجّ، الذين صنّفوا فيه<sup>(٥)</sup>، فيطمأن إلى دقّتهم أكثر.
- (١) قال في (المستند): «كما يحرم الصيد يحرم فرخه، وبيضه، بلا خلاف يُعلم، كما في الذخيرة، بل عن التذكرة، وفي شرح المفاتيح الإجماع عليه»<sup>(٦)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٤٢٠، باب ٣ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٢) المصدر السابق، باب ٤، ح ١.

(٣) المصدر السابق، باب ٥، ح ١.

(٤) المصدر السابق، ح ٤.

(٥) راجع: رجال النجاشي: ٤١١ و ٤١٣؛ وفهرست الشيخ: ٤٦٢.

(٦) مستند الشيعة ١١: ٣٤١.

## جواز إعانة الغير على ذلك أيضاً (١).

والسبب في التعرّض إلى هذه الجهة، أنّ متعلّق النهي هو عنوان الصيد، وهو لا ينطبق على أخذ البيض، وكذلك على الإمساك بالفرخ؛ لعدم قدرة الفرخ على الامتناع والفرار، بما يُشكُّ معه في انطباق مفهوم الصيد على أخذه. لذا انفتح البحث في وجه القول بالحرمة فيهما.

وقد ذهب السيد الكلبيكاني (قده) إلى أنّه لا يعتبر في مفهوم الصيد الامتناع بالفعل، بل يكفي القدرة على الفرار والامتناع بالذات، كما لو كُسرت رجل صيد، أو مرض بحيث لم يتمكن من الفرار، فإنّه لا يخرج بذلك عن كونه صيداً<sup>(١)</sup>.

ولكن هذا إنّما يحلّ المشكلة في الفرخ، ولا يحلّها في البيض.

لذا، فالوجه هو ما أشار إليه الجميع، وهو الروايات الكثيرة المتضمّنة لإثبات الكفّارة في الفرخ والبيض<sup>(٢)</sup>؛ بتقريب أنّ ثبوت الكفّارة في مورد يكشف عن الحرمة فيه، إذ لا يبعد كون المفهوم عرفاً من ثبوت الكفّارة في الفرخ والبيض هو حرمة الذبح والأكل والكسر، ما قد يوحي بأنّ هذين من توابع محرّمات الحرم أو الإحرام، ولولا الحرمة لما كان هناك وجه لدفع الجزاء فيهما، وأحياناً بما يتجاوز ثمنهما بحسب بعض الأحاديث.

(١) لما في صحيحة أبي عبيدة، عن أبي جعفر (ع) قال: سألته عن رجل محلّ اشترى لرجلٍ مُحرمٍ بيضٍ نعامٍ، فأكله المُحرم، قال: على الذي اشتراه للمُحرم فداءً، وعلى المُحرم فداءً، قلت: وما عليهما؟ قال: على المحلّ جزاء قيمة البيض لكلّ بيضةٍ درهمٍ، وعلى المُحرم الجزاء لكلّ بيضةٍ شاةً<sup>(٣)</sup>.

فإنّ شراء المحلّ البيض وإعطائه للمُحرم إعانة له على فعل الحرام، وترتب الجزاء على ذلك يدلّ على حرمة الإعانة عليه.

(١) كتاب الحجّ ٢: ٢٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٣: باب ١٠ و ٢٤ من أبواب كفارات الصيد.

(٣) المصدر السابق، باب ٢٤، ح ٥.



مسألة [٢٠٤]: الأحكام المتقدمة - كما ذكرنا - إنما تختص بصيد البر، ومنه الجراد (١)، وأما صيد البحر فلا بأس به (٢). والمراد بصيد

(١) تخصيص الجراد بالذكر سببه - كما في الروايات - شبهة كونه من صيد البحر، فيكون حلالاً؛ ففي صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: مرّ عليّ (ع) على قوم يأكلون جراداً، فقال: سبحان الله وأنتم محرمون؟ فقالوا: إنما هو من صيد البحر، فقال لهم: ارمسوه في الماء إذا! (١).

والمعنى هو أنّ الجراد لو كان حيواناً بحرياً لعاش في الماء عند رمسه فيه، وإذا لم يعيش في الماء، فهذا مما يدلّ على عدم كونه حيواناً بحرياً، وإن كان يمكن أن يكون أصله من البحر كما قيل.

ويدلّ على حرمة أيضاً صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله (ع) قال: ليس للمحرم أن يأكل جراداً ولا يقتله (٢).

والحرام هو تعمّد قتله، ففي حسنة زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) قال: المحرم يتنكب الجراد إذا كان على الطريق، فإن لم يجد بدأ فقتل فلا شيء عليه (٣).

(٢) وحليته للمحرم من الأمور المتسلم عليها، والأساس فيها قوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ﴾ (٤)، مضافاً إلى الكثير من الروايات، وبالسنة مختلفة، منها صحيحة محمد بن مسلم السابقة، حيث لم يستنكر أمير المؤمنين (ع) عليهم الكبرى، وهي حلية صيد البحر، وإنما استنكر عليهم كون الجراد من صغرياتهما.

ومنها أيضاً الروايات المتضمنة للآية الشريفة، تفسيراً أو استشهاداً؛ والمفصلة في الطير الذي يكون في الآجام بين ما يبيض في البرّ ويفرخ في البرّ فهو من صيد البرّ، وما يكون في البحر ويفرخ في البحر فهو من

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٤٢٨، باب ٧ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٤.

(٣) المصدر السابق، ح ٢.

(٤) المائدة: الآية ٩٦.

البحر ما يعيش في الماء فقط كالسمك، وأما ما يعيش في الماء وخارجه فملحق بالبرّي (١)، ولا بأس بصيد ما يشك في كونه برياً على الأظهر (٢).

صيد البحر (١)؛ فإنه لو كان حكم صيد البرّ وصيد البحر واحداً لم يكن هناك معنى لهذا التفصيل.

(١) كما هو مفاد صحيحة معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبد الله (ع): الجراد من البحر، وقال: كل شيء أصله في البحر ويكون في البرّ والبحر فلا ينبغي للمحرم أن يقتله، فإن قتله فعليه الجزاء، كما قال الله عزّ وجلّ (٢).

(٢) لأنّ الشبهة فيه موضوعية، والمرجع فيها البراءة عن الحرمة، فيكون الصيد المشكوك حلالاً.

لكن قيل فيه بالحرمة؛ لوجهين:

الوجه الأوّل: ما أشار إليه في (الجواهر) من التمسك في الصيد المشكوك بالإطلاق، بتقريب دلالة بعض الروايات على حرمة مطلق الصيد، خرج منه خصوص البحري، فيبقى ما عداه مشمولاً للإطلاق (٣).

وجوابه - كما عن السيد الأستاذ (قده) - أوّلاً: أنّه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصّص، الممنوع منه بمقتضى التحقيق.

وثانياً: منع وجود هكذا إطلاق في الصيد، بل إنّ الحرمة من الأوّل منصبّة على خصوص البرّي، كما هو الظاهر من الآيات الشريفة المؤسّسة لهذا الحكم؛ فهناك حكمان من الأوّل، حكم بجرمة صيد البرّ، وحكمٌ بجلية صيد البحر، فلا إطلاق في البين أصلاً.

وحينئذٍ حتى الروايات التي قد توحى بالإطلاق - كما في قول الصادق (ع) في

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٤٢٥، باب ٦ من أبواب تروك الإحرام، ح ١-٣-٥.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

(٣) جواهر الكلام ١٨: ٢٩٦.

صحيحة الحلبي: لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام<sup>(١)</sup> - لا تكون مطلقة في الواقع؛ لأنه إنما ينبغي أن تُفهم تحت مظلة القرآن، وقد تبين لك عدم الإطلاق فيه، خصوصاً مع ظهور كون الألف واللام في قوله: "من الصيد" للعهد إلى صيد البرّ المعلوم حرمة بالخصوص دون صيد البحر.

هذا، ولكن السيد الأستاذ(قده) عاد وذكر أنه على فرض وجود إطلاق في البين، فلا بدّ حينئذٍ من الحكم بجرمة الصيد المشكوك لا جوازه، اعتماداً على أصل موضوعي نقحه وآخرين في المسألة هو أصالة العدم الأزلي؛ فذكر أنه مع القول بالإطلاق في المسألة، فإنّ موضوع الحكم في المقيّد معنون بعنوان وجودي هو "صيد البحر"، بينما موضوع الحكم في المطلق معنون بعنوان عدمي هو "غير صيد البحر"، أي عدم سلمي، بمعنى كل ما ليس بصيد البحر، وهذا يجري فيه استصحاب العدم الأزلي، فهذا الحيوان قبل وجوده لم يكن من حيوان البحر، والآن بعد وجوده نشك أنه من حيوان البحر أو من غيره، فنستصحب عدم كونه منه، فيثبت أنّ هذا ليس بصيد البحر، فلا يكون مشمولاً للمقيّد، بل للمطلق المحرّم، فيكون حراماً<sup>(٢)</sup>.

ومسألة استصحاب العدم الأزلي خلافية بين الأعلام، ونحن بغض النظر عمّا مارسوه في المسألة من نقض وإبرام، والذي يُطلب تفصيله في كتب الأصول المبسوطة، نرى أنّ أصل تناوهم للمسألة على أساس بعض النكات الفلسفية في غير محلّه، بل لا بدّ من أن نلاحظها على أساس ما هو متداول لدى العقلاء وأهل العرف؛ فنقول:

إنّ الاستصحاب في حقيقته يرتكز على عدم نقض اليقين بالشك، ونحن نرى أنّ السالبة بانتفاء الموضوع لا تحقق لنا هذا اليقين، فهي أمرٌ غير عقلائي، فلو قال أحدٌ: أنا لم أدخل ولدي المدرسة، ولم يكن عنده ولد، فإنّ العقلاء يعتبرون كلامه لغواً. نعم، السالبة بانتفاء الموضوع تعطينا يقيناً متكلفاً، وبالدفقة العقلية،

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٤١٥، باب ١ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٣: ٣٧٣ - ٣٧٤.

لا يقيناً وجدانياً حقيقياً، ونحن نرى - تبعاً للعرف والعقلاء - أنّ اليقين المأخوذ ركناً في الاستصحاب، إنما هو اليقين الوجداني.

كما أنّ العدم الأزلي بالنسبة إلى الصفات يراه العرف والعقلاء غلطاً من أساسه في الاستعمالات اللفظية، بل حتى في التصورات الذهنية؛ بأن يتصور الإنسان أنّ هذا الحيوان قبل وجوده في عالم الأزل لم يكن مجرداً، بل يقولون له: أثبت العرش أولاً ثم انقش؛ لأنّ الصفة لا بد لها من موضوع، ولا محل لها من دون موضوع.

وعلى هذا، إذا دار أمر الحيوان بين أن يكون برياً أو مجرداً، فلا مجال للأصل الموضوعي فيه، بل تجري فيه أصالة البراءة، فيكون صيده حلالاً للمحرم.

الوجه الثاني: ما عن الشيخ النائيني (قده) من الاحتياط في المسألة<sup>(١)</sup> مراعاة لقاعدة أسسها في الأصول واستفاد منها في عدّة موارد في الفقه، مفادها أنّ الحكم الإلزامي لو خرج منه حكم ترخيصي معلق على أمر وجودي، فإنّ العرف يرى أنّه لا بدّ للأخذ بالحكم الترخيصي من إحراز هذا الأمر الوجودي، فما لم يُحرز الموضوع لا يترتب الحكم بالجواز. وقد تخلص (قده) بهذه القاعدة من مسألة التمسك بأصالة العدم الأزلي، وكذلك من مسألة التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

والحكم الإلزامي في المقام هو حرمة الصيد، خرج منه الحكم الترخيصي بجليّة صيد البحر؛ ما يعني - على مبنى النائيني (قده) - أنّ الحلّيّة متعلقة بما يحرز كونه من صيد البحر، ولا إحراز مع الشك، فلا يمكن التمسك بالدليل المرخص.

وكان ينبغي به (قده) بناءً على هذه القاعدة الإفتاء بالحرمة في المسألة لا الاحتياط. ولعلّه قد احتاط لأجل عدم وضوح كون المسألة من باب الإطلاق والتقييد، وكون الحكم بالحرمة منصباً من الأساس على صيد البر فقط، كما سبقت الإشارة إليه.

(١) راجع: المتن في دليل الناسك: ١٤٤.

مسألة [٢٠٥]: كما يحرم على المحرم صيد البرّ كذلك يحرم عليه قتل شيء من الدوابّ وإن لم يكن من الصيد(١)، ويستثنى من ذلك موارد: ١ - الحيوانات الأهلية - وإن توحّشت - كالغنم والبقر والإبل(٢)، وما لا يستقلّ بالطيران من الطيور كالدجاج، حتى الدجاج الحبشي (الغرغر)، فإنه يجوز له ذبحها(٣)، كما لا بأس بذبح ما يشك في كونه أهلياً(٤).

والكلام هو في أصل ثبوت هذه القاعدة؛ فظاهر الدليل أنّ الحكم معلق على الواقع، فأخذ الإحراز قيداً في موضوع الحكم هو على خلاف الظاهر من الدليل عرفاً. نعم، العرف لا يرتّبون الأثر إلا مع الإحراز، ولكن لا من جهة كون الإحراز قيداً، بل من جهة كونه حجّة على تحقّق موضوع الحكم، ففرق بين الأمرين.

(١) كما هو مفاد صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله(ع) - في حديث - قال: ثمّ اتقّ قتل الدوابّ كلّها إلا الأفعى والعقرب والفأرة(١).

(٢) فإنّ هذه الحيوانات مضافاً إلى خروجها موضوعاً عن الدليل المحرّم، لتعلّقه بعنوان الصيد، قد وردت في جواز ذبحها جملة من الروايات المعتمدة، مثل ما في حسنة حريز عن أبي عبدالله(ع)، قال: المحرم يذبح الإبل والبقر والغنم، وكلّ ما لم يصف من الطير وما أحلّ للحلال أن يذبحه في الحرم وهو محرّم في الحلّ والحرم(٢).

(٣) قد ورد فيه النصّ بخصوصه، ففي الصحيح عن معاوية بن عمّار أنّه سأل أبا عبد الله(ع) عن الدجاج الحبشي؟ فقال: ليس من الصيد، إنّما الطير ما طار بين السماء والأرض وصف(٣).

(٤) لأصالة البراءة.

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٥٤٥، باب ٨١ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٢) المصدر السابق، باب ٨٢، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٣: ٨٠، باب ٤٠ من أبواب كفارات الصيد، ح ١.

٢ - ما خشيه المحرم على نفسه أو أراده من السباع والحيات وغيرهما، فإنه يجوز له قتله (١).

٣ - سباع الطيور إذا آذت حمام الحرم، فيجوز قتلها أيضاً (٢).

٤ - الأفعى والأسود الغدر وكل حية سوء والعقرب والفأرة، فإنه يجوز قتلها مطلقاً (٣).

ولا كفارة في قتل شيء مما ذكر (٤)، كما لا كفارة في قتل

(١) يدلّ على ذلك جملة من الروايات، مثل: مرسله حريز عن أبي عبدالله (ع)، قال: كلّ ما خاف المحرم على نفسه من السباع والحيات وغيرها فليقتله، فإن لم يردك فلا ترده (١).

وصحيحة العزمي عن أبي عبدالله، عن أبيه، عن علي (عليهم السلام)، قال: يقتل المحرم كل ما خشيه على نفسه (٢).

(٢) للصحيح عن معاوية بن عمّار أنّه أتى أبو عبدالله (ع) فقتل له: إنّ سبعاً من سباع الطير على الكعبة ليس يمرّ به شيء من حمام الحرم إلّا ضربه، فقال: فانصبوا له واقتلوه فإنه قد ألد (٣).

(٣) يدلّ على ذلك جملة من الروايات، منها:

١ - صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبدالله (ع)، قال: ثمّ اتق قتل الدواب كلّها إلّا الأفعى والعقرب والفأرة... والأسود الغدر فاقتله على كلّ حال (٤).

٢ - معتبرة الحسين بن أبي العلاء، عن أبي عبدالله (ع) قال: قال لي: يقتل المحرم الأسود الغدر والأفعى والعقرب والفأرة (٥).

(٤) للأصل بعد عدم الدليل على ثبوتها فيها.

(١) الكافي ٤: ٣٦٣، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٥٤٦، باب ٨١ من أبواب تروك الإحرام، ح ٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٣: ٨٣، باب ٤٢ من أبواب كفارات الصيد، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٢: ٥٤٥، باب ٨١ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٥) المصدر السابق، ح ٥.

السباع حتى الأسد(١).

مسألة [٢٠٦]: لا بأس للمحرم بأن يرمي الغراب والحدأة، ولا كفارة لو أصابهما الرمي وقتلها(٢).

(١) قال في (الحدائق): «قد صرح غير واحد من أصحابنا بأنه لا كفارة في قتل السباع، ماشية كانت أو طائرة، إلا الأسد، والظاهر أنه لا خلاف في ما عدا الأسد»<sup>(١)</sup>.

وأما الأسد، فقد ذهب إلى ثبوت الكفارة فيه ابنا بابويه وحمزة<sup>(٢)</sup>؛ لخبر أبي سعيد المكاربي، قال: قلت لأبي عبدالله(ع): رجلٌ قتل أسداً في الحرم، قال: عليه كبشٌ يذبحه<sup>(٣)</sup>.

وهو مضافاً إلى ضعف سنده، خاصٌ بصيد الحرم، فلا تثبت به الكفارة على المحرم خارج الحرم.

(٢) لما في صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبدالله(ع) - في حديثٍ -: وارم الغراب والحدأة<sup>(٤)</sup> رمياً على ظهر بعيرك<sup>(٥)</sup>.

وحسنة الحلبي عنه(ع) - في حديثٍ -: ويرجم الغراب والحدأة رجماً<sup>(٦)</sup>.

(١) الحدائق الناضرة ١٥ : ١٥٥.

(٢) مختلف الشيعة ٤ : ٨٨.

(٣) وسائل الشيعة ١٣ : ٧٩، باب ٣٩ من أبواب كفارات الصيد، ح ١.

(٤) قال في [تاج العروس ١ : ١٣٤]: «الحدأة كعنبه: قال الجوهري والصاغاني: ولا تقل الحدأة بالفتح، طائر معروف، وكنيته أبو الخطف وأبو الصلت، يصيد الجرذان، وكان من أصيد الجوارح، فانقطع عنه الصيد لدعوة سيدنا سليمان».

(٥) وسائل الشيعة ١٢ : ٥٤٥، باب ٨١ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٦) المصدر السابق، ح ٦.

## ٢ - مجامعة النساء:

مسألة [٢٠٧]: يحرم على المحرم الجماع أثناء عمرة التمتع، وكذا أثناء العمرة المفردة، وأثناء الحج قبل الإتيان بصلاة طواف النساء (١).

(١) يقع البحث في هذه المسألة في نقطتين:

الأولى: في إثبات هذه الحرمة أثناء هذه الأعمال، أي أثناء العمرة المفردة، وأثناء عمرة التمتع، وأثناء الحج.

الثانية: إثباتها لما بعد الفراغ من أعمال العمرة المفردة وأعمال الحج وقبل الإتيان بطواف النساء.

أمّا النقطة الأولى فيدلّ على الحكم فيها أمور:

الأول: الإجماع، حيث إنّ الحرمة هنا من الأحكام المتسالم عليها عند جميع المسلمين.

الثاني: قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾<sup>(١)</sup>، وقد فسّر الرفث في أكثر من رواية بالجماع<sup>(٢)</sup>.

والآية نصّ في الحجّ، وتشمل عمرة التمتع باعتبار مقدميتها لحجّ التمتع، أو باعتبار جزئيتها له. وأمّا العمرة المفردة، فهي خارجة موضوعاً عن الآية من ناحيتين؛ من ناحية كونها قسماً في مقابل الحجّ فلا تكون مشمولةً للأدلة الذاكرة له، ومن ناحية عدم تحديدها بحدّ معيّن من حيث الزمان، والآية صريحة في التحديد بلحاظه.

ويمكن أن تناقش دعوى الاختصاص في الآية، بأنّ حرمة الجماع ليست من شؤون الحجّ بعنوانه أو عمرة التمتع بعنوانها، وإنّما هي من شؤون الإحرام وأحكامه كما تدلّ عليه جملة من النصوص<sup>(٣)</sup>. وعليه، فكل من يتلبّس بالإحرام

(١) البقرة: الآية ١٩٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٤٦٣، باب ٣٢ من أبواب ترك الإحرام، ح ١ - ٤ - ٨ - ٩.

