أبحاث فقهية

مباحث العمرة والحج

الجزء الاول

محمد تقي الشهيدي

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین سيما بقية الله في الارضين واللعن على اعدائهم اجمعين.

يقع الكلام في مناسك العمرة والحج، وقد اخترنا مناسك السيد الخوئي "قده" محورا لهذا البحث الفقهي.

# بحث مختصر حول وجوب حجة السلام

**المسألة الاولى:** المشهور أن وجوب الحج على المستطيع فوري، وفي قبال المشهور قولان:

**احدهما:** كونه واجبا موسعا، وانما يحكم العقل بوجوب المبادرة اليه لو احتمل فوت الحج عنه في فرض التأخير، وقد مال اليه الشيخ الاعظم "قده" واختاره بعض السادة الاعلام "دام ظله"، **و ثانيهما:** التفصيل بين تاخيره لأجل الاغراض الدنيوية كالاشتغال بالتجارة ونحوها، وبين تأخيره لاجل اعذار أخرى، وهذا ما اختاره السيد الصدر "قده" في مناسكه، حيث قال: لا يجوز التسويف و المماطلة في حجّة الإسلام تكاسلا أو حرصا على ربح تجارة أو نحو ذلك من شئون الدنيا([[1]](#footnote-2)).

واستدل للمشهور بعدة من الروايات:

منها: صحيحة ذريح المحاربي عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) قال: من مات و لم يحجّ حجّة الإسلام، و لم يمنعه عن ذلك حاجة تجحفه، و لا مرض لا يطيق فيه الحجّ، و لا سلطان يمنعه، فليمت‌ يهوديّا أو نصرانيّا([[2]](#footnote-3))، بتقريب أن اطلاقها يشمل من ترك الحج في السنة الاولى من استطاعته واثقا من تمكنه من الحج في سنة أخرى فمات، فيكون الوعيد بعقابه كاشفا عن وجوب المبادرة الى الحج، وهذا ما ذكره السيد الخوئي "قده" ايضا.

وفيه أن الوعيد بالعقاب على شيء كترك الحج الى أن يموت ظاهر في حرمته، ويكون منصرفا عمن تركه عن عذر، ومنه من تركه لاجل وثوقه باتيانه به في آخر الوقت، والا لزم القول بفورية كل واجب أخذا باطلاق خطاب الوعيد بالعقاب.

وبذلك ظهر الجواب عن موثّقة أبي بصير قال سمعت ابا عبد الله (علیه السلام) يقول: من مات و هو صحيح موسر لم يحجّ، فهو ممّن قال اللّه عزّ و جلّ: وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ أَعْمىٰ قلت: سبحان اللّه أعمى؟ قال: نعم، أعماه اللّه عن طريق الجنّة([[3]](#footnote-4)).

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال الله تعالى و للٰه على النٰاس حج البيت من استطٰاع إليه سبيلا قال هذه لمن كان عنده مال و صحة، و إن كان سوفه للتجارة فلا يسعه و إن مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام إذا هو يجد ما يحج به([[4]](#footnote-5)).

بتقريب أن ظاهر قوله "وان كان سوّفه للتجارة فلا يسعه" عدم جواز تأخير الحج عن سنة الاستطاعة الا لعذر، وفيه **اولا:** ما قد يقال من أن التسويف هو المماطلة و التأخير المتكرر والمستمر للحج، فلايستفاد منه حرمة مطلق التأخير لسنة و نحوها ما لم يؤد الى التهاون، فعن سيبويه تقول سَوَّفْتُهُ إذا قلت له مرّة بعد مرّة: سَوْفَ أفعل، و لا يفصل بينها و بين الفعل، لأنها بمنزلة السين فى سَيَفْعَلُ([[5]](#footnote-6))، وقال الجوهري التَّسْوِيفُ: المَطْلُ، وفي النهاية لابن اثير: "لعن اللّه الْمُسَوِّفَةَ"‌ هى التى إذا أراد زوجها أن يأتيها لم تطاوعه، و قالت سوف أفعل، و التَّسْوِيفُ: المطل و التّأخير، و في مجمع البحرين: التسويف في الأمر: المطل و تأخيره و القول بأني سوف أعمل. و سوفته: إذا قلت له مرة بعد مرة: سوف أفعل، و المسوفة من النساء: التي يدعوها زوجها لبعض الحاجة فلا تزال تسوفه حتى ينعس و ينام، و عليه فتكون الرواية نظير رواية كليب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سأله أبو بصير و أنا أسمع فقال له- رجل له مائة ألف فقال العام أحج العام أحج- فأدركه الموت و لم يحج حج الإسلام- فقال يا أبا بصير أ ما سمعت قول الله- و من كٰان في هٰذه أعمىٰ فهو في الآخرة أعمىٰ و أضل سبيلا أعمى عن فريضة من فرائض الله([[6]](#footnote-7))، ورواية أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له أ رأيت الرجل التاجر ذا المال حين يسوف الحج كل عام و ليس يشغله عنه إلا التجارة أو الدين فقال لا عذر له يسوف الحج إن مات و قد ترك الحج فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام([[7]](#footnote-8)).