(٣) المصدر السابق، باب ١٢.



يحرم عليه الجماع، والإحرام موجود في العمرة المفردة فيكون الجماع محرماً فيها أيضاً.

الثالث: الاستدلال بالروايات الدالة على وجوب الكفارة على المحرم عند الجماع<sup>(١)</sup>؛ بتقريب أن الكفارة تعتبر تكفيراً عن ذنب، ولا ذنب إلا عند ارتكاب شيء محرّم، وهو المطلوب. وهذا الدليل عامّ يشمل العمرة المفردة أيضاً.

الرابع: التمسك بما دلّ على وجوب طواف النساء في العمرة المفردة وحجّ التمتع<sup>(٢)</sup>؛ باعتبار أن فائدة طواف النساء إنما هي تحليل النساء لمن يأتي به، وهذا يدل بوضوح على حرمتهنّ عليه قبله.

وأما النقطة الثانية، وأن الجماع يبقى محرماً حتى بعد الانتهاء من أعمال العمرة المفردة والحجّ إلى أن يأتي بطواف النساء، فيدل على الحرمة فيها الدليلان الثالث والرابع السابقان، وبالتقريب نفسه فيهما، مضافاً إلى جملة من الروايات الأخرى التي تبين وجوب طواف النساء وفائدته، وأنه لولاه لحرم أهل الرجل عليه، منها:

١ - صحيحة الحسين بن علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (ع) عن الخصيان والمرأة الكبيرة أعليهم طواف النساء؟ قال: نعم، عليهم الطواف كلّهم<sup>(٣)</sup>.

٢ - موثقة إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله (ع) قال: لولا ما منّ الله عزّ وجلّ على الناس من طواف النساء، لرجع الرجل إلى أهله وليس محلّ له أهله<sup>(٤)</sup>.

٣ - خبر أحمد بن محمد قال: قال أبو الحسن (ع) في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَرَبِيِّ﴾، قال: طواف الفريضة طواف النساء<sup>(٥)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١٣، أبواب كفارات الاستمتاع.

(٢) المصدر السابق، باب ٨٢ من أبواب الطواف.

(٣) المصدر السابق، باب ٢ من أبواب الطواف، ح ١.

(٤) المصدر السابق، ح ٢.

(٥) المصدر السابق، ح ٤.

مسألة [٢٠٨]: إذا جامع المتمتع أثناء عمرته قبلاً أو دبراً، عالماً عامداً، قبل السعي أو بعده، لم تفسد عمرته، ووجب عليه الكفارة مخيراً فيها بين البدنة والبقرة والشاة. والأفضل اختيار البدنة، والأحوط استحباباً إعادة العمرة قبل الحج، مع الإمكان، وإلا أعاد العمرة والحج في العام المقبل (١).

فهذه الروايات واضحة الدلالة على بقاء حرمة الجماع على المحرم إلى أن يأتي بطواف النساء، فتحلّ له النساء حينئذٍ.

(١) كان الكلام في المسألة السابقة في الحكم التكليفي، وأنه يجرم تكليفاً على المحرم إتيان النساء، ويدور الكلام هنا حول الحكم الوضعي، وأنه ماذا يترتب على المحرم فيما لو خالف وأتى النساء في عمرة التمتع، فهل تفسد عمرته، وماذا عليه أن يفعل لتدارك ذلك، وأيضاً هل عليه كفارة، وما هي؟  
والكلام في ذلك يقع في صورتين:

الصورة الأولى: ما لو وقع الجماع في عمرة التمتع بعد السعي وقبل التقصير، والمعروف بينهم فيها الحكم بعدم الفساد، ووجوب الكفارة.

أما عدم الفساد، فيدل عليه صحيحة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن متمتع وقع على امرأته ولم يقصّر، قال: ينحر جزوراً، وقد خشيت أن يكون قد ثلم حجّه إن كان عالماً، وإن كان جاهلاً فلا شيء عليه (١).  
وقوله: "ولم يقصّر" كناية عن حالة الإحرام؛ لأنّ إحلال المعتمر يكون بالتقصير.

ووجه الاستدلال بهذه الرواية على عدم الفساد يستند إلى تعبير الإمام (ع) بالخشية من ثلم الحجّ الظاهر في عدم الفساد؛ فكأنّ الإمام (ع) أراد أن يبيّن تأثير ذلك على الحجّ من ناحية القبول والثواب ونحو ذلك - كما حمله عليه الفقهاء - لا فساد الحجّ، وإلا فماذا يكون معنى الخشية إذا كان المقصود هو بيان فساد الحجّ؟!

(١) وسائل الشيعة ١٣: ١٣٠، باب ١٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٤.

وأما الكفارة فهناك خلاف في كلمات الفقهاء في تحديدها، سببه اختلاف الروايات؛ فبحسب صحيحة ابن عمّار السابقة عليه جزور - وهو البعير - وفي رواية أخرى التخيير بين الجزور والبقرة<sup>(١)</sup>، وفي رواية ثالثة التحديد بشاة<sup>(٢)</sup>. فالروايات إذاً متعارضة، ومقتضى الجمع العرفي هو الحكم بالتخيير بين هذه الخصال.

ولا مانع في الواجب التخييري من بيان إحدى خصاله في كلام، وبيان خصلة ثانية منه في كلامٍ ثانٍ وهكذا؛ طالما أنّ امثال الواجب يتحقق بأي خصلة منها.

والحملُ على التَّخْيِير لا بدّ منه في مثل المقام، حيث يكون الكلام صادراً عن متكلمٍ واحد لا يخطئ ولا يتبدّل رأيه، أو عن عدّة أشخاص يمثّلون جهةً واحدةً كذلك هي الشارع المقدّس.

ولكنّ الأصحاب جمعوا بين هذه الروايات بشكلٍ آخر، فقالوا إنّ هذا الاختلاف مرده إلى حالات المحرم من حيث الغنى والفقير؛ فالموسر عليه جزور، والمتوسط عليه بقرة، والفقير عليه شاة.

ولعلّهم استأنسوا لهذا الجمع بما ورد في من نظر إلى غير أهله فأمنى<sup>(٣)</sup>، وفي من واقع أهله قبل طواف النساء<sup>(٤)</sup>. على أساس أنّ هذه الروايات واردة في مسألة الجماع قبل طواف النساء، من خلال حصول ذلك منه حال الإحرام، ما يجعل الخصوصية للكفارة مرتبطة بذلك، فتلتقي - في الأساس - مع صورة حصول الجماع في عمرة التمتع، من باب إحراز الملاك بحسب الفهم العرفي، بعيداً عن موضوع شاهد جمع أو قياس.

لكن مع ذلك، لا يصلح هذا أساساً للحكم؛ لأنّ ما ذكر في تينك الروايتين ورد في كلام واحد علّله الإمام (ع) باختلاف حالات المحرم، أمّا في المقام، فقد

(١) وسائل الشيعة ١٣: ١٣١، باب ١٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٥.

(٢) المصدر السابق، ح ٣.

(٣) المصدر السابق، باب ١٦، ح ٢.

(٤) المصدر السابق، باب ١٠، ح ١.

وردت هذه الخصال على نحو التعيين في أكثر من كلام. ومن المعلوم أنّ أحكام الحجّ تعبدية، فلا مانع من الفرق بين المقامين طالما لم نجزم بكون أحدهما مفسّراً للآخر.

الصورة الثانية: ما لو واقع المحرم في عمرة التمتع قبل الفراغ من السعي، وقد حكم المشهور فيها، مضافاً إلى وجوب الكفّارة، بفساد العمرة ووجوب إعادة الحجّ في العام القابل.

ولا إشكال في وجوب الكفّارة لوجهين:

الأول: قياس الأولوية؛ فإنها إذا وجبت بالجماع بعد السعي وقبل التقصير، فبطريق أولى تكون واجبة لو وقع الجماع قبل السعي.

الثاني: التمسك بإطلاق قوله في صحيحة معاوية بن عمّار المتقدمة: "ولم يقصّر"، الذي ذكرنا أنّه كناية عن حالة الإحرام، فيشمل بإطلاقه صورتي ما بعد السعي وما قبله.

ولكنّ الإشكال هو في صحة ما ذهب إليه المشهور من فساد العمرة ووجوب إعادة الحجّ من قابل؛ فقد ذكر صاحب (الجواهر) عدّة أدلة للمشهور على ذلك وناقش فيها جميعاً:

الدليل الأول: ويعتمد على عدّة مقدّمات:

المقدمة الأولى: إنّ لا فرق بين عمرة التمتع والعمرة المفردة إلا في وجوب طواف النساء في المفردة دونها، وفي عدم ارتباط المفردة بالحجّ، وفي ما عدا ذلك هما مشتركتان في سائر الأفعال، وفي تمام أحكام الإحرام وتروكه.

المقدمة الثانية: إنّ جملة من الروايات، منها ما هو صحيح السند<sup>(١)</sup>، قد دلت على فساد العمرة المفردة بالجماع قبل السعي.

المقدمة الثالثة: إنّ قضية الفساد بالجماع هي من شؤون الإحرام، سواء في العمرة المفردة أو في الحجّ. كما أنّ الفساد هو من خصوصيات الجماع، حيث لا يفسد الإحرام بمخالفة أي ترك آخر من تروكه.

(١) راجع: وسائل الشريعة ١٣: ١٢٨، الباب ١٢ من أبواب كفارات الاستمتاع.

والنتيجة بعد ضمّ هذه المقدمات بعضها إلى بعض، هي الحكم بفساد عمرة التمتع بالجماع قبل السعي، وهو المطلوب.

وقد أجب عن هذا الاستدلال بأنه قياس ظاهر، ويكفي الفرقان اللذان ذكرا في المقدمة الأولى بين العمرتين مانعاً من إحراز الملاك واستنباط العلة في المقام.

نعم، قد يقال إنّ الإنسان وإن لم يستطع أن يقطع بالعلة هنا، ولكنّه يستطيع عبر المقدمات السابقة أن يصل إلى ما هو حجة كالتقطع، وهو الاطمئنان الذي هو حجة عقلائية. فلو كنّا نحن وذهنيتنا الفقهية، لعلنا كنّا نظمئن بما يقوله المشهور من الفساد.

ولكنّ هذا لا يكفي للحكم بالفساد في مورد عمرة التمتع، خصوصاً بملاحظة مفاد صحيحة معاوية بن عمار، من ناحية التعبير فيها بعدم الفساد بالجماع قبل التقصير، الشامل بإطلاقه للجماع قبل السعي أيضاً.

الدليل الثاني: إنّ صحيحة معاوية بن عمّار المتقدمة دلّت على أنّ الجماع في عمرة التمتع بعد الفراغ من السعي وقبل التقصير هو ممّا يخشى منه الفساد، وهذا يدلّ على الفساد في صورة الجماع قبل السعي بطريق أولى.

وفيه: منع هذه الأولوية؛ لأنّ المذكور في الصحيحة هو خشية الفساد، فكيف يكون الحكم الأولى هو الفساد!

الدليل الثالث: إنّ عدّة من الروايات جعلت مسألة الفساد مترتبة على عنوان المحرم إذا أتى أهله، ولم تذكر حجاً ولا عمرة، ما يوحي بأنّ مسألة الفساد هي من أحكام الإحرام؛ فيمكن الاستدلال بإطلاقها على فساد كل عمل، سواء أكان حجاً بأنواعه أم عمرةً بنوعها.

وأوضح رواية في هذا المجال هي حسنة زرارة، قال: سألته عن محرم غشي امرأته وهي محرمة، قال: جاهلين أو عالمين؟ قلت: أجبني في الوجهين جميعاً، قال: إن كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجّهما وليس عليهما شيء، وإن كانا عالمين فرّق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه وعليهما بدنة، وعليهما الحجّ من قابل، فإذا بلغا المكان الذي أحدثا فيه فرّق بينهما حتى يقضيا

نسكهما، ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا، قلت، فأبيّ الحجّتين لهما؟ قال: الأولى التي أحدثا فيها ما أحدثا، والأخرى عليهما عقوبة<sup>(١)</sup>.

وقوله (ع): "عليهما الحجّ من قابل" ظاهر في الفساد؛ لأنه إنّما يجب إعادة العمل فيما إذا كان فاسداً.

وأجاب عنه في (الجواهر)، بأنّ الإنصاف عدم انسباق ذلك من النصوص ضرورة كون المنصرف منها نفس الحجّ<sup>(٢)</sup>. ومقصوده أنّه لا ينسب من هذه الروايات إرادة الإحرام بعنوانه بقطع النظر عن مورده، بل المنصرف منها الحجّ في مقابل العمرة؛ فالروايات ظاهرة، بل تكاد تكون صريحة في إرادة خصوص الحجّ، وعلى ذلك عدّة قرائن، منها:

١ - إنّ قوله: "فرّق بينهما من المكان الذي أحدثا فيه - إلى قوله - ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا" مورده هو الحجّ، فهو الذي يرجع فيه الإنسان غالباً إلى محلّه الذي أصاب فيه؛ فالحاجّ يبدأ أعماله إمّا بالإحرام من مكّة، وإمّا بالإحرام من الميقات - كما في حجّ الأفراد أو القران - ويأتي إلى مكّة، ثم يرجع إلى مكّة، فهنا يمكن أن يصدق على الرجوع إلى مكّة ما ذكر في الرواية من الرجوع إلى المكان الذي أصابا فيه مثلاً، بينما نجد أنّ عودة المعتمر إلى المكان الذي أصاب فيه نادرة.

٢ - إنّ إيجاب إعادة الحجّ من قابل في صورة الفساد يمكن فهمها على أساس عدم إمكانية تدارك الحجّ في العام نفسه؛ لانقضاء الزمان المخصوص له كعرفة ومزدلفة، بينما في عمرة التمتع يتمكّن الإنسان من إعادتها في صورة الإفساد، وافتراض عدم التمكن من إعادتها نادرٌ، وحينئذٍ يمكن أن ينقلب حجّه إلى الأفراد ويأتي بعمرة مفردة بعده.

فهذه قرينة على أنّ مورد الرواية هو وقوع الجماع في الحجّ.

٣ - قوله في ذيل الرواية: "قلت: فأبيّ الحجّتين لهما..."، فإنّه يدلّ بوضوح على أنّ المسألة كلها واردة في الحجّ لا في العمرة.

(١) وسائل الشريعة ١٣: ١١٢، باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٩.

(٢) جواهر الكلام ٢٠: ٣٨٢.

مسألة [٢٠٩]: إذا جامع المحرم للحج امرأته قبلاً أو دبراً، علماً عامداً، قبل الوقوف بالمزدلفة، وجبت عليه الكفارة وإتمام الحج وإعادته في العام القابل، سواء كان الحج فرضاً أو نفلاً، وكذلك المرأة إذا كانت محرمة وعالمة بالحال ومطاوعة له على الجماع، ولو كانت المرأة مكرهة على الجماع فلا شيء عليها، وتجب على الزوج المكره كفارتان.

وكفارة الجماع بدنة، ومع العجز عنها شاة، ويجب التفريق بين الرجل والمرأة في حجتهما - بأن لا يجتمعا إذا لم يكن معهما ثالث - إلى أن يفرغا من تمام مناسك الحج. كما يجب التفريق بينهما أيضاً في الحجّة المعادة على النحو السابق نفسه (١).

٤ - صحيحة أخرى لمعاوية بن عمّار عن أبي عبدالله (ع): في المحرم يقع على أهله، فقال: يفرّق بينهما، ولا يجتمعان في خباء إلا أن يكون معهما غيرهما، حتى يبلغ الهدي محلّه (١). وهي واضحة الدلالة على إرادة الحج؛ فإنّ الخباء يكون في عرفة ومنى عادةً لا في مكة.

وعلى كل حال، لو فرض تمامية دلالة هذه الروايات على فساد عمرة المتمتع بالجماع قبل السعي، فإنّها تكون معارضة بإطلاق صحيحة معاوية بن عمّار الأولى التي ورد فيها الخشية من ثلم الحجّ عند جماع المتمتع قبل التقصير الذي قلنا إنّه كناية عن حالة الإحرام، وعند استحكام التعارض وعدم إمكان ترجيح إحداهما على الأخرى، تتساقطان ويرجع إلى الأصل العملي، وهو يقتضي هنا عدم الفساد، بمعنى عدم وجوب إعادة الحجّ من قابل؛ لعدم الدليل عليه. إذاً، ليس عندنا دليلٌ على فساد عمرة المتمتع بالجماع قبل السعي.

(١) البحث في هذه المسألة هو في الآثار الوضعيّة التي تترتب في صورة جماع

المحرم بالحجّ قبل مزدلفة، على أن يأتي في المسألة اللاحقة حكم الجماع بعد مزدلفة. وقد حكم المصنّف هنا - تبعاً للروايات - بترتب أربعة أحكام:

الأول والثاني: إتمام الأعمال وإعادة الحجّ من قابل. ويدل عليهما ذيل صحيحة معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل محرم وقع على أهله، فقال: إن كان جاهلاً فليس عليه شيء، وإن لم يكن جاهلاً فإنّ عليه أن يسوق بدنة، ويفرّق بينهما حتى يقضيا المناسك ويرجعا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا، وعليه الحجّ من قابل<sup>(١)</sup>.

الحكم الثالث: التفريق بينهما. ويدل عليه أيضاً صحيحة معاوية بن عمّار السابقة وغيرها من الروايات. وهذا الحكم لا يعني منعهما من الاجتماع أبداً، بل معناه منعهما من الاجتماع وحدهما، كما نصّت عليه عدّة روايات، وأنه لا يجتمعان في خباء إلا أن يكون معهما غيرهما، أو لا يخلوان وأن يكون معهما ثالث<sup>(٢)</sup>.

وها هنا نقطتان يجري البحث فيهما:

الأولى: في تحديد أنّ حجّه هو الأوّل أو الثاني؛ إذ لو فرضنا كتماننا وظهور الكلام، لقلنا إنّ الأمر بإعادة الحجّ يفهم منه عرفاً فساد الحجّ الأوّل، وكون الحجّ الثاني هو حجّه. ولكن الروايات حسمت البحث لصالح الاتجاه الآخر، وأنّ حجّه هو الأوّل، وأمّا الثاني فهو عقوبة، وهذا ما نصّت عليه حسنة زرارة المتقدّمة<sup>(٣)</sup>.

إذاً، ظاهر هذه الصحيحة وغيرها، أنّ الجماع عمل محرّم على المحرم، ويستلزم العقوبة الدنيوية، ولكنه لا يفسد الحجّ.

وهذا ما أشير إليه أيضاً في النيابة عن الميت، وأنّ النائب لو اجترح في حجّه شيئاً يلزمه فيه الحجّ من قابل، فإنّ الحجّ الأوّل يكون تاماً عن الميت<sup>(٤)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١٣: ١١٠، باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٣.

(٢) المصدر السابق، ح ٥ - ٦.

(٣) المصدر السابق، ح ٩.

(٤) وسائل الشيعة ١١: ١٨٥، باب ١٥ من أبواب النيابة في الحجّ، ح ٢.



الثانية: في أنّ هذه الأحكام لا يفرّق فيها بين أن يكون الحجّ واجباً أو مستحبّاً، لأنّ العنوان الذي ترثبت عليه - وهو عنوان المحرم - عامٌ يشمل كلا الفرضين، فلا وجه للمناقشة فيه بأنّ مثل قوله: "فأيّ الحجّين لهما" ظاهر في ما يجب عليهما من ذلك.

وها هنا بحث تعرّض له السيد الخوئي (ره) في تحديد منتهى هذا التفريق في كل من الحجّين الأول والثاني، حيث قد اختلف فيه الأصحاب تبعاً لاختلاف الروايات، قال (قده):

«إنّما الكلام في نهاية التفريق، ففي بعض الروايات، جعل ذلك في الحجّ الأول الوصول إلى مكّة، وفي الحجّ الثاني إلى الإحلال، ويحتمل أن يكون المراد بالإحلال يوم النحر، لحيّة أكثر التروك له في يوم النحر، ويحتمل أن يكون المراد به الفراغ المطلق من المناسك، لأنّه بذلك محلّ له كل شيء حتى الطيب... وفي روايتين معتبرتين، جعل الغاية بلوغ الهدي محلّه، وهما صحيحتا معاوية بن عمّار» - وإحداهما مفصّلة والأخرى مجمّلة<sup>(١)</sup>، والأظهر كونهما روايةً واحدةً؛ لأنّ الرّأوي لهما واحدٌ والمضمون أيضاً واحد، وليس من الطبيعي أن يسأل شخصٌ واحد الإمام نفسه عن مسألة واحدة مرّتين - «وفي جملة منها جعل الغاية قضاء المناسك والبلوغ إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا»<sup>(٢)</sup>.

وقد اختلف الفقهاء في كيفية الجمع بين هذه الروايات، فذكروا عدّة وجوه: الوجه الأول: ما ذهب إليه صاحب (الرياض) (٣) و (الحدائق) (٤) من حمل هذا الاختلاف على الاختلاف في مراتب الفضل بينها، فأعلاها الرجوع إلى موضع الخطيئة، ويليهما في الفضل قضاء المناسك، ويليهما بلوغ الهدي محلّه. والمعنى أنّه ليس هناك خلاف في تحديد ما هو الواجب، إنّما الخلاف في تحديد المستحبّ ودرجته، نظير اختلاف فضل الصلّاة في المسجد فرادى عن الصلاة فيه جماعة.

(١) وسائل الشريعة ١٣: ١١١، باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٥ و١٢.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٤: ٨٠.

(٣) رياض المسائل ٧: ٣٧٣.

(٤) الحدائق الناضرة ١٥: ٣٧١.

وأجاب عنه السيد الخوئي (قده) بأن ظاهر الروايات هو الوجوب وليس هناك دليل للحمل على الاستحباب؛ فهو إذاً جمع تبرّعي لا يساعد عليه الفهم العرفي.

الوجه الثاني: ما ذهب إليه صاحب (الجواهر) في معرض مناقشته الوجه السابق، من أن الذي يقتضيه النظر في النصوص بعد تقييد المفهوم في بعضها بالمنطوق في آخر، كون الغاية هي المرتبة العليا، وهي محل الخطيئة<sup>(١)</sup>.

وأوضحه السيد الخوئي (قده) فقال: «وبعبارة أخرى: مقتضى إطلاق مفهوم ما دلّ على أنه يفرقان إلى بلوغ الهدي محلّه، أنه إذا بلغ الهدي ينتهي الافتراق ويجتمعان، سواء كان ذلك في موضع الخطيئة أم لا، فيقيّد بما إذا كان محلاً للخطيئة، وإلا فلا ينتهي التفريق، فالعبرة بالعليا وهي محل الخطيئة»<sup>(٢)</sup>.

ويمكن أن نلاحظ على ذلك، أن المفاهيم العرفي في ميزان الإطلاق والتقييد من حمل المطلق على المقيّد، هو صدور الحديثين في مورد واحد ولشخص واحد، فلا يشمل الجمع العرفي صورة ما إذا كانا موجّهين إلى شخصين لأعلاقة لأحدهما بالآخر، فتأمل.

الوجه الثالث: للسيد الخوئي (قده)، وخلاصته أنه قسّم الروايات المعتبرة في المقام إلى ثلاث طوائف، الأولى: الروايات التي جعلت الغاية قضاء المناسك والرجوع إلى المكان الذي وقع فيه الجماع، كحسنة زرارة وغيرها<sup>(٣)</sup>. الثانية: صحيحتا معاوية بن عمّار اللتان ذكرتا أن الغاية هي بلوغ الهدي محلّه، أي وقت النحر. الثالثة: ما دلّ على أن الغاية هي يوم النفر كما في صحيحة الحلبي<sup>(٤)</sup>.

وقال إنّ كلاً من الطائفتين الأولى والثانية مطلقة من ناحية محلّ الجماع؛ حيث قد يقع الجماع قبل منى أو بعدها أو حتى بعد الميقات إذا كان الحجّ أفراداً وأحرم له من الميقات، وقال أيضاً إنهما متعارضتان بالإطلاق؛ فإنّ بلوغ الهدي

(١) جواهر الكلام ٢٠: ٣٥٩.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٤: ٨١.

(٣) وسائل الشيعة ١٣: ١١٢، باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٩.

(٤) المصدر السابق، ح ١٤.

محلّه قد يكون قبل قضاء المناسك وقد يكون بعده، وهكذا قضاء المناسك قد يكون قبل بلوغ الهدي محلّه وقد يكون بعده، فالنسبة بينهما هي التباين. بينما يظهر من الطائفة الثالثة وقوع الجماع قبل الوصول إلى منى، فتخصّص هذه الطائفة الطائفة الثانية بما إذا وقع الجماع بعد الوصول إلى منى، وحينئذٍ تنقلب النسبة بين الطائفتين الأولى والثانية - بحسب مبناه - إلى العموم والخصوص المطلق؛ فإنّ الأولى لا زالت مطلقةً، بينما الثانية أصبحت خاصة بما إذا وقع الجماع بعد الوصول إلى منى.

والنتيجة حينئذٍ هي أنّه إذا كان الجماع قبل الوصول إلى منى، فغاية الافتراق هي ما تدلّ عليه الطائفة الأولى، أي قضاء المناسك والرجوع إلى المكان الذي وقع فيه الجماع، والذي عادةً ما يمر عليه الحاجّ في طريق عودته إلى مكّة، وأمّا إذا كان الجماع بعد الوصول إلى منى وفي الطريق إلى عرفات، فغاية الافتراق حينئذٍ هي بلوغ الهدي محلّه أي وقت النحر بمنى.

ثم أشار(قده) إلى أنّ الجماع إذا حصل قبل الوصول إلى مكّة وبعد الإحرام كما في حجّ الأفراد، فغاية الافتراق حينئذٍ هي الرجوع إلى المكان الذي حصل فيه الجماع بعد أن يكون قد أتمّ المناسك؛ فإنّ كثيراً ما يسلك الحاجّ في عودته طريق الحجّ نفسه.

ونبه(قده) أخيراً إلى أنّه لا يلزم في صورة وقوع الجماع قبل الوصول إلى منى في حجّ التمتع الفراغ من جميع المناسك، بل يكفي الفراغ من الوقوفين وأعمال منى والرجوع إلى المكان الذي حصل فيه الجماع؛ فإنّ الظاهر من الغاية المذكورة - أي قضاء المناسك والرجوع إلى المكان الذي حصل فيه الجماع - قضاء المناسك التي يؤتى بها قبل الوصول إلى ذلك المكان.

ويرد على السيد الأستاذ(قده) أولاً: أنّنا لا نرى انقلاب النسبة - كما حقّقناه في الأصول - بل لا بدّ من ملاحظة الروايات الواردة في موضوع واحد على سطح واحد من دون التفريق في ملاحظة بعضها مع البعض الآخر.

وثانياً: إنّ التقسيم الثلاثي الذي ذكره للروايات غير تام؛ فإنّ الطائفة الثالثة ليست طائفةً مستقلةً، كما أنّها غير ظاهرة في وقوع الجماع قبل الوصول إلى

منى، بل هي مطلقةٌ مثل الطائفة الأولى، والغاية فيها هي نفسها أيضاً؛ فإنّ النفر هو عبارة أخرى عن قضاء المناسك.

والرواية التي أشار إليها(قده) لا يستفاد منها ما ذكره، وهي صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله(ع) - في حديث - قال: قلت: رأيت من ابتلي بالجماع ما عليه؟ قال: عليه بدنة، وإن كانت المرأة أعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما بدنتان ينحرانهما، وإن كان استكرهها وليس بهوى منها فليس عليها شيء، ويفرق بينهما حتى ينفر الناس ويرجعوا إلى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا<sup>(١)</sup>.

والنفر هو عبارة أخرى عن انتهاء أعمال الحجّ وقضاء المناسك، فتكون هذه الطائفة متحدةً مع الطائفة الأولى لا طائفةً مستقلةً. كما أننا لا ندرى كيف استفاد منها وقوع الجماع قبل الوصول إلى منى!

وقد جعل(قده) عنوان النفر عنواناً مستقلاً، وعلى أساس ذلك صار لديه طائفة ثالثة، بينما حقيقة الأمر أنّ النفر كناية عن قضاء جميع المناسك.

والنتيجة هي أنّه ليس هناك إلا الطائفتان الأولى والثانية، وهما متعارضتان كما مرّ، ولا يبعد ترجيح الطائفة الأولى؛ لكثرة رواياتها في مقابل روايتين لمعاوية ابن عمّار قلنا إنّ الأظهر كونهما روايةً واحدةً، مضافاً إلى أنّ معاوية بن عمّار نفسه قد روى في رواية ثالثة أنّ الغاية هي قضاء المناسك والرجوع إلى المكان الذي أصابا فيه<sup>(٢)</sup>، الأمر الذي يثير تساؤلاً عن سبب عدم استيضاحه سبب الفرق من الإمام(ع)، حيث أجابه مرّةً بأنّ الغاية هي هذه، وأخرى بأنّ الغاية هي بلوغ الهدى محلّه! فهذا يكون سبباً لعدم الوثوق بروايته معاوية بن عمّار اللتين ذكرتا بلوغ الهدى محلّه، وعلى الأقل يُردُّ علمهما إلى أهلهما.

إذاً، فالأحوط إن لم يكن الأقوى كون الغاية هي قضاء المناسك كما عليه المشهور في ذلك كله.

الحكم الرابع: وجوب الكفّارة، وفيه تفصيل من ناحيتين:

(١) وسائل الشيعة ١٣: ١١٤، باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١٤.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

الناحية الأولى: من ناحية إكراه الزوجة أو مطاوعتها؛ فعلى الأول لا تجب عليها الكفارة - كما لا يجب عليها الحج من قابل - لرفع ما أكرهوا عليه، وإنما تجب على زوجها مضافاً إلى الكفارة عن نفسه؛ وعلى الثاني يتحمل كل منهما كفارة نفسه.

وقد ورد هذا التفصيل في خبر علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا الحسن (ع) عن محرم واقع أهله قال: قد أتى عظيماً، قلت: أفنتي، قال: استكرهها أو لم يستكرهها؟ قلت: أفنتي فيهما جميعاً، قال: إن كان استكرهها فعليه بدنتان، وإن لم يكن استكرهها فعليه بدنة وعليها بدنة، ويفترقان من المكان الذي كان فيه ما كان حتى ينتهيا إلى مكة، وعليهما الحج من قابل لا بد منه...<sup>(١)</sup>.

الناحية الثانية: في تحديد الكفارة. والجميع متفقون على أنها بدنة، ولكنهم اختلفوا في بدنها مع العجز عنها؛ فمنهم من قال إن بدنها هو البقرة والشاة على نحو التخيير، ومنهم من قال بهما ولكن على نحو الترتيب بلحاظ العجز، ومنهم من قال - كالمصنف - إن البدل هو الشاة فقط، مضافاً إلى بعض الأقوال الأخرى<sup>(٢)</sup>.

والروايات في المقام خالية من هذه التفصيلات، بل ليس فيها ذكرٌ للبقرة أصلاً؛ ففي صحيحة معاوية بن عمّار عن الصادق (ع) عن المحرم الذي وقع على أهله، أن عليه أن يسوق بدنة<sup>(٣)</sup>.

وفي صحيحة جميل بن دراج أيضاً كذلك<sup>(٤)</sup>. وفي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه (ع) - في حديث - قال: فمن رفث فعليه بدنة ينحرها وإن لم يجد فشاة<sup>(٥)</sup>.

فمقتضى هذه الروايات هو ما ذهب إليه المصنف من أن الكفارة هي بدنة، وأن بدنها مع العجز هو شاة؛ لأنه البقرة أو الشاة، أو البقرة وإلا فالشاة، أو غير ذلك.

(١) وسائل الشيعة ١٣: ١١٦، باب ٤ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٢.

(٢) لمعرفة اختلاف الأقوال في المسألة راجع: جواهر الكلام ٢٠: ٣٧٢.

(٣) المصدر السابق، باب ٣، ح ٢.

(٤) المصدر السابق، ح ٣.

(٥) المصدر السابق، ح ٤.

نعم، هناك أساس لهذه التفصيلات مرّ معنا في بحث الجماع في عمرة التمتع، لعلّه قد انسحب إلى مقامنا عند القائلين بها؛ باعتبار أنّه لا خصوصية للعمرة في هذا الحكم بعد كون المناط هو الجماع في حال الإحرام، مضافاً إلى كون عمرة التمتع جزءاً من الحجّ.

ويمكن أن يكون مستند التفصيل الأخير في المسألة ما رواه خالد بيّاع القلانسي قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أتى أهله وعليه طواف النساء؟ قال: عليه بدنة، ثم جاءه آخر فقال: عليك بقرة، ثم جاءه آخر فقال: عليك شاة، فقلت بعدما قاموا: أصلحك الله، كيف قلت عليه بدنة؟ فقال: أنت موسر وعليك بدنة، وعلى الوسط بقرة، وعلى الفقير شاة<sup>(١)</sup>.

وموردها وإن كان هو الجماع قبل طواف النساء الواضح الدلالة على الانتهاء من المناسك، بينما محلّ الكلام هنا هو الجماع قبل مزدلفة، إلا أنّ ذلك لا يضرّ بعد كون المقصود هو الجماع في حالة الإحرام.

والظاهر أنّ الحكم فيها واردٌ على نحو القضية الخارجية لا الحقيقية، بمعنى أنّ الإمام (ع) كان عارفاً بحالة كل سائل، فكان يجيبه بحسب حالته.

وهي ضعيفة سنداً - بحسب ما ذكر السيد الخوئي (ره) - بنضر بن شعيب الواقع في طريق الصدوق إلى خالد القلانسي. ولكن ربما يكون المشهور قد عملوا بهذه الرواية؛ لأنه ليس هناك ما يصلح مستنداً لهم غيرها، وإذا كان الأمر كذلك، فإنّها تكون منجبرةً بعملهم، طبقاً لمبنا القائل بحجّية الخبر الذي يبني العقلاء عليه فيكون موثقاً لديهم.

ولكنّنا عندما ندرس المسألة، نجد أنّ الروايات الذاكرة للبدنة ثم للشاة عند العجز، واردة على نحو القضية الحقيقية، بينما هذه الرواية واردة على نحو القضية الخارجية، كما أنّ تلك الروايات جميعها صحيحة، بينما هذه ضعيفة السند ويحتمل عمل المشهور بها؛ الأمر الذي يقتضي تقديم تلك الروايات في مقام التعارض.

(١) وسائل الشيعة ١٣: ١٢٣، باب ١٠ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

مسألة [٢١٠]: إذا جامع المحرم امرأته عالماً عامداً بعد الوقوف بالمزدلفة صحَّ حجّه، سواء كان قبل طواف النساء أو بعده. نعم، تجب عليه الكفارة المتقدمة آنفاً فيما إذا حصل الجماع قبل طواف النساء أو قبل الشوط الخامس منه، وأمّا إذا كان بعده فلا كفارة عليه (١).

وقد يكون هناك وجهٌ للجمع بين هذه الروايات يقوم على أساس أنّ هذه الرواية في مقام بيان تطبيق عملي لمسألة العجز في المجتمع؛ فالموسر هو الذي يستطيع أن يشتري البدنة، والفقير لا يقدر على أكثر من شاة، والبقرة يقدر عليها المتوسط؛ فتكون الرواية بالتالي جاريةً على مناط العجز نفسه الذي أشارت إليه صحيحة علي بن جعفر؛ بمعنى أنّ الإمام (ع) فرّق بين الموسر والمتوسط والفقير، بلحاظ أنّ الواقع الطبقي للإنسان يجعل كل فريقٍ عاجزاً عمّا يقدر عليه الفريق الأفضل حالاً منه.

تبقى مسألة البقرة، حيث ذكرتها هذه الرواية ولم تذكرها الصحيحة. ولكن الأمر فيها سهلٌ بناءً على ما ذكرناه، مضافاً إلى أنها مجزية عن الشاة في موردها حتماً؛ خصوصاً أنّ الشاة ليست على نحو التعيين، وإثما هي على نحو البدلية من البدنة في فرض العجز، فلو أدى المكلف ما هو أفضل من الشاة في هذا الفرض، فما هو المانع حينئذٍ؟!

والنتيجة هي أن يقال بتعيين البدنة، ومع العجز فالشاة، وإذا أحبّ المكلف أن يحتاط فيمكنه أن يذبح بقرةً إذا كان قادراً عليها، فهذا هو الأقرب في هذا المجال وليس هناك وجهٌ للتخيير.

(١) يقع الكلام هنا في الآثار المترتبة على الجماع بعد الوقوف في مزدلفة، والمعروف أنّه لا يبطل حجّه بذلك ولكن تجب عليه الكفارة.

ولا إشكال في عدم فساد الحجّ بذلك، ويمكن استفادته من مفهوم عدّة من الروايات السابقة<sup>(١)</sup> التي دلّت على الفساد في صورة الجماع قبل مزدلفة؛ حيث

(١) وسائل الشيعة ١٣: ١١٠، باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١، وأيضاً باب ٩، ح ١.

إنّ هذه الروايات تدلّ على أنّ هناك مدخلية للوقوف في مزدلفة في الحكم بالفساد، وإلا لما كان هناك داعٍ لذكر هذا القيد ولكان ذكره لغواً.

وأما وجوب الكفّارة، فقد فصلّ فيه بين وقوع الجماع قبل طواف النساء، وبين وقوعه بعد الإتيان بالشوط الخامس منه.

أما الصورة الأولى، فيدلّ على وجوب الكفّارة فيها جملة من الروايات، منها:

١ - قوله في صحيحة علي بن جعفر عن أخيه: فمن رفث فعليه بدنة ينحرها، فإن لم يجد فشاة<sup>(١)</sup>. فإنّه كما يشمل صورة الجماع قبل مزدلفة، يشمل أيضاً صورة الجماع بعد مزدلفة وقبل طواف النساء.

٢ - ما رواه علي بن جعفر في الصحيح عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: سألت أبي جعفر بن محمد (عليهما السلام) عن رجل واقع امرأته قبل طواف النساء متعمداً ما عليه؟ قال: يطوف وعليه بدنة<sup>(٢)</sup>.

٣ - إطلاق صحيحة معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل محرم وقع على أهله فيما دون الفرج؟ قال: عليه بدنة وليس عليه الحجّ من قابل، وإن كانت المرأة تابعتة على الجماع فعليها مثل ما عليه<sup>(٣)</sup>.

وأما الصورة الثانية، فمستند التفصيل بلحاظها حسنة حمران بن أعين، عن أبي جعفر (ع) قال: سألت عن رجل كان عليه طواف النساء وحده، فطاف منه خمسة أشواط، ثم غمزه بطنه فخاف أن يبدره فخرج إلى منزله فنقض ثم غشي جاريته، قال: يغتسل، ثم يرجع فيطوف بالبيت طوافين تمام ما كان قد بقي عليه من طوافه، ويستغفر الله ولا يعود، وإن كان طاف طواف النساء فطاف منه ثلاثة أشواط ثم خرج فغشي فقد أفسد حجّه وعليه بدنة ويغتسل، ثم يعود فيطوف أسبوعاً<sup>(٤)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١٣: ١١١، باب ٣ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٤ - ح ١٦.

(٢) المصدر السابق، باب ١٠، ح ٧.

(٣) المصدر السابق، باب ٧، ح ١.

(٤) المصدر السابق، باب ١١، ح ١.



مسألة [٢١١]: من جامع امرأته عالماً عامداً في العمرة المفردة، وجبت عليه الكفارة على النحو المتقدم، ولا تفسد عمرته إذا كان الجماع بعد السعي، وأما إذا كان قبله بطلت عمرته، فإن عليه على الأحوط أن يقيم بمكة إلى شهر آخر ثم يخرج إلى أحد المواقيت الخمسة المعروفة ويحرم منه للعمرة المعادة، ولا يجزئه الإحرام من أدنى الحل على الأحوط، وحيث يحكم بفساد العمرة، فإن الأحوط استحباباً له إتمام العمرة الفاسدة وعدم قطعها (١).

والمقصود من إفساد الحجّ فيها إفساد الطواف لا الحجّ، وقد عبّر عن الطواف بالحجّ تنزيلاً له منزلته باعتبار ركنيته فيه؛ والقرينة على ذلك هو أنه مع فساد الحجّ تلزمه الإعادة من قابل لا إعادة الطواف فقط كما أوجبه هذه الرواية.

(١) يقع الكلام هنا في آثار الجماع في العمرة المفردة، وذلك في صورتين:

الصورة الأولى: أن يقع الجماع قبل السعي. وحكمه وجوب الكفارة عليه، وفساد العمرة، ووجوب البقاء في مكة إلى الشهر القابل ثم الخروج إلى أحد المواقيت والإحرام لعمرة جديدة.

وقد دلت على ذلك عدة روايات هي:

١ - صحيحة بريد بن معاوية العجلي، قال: سألت أبا جعفر (ع) عن رجل اعتمر عمرة مفردة فغشي أهله قبل أن يفرغ من طوافه وسعيه؟ قال: عليه بدنة لفساد عمرته، وعليه أن يقيم إلى الشهر الآخر فيخرج إلى بعض المواقيت فيحرم بعمرة (١).