**وثانيا:** ما ذكره الشيخ الاعظم من أنه لا يستفاد منها وبقية الروايات اكثر من حكم العقل بالفورية عند احتمال الفوت على تقدير التأخير.

**وثالثا:** ما يقال من أن غاية ما تدل عليه الرواية حرمة التأخير لغرض التجارة ونحوها من الاغراض المادية الدنيوية، دون التأخير لاعذار عرفية وان لم تبلغ حد الحرج، كرعاية الاب المريض او حضانة الطفل الصغير ونحو ذلك.

والصحيح تمامية الايراد الاخير فقط، دون الايراد الاول، والثاني، لأنه لو فرض عدم احراز ظهور التسويف عرفا في ما يشمل التأخير من السنة الاولى، فلايبعد الغاء الخصوصية من مورد الرواية وهو التسويف المتكرر الى سنتين مثلا، كما أن اطلاق الرواية لفرض الوثوق بالقدرة على الحج في سنة أخرى يدفع الايراد الثاني.

ومنها: صحيحة الحلبيّ عن أبي عبد اللّه عليه السّلام: إذا قدر الرجل على ما يحجّ به، ثمّ دفع ذلك، و ليس له شغل يعذر به فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام([[8]](#footnote-9)).

بتقريب أن ظاهر دفع الحج هو المطل و التأخير، بل لو اريد منه دفع ما يحج به اي رده بصرفه اواتلافه فيشمل ما لو علم بأنه سوف يتمكن من الحج مرة أخرى، و لكنه غير ظاهر فان ما هو بمعنى المماطلة هو المدافعة، ويحتمل كون "دفع ذلك" بمعنى أنه أخّر الحج عن نفسه اي لم يحج، فيكون موردها ترك الحج الى آخر حياته ويناسبه التعبير بأنه ترك شريعة من شرايع الاسلام، حيث ورد في الروايات الآخرى انه ان ترك الحج فان مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرايع الاسلام.

هذا مضافا الى أن الوارد فيه التقييد بقوله "من غير عذر يعذره الله" و التمسك به في موارد الأعذار العرفية يكون من التمسك بالخطاب في شبهته المصداقية.

هذا وقد يستدل للفورية الشرعية بما ورد في المستطيع من أنه ليس له ان يحج عن غيره، كما في صحيحة سعيد بن عبد الله الأعرج أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصرورة أ يحج عن الميت فقال نعم إذا لم يجد الصرورة ما يحج به فإن كان له مال فليس له ذلك حتى يحج من ماله و هو يجزي عن الميت كان له مال أو لم يكن له مال، وفي صحيحة سعد بن أبي خلف قال: سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام) عن الرجل الصرورة يحج عن الميت قال نعم إذا لم يجد الصرورة ما يحج به عن نفسه فإن كان له ما يحج به عن نفسه فليس يجزي عنه حتى يحج من ماله و هي تجزي عن الميت إن كان للصرورة مال و إن لم يكن له مال([[9]](#footnote-10))، ولكن يرد عليه أنه ان لم يستظهر من الصحيحتين شرطية كون عدم كون النائب مستطيعا في صحة حجه النيابي كما التزم به جماعة فغايته ثبوت الفورية الشرعية بهذا المقدار اي ليس له أن يترك المبادرة الى الحج عن نفسه لأجل الحج عن غيره.

هذا و قد يستدل على لزوم الفورية بما دل على كون حجة الاسلام دينا بضميمة الارتكاز العقلائي على فورية اداء الدين، وفيه مضافا الى عدم دليل على التعبد بكونها دينا الا في حق الميت أن الدين انما لا يجوز تأخير اداءه اذا لم يقم حجة على رضى الدائن بالتأخير، والمفروض أن اطلاق الامر بالحج يقتضي ترخيص الشارع في تطبيقه على الحج في سنة أخرى، وما قد يتوهم من كون ظاهر الامر بشيء لزوم الاتيان به فورا فليس صحيحا كما بيّن في علم الاصول، وان شئت قلت: ان الحج دين تعبدي ويكون التعبد بكونه دينا في طول الامر بوجوبه، فاذا كان واجبا موسعا فهو دين بما هو عليه من السعة والترخيص في التطبيق على الحج في سنة أخرى، وهذا بخلاف سائر الديون فانه ليس في طول الامر بوجوب اداءه حتى يتمسك باطلاق الاداء لجواز التأخير.

و عليه فلم يثبت الفورية الشرعية للحج بقول مطلق، وانما في خصوص ما لو ماطل لاجل الكسل او التجارة و نحوهما.

ولو فرض ثبوت الفورية الشرعية فلا ينبغي الاشكال في كونها فورية مشروطة بعدم لاشتغال بامتثال تكليف شرعي بالخلاف ولو كان مثل وجوب الوفاء بالنذر، فيما اذا نذر قبل حصول الاستطاعة زيارة الحسين يوم عرفة من هذه السنة فاستطاع ووثق بأنه لو لم يحج هذه السنة سوف يتمكن من الحج في سنين قادمة فان الظاهر وجوب الوفاء بالنذر عليه كما افتى به بعض الاجلاء "دام ظله"([[10]](#footnote-11)) لقصور دليل الفورية كقوله "وان كان سوفه للتجارة فلا يسعه" لهذا الفرض.

ثم انه بناء على عدم الفورية الشرعية، فيقع الكلام في الفورية العقلية فذكر الشيخ الاعظم أنه مع عدم الوثوق بتمكنه من الحج في السنين القادمة فيجب عليه عقلا المبادرة الى الحج، ووافقه في ذلك السيد الخوئي "قده"، نعم ما يظهر من تقرير ابحاثه([[11]](#footnote-12)) من جعل ذلك توضيحا لكلام صاحب العروة (حيث قال في العروة: لا خلاف في أن وجوب الحج بعد تحقق الشرائط فوري، فلو أخر بلا عذر يعد عاصيا([[12]](#footnote-13)) فمما لا وجه له، فان مخالفة حكم العقل مع عدم انجراره الى مخالفة التكليف الواقعي بأن تمكن من الحج في سنة أخرى تكون تجريا لا عصيانا.

وكيف كان فهذا البيان يجري في كل واجب موسع احتمل المكلف في اول الوقت طرو العجز عليه عن اداءه لو أخرّه عن اول الوقت، وهذا ما سبق من السيد الخوئي في بحث آخر في ذيل كلام صاحب العروة (يجب عند ظهور أمارات الموت أداء حقوق الناس الواجبة، و ردّ الودائع و الأمانات التي عنده مع الإمكان و الوصيّة بها مع عدمه مع الاستحكام على وجه لا يعتريها الخلل بعد موته([[13]](#footnote-14)) انا ذكرنا في الواجبات الموسعة أداءً أو قضاءً، أن تنجز التكليف يقتضي إحراز الخروج عن عهدته، فبمجرد الشك في الموت يجب عليه الامتثال، بمعنى أنّه إذا لم يقطع أو لم يطمئن ببقاء حياته إلى آخر الوقت و احتمل موته قبل ذلك وجب أن يأتي به فعلًا، لتنجز التكليف في حقّه، و هو يستلزم عقلًا إحراز الامتثال و لا يحرز إلّا بإتيانه بالفعل، ولا أثر شرعي لاستصحاب بقاء حياته حينئذ([[14]](#footnote-15)).