٢ - حسنة مسمع، عن أبي عبد الله (ع) في الرجل يعتمر عمرة مفردة، ثم يطوف بالبيت طواف الفريضة، ثم يغشي أهله قبل أن يسعى بين الصفا والمروة، قال: قد أفسد عمرته وعليه بدنة وعليه أن يقيم بمكة حتى يخرج الشهر الذي اعتمر فيه، ثم يخرج إلى الوقت الذي وقته رسول الله (ص) لأهله فيحرم منه ويعتمر (٢).

(١) وسائل الشريعة ١٣: ١٢٨، باب ١٢ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

٣ - خبر أحمد بن أبي علي، عن أبي جعفر (ع) في رجل اعتمر عمرة مفردةً ووطأ أهله وهو محرم قبل أن يفرغ من طوافه وسعيه، قال: عليه بدنة لفساد عمرته، وعليه أن يقيم حتى يدخل شهر آخر فيخرج إلى بعض المواقيت فيحرم منه ويعتمر<sup>(١)</sup>.

وها هنا ملاحظة يمكن إيرادها بالنسبة إلى الذهاب إلى أحد المواقيت، مفادها أنّ وجوب ذلك مرتبط بنتيجة البحث الذي ذكرناه في محله حول مسألة لزوم الإحرام من المواقيت المخصوصة، فمن يثبت عنده اختصاص هذا الوجوب بمن يمرّ عليها، فإنه يمكنه هنا أن يقول بكفاية الإحرام من أدنى الحلّ، وقد لا ينافي هذه الاستفادة لإقوله في رواية مسمع عن أبي عبدالله (ع): ثم يخرج إلى الوقت الذي وقته رسول الله (ص) لأهله فيحرم منه ويعتمر، وإلا فإنّ الروایتين الأخيرين يمكن أن تنسجما مع ما ذكرناه.

لذا فالأحوط هو الخروج إلى أحد المواقيت والإحرام منه.

وعلى كل حال، دار النقاش بينهم حول هذه الأحكام في مسألتين:

المسألة الأولى: إنّ الظاهر من الروايات السابقة هو وجوب الإقامة في مكة إلى انقضاء الشهر ولزوم كون العمرة الثانية في شهر جديد، ولكن المحدث الحرّ العاملي، وكذا المحقق صاحب (الشرائع)، ذهب إلى استحباب ذلك، ذكر الأول ذلك في عنوان الباب الذي نقل فيه الروايات السابقة فقال: «ويستحب كونه في الشهر الداخل»، وعبر الثاني عن ذلك بقوله: «والأفضل أن يكون في الشهر الداخل».

وأشكل عليهما السيد الخوئي (قده) بأنّ ظاهر الروايات هو الوجوب، ولا موجب للحمل على الاستحباب<sup>(٢)</sup>.

ومخالفة هذين العلمين (قدهما) لروايات بهذا الوضوح يدعو إلى التأمّل؛ فما هو الأساس الذي حمل المحدث الذي يأخذ الأحاديث بحرفيتها، والمحقق المعروف بتدقيقاته العلمية على ترك ما هو ظاهر، والقول بالاستحباب في هذه المسألة؟

(١) وسائل الشيعة ١٣: ١٢٩، باب ١٢ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٤.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٤: ٨٨.

الظاهر أنّ تفسير ذلك مرتبطٌ بالمختار في مسألة أنّه هل لكل شهر عمرة واحدة فقط، أو أنّه يجوز في الشهر الواحد الإتيان بأكثر من عمرة؟ وهذان العلمان الجليلان يريان - كما هو رأينا - جواز الإتيان بأكثر من عمرة في كل شهر<sup>(١)</sup>، وذلك اعتماداً على أحد أمرين:

الأول: اعتماداً على بعض الروايات التي تقول إنه يمكن في كل عشرة أيام الإتيان بعمرة<sup>(٢)</sup>.

الثاني: إنّ المقصود من "لكل شهر عمرة" العمرة الصحيحة، فلا يمكن، بناءً على هذه الروايات، الإتيان بعمرتين صحيحتين في شهر واحد، والمفروض في مقامنا أنّ العمرة قد فسدت بالجماع، فيمكنه حينئذٍ أن يعيدها في الشهر نفسه، من دون لزوم محذور اجتماع عمرتين صحيحتين في شهر واحد.

المسألة الثانية: في أنّه هل يجب إتمام العمرة هنا كما كان يجب إتمام الحجّ في صورة فساده، أو لا؟

مقتضى الروايات الواردة في المسألة، حيث لم تتعرض لهذا الحكم، عدم الوجوب، إلا أنّ صاحب (الجواهر)، وبالرغم من اعترافه بذلك، حاول الاستدلال على وجوب الإتمام هنا فذكر ثلاثة أدلة:

الدليل الأول: استصحاب وجوب إتمام العمرة؛ فقبل الجماع كان يجب عليه إتمام العمرة، وبعد الجماع يشك في بقاء هذا الوجوب فيستصحبُ بقاؤه.

وأورد عليه السيد الخوئي (قده) - ونوافقه عليه - بأنّ هذا الاستصحاب غير تام الأركان، بسبب اختلاف الموضوع؛ فموضوع الإتمام قبل الجماع هو العمرة الصحيحة، بينما الموضوع بعد الجماع هو العمرة الفاسدة، ولا يمكن استصحاب حكم موضوع لموضوع آخر.

(١) رأي الشيخ الحرّ (قده) عبّر عنه في عنوان الباب السادس من أبواب العمرة بقوله: «باب استحباب العمرة المفردة في كل شهر بل في كل عشرة أيام...» [وسائل الشيعة ١٤: ٣٠٧]؛ ورأي المحقق (قده) عبّر عنه في [الشرائع ١: ٢٤٣] حيث قال: «ويستحب المفردة في كل شهر، وأقلّه عشرة أيام، ويكره أن يأتي بعمرتين بينهما أقلّ من عشرة أيام، وقيل: يحرم، والأول أشبه». (المقرّر)

(٢) وسائل الشيعة ١٤: ٣٠٩، الباب ٦ من أبواب العمرة، ح ٩.

مضافاً إلى أننا نرى - كالسيد الأستاذ - عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وإن كنا نخالفه في وجه ذلك؛ حيث إنه عندنا قصور أدلة الاستصحاب عن الشمول لمثل ذلك.

الدليل الثاني: إن التحليل من الإحرام لا يكون إلا بتمام الأفعال، وإلا فيبقى على إحرامه.

وجوابه: إن العمرة كالصلاة، من الواجبات الارتباطية التي يوجب فساد جزء منها فساد المركب كله؛ فكما أن الصلاة تفسد مثلاً بالحدث في أثنائها ولا يجب إكمالها بل تستأنف بعد الوضوء، رغم ما ورد من أن الصلاة تحريمها التكبير وتحليلها التسليم، وذلك حملاً له على الصلاة الصحيحة، كذلك العمرة يشترط في صحة الإحرام فيها بقاؤها صحيحة، فإذا فسدت العمرة بالجماع فإن إحرامه يكون فاسداً أيضاً؛ لأن الإحرام جزء من أجزاء العمرة، فإذا فسد المركب - العمرة - لسبب ما فسدت الأجزاء كلها.

الدليل الثالث: إن فساد العمرة كفساد الحج الذي لا ينافيه وجوب الإتمام؛ حيث إن إطلاق الفساد عليهما لا يراد به الفساد المصطلح، وإنما هو ضرب من التجوز صححه هنا اشتراكهما - الفساد الاصطلاحي والفساد المجازي - في عدم الاكتفاء بالعمل، ولزوم الإتيان به مرة ثانية، غاية الفرق أنه في الفساد الاصطلاحي يكون العمل الثاني هو الفرض، بينما الفرض هنا هو الأول، والثاني عقوبة بحسب ما دلت عليه الروايات.

وجوابه: إننا قد حملنا الفساد في الحج على المجازية، للدليل الذي دلّ هناك على أن الأول فرضه والثاني إنما هو عقوبة، ولم يدل دليل في العمرة على ذلك، فلا موجب لحمله على المجازية فيها.

وعلى هذا يتبين أنه ليس هناك أي دليل يدل على وجوب إتمام العمرة في فرض فسادها.

الصورة الثانية: وهي صورة وقوع الجماع بعد السعي، فقد اتفق الأصحاب على وجوب الكفارة فيها. وقد استدلل السيد الأستاذ (رحمه الله) على ذلك

بصحيح علي بن جعفر الدال على وجوب البدنة على الرجل إذا واقع امرأته قبل طواف النساء، من دون فرق بين صورة ما إذا كان ذلك في الحجّ أو في العمرة، ما يدلّ على أنّ الخصوصية متعلّقة بمن عليه طواف النساء. بل يلتزم بوجوب الكفّارة إذا طاف ثلاثة أشواط ثم جامع، وبعدها إذا جامع بعد خمسة أشواط، عملاً بمعتبرة حمران بن أعين<sup>(١)</sup>.

أمّا فساد العمرة بالجماع بعد السعي كما كانت تفسد بالجماع قبله، فالمعروف عدمه. ولكن استشكل صاحباً (المدارك) و(الحدائق) في الحكم بالصحة فيه؛ لعدم الدليل عليها في خصوص المقام، ولأنّ ما دلّ على الصحة مورده عمرة التمتع قبل التقصير، فلا يشمل العمرة المفردة.

ولكن يرد على ذلك أولاً: أنّ الظاهر هو احتمال الفساد، بلحاظ اقتضاء سببية الجماع للفساد من خلال خصوصية الإحرام، وهي مشتركة بين الموردين لبقاء المعتمر على إحرامه - من ناحية النساء - فيها.

وثانياً: ما ذكره السيد الأستاذ (رحمه الله)، من أنّ الحكم بالصحة في العمرة المفردة يكفي فيه عدم الدليل على الفساد، بل الفساد هو الذي يحتاج إلى الدليل؛ لأنّ الحكم بالصحة مقتضى الأصل، أي أصالة عدم أخذ ما يتمل دخله في الصحة في الواجبات، كما هو الحال في سائر الواجبات التي يتمل مانعية شيء لها، فالإطلاقات كافية.

ويتابع السيد الأستاذ الاستدلال من جهة أخرى فيقول: ويمكن أن يكون التقييد بقبل السعي في الروايات - وإن كان في كلام السائل - فيه إشعاراً بعدم الفساد بعد السعي، وإلا فلا يبقى وجه للتقييد ولا موجب له. فكأنّ عدم الفساد بعد السعي كان أمراً مغروساً في أذهانهم، ولذا كانوا يسألون عن الجماع قبل السعي والطواف.

(١) المعتمد في شرح المناسك ٤: ٩٠.

مسألة [٢١٢]: إذا جامع المحلّ زوجته المحرمة، فإن كانت مطاوعة وجبت عليها كفارة بدنة ويدفعها الزوج عنها، وإن كانت مكرهة فلا شيء عليها ووجبت الكفارة على زوجها على الأحوط (١).

مسألة [٢١٣]: إذا جامع المحرم امرأته جهلاً أو نسياناً صحّت عمرته وحجّه، ولا تجب عليه الكفارة.

وهذا الحكم يجري أيضاً في المحرمات الآتية التي توجب الكفارة، بمعنى أنّ ارتكاب المحرم أيّ عمل منها لا يوجب الكفارة عليه، إذا كان صدوره منه ناشئاً من جهل أو نسيان (٢). ويستثنى من ذلك موارد:

(١) يدلّ على هذا الحكم صحيحة أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله (ع): رجل أحلّ من إحرامه ولم تحلّ امرأته فوقع عليها، قال: عليها بدنة يغرمها زوجها (١).

والرواية مطلقة من ناحية كون الزوجة مطاوعة أو مكرهة، مع أنّ ذلك بالنسبة إلى غرامة الزوج في صورة مطاوعتها على خلاف مقتضى القاعدة المستفادة من الروايات في أمثال المقام، سواء في الحجّ أو في الصوم (٢). فتغريم الزوج هنا رغم كونه محلاً وغير مكره لا وجه له إلا هذه الرواية، لذا فإننا نقول به على سبيل الاحتياط الوجوبي لا الفتوى.

وبذلك يظهر وجه أخذ صاحب (الوسائل) بالإكراه في عنوان الباب، حيث إنّ ذلك هو مقتضى مناسبة الحكم للموضوع؛ لأنّ المرأة المحرمة الملتفتة إلى محرمات الإحرام لا ترضى بذلك بحسب طبيعة التكليف، ولا تقبل به إلا إكراهاً. وهو المستفاد أيضاً من سائر الروايات التي دلّت على أنّ الغرامة إنّما تكون في صورة الإكراه.

(٢) يدلّ على هذا الحكم روايات كثيرة معتبرة، منها:

(١) وسائل الشيعة ١٣: ١١٧، باب ٥ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

(٢) راجع: المصدر السابق، باب ٤؛ وأيضاً: ج ١٠، ص ٥٦، باب ١٢ من أبواب ما يمكسك عنه الصائم.

- ١ - ما إذا نسي الطواف في الحجّ أو العمرة حتى رجع إلى بلاده وواقع أهله.
  - ٢ - ما إذا نسي شيئاً من السعي في عمرة التمتع فأحلّ باعتقاد الفراغ منه، وواقع زوجته.
  - ٣ - ما إذا جامع زوجته بعد السعي وقبل التقصير في عمرة التمتع جاهلاً بالحكم.
  - ٤ - من أمرّ يده على رأسه أو لحيته عبثاً فسقطت شعرة أو أكثر.
  - ٥ - ما إذا ادّهن بالدهن الطيب أو المطيب عن جهل.
- ويأتي جميع ذلك في محالّها.

- ١ - قوله في حسنة زرارة: إن كانا جاهلين استغفرا ربّهما ومضيا على حجّهما، وليس عليهما شيء<sup>(١)</sup>.
  - ٢ - ما رواه في (العلل) بإسناد صحيح عن زرارة عن الباقر(ع): في المحرم يأتي أهله ناسياً، قال: لا شيء عليه إنّما هو بمنزلة من أكل في شهر رمضان وهو ناس<sup>(٢)</sup>.
  - ويلاحظ هنا أنّ الإمام(ع) يؤكّد الحكم في المورد من خلال رفع النسيان في كلّ الموارد، إلّا ما دلّ الدليل على خلافه.
  - ٣ - قول الصادق(ع) في صحيحة عبدالصمد بن بشير: أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه<sup>(٣)</sup>.
- وهذا الحكم ليس مختصاً بالجماع، بل يجري في سائر المحرّمات أيضاً، إلا بعض الموارد التي ذكرت في المتن ويأتي التعرّض لها في محلّها.

(١) وسائل الشيعة ١٣: ١٠٨، باب ٢ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١. ومثله الأحاديث: ٢ - ٣ - ٤ - ٥ - ٦.

(٢) المصدر السابق، ح ٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٨، باب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

وقد يحاول البعض إضافة مورد آخر إلى الموارد المستثناة من الحكم بالصحة في صورة الجهل، هو مورد الجماع قبل السعي في العمرة المفردة الذي حكم فيه بالفساد حقيقةً، بحيث لم يجب إتمامها، بل اكتفي بإعادتها في الشهر التالي، فيُدعى أنّ الروايات المبينة للصحة في صورة الجهل لا تشمل هذا المورد، فيبقى الحكم فيه هو الفساد.

والوجه فيه - كما بيّنه السيد الخوئي - أنّ أثر فساد العمرة هو البطلان، تماماً كما هو أثر ارتكاب المصلّي لشيء من قواطع الصلاة، ولو كان ذلك قد صدر على سبيل الجهل أو الخطأ مثلاً<sup>(١)</sup>.

والسبب في ذلك ما أشرنا إليه سابقاً في جواب الدليل الثاني لصاحب (الجواهر)، من أنّ العمرة كالصلاة مركّب ارتباطي، فترك جزء منها يؤدي إلى فساد المركّب كله. وفساد المركّب ليس سببه عدم الإتيان بذلك الجزء لوحده، بل بما هو سبب لعدم الإتيان بالواجب المركّب؛ فإنّ العقل يرى أنّ المركّب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه، فالفساد في المقام عقلي لا شرعي.

وبناءً على ذلك، فإنّ السيد الخوئي (قده) يرى أنّه لا يمكن التمسك بالروايات السابقة لتصحيح العمرة حينئذٍ؛ لأنّ وزان هذه الروايات هو وزان حديث الرفع الذي إنّما يرفع الآثار المترتبة على الإتيان بالمنافي أو ترك ما هو واجب، ولا يرفع الآثار المترتبة على ترك ما يؤدي إلى ترك المأمور به رأساً، كما هو الحال في المقام.

ولتوضيح المقصود نقول: لو اضطرّ المصلّي إلى التكلّم في الصلاة، فإنّ حديث الرفع يرفع عنه حرمة التكلّم فقط ولا يقتضي صحة الصلاة؛ باعتبار أنّ صحة الصلاة وفسادها ليست من آثار الإتيان بالفعل المنافي بعنوانه، بل هي من آثار الإتيان بالواجب وعدمه.

ويمكننا أن نلاحظ على ذلك، أنّ محرّمات الإحرام ليست من أجزاء العمرة، بل هي من أحكامها، فلا يترتب على الجماع ترك جزء من المركّب بحيث يؤدي إلى ترك الواجب رأساً.

(١) المعتمد في شرح المناسك ٤: ٩٣.



وعلى كل حال، أجب (قده) عن ذلك بتسليم الكبرى، وأن حديث الرفع لا يقتضي صحة العمل الذي أتى فيه بالمنافي، لأنّ فساده ليس من آثار الإتيان بالمنافي ليرتفع بهذا الحديث، بل هو من آثار عدم الإتيان بالواجب، ولكن للمقام خصوصية توجب فيه الحكم بالصحة، وهي أنّه يمكن أن يستفاد من الروايات أنّ هناك ملازمة بين فساد العمرة ووجوب الكفّارة، وذلك من مثل قول الباقر(ع) في روايتي بريد بن معاوية وأحمد بن أبي علي السابقتين: "عليه بدنة لفساد عمرته"، وحينئذ إذا ارتفع أحدهما ارتفع الآخر؛ فإذا كان وجوب الكفّارة مرتفعاً في صورة الجهل لقوله(ع): "أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه"، أو لحديث الرفع، ارتفع أيضاً الحكم بالفساد بمقتضى الملازمة<sup>(١)</sup>.

وها هنا ملاحظة مبنائية يمكن إيرادها على السيد الأستاذ، وعلى سائر الأصوليين القائلين بهذا التفسير لحديث الرفع وأمثاله مثل حديث لا ضرر، أو لا حرج، مفادها: إنّ هذا التفصيل هو مقتضى الدقة العقلية التي لا إشكال لنا فيها، ولكنه على خلاف الذوق والمتفاهم العربي؛ فإنّ العرف يقول: هذا صلّى ولكنه نسي الجزء الفلاني أو فعل المنافي الفلاني، أي أنّ العرف يرى أنّ ما فعله أو ما تركه المكلف هو الذي تعلّق به الجهل أو النسيان، وهو الذي يوجب الفساد، وحينئذ ما المانع من شمول حديث الرفع له، والحكم بالتالي بصحة العمل؟!!

فحقيقة الإشكال عندهم هي أنّ الفساد ليس أثراً لتعلّق الجهل، وإنّما هو أثر لعدم الإتيان بالمركب، وهذا معنى صحيح من ناحية عقلية، فإنّ ترك الواجب يكون بترك أحد أجزائه، والمشروط عدمه عند عدم شرطه؛ ولكن العرف لا يساعد على ذلك، بل يرى أنّ الجهل قد تعلّق بالجزء نفسه الذي أتى به أو ترك، وحينئذ فهو لا يرى مانعاً من شمول حديث الرفع له، خصوصاً أنّ حديث الرفع، وأمثاله، إنّما جاء ليحلّ المشكلة، ولم يأت ليرفع الحكم الضروري - مثلاً - فقط ويترك المكلف حائراً يبحث عن وظيفته!

إنّ سبب هذه التفصيلات الكثيرة المعقدة هو عدم التفات الكثيرين من

(١) المعتمد في شرح المناسك ٤: ٩٤ - ٩٥.

## ٣ - تقبيل النساء:

مسألة [٢١٤]: لا يجوز للمحرم تقبيل زوجته عن شهوة، فلو قبلها كذلك وخرج منه المني فعليه كفارة بدنة أو جزور، وكذلك إذا لم يخرج منه المني على الأحوط وجوباً، وإذا قبلها لا عن شهوة وجبت عليه الكفارة أيضاً على الأحوط وهي شاة (١).