وقد ذكر في المقام أنه لا يقاس الحج بالصلوات اليومية اداء وقضاء، فان التأخير عن اول الوقت مستند الى الاطمئنان الشخصي بالتمكن من الاتيان قبل انقضاء الوقت اذ لا يحتمل عادة أن يموت بعد ساعة او ساعتين، ومن ثم نلتزم بالمبادرة لو كان في معرض التلف كما في المحكوم بالاعدام، و أما في الحج فمن الضروري عدم حصول الاطمئنان بالبقاء واستدامة الحياة الى العام القابل، لأي شخص كان، سيما في هذه الازمنة المحفوفة بكثرة الطوارئ والحوادث السيئة غير المترقبة التي تقضي على حياة اصح الشبان فكيف بغيرهم، بحيث اصبح المدعي للاطمئنان بالبقاء مجازفا معتوها([[15]](#footnote-16)).

وما ذكره من عدم كفاية استصحاب بقاء القدرة تام جدا، فان جواز التاخير عقلا من آثار قيام الحجة على تحقق الامتثال، فان حكم العقل في مورد قاعدة الاشتغال هو لزوم تحصيل الحجة على امتثال التكليف المتجز، فمع الوثوق ببقاء القدرة يحصل الوثوق بتحقق الامتثال، وكذا لو قامت الامارة كالبينة على بقاء القدرة فحيث ان مثبتاتها حجة، فتكون حجة على تحقق الامتثال، وهذا بخلاف استصحاب بقاء القدرة، نعم لو كان بقاء القدرة موضوعا لحكم الشارع بجواز التأخير كان استصحاب بقاء القدرة موجبا لجواز التأخير، لكن لم يثبت مثل هذا الحكم في الواجب الموسع، و انما يتقوم الواجب الموسع بالترخيص في تطبيق الطبيعة على الافراد الطولية التي منها الفرد في آخر الوقت، بل هذا الترخيص في التطبيق كما بيناه في محله ليس ترخيصا شرعيا مستقلا وانما هو منتزع عن لا بشرطية الواجب فهو ترخيص وضعي حيثي واين هذا من الحكم الشرعي بجواز التأخير.

فعليه فيكون مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم المبادرة الى اتيان الواجب الموسع عند احتمال طرو العجز في اثناء الوقت ويؤكدها الاستصحاب الاستقبالي النافي للامتثال، نعم يمكن ان يقال بقيام السيرة العقلائية والمتشرعية على عدم لزوم المبادرة بمجرد احتمال طرو العجز ما لم يحصل خوف عقلائي منه، والسيرة المتشرعية واضحة في مثل المرأة التي تحتمل طرو الحيض في اثناء الوقت، وأما في الحج فلا ريب في كون الغالب هو خوف طرو العجز عن الحج في المستقبل ان لم يحج في اول سنة الاستطاعة.

ثم انه قد يقال بناء على كفاية استصحاب بقاء القدرة في ترتب حكم العقل بجواز التأخير او اثبات حكم الشرع بذلك، فحيث ان تخلية السرب و انفتاح الطريق الى الحج بالنسبة الى كثير من حجاج خارج المملكة السعودية تنقطع بعد موسم الحج، وانما يحتمل تجددها في السنة القادمة فلا مجال لجريان استصحابها الاستقبالي، بخلاف الاستطاعة المالية او البدنية، وفيه أنه بالنظر العرفي يكون انفتاح الطريق وتخلية السرب الى مكة امرا مستمرا باستمرار امكانية اخذ فيزا الدخول الى مكة، ولا حاجة الى تقريب هذا الاستصحاب بقياسه باستصحاب بقاء الدراسة عند الشك في بداية العطلة الصيفية، حيث يقال بأنه لا يضر ببقاءها عرفا انقطاع الدرس في الليل او في يوم الجمعة.

**المسألة الثانية:** اختلف الفقهاء في تعريف الاستطاعة التي هي موضوع وجوب الحج، على عدة اقوال:

**القول الاول:** ما اختاره السيد الخوئي "قده" من أننا لو كنا وقوله تعالى "ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا" لكنا نقول بأن الحج ليس الا كغيره من الواجبات المشروطة بالقدرة العقلية، وكانت تجب مقدماته على المكلف عقلا كتحصيل المال، وانما كان يرتفع وجوبه بالحرج لا لأجل انتفاء الاستطاعة وانما لأجل دليل لا حرج، الا أنا عرفنا من الروايات الواردة في تفسير الاستطاعة من كونها وجدان الزاد والراحلة او أن يكون عنده ما يحج به عدم لزوم تحصيل المال الذي يفي بالحج، ففي صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قوله عز و جل و للٰه على النٰاس حج البيت من استطٰاع إليه سبيلا ما يعني بذلك قال من كان صحيحا في بدنه مخلى سربه له زاد و راحلة، و في صحيحة محمد بن يحيى الخثعمي سأل حفص الكناسي أبا عبد اللٰه (عليه السلام و أنا عنده عن قول اللٰه عز و جل و للٰه على النٰاس حج البيت من استطٰاع إليه سبيلا ما يعني بذلك؟ قال: من كان صحيحا في بدنه، مخلى سربه، له زاد و راحلة، فهو ممن يستطيع الحج، أو قال: ممن كان له مال، فقال له حفص الكناسي: فإذا كان صحيحا في بدنه، مخلى في سربه، له زاد و راحلة فلم يحج فهو ممن يستطيع الحج؟، قال: نعم([[16]](#footnote-17)).

وفی صحیحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال الله تعالى و للٰه على النٰاس حج البيت- من استطٰاع إليه سبيلا قال هذه لمن كان عنده مال و صحة و إن كان سوفه للتجارة فلا يسعه و إن مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام- إذا هو يجد ما يحج به([[17]](#footnote-18))

ففهمنا من هذه الروايات عدم لزوم تحصيل نفقة الحج، ولكن لو حصل للمكلف مال يفي بالحج بالملكية او اباحة التصرف، بالاقتراض او بالاسترباح فهو مستطيع ويجب عليه الحج، وانما يرفع الوجوب دليل لا حرج، فلو كان لديه دار او كتب لا يقع في الحرج من ناحية بيعها والذهاب الى الحج وجب عليه ذلك، بل لو كان يقع في الحرج فدليل لا حرج انما ينفي اطلاق وجوب الحج، ويبقى وجوبه لفرض تحمله للحرج، ولذا ذكر من أن كان بحاجة الى الزواج فحصل على مال يفي بالحج لو ترك الزواج، فان وقع في الحرج من ناحية عدم الزواج ارتفع عنه بدليل لا حرج اطلاق وجوب الحج لفرض ارادته للزواج، ويبقى وجوب الحج عليه على فرض تركه للزواج، لعدم حكومة دليل لا حرج على خطاب وجوب الحج الشامل لهذا الفرض.

اقول: بناء على ما ذكره فلو امكنه تحصيل مال آخر لسد حاجته و الذهاب الى الحج من دون وقوعه في الحرج لم يكن اطلاق وجوب الحج عليه حرجيا.

**القول الثاني:** ما اختاره السيد الصدر "قده" في مناسكه من كون عدم الوقوع في الحرج داخلا في مفهوم الاستطاعة الماخوذة في الآية الكريمة، فتشمل ما لو اقترض مالا يفي بالحج و كان واثقا من عدم وقوعه في الحرج عند وفاء الدين، نعم يعتبر فيها ملكية المال، فلا تتحقق الاستطاعة بسهم الامام حيث لا يملك([[18]](#footnote-19))، ولعل وجه كلامه الاخير تقييد الاطلاقات بما يكون ظاهرا في تحديد الاستطاعة بملكية الزاد والراحلة كقوله "من كان له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج" و لكنه قيد غالب، لا يظهر منه تقييد مثل التعبير ب‍أن يكون عنده ما يحج به او قدر على ما يحج به او كان يجد ما يحج به، نعم لو ان الاول ظاهر .

**القول الثالث:** ما اختاره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أنه يعتبر في الاستطاعة ان يكون له مال يفي بالحج ويكون المال مملوكا غير مقترض، وأن لا يكون مدينا الا اذا كان يزيد ما عنده عن مقدار الدين زيادة تفي بالحج، نعم لو كان القرض او الدين مؤجلا باجل بعيد جدا بنحو لا يعتني به العقلاء تحققت الاستطاعة.

ويعتبر وجدان نفقة العود الى بلده اذا اراد العود اليه، و يعتبر الرجوع الى الكفاية وهو التمكن بالفعل او بالقوة من اعاشة نفسه وعائلته بعد الرجوع بحيث لا يحتاج الى التكفف ولا يقع في الحرج، وبعبارة واضحة يلزم ان يكون المكلف على حالة لا يخشى معها على نفسه وعائلته من الفقر بسبب الحج.

وبذلك ظهر انه لا يجب بيع ما يحتاج اليه في حياته وكان صرفه في سبيل الحج موجبا للحرج([[19]](#footnote-20)).