الأصحاب إلى ما يقتضيه الذوق العرفي في فهم الأحاديث وملابساتها، واعتمادهم في المقابل على التديقات العقلية والفلسفية وغيرها.

(١) ينبغي التنبيه بدايةً على نقطة، وهي: أن حرمة التقبيل - وكذا حرمة ما سيأتي من النظر واللمس - خاصةً بما إذا مارس الإنسان هذه الأمور مع المرأة من خلال الجانب الشهوي الجنسي، بخلاف ما لو قام بها من خلال الجانب الإنساني؛ فإنَّ الحاجَّ قد يمك يد زوجته لمساعدتها على الصعود إلى وسيلة النقل مثلاً، وقد يمك بيدها بقصد التلذذ، والمحرم هو الثاني دون الأول.

ويقع البحث في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: إنَّ الحرمة في هذه المسألة لا يفرق فيها بين صدور هذه الأمور من الرجل أو من المرأة، وإن كانت الأحاديث لم تتعرض إلا إلى استمتاع الرجل بالمرأة. والوجه في اقتصار الأحاديث على بيان هذا الجانب فقط قد يكون أحد أمرين:

الأول: أن ذلك هو ما تقتضيه طبيعة الواقع؛ حيث إنَّ الرجل هو المبادر غالباً.

الثاني: أنَّ العرف العام، خصوصاً لدى المتدينين، جار على عدم الكلام عن حاجة المرأة الجنسية، ما قد يوحي بأنَّ النصوص الإسلامية تتجه إلى اعتبار الجنس شأنًا متصلًا بالرجل، وأنَّ دور المرأة فيه هو دور هامشي.

وقد يستشهد لذلك بجملة من الروايات والفتاوى المرتبطة بهذا الموضوع؛ مثل الفتوى القائلة إنَّ ما يجب على الرجل إنَّما هو مسمّى الجماع كل أربعة

أشهر حتى لو لم تكتف زوجته بذلك، أخذاً بالإطلاقات. حتى إن بعض الفقهاء يقول إن هذا الحق يثبت لها فيما إذا كان الزوج حاضراً، أما إذا كان مسافراً، فلا حق لها مهما طالّت المدّة.

ومثل ما في حسنة الحلبي عن أبي عبدالله (ع) أنه سئل عن المفقود، فقال: المفقود إذا مضى له أربع سنين - إلى أن قال: - قلت: فإنها تقول: فأني أريد ما تريد النساء، قال: ليس ذاك لها ولا كرامة، فإن لم ينفق عليها وليه أو وكيله أمره أن يطلقها<sup>(١)</sup>.

وأيضاً مثل الفتاوى التي تتحدث عن حكم العين، وأنه إن قدر على واقعة زوجته مرةً واحدةً فقط ثم لم يقدر بعد ذلك، أو كان قادراً على واقعة غيرها دونها، فليس لها حق الفسخ حينئذ!

وهذه المسألة مهمة جداً، فقد بدأت تُسجّل من خلالها تساؤلات حول التشريع الإسلامي، وأنه تشريع لا يحترم شهوة المرأة وحاجاتها الطبيعية التي أودعها الله تعالى فيها.

مع أننا إذا درسنا الآيات والروايات في المسألة، فإننا نجد العديد منها التي يمكن تغيير وجهة البحث من خلالها، ودفع ما قد يُثار من إشكالات على الشريعة الإسلامية في هذا الشأن؛ فمثلاً، نجد القرآن الكريم يصرّح: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾<sup>(٢)</sup>. ونجد أيضاً بعض الأحاديث تتحدث عن أن المرأة فضّلت على الرجل بتسع وتسعين جزءاً من اللذة، ولكن الله عزّ وجلّ ألقى عليهنّ الحياء؛ أو أن الحياء عشرة أجزاء، تسعة في النساء وواحد في الرجال<sup>(٣)</sup>.

أو الأحاديث العديدة التي تتحدث عن آداب العلاقة الجنسية، وأنه على الزوج الاهتمام بتلبية حاجات زوجته الجنسية؛ كما في الرواية عن علي (ع): "إذا أراد أحدكم أن يأتي زوجته فلا يعجلها، فإن للنساء حوائج"<sup>(٤)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ٢٢: ١٥٨، باب حكم طلاق زوجة المفقود وعدتها، ح ٤.

(٢) البقرة: الآية ٢٢٨.

(٣) مكارم الأخلاق: ٢٠١ و ٢١٢.

(٤) وسائل الشيعة ٢٠: ١١٨، باب ٥٦ من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، ح ٤.

وهناك الكثير من الإشارات الأخرى في التراث الإسلامي التي تؤكد اهتمام الشرع الحنيف بحاجة المرأة الجنسية.

ومن جهة أخرى، نجد أن الكثير من النساء يصبحن عوانس، ولا تستطيع إحداهن أن تبدي رغبتها في الزواج، لما في ذلك من حرج اجتماعي؛ فلا تستطيع المرأة أن تطلب من أخيها مثلاً، أو أبيها، أو أحد معارفها، أن يسعى في تزويجها؛ لأن ذلك يُعدّ عيباً. مع أننا نجد في رواية عن أبي جعفر (ع) أن امرأة جاءت إلى النبي (ص) فقالت: زوّجني، فقال: من لهذه؟ فقام رجلٌ فقال: أنا يا رسول الله، زوّجنيها، فقال: ما تعطيها؟ قال: ما لي شيء، فقال (ص): لا، قال (ع): فأعادت، فأعاد رسول الله (ص) الكلام، فلم يقم أحدٌ غير الرجل، ثم أعادت، فقال رسول الله (ص) في المرة الثالثة: أتحسن من القرآن شيئاً؟ قال: نعم، قال: قد زوّجتكها على ما تحسن من القرآن، فعلمها إياه<sup>(١)</sup>.

فالملاحظ أنه لم يعترض عليها أحدٌ في طلبها ذلك، خصوصاً أنها قد كرّرتّه وألّحت فيه. وهذا يشير من ناحية أخرى إلى مدى ابتعادنا في هذا الزمان عن القيم الإسلامية.

لذلك، نحن نفتي بأنه يجب على الزوج تلبية حاجات زوجته الجنسية، كما يجب عليها هي أن تلبي حاجاته.

وهنا تبرز أهمية الفقه المقاصدي الذي ندعو إليه دائماً، والذي لا نجد له - وللأسف - أية قيمة بيننا، بتبريرات مختلفة؛ مثل أن هذه حكمة والحكمة ليس لها أي تأثير في الحكم الشرعي<sup>(٢)</sup>، أو أن ملاكات الأحكام لا يعرفها إلا الرحمن، وغير ذلك من تعليقات وتبريرات، أما الأهداف الإسلامية وروحية التشريع، فهي أمور لا يلتفت إليها أبداً.

إذاً لا بدّ من دراسة هذه المسألة وغيرها من المسائل بنحوٍ يجمع بين المقاصد

(١) وسائل الشيعة (٢١: ٢٤٢)، باب ٢ من أبواب المهور، ح ١.

(٢) ربما يقال إن الحكمة أقوى تأثيراً في الحكم من العلة؛ لأن العلة تقتضي الحكم في موردها، بينما الحكمة تقتضيه في النوع حتى في المورد الذي لا تتحقق فيه بشكل فعلي، وذلك من باب الاهتمام الشرعي بالمحافظة عليها في إصدار الحكم من خلال النوع، فتأمل. (منه دام ظلّه)

الإسلامية والنصوص الإسلامية، وأن نفهم النصوص على ضوء المقاصد العامة للشريعة، ونتجاوز ما درج في الفقه الهندسي الذي أدخلت فيه الأمور العقلية والفلسفية في فهم النصوص واستنباط الأحكام؛ لأنّ عالم الروايات هو عالم العرف، وفهم العرف يحتاج إلى ثقافة خاصة لا علاقة لها بمباحث الفلسفة والقواعد العقلية.

النقطة الثانية: هناك عدّة روايات تدل على حرمة التقبيل أثناء الإحرام، منها صحيحة مسمع أبي سيار عن الصادق(ع)، التي تدلّ، مضافاً إلى ذلك، على حرمة المسّ والنظر أيضاً، قال: قال لي أبو عبدالله(ع): يا أبا سيار، إنّ حال المحرم ضيقة، إنّ قبل امرأته على غير شهوة وهو محرمٌ فعليه دم شاة، وإنّ قبل امرأته على شهوة فأمنى فعليه جزور ويستغفر الله، ومن مسّ امرأته وهو محرمٌ على شهوة فعليه دم شاة، ومن نظر إلى امرأته نظر شهوة فأمنى فعليه جزور، وإنّ مسّ امرأته أو لازمها من غير شهوة فلا شيء عليه<sup>(١)</sup>.

فالحرمة التكليفية إذ لا إشكال فيها، سواء أكان التقبيل بشهوة أم بدونها؛ وذلك باعتبار أنّ تقبيل المرأة كأنه يحتزن في ذاته عملاً استمتعياً، ولذا ورد في بعض الأحاديث التفرقة بين تقبيل المرأة وتقبيل الأمّ، وأنّ تقبيل الأمّ لا إشكال فيه، لأنّه قبلة رحمة لا قبلة شهوة<sup>(٢)</sup>.

النقطة الثالثة: في تحديد الكفّارة وموجبها، وأنه مطلق التقبيل، أو التقبيل بشرط حصول الإماء؟

وأساس هذا البحث هو اختلاف الروايات وكيفية معالجتها؛ ففي حسنة الحلبي عن أبي عبدالله(ع) قال: ... قلت: المحرم يضع يده بشهوة، قال: يهريق دم شاة، قلت: فإنّ قبل؟ قال: هذا أشدّ ينحر بدنة<sup>(٣)</sup>.

وهذه الرواية مطلقة لم يقيّد وجوب الكفّارة فيها بحصول الإماء، بينما قيّد به في صحيحة مسمع أبي سيار السابقة، حيث قال: وإنّ قبل امرأته على شهوة

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٤، باب ١٢ من أبواب تروك الإحرام، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٣: ١٣٩، باب ١٨ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٥.

(٣) المصدر السابق، ح ١.

فأمنى فعليه جزور ويستغفر الله<sup>(١)</sup>. وإذا كان الأمر كذلك، فإن مقتضى القاعدة هو حمل المطلق على المقيد، فتختص الكفارة حينئذ بما إذا أمنى بعد التقبيل. وقد تحفظ السيد الأستاذ(قده) على حمل المطلق على المقيد هنا - ونوافقه على ذلك - لأمرين:

الأول: إن ملازمة الإمناء للتقبيل أمر نادر؛ فما أكثر ما يقبل الأزواج زوجاتهم من دون حصول الإمناء؛ لأن الإمناء يحتاج إلى حالة من الشبقية والهيجان الجنسي لا يستتبعها التقبيل عادة. وبناء على ذلك، يكون حمل المطلق على المقيد هنا حملاً على الفرد النادر. وهو أمر مستهجن بحسب طريقة التفاهم العرفي؛ فإن العرف يستغرب أن يطلق الإنسان الحكم على عنوان ويكون مقصوده الحقيقي الواحد في المائة منه.

الثاني: إن مقتضى صحيحة مسمع وجوب التكفير بشاة عند التقبيل من غير شهوة، ووجوب بدنة عند التقبيل مع الإمناء، فإذا قيدنا التكفير في حسنة الحلبي بصورة حصول الإمناء، فذلك يعني بحسب المفهوم أنه إن لم يمن فلا تجب عليه البدنة، وتجب حينئذ الشاة بمقتضى صحيحة مسمع. وهذه النتيجة تتنافى مع صريح الرواية بأن الكفارة في التقبيل أشد منها في المس بشهوة، فإذا كان في المس بشهوة شاة وكان في التقبيل من دون إمناء شاة أيضاً، فأين هو وجه الأشدية حينئذ؟! وبناءً على هاتين الملاحظتين، نحن نوافق السيد الأستاذ(قده) في ما ذكره من الاحتياط الوجوبي في وجوب البدنة حتى مع عدم الإمناء<sup>(٢)</sup>.

(١) الظاهر أن البدنة والجزور شيء واحد، والاختلاف بينهما إنما هو في الحجم والسمن لا غير.  
(٢) ويؤيد ذلك خبر علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن(ع) قال: سألته عن رجل قبل امرأته وهو محرم؟ قال: عليه بدنة وإن لم يُنزَل، وليس له أن يأكل منها. [وسائل الشيعة ١٣: ١٣٩، باب ١٨ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٤].

كما أن قوله في صحيحة مسمع: "وإن قبل امرأته على شهوة فأمنى"، ليس المقصود منه بحسب الظاهر بيان قسم ثالث له حكمه الخاص، مضافاً إلى التقبيل من دون شهوة والتقبيل مع شهوة، هو التقبيل مع شهوة وإمناء، بل هناك قسمان فقط هما التقبيل من دون شهوة ومعها، وهذا ما جرى التركيز عليه في الروايات، كما في قول الصادق(ع) في رواية الحسين بن حماد: إنما تكرر قبلة الشهوة [وسائل الشيعة ١٣: ١٣٩، باب ١٨ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٥]. فيكون المقصود حينئذ من ذكر الإمناء في صحيحة مسمع، مجرد بيان فرد من أفراد التقبيل بشهوة، حصل فيه الإمناء اتفاقاً أو بسبب شدة الشهوة. (المقرّر)

مسألة [٢١٥]: إذا قبل المحل زوجته المحرمة فالأحوط أن يكفر بدم  
شاة(١).

(١) في هذه المسألة نقطتان ينبغي البحث فيهما:

النقطة الأولى: مقتضى القاعدة هنا عدم حرمة التقبيل على الزوج المحل، وعدم وجوب الكفارة عليه؛ لأنّ موضوع أدلة الحرمة والكفارة إنّما هو المحرم، سواء أكان الطرف الآخر محرماً أم محلاً.

وقد استند السيد الأستاذ(قده) في هذه المسألة إلى روايتين، إحداهما ضعيفة والأخرى صحيحة، ولكنه لم يفت بمضمونها وإنّما احتاط وجوبياً؛ وعلل ذلك بإعراض الأصحاب عنها وتركهم العمل بمضمونها. ثم التفت(قده) إلى إشكال يرد عليه في ذلك، باعتبار أنّه لا يرى إعراض المشهور موهناً ولا عملهم جابراً، فأجاب عنه بأنّ هناك فرقاً بين إعراض المشهور وإطباق جميع الأصحاب على ترك العمل بالرواية، وأنّ الأوّل هو الذي لا يوجب وهن الرواية، بينما الثاني يسقطها عن الحجية رأساً<sup>(١)</sup>.

وهذا عجيبٌ منه(قده)؛ إذ أي فرق بين أن يترك سبعون عالماً مثلاً العمل برواية صحيحة، فلا يكون ذلك موهناً لها، وبين أن نزيد عليهم عدّة آخرين مثلاً فتسقط حينئذٍ عن الحجية؟!

وهذا أيضاً لا يتوافق مع الوجه الذي يذكره(قده) في الأصول، لعدم تأثير عمل المشهور أو إعراضهم على جبر الرواية أو ضعفها، من أنّ إعراضهم أو عملهم قد يكون ناتجاً من قرائن اجتهادية، ولعلنا إذا أطلعنا عليها لا نرضيها ولا نأخذ بها؛ حيث إنّ هذا الوجه يجري أيضاً حتى لو زاد عدد تاركي العمل بالرواية.

إنّ حقيقة الإشكال الذي وقع فيه(قده) هنا ترجع إلى قوله بحجّية خبر الثقة لا حجّية الخبر الموثوق، لذا كان من الصعب عليه بيان وجه مقبول للفرق الذي

(١) المعتمد في شرح المناسك ٤: ٩٨ - ٩٩.

ذكره، بينما بناءً على القول بمجّية الخبر الموثوق به نوعاً - والذي نقول به نحن - يكون عمل المشهور أو إعراضهم مؤثراً في حصول الوثوق بالخبر وعدمه، خصوصاً في مثل المقام، حيث أطبق الأصحاب على ترك العمل بالرواية، فيصح ما ذكره (قده) من فرقٍ ولكن على غير مبناه.

إذاً، نحن نوافق السيد الأستاذ على النتيجة، ولكننا نخالفه في طريق الوصول إليها. واحتياطه في المسألة وإن كان وجوبياً، ولكنه بحسب ما ذكره ينبغي أن يكون استجابياً، خصوصاً مع مخالفة الحكم لمقتضى القاعدة كما ذكرنا.

النقطة الثانية: ذكر السيد الخوئي (قده) أنّ تقبيل المرأة المحرمة زوجها ليس فيه شيء؛ لاختصاص النصوص المانعة بتقبيل الرجل المحرم زوجته، والكفارة أيضاً إنّما تترتب على تقبيل الرجل المحرم، ولا تثبت في تقبيل المرأة المحرمة زوجها، فهذه أمورٌ تعبدية يجب الوقوف عندها.

ولا يمكن الموافقة على ما ذكره؛ لأنّ هذه الحرمة من شؤون الإحرام، تماماً كما في الجماع، فإنه يجرم على المرأة الإقدام على ذلك إذا كانت محرمةً، رغم أنّ الأدلة إنّما ذكرت الرجل، فهل يلتزم (قده) بجواز إقدام المرأة المحرمة على الجماع؟ وأيضاً فإنّ طواف النساء مشتركٌ بينهما، ولا يحلّ لأيّ منهما شيءٌ من الاستمتاع إلا بعد الإتيان به.

ولا يمكن استيحاء ذلك من مثل التظليل ولبس المخيط، حيث يجرمان على الرجل دون المرأة؛ لأنّ هذين من الأمور التي تختصّ بالرجل المحرم، بخلاف الاستمتاع الجنسية، فإنّها علاقة ذات طرفين.

وأما وجه عدم تعرّض الروايات للمرأة، فقد أشبعنا فيه البحث في المسألة السابقة.



## ٤ - مس النساء:

مسألة [٢١٦]: لا يجوز للمحرم أن يمس زوجته أو يحملها أو يضمها إليه عن شهوة، فإن فعل ذلك فأمنى أو لم يمن، لزمه كفارة شاة، فإذا لم يكن المسّ والحمل والضمّ عن شهوة فلا شيء عليه (١).

(١) هذا الحكم مما تقتضيه الأدلة التي دلّت على حرمة استمتاع المحرم بالنساء، كما أنّ المسّ عن شهوة هو بعض ما التزم الله تعالى تركه حين عقد إحرامه، مضافاً إلى عدّة من الروايات تدلّ عليه، منها:

١ - صحيحة الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله (ع): المحرم يضع يده على امرأته، قال: لا بأس، قلت: فينزلها من الحمل ويضمّها إليه، قال: لا بأس، قلت: فإنه أراد أن ينزلها من الحمل فلما ضمّها إليه أدركته الشهوة، قال: ليس عليه شيء إلا أن يكون طلب ذلك (١).

فالمسألة إذا تدور مدار طلب الشهوة وعدمه.

٢ - صحيحة سعيد الأعرج، وفيها أنّه سأل أبا عبد الله (ع) عن الرجل ينزل المرأة من الحمل فيضمّها إليه وهو محرم، فقال: لا بأس إلا أن يتعمّد، وهو أحقّ أن ينزلها من غيره (٢). باعتبار كونه هو المحرم لها.

٣ - صحيحة مسمع أبي سيّار قال: قال لي أبو عبد الله (ع): يا أبا سيّار، إنّ حال المحرم ضيقة... ومن مسّ امرأته بيده وهو محرمّ على شهوة فعليه دم شاة... وإنّ مسّ امرأته أو لازمها من غير شهوة فلا شيء عليه (٣).

والمسألة واضحة لا تحتاج إلى كثير بحث. نعم، هناك بحث في أنّه هل الإماء شرط في وجوب الكفارة أو لا؟

مقتضى إطلاق صحيحة مسمع عدم شرطية الإماء، ولكن ينافيه مفهوم قوله

(١) وسائل الشيعية ١٣: ١٣٧، باب ١٧ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعية ١٢: ٤٣٦، باب ١٣ من أبواب تروك الإحرام، ح ٢.

(٣) المصدر السابق، باب ١٢، ح ٣.

في صحيحة معاوية بن عمّار عن الصادق(ع): ... وإن حملها أو مسّها بشهوة فأمنى أو أمذى فعليه دم<sup>(١)</sup>. فإنه يدل على عدم ثبوت الكفارة عليه عند عدم الإمناء.