والظاهر منه التفصيل بين القرض والدين المالي وبين الاجارة لعمل كخدمة الحجاج او الحج النيابي –كما لو آجر نفسه على وكان واثقا من تمكنه من الوفاء به في السنة الثانية فانه يرى صلاحية مال الاجارة هذه لتحقق الاستطاعة كما لا يرى اشتغال الذمة بالعمل مانعا، ولذا ذكر انه لو آجر نفسه للنيابة عن الغير في الحج واستطاع بمال الاجارة فان لم يكن الحج النيابي مقيدا بالسنة الاولى قدم الحج عن نفسه الا اذا وثق باداءه في عام لاحق([[20]](#footnote-21)).

**القول الرابع:** ما ذهب اليه بعض الاجلاء "دام ظله" من أن من كان عنده مال يفي بالحج مملوكا كان او مباحا وجب عليه الحج وان كان يحتاج الى صرفه في حاجياته ما لم يقع في الحرج او المهانة، بل اذا كان لا يحج فسوف لن يصرف ماله في تحصيله كان مستطيعا ووجب عليه الحج، وان اقترض المكلف نفقة الحج وتمكن من الوفاء بغير حرج صار مستطيعا، كما أن المدين اذا لم يكن صرف ما عنده موجبا لعجزه عن اداء الدين في وقته بلا حرج و لا مهانة وجب عليه الحج، والا فلا يجب عليه الحج، نعم لو لم يكن يسدد دينه وجب عليه الحج واجزءه عن حجة الاسلام.

كما ذكر أن الاستطاعة تتحقق بالحقوق الشرعية، فمن يكون تحت اختياره من الحقوق الشرعية ما يجوز له التصرف في شئونه و يكفيه لأداء الحج، يكون مستطيعاً شرعاً، وذكر أن من شروط الاستطاعة المالية عدم كون الحج مستلزماً لاختلال حياته المعاشيّة بحيث‌ إذا صرف ماله في الحج يقع في الحرج، وذكر أن من شروط الاستطاعة أن لا يكون الحج مستلزماً لحصول الاختلال في مؤونة عياله الواجبي النفقة عرفاً أو شرعاً، نعم لو قدر علىٰ توفير نفقتهم و لو بالكسب، وجب عليه الحج.

وذكر أن الحاجة إلى الزواج لا تمتع من الاستطاعة ما لم تبلغ حدّ الحرج؛ فاذا كانت حاجته إليه ملحّة بحيث يكون عدم الزواج حرجيّاً عليه، ففي مثل هذه الحالة لا يجب عليه الحجّ و يجوز له صرف المال في التزويج و لو أدّى إلى عجزه عن الحج؛ نعم لو لم يصرف المال في التزويج أو كان بإمكانه تأمين نفقة الزواج عن طريقٍ آخر -كالاكتساب و الاقتراض- وجب عليه الحج([[21]](#footnote-22)).

هذا وقد ذكر شفهيا أن المستفاد من الروايات وان كان عدم لزوم تحصيل الاستطاعة، لكن يكفي في وجوب الحج العلم بحصول الاستطاعة التدريجية، فيجب الحج على من حصل على بعض نفقة الحج ويعلم بأنه سوف يحصل له بقية نفقة الحج عند الحاجة اليها ولو في أثناء الحج.

اقول: الظاهر أن مستنده في عدم لزوم المهانة و هتك الحيئية مع غمض العين عن دليل لا حرج الرواية المعتبرة بنظره التي رواها الحسن بن محبوب عن خالد بن جریر عن ابي الربيع الشامي قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن قول الله عز و جل و للٰه على النٰاس حج البيت من استطٰاع إليه سبيلا فقال ما يقول الناس قال فقلت له الزاد و الراحلة قال فقال أبو عبد الله (عليه السلام) قد سئل أبو جعفر (عليه السلام) عن هذا فقال هلك الناس إذا لئن كان من كان له زاد و راحلة قدر ما يقوت عياله و يستغني به عن الناس ينطلق إليهم- فيسلبهم إياه لقد هلكوا إذا فقيل له فما السبيل قال فقال السعة في المال إذا كان يحج ببعض و يبقي بعضا لقوت عياله أ ليس قد فرض الله الزكاة- فلم يجعلها إلا على من يملك مائتي درهم([[22]](#footnote-23)).