ولكن لا يمكن الأخذ بهذا المفهوم هنا لأمرين:

الأول: إنّ حمل المسّ عن شهوة على صورة الإمناء وتقييده بها حملٌ على الفرد النادر؛ فإنه قلماً يحصل الإمناء عند مسّ الزوجة عن شهوة إلا عند الشخص الشبق فوق العادة.

الثاني: إنّ المسألة لا تقف عند حدّ الإطلاق في صحيحة مسمع حتى يقال إنّ ذاك مطلقٌ وهذا مقيدٌ فيحمل المطلق على المقيد، بل هناك رواية أخرى في هذا المجال صريحة في عدم الفرق بين الإمناء وعدمه، فتكون بذلك آية عن التقييد، وهي ما رواه محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبدالله(ع) عن رجل حمل امرأته وهو محرّم فأمنى أو أمذى؟ قال: إن كان حملها أو مسّها بشيء من الشهوة فأمنى أو لم يمن، أمذى أو لم يمدّ، فعليه دم يهريقه<sup>(٢)</sup>.

فالعبارة إذاً هي في المسّ عن شهوة وطلب ذلك وتعمّده، ولا دخالة للإمناء وعدمه فيه، فدلالة الرواية تامّة ولا غبار عليها.

ولكنّ المشكلة تكمن في سندها؛ فقد ذكر السيد الأستاذ(قده) أنّها قد رويت بطرق ثلاثة:

الأول: ما رواه الشيخ عن موسى بن القاسم عن علي بن أبي حمزة عن حماد عن حريز عن محمد بن مسلم، وقال(قده) إنّ هذا الإسناد ضعيف جداً لوجود علي بن أبي حمزة البطائني فيه، وهو الكذاب المشهور.

ويمكن أن يلاحظ على ذلك أنّ الكاذب قد يصدق أحياناً، خصوصاً إذا كانت روايته تتفق مع الإطلاقات الموجودة في روايات أخرى كما في المقام. ونحن نقول إنّّه لا بدّ للإنسان في المسائل الرجالية من أن لا يتوقف دائماً عند

(١) وسائل الشيعة ١٣: ١٣٥، باب ١٧ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٦.

شخصية الراوي، بل لا بد من أن يدرس، مضافاً إلى ذلك، أموراً أخرى، مثل أنه هل هناك دافع يدفعه إلى الكذب أو لا؟ أو هل إن روايته موافقة لروايات معتبرة غيرها أو لا؟ فإنه من خلال التوافق في المضمون يمكن حصول الوثوق النوعي بها، فتكون حجةً بحسب ما هو المبني في الحجية لدينا.

ونحن إذا تأملنا في تلك المرحلة، نجد أن دوافع الكذب كانت تنطلق من الخلافات المذهبية أو الكلامية، لذا وجدت روايات في موضوع الإمامة تصل إلى حد الغلو، أو تعتبر دليلاً على مذهب من المذاهب الباطلة أو الآراء الضالة، تماماً كما هي حال الصحافة في زماننا، حيث تمارس الكذب في أخبارها لأجل التسويق لوضع سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي معين. أما في مثل المقام، وأن محرماً مسَّ امرأةً فأمنى أو لم يمن، فهذا لا يظهر أي دافع للكذب فيه. وقد يحاول البعض توجيه دافع الكذب بتصويره من خلال احتمال أن ينطلق الكاذب في كذبه بهدف زيادة عدد رواياته.

ويمكن التعليق على ذلك، بأننا قد تعودنا في الحوزات العلمية والمدرسة الفقهية الهندسية، أن نأخذ بمجرد الاحتمال ولو لم يكن عقلياً ومنطلقاً من طبيعة حركة الناس في الواقع ودوافعهم لذلك، والصواب هو أن يكون الاحتمال عقلياً معتدلاً به، وإلا حتى الاطمئنان والظهورات تجماع الاحتمال، فهل يؤخذ بهذا الاحتمال معها؟!

الثاني: ما رواه الصدوق(ره) عن محمد بن مسلم. وهو أيضاً سندٌ ضعيفٌ؛ لوجود علي بن أحمد بن عبدالله بن أحمد بن أبي عبدالله عن أبيه في الطريق، وهما لم يوثقا.

الثالث: ما رواه الشيخ عن موسى بن القاسم، عن عبدالرحمن، عن علاء، عن محمد بن مسلم. وهذا الطريق صحيح ورجاله ثقات، ولكن يبقى هنا إشكال في تحديد هوية عبدالرحمن؛ حيث إنه مشترك بين عبدالرحمن بن أبي نجران وهو ثقة، وعبدالرحمن بن سيابة الذي لم يوثق.

## ٥ - النظر إلى المرأة وملاعبتها:

مسألة [٢١٧]: إذا لاعب المحرم امرأته حتى يمضي لزمته كفارة بدنة، ومع العجز عنها فشاة. وإذا نظر إلى امرأة أجنبية عن شهوة أو غير شهوة فأمنى وجبت عليه الكفارة، وهي بدنة أو جزور على الموسر، وبقرة على المتوسط، وشاة على الفقير، وأما إذا نظر إليها - ولو عن شهوة - ولم يمن، فهو وإن كان مرتكباً لمحرّم إلا أنه لا كفارة عليه (١).

وقد رجّح السيد الخوئي (قده) أن يكون المقصود به ابن أبي نجران؛ من جهة رواية موسى بن القاسم عنه ورواية عبدالرحمن عن علاء، أما عبدالرحمن بن سيابة، فإنه وإن يروي عنه موسى بن القاسم، ولكنه لا يروي عن علاء. وعلى كل حال، سواء صحّت الرواية عبر هذا الطريق أو لم تصح، هي معتبرة على أساس الوثوق النوعي كما بينّا، من ناحية موافقتها في المضمون للروايات المطلقة.

(١) بما لا شك فيه أنّ الملاعبة تمثّل لوناً من ألوان الاستمتاع فتكون محرّمة، خصوصاً إذا أدت إلى الإماء، وحينئذٍ يجب عليه التكفير؛ لصحیحة عبد الرحمن ابن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل يعبث بأهله وهو محرّم حتى يمضي من غير جماع، أو يفعل ذلك في شهر رمضان ماذا عليهما؟ قال: عليهما جميعاً الكفارة مثل ما على الذي يجامع (١). وقد مرّت معنا كفارة الجماع أثناء الإحرام، وهي - كما في صحیحة علي بن جعفر (٢) - مع اليسر بدنة، ومع العجز عنها شاة.

ولكن لا يجب عليه الحجّ من قابل؛ لصحیحة معاوية بن عمّار وحسنه (٣)، الواضحتين في أنّ المناط في وجوب الحجّ من قابل إنّما هو الجماع في الفرج. وبالنسبة إلى نظر المحرم، فإنه تارة يكون إلى الزوجة وأخرى إلى غيرها، وقد

(١) وسائل الشیعة ١٣: ١٣١، باب ١٤ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

(٢) المصدر السابق، باب ٣، ح ١٦.

(٣) المصدر السابق، باب ٧، ح ٢.

يكون مع الشهوة وبدونها، وفي كل الحالات قد يؤدي إلى الإنزال، وقد لا يؤدي إليه. والبحث هنا هو في مسألة النظر إلى الأجنبية مع لحاظ مسألتي الشهوة وعدمها والإنزال وعدمه.

وما يجدر الكلام عنه في هذه المسألة نقطتان:

النقطة الأولى: في تحديد الأساس في موضوع الكفارة، وأنه خصوص نظر المحرم إلى غير أهله، أو أنه مركب من النظر وترتب الإنزال عليه؟

والسبب في هذا البحث اختلاف الروايات، ففي الصحيح عن زرارة قال: سألت أبا جعفر (ع) عن رجل محرم نظر إلى غير أهله فأنزل؟ قال: عليه جزور أو بقرة، فإن لم يجد فشاة<sup>(١)</sup>. فهذه الرواية ظاهرة في أنّ الموضوع مركب من الأمرين، النظر إلى غير الأهل والإنزال.

بينما في موثقة أبي بصير جعل الأساس مسألة النظر، قال أبو بصير: قلت لأبي عبد الله (ع): رجل محرم نظر إلى ساق امرأة فأمنى؟ فقال: إن كان موسراً فعليه بدنة، وإن كان وسطاً فعليه بقرة، وإن كان فقيراً فعليه شاة. ثم قال: أما إني لم أجعل عليه هذا لأنه أمني، إنما جعلته عليه لأنه نظر إلى ما لا يحلّ له<sup>(٢)</sup>.

وهي ظاهرة ظهوراً واضحاً بيناً في أنّ الأساس إنما هو النظر إلى ما لا يحلّ، وأمّا قضية الإماء، فالظاهر أنها غير أساسية في ثبوت الكفارة، وهذا هو مقتضى التعليل فيها؛ لأنّ التفصيل قاطع للشركة.

ومثلها صدر حسنة معاوية بن عمّار في محرم نظر إلى غير أهله فأنزل، قال: عليه دم لأنه نظر إلى غير ما يحلّ له<sup>(٣)</sup>.

فإنها ظاهرة في أنّ المرتكز في ذهن السائل كون الإنزال هو الأساس في ثبوت الكفارة، لذا كان جواب الإمام (ع) معللاً، وأنّ الكفارة هي لأجل النظر إلى غير ما يحلّ له.

(١) وسائل الشيعة ١٣: ١٣٣، باب ١٦ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٢.

(٣) المصدر السابق، ح ٥.

فهاتان الروایتان واضحتان في أنّ موضوع الكفارة هو النظر إلى غير ما يحلّ له، وتفيان كون الموضوع هو المركّب من الإماء والنظر.

وقد استظهر السيد الخوئي (قده) من الرواية الأخيرة كون الأساس هو الإماء المسبّب عن النظر المحرّم، أي أنّ الموضوع مركّب، ولم يذكر وجه هذا الاستظهار. ويمكن أن يكون وجهه أنه (قده) اعتبر أنّ الإمام (ع) لم يكن في مقام بيان نفي سببية الإنزال من الأساس، بل في مقام تنبيه السائل على أنّ الإنزال ليس هو كل القضية، بل بما هو مسبّب عن النظر المحرّم.

وهذا الكلام معقول، ولكن ينافيه صراحة تعليل الإمام في موثقة أبي بصير.

إلا أنّ السيد الأستاذ (قده) أيد هذا الوجه بما ورد في ذيل حسنة معاوية بن عمّار السابقة من قوله: وإن لم يكن أنزل فليتق الله ولا يعدّ، وليس عليه شيء؛ حيث إنّ هذا الدليل يدلّ على مدخلية الإنزال في ثبوت الكفارة، وأنه يحرم عليه النظر إلى ما لا يحلّ له، ولكنه بمجرد لا يوجب الكفارة؛ فيكون الموضوع مركّباً من النظر والإنزال.

والنتيجة هي أنّه لولا هذا الدليل، لقلنا بوجود الكفارة بمجرد النظر إلى ما لا يحلّ ولو لم يحصل الإنزال، ولكن مع هذا الدليل نقول إنّ الموضوع مركّب.

وهنا شبهة تواجه رواية معاوية بن عمّار، وهي أنّها أساساً فتوى لابن عمّار وليست رواية عن الإمام (ع)، فلا تكون حجة.

وقد أجاب السيد الأستاذ (قده) عن هذه الشبهة بأنّه من المطمأن به أنّها من تتمات رواية معاوية بن عمّار الأخرى المتعرّضة لحكم النظر إلى الزوجة<sup>(١)</sup>، لأنّها بسند واحد، ولكن تقطيع الروايات لأجل تبويبها سبب الاشتباه بكونهما روايتين. والذي قطع الروايات هو الكليني (ره)، وقد جعلهما في باب واحد. أضف إلى ذلك أنّه (ره) قد التزم في ديباجة (الكافي) بأن لا يروي إلا عن المعصومين (ع)<sup>(٢)</sup>.

(١) وسائل الشيعة ١٣: ١٣٥، باب ١٧ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٤: ١٠٥.

مسألة [٢١٨]: إذا نظر المحرم إلى زوجته عن شهوة فأمنى وجبت عليه الكفارة، وهي بدنة أو جزور، وأما إذا نظر إليها بشهوة ولم يمن، أو نظر إليها بغير شهوة فأمنى فلا كفارة عليه (١).

وما ذكره (قده) بالنسبة إلى التزام الكليني غير دقيق؛ لروايته (ره) أحياناً فتاوى ابن شاذان ويونس بن عبدالرحمن.

بخلاف ما ذكره من قرينة اتّحاد الرواية، فإنها قرينة لا بأس بها. ويمكن أن يضاف إليها أنه لم يعرف عن معاوية بن عمّار الإفتاء كما هو حال يونس بن عبدالرحمن مثلاً في الرواية المعروفة: أفونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم (١). فتكون هذه قرينة أخرى تقوي احتمال كون المنسوب إلى ابن عمّار هنا رواية له عن الإمام (ع)، لا فتوى منه.

النقطة الثانية: في تحديد الكفارة. وهي بحسب صحيحة زرارة السابقة مخيرة بين جزور وبقرة، فإن لم يجد فشاة، ولكنها بحسب موثقة أبي بصير السابقة أيضاً مرتبة؛ فعلى الموسر بدنة، وعلى الوسط بقرة، وعلى الفقير شاة.

ولا بدّ من الأخذ بموثقة أبي بصير، لصراحتها في الترتيب، ما يجعلها أظهر من رواية زرارة، فتقدّم عليها.

(١) لا إشكال في نظر المحرم إلى زوجته من دون شهوة فيما إذا لم يترتب عليه الإماء، ويدلّ عليه صحيحة الحلبي قال: قلت لأبي عبدالله (ع): المحرم ينظر إلى امرأته وهي محرمة، قال: لا بأس (٢).

ولكن يقع البحث في ثلاث صور أخرى:

الصورة الأولى: أن يكون النظر بشهوة ويمني. وحكمه هو الحرمة ووجوب الكفارة فيه، ويدلّ عليه أولاً: ما في صحيحة مسمع أبي سيار عن أبي عبدالله (ع)، من أنّ من نظر إلى امرأته نظر شهوة فأمنى فعليه جزور (٣).

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٥، باب ١٣ من أبواب تروك الإحرام، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٣: ١٣٦، باب ١٧ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ٣.

وما في حسنة معاوية بن عمّار عنه (ع)، في المحرم ينظر إلى امرأته أو ينزّلها بشهوة حتى يُنزل، قال: عليه بدنة<sup>(١)</sup>.

ولكن ينافيهما موثقة إسحاق بن عمّار عن الصادق (ع) في محرم نظر إلى امرأته بشهوة فأمنى، قال: ليس عليه شيء<sup>(٢)</sup>.

وقد ذهب صاحب (الجواهر) إلى أنّ الموثقة لا تقاوم ما دلّ على ثبوت الكفارة من وجوه. ولكنّه لم يذكر هذه الوجوه، فيُحتمل أن يكون من باب أنّه في هذا الطرف روايتان صحيحتان وهناك رواية واحدة موثقة. ولكنّه ليس بشيء؛ لأنّ العدد لا يصلح أساساً للترجيح. كما أنّ المدار هو على الحجّة، والموثقة حجّة كالصحيحين؛ بل إنّ خبر العادل إنّما يقبل بلحاظ صدقه ووثاقته، والعدالة في المخير لا تزيد في وثاقته، كما أنّ عدمها في خبر الثقة لا يُنقص من وثاقته.

والسيد الخوئي (قده) يرى أنّ هذه الرواية لم يأخذ بها أحدٌ من الأصحاب، وهذا أقوى من إعراض المشهور، الأمر الذي يوجب سقوطها عن الحجّة. وقد مرّ منا بيان مستنده (قده) في عدم تأثير إعراض المشهور وإشكالنا عليه، فليراجع ثمة.

ولكنّه في الأخير حمل الرواية على التقيّة فقال: «والذي أطمئن به شخصياً صدور هذه الموثقة تقيّة، ولم أرَ من تنبّه لذلك؛ والوجه في ذلك أنّه يظهر من ابن قدامة في المغني عند تعرّضه لهذه المسألة شهرة القول بعدم الكفارة عند فقهاء العامة، حيث ينسب القول بثبوت الكفارة إلى ابن العباس فقط، ونسب القول بالعدم إلى الأحناف والشافعية، ولم يتعرّض لآراء بقيّة الفقهاء، فيكشف ذلك شهرة القول بالعدم عند العامة. فالرواية صادرة تقيّة، ولا أقلّ من أنّ هذا القول يشبه فتاويهم فتسقط الرواية عن الحجّة»<sup>(٣)</sup>.

ونحن وإن كنّا نتأمّل كثيراً في الحمل دائماً على التقيّة، إلا أنّ احتمالها في هذه الرواية، مع إعراض الأصحاب عنها، يكفي في ترجيح الصحيحين عليها.

(١) وسائل الشريعة ١٣: ١٣٥، باب ١٧ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٧.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٤: ١٠٩.



وثانياً: إنّ النظر بشهوة يعتبر نوعاً من أنواع الاستمتاع بالنساء التي يلتزم المحرم على نفسه تركها في صيغة الإحرام. ونحن نتصور أنّ النظر عن شهوة يُقصد به أساساً النظر الذي يقصد الإنسان من خلاله الوصول إلى الإماء.

وثالثاً: إنّ الحرمة هنا هي مقتضى وجوب الكفارة الثابت في النصوص؛ لأن الكفارة - إلا ما خرج بالدليل كقتل الخطأ - تكون عن ذنب، فالملازمة بين الكفارة والحرمة تقتضي الحكم بالحرمة هنا.

الصورة الثانية: أن يكون النظر بشهوة مع عدم حصول الإماء. ويدلّ على حرمة الدليل الثاني نفسه في الصورة الأولى. ولكن لا كفارة هنا؛ لعدم الدليل عليها أولاً، بل وللدليل على عدمها؛ فإنّ صحيحة مسمع السابقة ربّت الكفارة على عنصرين، هما نظر الشهوة والإماء، ومقتضى مفهوم الشرط انتفاء الكفارة عند انتفاء أحد هذين العنصرين، وهو المطلوب.

كما ويدلّ على ذلك مفهوم قوله في حسنة معاوية بن عمّار: المحرم ينظر إلى امرأته أو ينزّها بشهوة حتى ينزل، قال: عليه بدنة<sup>(١)</sup>؛ فإنّ مفهوم ذلك أنّه إذا لم يُنزل فلا بدنة عليه.

الصورة الثالثة: أن يكون النظر من غير شهوة. فهذا لا إشكال فيه حتى لو فرض - بعيداً - سبق الإماء منه من دون اختيار، ويدلّ عليه صدر حسنة معاوية بن عمّار: عن محرم نظر إلى امرأته فأمنى أو أمذى وهو محرّم؟ قال: لا شيء عليه، ولكن ليغتسل ويستغفر ربّه.

وهذا الصدر مطلق، فيتوقف الاستدلال به في المقام على أن يُراد به خصوص النظر من دون شهوة، كما حمله عليه الشيخ (ره). وهذا يمكن استفادته من خلال ملاحظته مع ذيل الرواية الذي سبق الاستدلال به على حكم الصورة السابقة، فإنّه صريحٌ بثبوت الكفارة مع كون النظر بشهوة، فلو كان يُراد بالنظر في الصدر ما يكون عن شهوة أيضاً لوقع التنافي بين الصدر والذيل، فدفعاً للتنافي بينهما، يحمل النظر في الصدر على ما لا يكون بشهوة، وهو المطلوب.

(١) وسائل الشريعة ١٣: ١٣٥، باب ١٧ من أبواب كفارات الاستمتاع، ح ١.

مسألة [٢١٩]: يجوز استمتاع المحرم من زوجته بالتحدث إليها ومجالستها ونحو ذلك على الأظهر، وإن كان الأحوط استحباباً ترك الاستمتاع منها مطلقاً (١).

وهناك مشكلة أخرى تواجه الاستدلال بصدر هذه الرواية، تنطلق من مفهوم كلمة الاستغفار فيه الظاهر في ارتكاب الذنب، ما يعني أنّ النظر كان بشهوة، وإلا فإنّ النظر إلى الزوجة من دون شهوة حال الإحرام ليس محرماً فلا يجب الاستغفار منه.

وقد دخل السيد الأستاذ (قده) هنا في بحث تفسيري وكلامي معتمداً على جملة من الآيات والروايات الشريفة والأدعية الماثورة، خلص فيه إلى أنّ الاستغفار قد يستعمل في مورد لا يكون ذنباً بحيث يجب التوبة والاستغفار منه، بل يكون شيئاً مرجوحاً ذاتاً، أو بالنسبة إلى الأنبياء والأئمة (ع)، بأن يكون من الأمور التي تعتبر انشغالاً لهم عن الله تعالى.

وهذا التفسير وإن كان هو المعروف بينهم إلا أنه غير عرفي. والأولى أن يقال: إنّ كلمة الاستغفار لكثرة استعمالها في الاستغفار عن ذنب بما فيه من طلب للرضا والمحبة الإلهية وإظهار للعبودية لله تعالى، أصبحت تحتزن معنى طلب الرضا؛ ولذلك لا يبعد أن يكون استغفار الأنبياء والأولياء معناه طلب الرضا، فكأنهم يقولون: اللهم ارض عتاً أو أحبنا.

وهناك تفسير آخر لاستغفار المعصوم، هو أنّه يتكلم بلسان أنا الإنسان؛ وهذا يأتي في مقام الاعتراف بالذنب.

(١) إذا أخذ بالملاك العام - قضية الاستمتاع الذي حرّمه المحرم على نفسه عند إنشاء الإحرام - فليس هناك من فرق في الحرمة بين أشكال الاستمتاع.

## ٦ - الاستمناء:

مسألة [٢٢٠]: الاستمناء على أقسام:

- ١ - الاستمناء بذلك العضو التناسلي باليد أو غيرها، وهو حرام مطلقاً، وحكمه في الحجّ والعمرة حكم الجماع في الكفارة، غير أنه لا يبطل به الحجّ ولا العمرة.
- ٢ - الاستمناء بتقبيل الزوجة أو مسّها أو ملامعتها أو النظر إليها، وحكمه ما تقدّم في المسائل السابقة.
- ٣ - الاستمناء بالاستمناء إلى حديث امرأة أو نعتها أو بالخيال أو ما شاكل ذلك، وهذا محرّم على المحرم أيضاً، ولكن الأظهر عدم ثبوت الكفارة عليه بسببه، ولا يفسد الحجّ ولا العمرة (١).

ولكن قد يقال إنّ الاستمناء بالصوت ونحوه ممّا لا يتمل عملاً يقصده الإنسان باختياره، لا يشمل ما حرّمه الإنسان المحرم على نفسه؛ لعدم كونه من المعارف في الاستمناء، فيبقى التحريم خاصاً بما يتمل في الممارسات التي يمارسها المحرم للاستمناء بشكل معروف بين الناس، كالنظر واللمس ونحو ذلك. ولكن الاحتياط في هذه المسألة حسن.

(١) الاستمناء عنوان مستقل غير الجماع، وهو إخراج المني بغير الجماع، ويمكن أن يتحقّق بأحد الأسباب الثلاثة المذكورة في المتن. وهو وإن كان محرّماً على المحرم بكلّ أسبابه، إلّا أنّ هناك اختلافاً بين أقسامه في ترتّب الكفارة والحجّ من قابل.

أمّا القسم الأوّل، ففيه مضافاً إلى الكفارة وجوب الحجّ من قابل؛ لموثقة إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن (ع) قال: قلت: ما تقول في محرّم عبث بذكره فأمنى؟ قال: أرى عليه مثل ما على من أتى أهله وهو محرّم، بدنة والحجّ من قابل (١).

(١) وسائل الشيعة ١٣: ١٣٢، باب ١٥ من أبواب كفارات الاستمناء، ح ١.

## ٧ - عقد النكاح:

مسألة [٢٢١]: يحرم على المحرم التزويج لنفسه، أو لغيره، سواء كان ذلك الغير محرماً أم كان محلاً، وسواء أكان التزويج تزويج دوام أم كان تزويج انقطاع، ويفسد العقد في جميع هذه الصور (١).

وأما القسم الثاني، ففيه الكفارة فقط، دون الحج من قابل؛ وقد مرّ وجهه عند البحث في المسألة ٢١٧.

وأما القسم الثالث، فهو وإن كان محرماً أيضاً، لكن ليس فيه الكفارة؛ لأنها أولاً: مختصة بصورة ما إذا عبث بأهله أو بذكره، وثانياً: لعدة من الروايات الواضحة في ذلك (١).

(١) الاستفادة من الروايات لزوم أن يبتعد المحرم عن كل ما يتعلّق بالنساء في الجانب الجنسي، فكما عليه أن يبتعد عن العلاقة المباشرة بهنّ، عليه أيضاً أن لا يتسبّب إلى هذه العلاقة، سواء لنفسه أو لغيره.

والحرمة هنا تكليفية ووضعية بمعنى بطلان العقد. وهناك بحث أيضاً أساسه الروايات في كونها حرمة أبدية، محله كتاب النكاح.

وأساس الحكم هنا تكليفاً ووضعاً، وكذا سائر فروع المسألة التي سوف تأتي، من الواضحات، وعلى ذلك العديد من الروايات، منها:

١ - صحيحة ابن سنان عن أبي عبدالله (ع) قال: ليس للمحرم أن يتزوج ولا يزوّج، وإن تزوّج أو زوج مُحلاً فتزويجه باطل (٢). وهي تبين كلا الحكمين، التكليفي والوضعي.

وقد دخل السيد الأستاذ (قده) هنا في بحث حول كون الوارد في الرواية هو (وإن تزوّج) أو (فإن تزوّج)، فقال إنّها في كل من (التهذيب) و(الفتاوى) و(الاستبصار) معطوفة بالفاء، وأنّ العطف بالواو كما في (الوسائل) غلط.

(١) وسائل الشيعة ١٣: ١٤١، باب ٢٠ من أبواب كفارات الاستمتاع.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٦، باب ١٤ من أبواب ترك الإحرام، ح ١.

مسألة [٢٢٢]: إذا عُقدَ لمحرّم امرأة فدخل بها، فعلى كل من العاقد والرجل والمرأة كفارة بدنة، إذا كانوا عالمين بالحال - حكماً وموضوعاً - وإذا كان بعضهم عالماً دون بعض فلا كفارة على الجاهل، ولا فرق في ما ذكر بين أن يكون العاقد والمرأة محلّين أو محرّمين (١).

وذلك يؤدي - حسب قوله - إلى أن تكون الرواية، فيما إذا كانت معطوفة بالفاء، أظهر في الدلالة على الحرمة التكليفية - مضافاً إلى الوضعية - ممّا إذا كانت معطوفة بالواو؛ لأنّ العطف بالواو يُحتمل فيه التأكيد، بينما الظاهر من الفاء هو التفرّيع، ولا معنى لتفريع الشيء على نفسه (١).

ولكنّنا لا نرى ضرورةً لهذا البحث، والرواية على كل حال ظاهرة في إرادة كلتا الحرمتين التكليفية والوضعية، بل إنّ الحكم الوضعي في المقام متفرّع عن الحكم التكليفي.

٢ - صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: قال له أبو عبدالله (ع): إنّ رجلاً من الأنصار تزوّج وهو محرّم، فأبطل رسول الله (ص) نكاحه (٢).

نعم، في خبر المفضّل، أنّ الصادق (ع) أجاز زواج الكلبي. ولكنّ مورد الرواية هو قصد الزواج حين إرادة الإحرام، أي أنّه لم يكن قد أحرم بعد (٣).

(١) ويدلّ على الحكم بهذا التفصيل موثقة سماعة بن مهران عن أبي عبدالله (ع) قال: لا ينبغي للرجل الحلال أن يزوّج محرّماً وهو يعلم أنّه لا يحلّ له، قلت: فإن فعل فدخل بها المحرم، فقال: إن كانا عالمين فإنّ على كل واحد منهما بدنة، وعلى المرأة إن كانت محرّمة بدنة، وإن لم تكن محرّمة فلا شيء عليها، إلا أن تكون قد علمت أنّ الذي تزوّجها محرّم، فإن كانت علمت ثم تزوّجته فعليها بدنة (٤).

(١) المعتمد في شرح المناسك ٤: ١١٣-١١٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٧، باب ١٤ من أبواب تروك الإحرام، ح ٤.

(٣) المصدر السابق، ح ٨.

(٤) المصدر السابق، ح ١٠.

مسألة [٢٢٣]: لا يجوز للمحرم أن يشهد عقد النكاح ويحضر وقوعه على الأحوط وجوباً، والأحوط الأولى أن يتجنب أداء الشهادة عليه أيضاً وإن تحمّلها محلاً (١).

مسألة [٢٢٤]: الأحوط الأولى أن لا يتعرض المحرم لخطبة النساء. نعم، يجوز له الرجوع إلى مطلّقه الرجعية، كما يجوز له طلاق زوجته (٢).

(١) أمّا الاحتياط الوجوبي في حرمة حضور مجلس العقد والشهادة عليه، فهو باعتبار دعوى الإجماع عليه، ووجود روايتين تدلان عليه ولكن مرسلتين (١). وأمّا أداء الشهادة بعد تحمّلها، فهو ممنوع على نحو الاحتياط الاستحبابي، خروجاً عن خلاف من خالف، وإلاّ فإنّه لا دليل عليه. مع ملاحظة أنّ ظاهر الرواية هو المنع عن حضور مجلس النكاح لا أداء الشهادة عليه، بل إنّ أداء الشهادة - خصوصاً إذا تحمّلها وهو محلّ - قد يكون واجباً، لما دلّ على حرمة كتمان الشهادة (٢)، وليس هناك ما يمنع عنه، باعتبار أنّ أداء الشهادة مجرد إخبار عن أمر سابق، ففرق بين أدائها وتحمّلها.

(٢) لا دليل على حرمة تعرّض المحرم لخطبة النساء سوى ما ورد في (الكافي) زيادة عمّا في (التهذيب) من قوله في رسالة ابن فضال: (ولا يخطب) (٣)؛ لذا فالأولى تركه.

وأمّا الرجوع إلى المطلّقة الرجعية فلا إشكال فيه؛ لأنّ المطلّقة الرجعية زوجة، على خلاف بينهم في كونها كذلك حقيقةً أو حكماً، وعليه، فلا يصدق على الرجوع إليها التزويج ليكون منهيّاً عنه.

وأمّا إيقاع الطلاق فإنّه جائز للمحرم، لعدّة روايات تدلّ عليه (٤).

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٧، باب ١٤ من أبواب تروك الإحرام، ح ٥ - ٧.

(٢) البقرة: الآية ٢٨٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٨، باب ١٤ من أبواب تروك الإحرام، ح ٧.

(٤) المصدر السابق، باب ١٧.

## المصادر والمراجع

ونذكر في هذا الجزء المراجع الجديدة فقط التي لم يرد الاعتماد عليها في الجزء الأول، ونحيل ما عداها إلى ما ورد في الجزء الأول.

### - أ -

١- إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، للشيخ أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي المعروف بالعلامة الحلبي، المتوفى سنة ٧٢٦هـ. تحقيق الشيخ فارس الحسون، طباعة ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم المشرفة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٢- إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، تأليف فخر المحققين الشيخ أبي طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي، المتوفى سنة ٧٧١هـ. تحقيق وتعليق السيد حسين الموسوي الكرمانلي، والشيخ علي بنه الإشتهاردي، والشيخ عبدالرحمن البروجردي، وطبع بأمر آية الله العظمى السيد محمد الشاهرودي (قده) على نفقة الحاج محمد حسين كوشانبور في المطبعة العلمية - قم، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٧هـ.

### - ب -

٣- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تأليف العلامة الحجة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي (قده)، المتوفى سنة ١١١١هـ. طباعة نشر وتوزيع مؤسسة الوفاء، لبنان - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

### - ت -

٤- تاج اللغة وصحاح العربية المعروف بـ(الصحاح)، تأليف إسماعيل ابن حماد الجوهري، من علماء القرن الرابع الهجري، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، لبنان - بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٦هـ / ١٩٨٧م.

٥- تاريخ المدينة المنورة، تأليف أبي زيد عمر بن شبة النميري. المتوفى سنة ٥٢٦٢هـ. تحقيق فهيم محمد شلتوت، نشر دار الفكر، إيران - قم، سنة ١٤٢٠هـ.

٦- تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، للشيخ أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي المعروف بالعلامة الحلبي، المتوفى سنة ٧٢٦هـ. تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري بإشراف آية الله الشيخ جعفر السبحاني، نشر مؤسسة الإمام الصادق (ع)، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ. توزيع مكتبة التوحيد، إيران - قم.

٧- تذكرة الفقهاء، للشيخ أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، المعروف بالعلامة الحلبي، المتوفى سنة ٧٢٦هـ. تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، إيران - قم، طبع مطبعة مهر، قم المقدسة، الطبعة الأولى.

٨- تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى، تأليف آية الله الشيخ محمد إسحاق الفياض (حفظه الله)، نشر انتشارات محلاتي، إيران - قم.

- د -

٩- دليل الناسك، تأليف آية الله العظمى السيد محسن الطباطبائي الحكيم (قده). المتوفى في ٢٧ ربيع أول سنة ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م. تحقيق السيد محمد القاضي الطباطبائي، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م، نشر مدرسة دار الحكمة، توزيع مؤسسة المنار، إيران - قم.

- ذ -

١٠- ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، (طبعة حجرية)، تأليف العلامة المحقق المولى محمد باقر السبزواري. المتوفى سنة ١٠٩٠هـ. نشر مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، إيران - قم.

- ر -

١١- الرعاية لحال البداية في علم الدراية، للفقهاء المحقق زين الدين بن علي العاملي (قده)، المعروف بالشهيد الثاني، استشهد سنة ٩٦٥هـ. إعداد



وتحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، نشر وطباعة مكتب الإعلام الإسلامي، إيران - قم. الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ.

### - ن -

١٢ - سنن ابن ماجه، للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه. المتوفى سنة ٢٧٥ هـ. تحقيق وتعليق محمد فؤاد عبدالباقي. طباعة نشر وتوزيع دار الفكر.

١٣ - سنن أبي داود، للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني. المتوفى سنة ٢٥٧ هـ. تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، طباعة نشر وتوزيع دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م.

١٤ - السنن الكبرى، تأليف الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، المتوفى سنة ٤٥٨ هـ. نشر دار الفكر.

١٥ - السيرة النبوية، لابن هشام الحميري، المتوفى سنة ٢١٨ هـ. تحقيق وضبط وتعليق محمد محي الدين عبدالحميد. نشر مكتبة محمد علي صبيح وأولاده بمصر، في مطبعة المدني بالقاهرة، سنة ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٣ م.

١٦ - سنن النسائي، للشيخ الحافظ أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بجر النسائي، المتوفى سنة ٣٠٣ هـ. طباعة نشر وتوزيع دار الفكر، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى ١٣٤٨ هـ / ١٩٣٠ م.

### - ن -

١٧ - شرح تبصرة المعلمين، للمحقق الكبير آية الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقي، المتوفى في ٢٨ ذو القعدة ١٣٦١ هـ. تحقيق الشيخ محمد الحسون، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، رمضان المبارك ١٤١٤ هـ.

### - ص -

١٨ - صحيح البخاري، تأليف أبي عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري الجعفي، المتوفى سنة ٢٥٦ هـ. نشر دار الفكر للطباعة

والنشر والتوزيع، سنة ١٤١٠هـ / ١٩٨١م، طبعة بالأوفست عن طبعة دار  
الطباعة العامرة باستانبول.

### - ف -

١٩- فتح العزيز في شرح الوجيز، تأليف أبي القاسم عبدالكريم بن  
محمد الرافعي، المتوفى سنة ٦٢٣هـ. دار الفكر.

### - ك -

٢٠- كتاب الحج، تقرير أبحاث آية الله العظمى السيد محمد رضا الموسوي  
الكلبايكاني (قده). المتوفى في ٢٤ جمادى الثانية ١٤١٤هـ. بقلم الشيخ أحمد  
الصابري الهمداني، مطبعة الخيام، إيران - قم، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ.

٢١- كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، للشيخ الفقيه أبي جعفر  
محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلبي (ره)، المتوفى سنة ٥٩٨هـ. تحقيق  
طباعة ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة،  
الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

٢٢- كفاية الفقه المشتهر بـ (كفاية الأحكام)، تأليف العلامة المحقق المولى  
محمد باقر السبزواري، المتوفى سنة ١٠٩٠هـ، تحقيق الشيخ مرتضى  
الواعظي الآراكي، طباعة ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة  
المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٢٣- كشف الرموز، في شرح المختصر النافع، تأليف زين الدين أبي  
علي الحسن بن أبي طالب ابن أبي المجد اليوسفي المعروف بالفاضل والمحقق  
الأبي، المتوفى سنة ٦٩٠هـ. تحقيق الشيخ علي بناه الإشتهاردي والحاج آغا  
حسين اليزدي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في  
قم المشرفة، ذو الحجة ١٤٠٨هـ.

### - ل -

٢٤- لسان العرب، تأليف العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن  
مكرم بن منظور الإفريقي المصري، المتوفى سنة ٧٧١هـ، نشر أدب الحوزة  
إيران - قم محرّم الحرام ١٤٠٥هـ.

## - م -

- ٢٥- المجموع في شرح المهذب، تأليف أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، المتوفى سنة ٦٧٦هـ. دار الفكر.
- ٢٦- المرتقى إلى الفقه الأرقى، كتاب الحجّ، تقريراً لأبحاث آية الله السيد محمد الحسيني الروحاني (قده)، المتوفى سنة ١٤٨٨هـ. بقلم الشهيد السيد عبدالصاحب الحكيم (ره)، طباعة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الحلبي)، إيران - طهران، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، في جزأين
- ٢٧- مسائل علي بن جعفر، تأليف علي بن جعفر الصادق (ع)، المتوفى في القرن الثاني الهجري، تحقيق مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم المشرفة، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ. نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا (ع)، مشهد المقدسة.
- ٢٨- المغني، للشيخ موفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد ابن قدامة، المتوفى سنة ٦٢٠هـ. طباعة نشر وتوزيع دار الكتاب العربي، لبنان - بيروت.
- ٢٩- المقنع، للشيخ الفقيه الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ره)، المتوفى سنة ٣٨هـ. تحقيق ونشر مؤسسة الإمام الهادي (ع)، إيران - قم. سنة الطبع ١٤١٥هـ.
- ٣٠- المقنعة، تأليف فخر الشيعة أبي عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، الملقّب بالشيخ المفيد (ره)، المتوفى سنة ٤١٣هـ. تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في قم المشرفة، الطبعة الثانية سنة ١٤١٠هـ.
- ٣١- من وحي القرآن، للعلامة المجاهد الفقيه المجدّد، سماحة آية الله العظمى، السيد محمد حسين فضل الله (دام ظلّه)، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ/١٩٩٨م. دار الملاك، بيروت - لبنان.
- ٣٢- الموسوعة الفقهية الميسرة، تأليف الشيخ محمد علي الأنصاري (معاصر)، نشر مجمع الفكر الإسلامي، إيران - قم، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

## - ن -

٣٣- النهاية في غريب الحديث والأثر، تأليف المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري ثم الموصلي الشافعي، يكتنى أبا السعادات ويلقب مجدالدين، ويُعرف بابن الأثير، المتوفى سنة ٦٠٦هـ. تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناجي، طباعة نشر وتوزيع مؤسسة إسماعيليان، إيران - قم، الطبعة الرابعة ١٣٦٤هـ.ش.

٣٤- النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، المتوفى سنة ٤٦٠هـ. نشر انتشارات قدس محمدي، إيران - قم.

## - ه -

٣٥- هداية الناسكين من الحجاج والمعتمرين، من مصنفات شيخ فقهاء الإسلام الشيخ محمد حسن النجفي (قده)، المتوفى سنة ١٢٦٦هـ. تحقيق وشرح وتعليق الدكتور الشيخ عبد الهادي الفضلي (حفظه الله). طباعة ونشر دار التعارف - بيروت - لبنان، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.

## - و -

٣٦- الوسيلة إلى نيل الفضيلة، للفقير عماد الدين أبي جعفر محمد بن علي الطوسي المعروف بابن حمزة. المتوفى سنة ٥٦٠هـ. تحقيق الشيخ محمد الحسون، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران - قم، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ. طبع مطبعة الخيام - قم.

## - ي -

٣٧- اليمين والعهد والنذر، بحثٌ علميٌ فقهيٌ استدلالِي، لسماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله (دام ظله)، ترتيب وتنظيم وتحقيق المركز الإسلامي الثقافي، طباعة نشر وتوزيع دار الملاك، لبنان - بيروت، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.