**القول الخامس:** ما ذهب اليه جماعة من أن الاستطاعة حسب فهم العرف من الآية والروايات الواردة هي وجدان المكلف زائدا على حوائجه الحضرية نفقة السفر الى الحج، فالسيد البروجردي "قده" في التعليقة على المسألة 11من العروة (حيث قال صاحب العروة :يستثني ما يحتاج إليه في ضروريّات معاشه فلا تباع دار سكناه اللائقة بحاله. و لا خادمه المحتاج إليه، و لا ثياب تجملّه اللائقة بحاله فضلًا عن ثياب مهنته، و لا أثاث بيته من الفراش و الأواني و غيرهما ممّا هو محلّ حاجته، بل و لا حليّ المرأة مع حاجتها بالمقدار اللائق بها بحسب حالها في زمانها و مكانها، و لا فرس ركوبه مع الحاجة إليه، و لا سلاحه، ‌و لا سائر ما يحتاج إليه، لاستلزام التكليف بصرفها في الحجّ العسر و الحرج) ذكر ما نصه: بل لأنّه لا يقال للإنسان المحتاج في حضره إلى معايش كثيرة أنّه يستطيع السفر إلّا إذا كان له زاد السفر و راحلته زائداً على حوائجه الحضرية و أمّا من لا يتهيّأ له مؤن السفر إلّا بهدم أساس تحضّره فهو غير مستطيع للسفر عرفاً.

كما علّق السيد الامام "قده" بما نصه: و لإمكان دعوى عدم صدق المستطيع عرفاً على من يمكنه السفر بصرف ضرورياته خصوصاً فيما يخلّ بمعاشه و اكتسابه([[23]](#footnote-24)) و قد ورد في مناسكه أن الاقتراض لا يحقق الاستطاعة و ان امكنه الوفاء في وقته بغير حرج([[24]](#footnote-25))، و أما الدين المؤجل الذي يثق بتمكنه من وفاءه في وقته فلا يمنع من الاستطاعة وكذا الدين الحال الذي يرضى الدائن بتأخيره، ويثق المدين بتمكنه من تسديده عند مطالبته بغير حرج. ويمنع من الاستطاعة في غير هذين الفرضين([[25]](#footnote-26)).

وذكر أنه يشترط وجدان نفقة العود ونفقة العيال الى العود وان لم يكونوا واجبي النفقة و يشترط الرجوع الى الكفاية بأن يكون له مكسب يليق بشأنه او يقدر على الكسب اللائق، فلو كان يحتاج بعد الرجوع الى الحقوق الشرعية كالطلبة المحتاجين الى راتب الحوزة ليسوا مستطيعين([[26]](#footnote-27))، لا يصير الانسان مستطيعا بالحقوق الشرعية مثل حق الامام والسادة([[27]](#footnote-28))، ولو كان له دار يمكنه أن يبيعها ويصرف جزءا من ثمنها في الحج ويشتري بالباقي دار تناسب شأنه لايجب عليه ذلك وليس مستطيعا ما تزد الدار الاولى عن شأنه([[28]](#footnote-29)).

وذكر شيخنا الاستاذ "قده" أن ما قيل من أنه لو لم يكن في البين الروايات لم يكن المستفاد من الآية بأزيد من القدرة العقلية كسائر الواجبات لا يمكن المساعدة عليه، فإنه لا حاجه إلى تقييد موضوع التكليف بالقدرة العقلية لاستقلال العقل باعتبارها، فذكر الاستطاعة في المقام بخلاف سائر خطابات التكاليف ظاهره أنّ المراد بالاستطاعة غير ما يستقل به العقل، و ليس في البين من الاستطاعة الخاصة إلّا ما ورد في الروايات الواردة في بيان تفسير الآية و نحوها([[29]](#footnote-30)) ولا يبعد أن يقال بظهور الآية و الروايات الواردة في تفسير الاستطاعة أن يكون للمكلف زائداً على نفقته و إعاشته الاعتيادية مال يحج به لراحلته و زاده المناسبين لحاله، فلو فقدت نفقة العود قبل العود إلى بلاده لا يكون حجة حجة الإسلام، بينما أنه لو كان اعتبارها للحرج لم يكن نافياً لوجوبه في الفرض لكون نفيه خلاف الامتنان([[30]](#footnote-31)).