## فهرس الموضوعات

- ٥ ..... تقرسظ سماحة السسء
- ٧ ..... عناوسن مباحث الكتاب
- ٩ ..... **المبحث الأول: أقسام العمرة**
- ٩ ..... العمرة قد تكون واجبةً وقد تكون مستحبةً
- ١٠ ..... وجوب العمرة في أصل الشرع
- ١٠ ..... الأدلة القرآنية على وجوب العمرة
- ١٦ ..... الأدلة الروائية على وجوب العمرة
- ١٦ ..... البحث في فورسة وجوب العمرة
- ١٧ ..... استقلال وجوب العمرة المفردة عن وجوب الحجّ
- ١٨ ..... عدم وجوب العمرة المفردة على من وظسفته التمتع
- ٢٠ ..... إجزاء عمرة التمتع عن العمرة المفردة
- ٢٤ ..... استحباب تكرار العمرة المفردة
- ٢٤ ..... المدة التي يجب أن تفصل بين العمرتين
- ٢٥ ..... دليل القول بعدم لزوم الفصل
- ٢٥ ..... دليل القول بلزوم الفصل بعشرة أيام
- ٢٧ ..... دليل القول بلزوم الفصل بشهر
- ٢٨ ..... دليل القول بلزوم الفصل بسنة
- ٢٩ ..... مناقشة اللنكراني في تأكسده لزوم الفصل بشهر

- ٣١ ..... عدم لزوم الفصل عند تعدّد المُعتمِر عنه
- ٣١ ..... عدم لزوم الفصل بين العمرة المفردة وعمرة التمتع
- ٣١ ..... عدم جواز الإتيان بالعمرة المفردة بين عمرة التمتع والحج
- ٣٣ ..... وجوب العمرة المفردة بالنذر والحلف والعهد
- ٣٤ ..... حكم طواف النساء في العمرة المفردة
- ٣٤ ..... استعراض روايات المسألة ضمن طائفتين
- ٣٨ ..... النظريات المختلفة في معالجة الروايات
- ٤٠ ..... دخول طائفة ثالثة طرفاً في المعارضة
- ٤١ ..... عدم وجوب طواف النساء في عمرة التمتع
- ٤٣ ..... لا تقع عمرة التمتع إلا في أشهر الحج
- ٤٣ ..... تحديد أشهر الحج
- ٤٤ ..... تصحّ العمرة المفردة في كل الشهور وأفضلها رجب
- ٤٥ ..... ينحصر الخروج عن الإحرام في عمرة التمتع بالتقصير
- ٤٥ ..... تخيير المعتمر المفرد بين الحلق والتقصير
- ٤٥ ..... النساء يتعيّن عليهنّ التقصير مطلقاً
- ٤٥ ..... لزوم وقوع عمرة التمتع والحجّ في سنة واحدة
- ٥٠ ..... عدم لزوم وقوع عمرة المفرد وحجّه في سنة واحدة
- ٥٠ ..... ميقات العمرة المفردة لمن هو داخل مكّة
- ٥١ ..... ميقات العمرة المفردة لمن هو خارج مكّة
- ٥٥ ..... وجوب العمرة المفردة لدخول مكّة
- ٥٦ ..... جواز الدخول محلاً لمن يتكرر منه الدخول والخروج
- ٥٨ ..... جواز الدخول محلاً في شهر الخروج نفسه

- ٦١ ..... جواز تبديل العمرة المفردة إلى عمرة التمتع
- ٦٣ ..... **المبحث الثاني: أقسام الحج**
- ٦٣ ..... أقسام الحج ثلاثة
- ٦٣ ..... التمتع فرض من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام
- ٦٤ ..... الأقوال في حدّ البعد الموجب للتمتع
- ٦٦ ..... استعراض روايات المسألة ضمن أربع طوائف
- ٧٠ ..... وجه التحديد باثني عشر ميلاً
- ٧٢ ..... المبدأ في حساب الحدّ هو مكة لا خصوص المسجد
- ٧٣ ..... عدم أجزاء نوع حجّ عن نوع حجّ آخر في حجة الإسلام
- ٧٣ ..... أفضلية التمتع عن الأفراد والقران في المندوب
- ٧٣ ..... نوع الحجّ المعتاد للإفساد تابع للفساد
- ٧٤ ..... النائي إذا أقام في مكة ينتقل فرضه إلى الأفراد
- ٧٥ ..... الأقوال في المدة التي بها ينتقل الفرض
- ٧٧ ..... استعراض روايات المسألة ضمن ثلاث طوائف
- ٨٠ ..... الرأي المختار في المسألة وفذلكته
- ٨١ ..... لا فرق في انتقال الفرض بين سبق الاستطاعة ولحوقها
- ٨٢ ..... لا فرق في الحكم بين الإقامة بقصد التوطن والمجاورة
- ٨٢ ..... العبرة في الإقامة ضمن الحدّ لا في خصوص مكة
- ٨٣ ..... ميقات عمرة التمتع للمقيم في مكة قبل انتقال فرضه
- ٨٧ ..... **المبحث الثالث: حجّ التمتع**
- ٨٧ ..... قسما حجّ التمتع وأعمالهما بنحو الإجمال

- ٨٨ ..... وجوب تهيؤ المستطيع لأداء الحجّ
- ٨٩ ..... يشترط في حجّ التمتع نية التمتع
- ٨٩ ..... ليس يكون متعة إلا في أشهر الحجّ
- ٩٠ ..... يشترط في التمتع الإتيان بالعمرة والحجّ في عام واحد
- ٩٠ ..... ميقات حجّ التمتع هو مكة مع الاختيار
- ٩١ ..... دليل جواز إحرام المتمتع من غير مكة اختياراً
- ٩٥ ..... جواز إحرام المتمتع من غير مكة مع الاضطرار
- ٩٦ ..... يشترط أن تؤدى العمرة والحجّ من شخص واحد وعن شخص واحد
- ١٠٠ ..... حكم خروج المتمتع بعد العمرة وقبل الحجّ
- ١٠٢ ..... التأمل في نسبة المنع من الخروج إلى المشهور
- ١٠٢ ..... استعراض روايات المسألة ضمن طائفتين
- ١٠٤ ..... الخلاف في مفاد "لا أحبّ" في لسان الشارع
- ١٠٦ ..... ارتباط عمرة التمتع بالحجّ حتى في المستحبّ
- ١٠٦ ..... من يتعدّر عليه الحجّ بعد عمرة التمتع يجعلها مفردة
- ١٠٧ ..... جواز خروج المتمتع من مكة قبل إتمام عمرته
- ١٠٩ ..... المتمتع إن خرج وعاد في شهر آخر أحرم بعمرة جديدة
- ١١٢ ..... مَنْ وظيفته التمتع لا يجوز له العدول إلى الأفراد إلا عند ضيق الوقت
- ١١٢ ..... الأقوال في حدّ الضيق المسوّغ للعدول
- ١١٤ ..... استعراض الروايات في المسألة
- ١٢٠ ..... الرأي المختار في حدّ الضيق وفذلكته
- ١٢١ ..... رأي السيد الخوئي في حدّ الضيق ومناقشته
- ١٢٣ ..... تعميق للرأي المختار في حدّ الضيق



- ١٢٣ ..... من ضاق وقته قبل أداء العمرة لا يجزئه العدول
- ١٢٤ ..... حكم عدول من آخر الطواف والسعي عمداً في عمرة التمتع
- ١٢٥ ..... المختار في المسألة
- ١٢٧ ..... حجّ الأفراد بنحو الإجمال
- ١٢٨ ..... حجّ القران بنحو الإجمال
- ١٢٩ ..... **المبحث الرابع: مواقيت الإحرام**
- ١٢٩ ..... الإحرام من المواقيت مخصوصٌ بمن يمرّ بها
- ١٣٤ ..... محلّ إحرام من لا يمرّ بميقات
- ١٣٤ ..... النظرية الأولى
- ١٣٤ ..... النظرية الثانية
- ١٣٥ ..... النظرية الثالثة
- ١٣٦ ..... النظرية الرابعة
- ١٣٧ ..... الرأي المختار وفذلكته
- ١٣٩ ..... ميقاتية ذي الحليفة
- ١٤٢ ..... كفاية الإحرام من محاذة مسجد الشجرة
- ١٤٣ ..... اختصاص كفاية المحاذة بمسجد الشجرة
- ١٤٥ ..... جواز إحرام أهل المدينة والمازين بها من الجحفة اختياراً
- ١٤٨ ..... تطبيق فيه توضيحٌ للمبنى في مسألة المطلق والمقيّد
- ١٤٩ ..... جواز التأخير إلى الجحفة للمضطرّ لا يختصّ بالمرضى والضعيف
- ١٥١ ..... حكم عدول أهل المدينة ومن أتاها إلى ميقات غير ذي الحليفة
- ١٥٣ ..... محلّ إحرام الحائض والجنب المازين بالمدينة
- ١٥٣ ..... ميقاتية العقيق وبيان أهله

- ١٥٥ ..... تحديد جغرافية العقيق
- ١٥٨ ..... ميقاتية الجحفة ويللمم
- ١٥٨ ..... ميقاتية قرن المنازل وأنه السيل الكبير
- ١٦٠ ..... ميقات المفرد والقارن من أهل مكّة والمجاورين فيها هو مكّة نفسها
- ١٦٣ ..... وجه فتوى السيد الخوئي بإحرام هؤلاء من الجعرانة والمناقشة فيه
- ١٦٥ ..... الميقات هو كل مكّة لا خصوص مكّة القديمة
- ١٦٦ ..... من منزله دون الميقات إلى مكّة فميقاته منزله
- ١٦٧ ..... ميقاتية أدنى الحلّ مع ردّ تفصيل للسيد الخوئي في المقام
- ١٦٨ ..... تفصيل مبتكر في مسألة العدول بالإحرام من الميقات إلى أدنى الحلّ
- ١٦٩ ..... **المبحث الخامس: أحكام المواقيت**
- ١٦٩ ..... لزوم إنشاء الإحرام من الميقات مع المرور عليه فلا يجوز قبله
- ١٧٢ ..... جواز تقديم الإحرام قبل الميقات بالنذر
- ١٧٣ ..... لا يجب تجديد الإحرام من الميقات في فرض تقديمه بالنذر
- ١٧٣ ..... لا فرق في جواز التقديم بالنذر بين أقسام الحجّ والعمرة
- ١٧٤ ..... جواز تقديم إحرام العمرة المفردة مع خوف فوت الشهر
- ١٧٤ ..... عدم اختصاص الحكم بعمرة شهر رجب
- ١٧٥ ..... وجوب الاعتماد على حجّة في معرفة الوصول إلى الميقات
- ١٧٥ ..... لو نذر وخالف فأحرم من الميقات لا يبطل إحرامه
- ١٧٦ ..... عدم جواز تأخير الإحرام عن الميقات
- ١٧٨ ..... تارك الإحرام من الميقات عمداً يجرم من مكانه مع عدم التمكن من الرجوع
- ١٨١ ..... أولوية الناسي والجاهل من العامد في المقام
- ١٨٢ ..... وجه عدم لزوم رجوع الجاهل أو الناسي إلى ما يقدر عليه خارج الحرم

- ١٨٣ ..... حكم من حجّ من دون إحرام في صور العمد والجهل والنسيان
- ١٨٤ ..... وجه القول بالصحة في صورتى الجهل والنسيان
- ١٨٦ ..... وجه شمول الحكم بالاجتزاء لعمرة التمتع والعمرة المفردة
- ١٨٨ ..... إذا فسدت عمرة التمتع ولم يمكن إعادتها يفسد الحجّ
- ١٨٩ ..... المطلوب هو الإحرام من مكّة لا دخول مكّة محرماً
- ١٨٩ ..... حكم ترك الإحرام في حجّ التمتع نسياناً أو جهلاً
- ١٩١ ..... **المبحث السادس: كيفية الإحرام**
- ١٩١ ..... معنى الإحرام وحقيقته
- ١٩٢ ..... يشترط في النية الإخلاص والقربة
- ١٩٣ ..... لزوم تعيين المنوي بتفاصيله
- ١٩٣ ..... التحفّظ في استحباب التلفّظ بالنية
- ١٩٣ ..... عدم اشتراط الإخطار في البال وكفاية الداعي
- ١٩٤ ..... لا يُعتبر في صحّة الإحرام العزم على ترك محرّماته
- ١٩٤ ..... بطلان إحرام العمرة المفردة بالعزم على الجماع قبل السعي
- ١٩٤ ..... وجوب التلبية وكيفيةها
- ١٩٧ ..... وجوب تعلّم التلبية الصحيحة وحكم غير القادر عليها
- ٢٠٠ ..... كيفية تلبية الأخرس
- ٢٠٠ ..... الصبي غير المميّز إن لم يحسن التلبية يُلبّى عنه
- ٢٠٠ ..... انعقاد الإحرام بالتلبية وبالإشعار وبالتقليد
- ٢٠٣ ..... اختصاص الإشعار بالبدن بخلاف التقليد
- ٢٠٤ ..... كيفية الإشعار والتقليد
- ٢٠٤ ..... كفاية التجليل بدلاً من التقليد

- ٢٠٥ ..... عدم اشتراط صحّة الإحرام بالطهارة من الحدثين
- ٢٠٦ ..... عدم ترتّب محرّمات الإحرام إلاّ بعد التلبية وأخواتها
- ٢٠٧ ..... محلّ تلبية المحرم من مسجد الشجرة
- ٢١٤ ..... محلّ تلبية المحرم ممّا عدا الشجرة من المواقيت
- ٢١٤ ..... محلّ تلبية المحرم من مكّة
- ٢١٥ ..... السرّ في تأخير التلبية عن موضع عقد الإحرام
- ٢١٦ ..... استحباب تأخير التلبية يشمل المرأة بخلاف استحباب الجهر بها
- ٢١٦ ..... التلبية واجبة مرّة ويُسحبُ تكرارها
- ٢١٧ ..... محلّ قطع التلبية في عمرة التمتع
- ٢١٩ ..... محلّ قطع التلبية في العمرة المفردة
- ٢٢١ ..... محلّ قطع التلبية في الحجّ
- ٢٢١ ..... قطع التلبية على الاستحباب أو الوجوب؟
- ٢٢٤ ..... حكم الشك في الإتيان بالتلبية وبصحّتها
- ٢٢٤ ..... وجوب الثوبين للمحرم
- ٢٢٤ ..... الصبيان مجردون من فخّ
- ٢٢٥ ..... كيفية لبس الثوبين
- ٢٢٦ ..... لبس الثوبين ليس شرطاً في تحقّق الإحرام
- ٢٢٨ ..... محلّ اللبس قبل عقد الإحرام
- ٢٣٠ ..... يعتبر في الإزار ستر ما بين السرة والركبة وفي الرداء ستر المنكبين
- ٢٣٠ ..... لو أحرم في قميص جاهلاً أو ناسياً أو عامداً
- ٢٣١ ..... لا بأس بالزيادة على الثوبين

- ٢٣١ ..... شروط الثوبين هي شروط لباس المصلي نفسها
- ٢٣٣ ..... يلزم في الإزار أن يكون ساتراً للبشرة
- ٢٣٣ ..... الأفضل في الثوبين أن يكونا من المنسوج
- ٢٣٤ ..... عدم وجوب لبس الثوبين على النساء
- ٢٣٤ ..... الأقوال في المسألة
- ٢٣٦ ..... الأدلة في المسألة
- ٢٤٠ ..... جواب قاعدة الاشتراك وفيه فذلكة القول بعدم الوجوب
- ٢٤٣ ..... حكم إحرام النساء في لباس الحرير
- ٢٤٣ ..... استعراض روايات المسألة ضمن ثلاث طوائف
- ٢٤٦ ..... معنى "لا يصلح" و "لا بأس" و "يكره" في لسان الشارع
- ٢٤٧ ..... وجهها الجمع بين الروايات والرأي المختار
- ٢٤٧ ..... لا فرق في الحكم بين اللبس حال عقد الإحرام وبعده
- ٢٤٧ ..... وجوب المبادرة إلى تطهير ما يتنجس من الثوبين
- ٢٤٨ ..... لا تجب الاستدامة في لبس ثياب الإحرام كما لا بأس بتبديلها
- ٢٤٩ ..... **المبحث السابع: تروك الإحرام**
- ٢٤٩ ..... لا يجوز للمحرم استحلال شيء من صيد البرّ
- ٢٤٩ ..... الدليل القرآني على حرمة الصيد
- ٢٥٠ ..... عدم تكفل الآيات ببيان حرمة الصيد في الحرم
- ٢٥١ ..... تعلق الحكم بالصيد بالمعنى المصدرى وبالمصيد نفسه
- ٢٥١ ..... عدم اختصاص الحرمة بالمأكول اللحم
- ٢٥٢ ..... المراد بالصيد الحيوان غير الأهلي الممتنع بالطبع
- ٢٥٢ ..... يجرم على المحرم إعانة غيره على الصيد

- ٢٥٣ ..... حرمة إمساك الصيد
- ٢٥٤ ..... حرمة أكل الصيد على المحرم
- ٢٥٤ ..... حرمة أكل الصيد في الحرم
- ٢٥٤ ..... حكم أكل المحلّ لصيد المحرم
- ٢٥٥ ..... استعراض الروايات في المسألة ومناقشتها
- ٢٦٠ ..... علاج التعارض بين الروايات
- ٢٦٣ ..... اختيار تقديم الروايات المحلّلة والوجه فيه
- ٢٦٣ ..... حرمة فرخ صيد البرّ وبيضه
- ٢٦٤ ..... حرمة الإعانة على صيد الفرخ والبيض
- ٢٦٥ ..... حرمة صيد الجراد
- ٢٦٥ ..... حلية صيد البحر
- ٢٦٦ ..... ما يعيش في الماء وخارجه ملحق بالبرّي
- ٢٦٦ ..... لا بأس بصيد ما يُشكّ في كونه بريّاً
- ٢٦٧ ..... تمسك السيد الخوئي بأصالة العدم الأزلي وجوابه
- ٢٦٨ ..... بيان ما تمسك به الشيخ النائيني وجوابه
- ٢٦٩ ..... حرمة قتل الدوابّ ولو لم تكن من الصيد
- ٢٦٩ ..... جواز ذبح الحيوانات الأهلية والدجاج الحبشي
- ٢٦٩ ..... جواز ذبح ما يُشكّ في كونه أهليّاً
- ٢٧٠ ..... جواز قتل ما خشيه المحرم على نفسه
- ٢٧٠ ..... جواز قتل سباع الطير إذا آذت حمام الحرم
- ٢٧٠ ..... جواز قتل الأفعى والحية والأسود الغدر والعقرب والفأرة
- ٢٧٠ ..... لا كفارة في ما يجوز قتله

- ٢٧١ ..... لا كفارة في قتل السباع حتى الأسد
- ٢٧١ ..... لا بأس للمحرم بأن يرمي الغراب والحدأة
- ٢٧٢ ..... حرمة مجامعة النساء أثناء الحج والعمرة
- ٢٧٤ ..... آثار الجماع في عمرة التمتع بعد السعي
- ٢٧٦ ..... آثار الجماع في عمرة التمتع قبل الفراغ من السعي
- ٢٧٩ ..... آثار جماع المحرم للحج قبل الوقوف بمزدلفة
- ٢٨٧ ..... آثار جماع المحرم للحج بعد الوقوف بمزدلفة
- ٢٨٩ ..... آثار الجماع في العمرة المفردة قبل السعي
- ٢٩٢ ..... آثار الجماع في العمرة المفردة بعد السعي
- ٢٩٤ ..... آثار جماع المحلّ زوجته المحرمة
- ٢٩٤ ..... لا كفارة مع الجهل والنسيان إلا في موارد
- ٢٩٨ ..... حكم تقبيل النساء
- ٢٩٨ ..... بحث في أنّ الحاجة الجنسية شأن مشترك بين الجنسين
- ٣٠٣ ..... حكم تقبيل المحلّ زوجته المحرمة
- ٣٠٥ ..... لا يجوز للمحرم مسّ زوجته وحملها وضمّهما
- ٣٠٨ ..... حكم ملاعبة المحرم زوجته ونظره إلى الأجنبية مع الإماء
- ٣١١ ..... حكم نظر المحرم إلى زوجته مع الشهوة أو الإماء
- ٣١٤ ..... حكم استمتاع المحرم من زوجته بمثل الصوت
- ٣١٥ ..... حرمة الاستمناء على المحرم وآثاره
- ٣١٦ ..... يجرم على المحرم التزويج لنفسه أو لغيره

- ٣١٧ ..... حكم الكفارة عند تزويج المحرم والدخول مع العلم بالحرمة
- ٣١٨ ..... حضور المحرم مجلس العقد والشهادة عليه
- ٣١٨ ..... تعرض المحرم لخطبة النساء ورجوعه إلى مطلقة الرجعية وتطليقه لزوجته
- ٣١٩ ..... المصادر والمراجع
- ٣٢٥ ..... فهرس الموضوعات