ثم قال: ذكر جماعة من الأصحاب أنه لو كان عنده دار مملوكة يسكنها و بيده‌ أخرى موقوفة يمكن ان يسكنها و يبيع المملوكة و يحج بثمنها وجب عليه الحج إذا لم يكن في بيعها و السكنى في الموقوفة حرج و مهانة، و كذا الحال إذا كان عنده الكتب الموقوفة يمكن الاستغناء بها عن المملوكة، نعم إذا لم يكن عنده الدار الموقوفة أو الكتب الموقوفة و لكن يمكن له تحصيلها و بيع الدار المملوكة أو الكتب المملوكة فلا يجب عليه الحج، و الفرق انه في الفرض الأول لوجود المال الزائد الوافي لمصارف الحج فهو مستطيع فعلًا، بخلاف الفرض الثاني فإن تحصيل الدار الموقوفة أو الكتب الموقوفة من تحصيل الاستطاعة، و لا يجب تحصيلها، و يمكن ان يقال على ما ذكر بوجوب الحج في الفرض الثاني أيضاً، لأن فيه أيضاً أن عنده مال فعلًا و هي داره المملوكة أو الكتب كذلك، و مع تمكنه من تحصيل الموقوفة من غير لزوم حرج يتمكن من الحج، و فرق بين تحصيل المال الذي يمكن الحج به و بين تمكنه من الحج بالمال الموجود فعلًا، و ما هو غير لازم هو الأول دون الثاني، و لكن يدفع ذلك بما ذكرنا من أن ظاهر الروايات الواردة في تفسير الآية أن يكون للمكلف زائداً على ما يحتاج إليه في اعاشته مال يحج به، و هذا غير متحقق في الفرض الثاني كالأوّل، بل في صورة كون الدار الموقوفة أو الكتب التي عنده في معرض الأخذ منه، فلا تكفي في وجوب الحج.

كما ذكر فيما إذا لم تكن داره بحسب العين زائدة على شأنه، و يمكن له بيعها والحج ببعض ثمنها أنه لا يجب عليه ذلك، لأن منصرف الآية و الروايات الواردة في تفسير الآية ان يكون للمكلف ما يحج به زائداً على الأمور المحتاج إليها في اعاشته بحسب شأنه، و لو عيناً، و في ذلك لا يجب البيع في الصورتين خصوصاً بملاحظة ما في حسنة ابن أذينة عن غير واحد عن أبي جعفر و أبي عبد اللّٰه (عليهما السّلام) أنهما سئلا عن الرجل له دار و خادم أ يقبل الزكاة، قالا: نعم ان الدار و الخادم ليسا بمال"([[31]](#footnote-32)).

وذكر في مسألة الحاجة الى الزواج أنه بناءً على ما تقدم من ظهور الآية و الروايات في كون الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحج ان يكون للمكلف مال زائد على حوائجه المعاشية فلا يجب عليه الحج و إن أمكنه ذلك إذا احتمل في ترك التزويج ضرراً و حرجاً، و لذا لو كانت عنده زوجة واجبة النفقة و لم يكن له حاجة فيها، لم يجب ان يطلقها و يصرف مقدار نفقتها في الحج أو في تتميم مصرف الحج، لعدم صدق الاستطاعة عرفاً([[32]](#footnote-33)).

و الظاهر تمامية القول الأخير ويشهد له التعبير عن المستطيع في بعض الروايات بالموسر، فلايصدق على المقترض بل ينصرف عنه التعبير بأنه يجد ما يحج به او له زاد وراحلة، فان الناس يقولون هذا ليس ماله بل مال غيره، نعم الدين الذي لا يمنع الحج من تسديده الواجب عليه لا يمنع من صدق عنوان الموسر والمستطيع عرفا، كما لا يظهر من رواية ابي الربيع عدم استطاعته اذ لا يهلك المكلف بالحج، ولا يظهر من التشبيه بالزكاة التشبيه من جميع الجهات، بعد التصريح بالنكتة بقوله "اذا قد هلكوا".

هذه نبذة الكلام حول تعريف الاستطاعة، والحمد لله رب العالمين.

# في اقسام العمرة‌

مسألة 135 العمرة كالحج، فقد تكون واجبة وقد تكون مندوبة وقد تكون مفردة، وقد تكون متمتعا بها.

اقول: العمرة في اللغة هي الزيارة([[33]](#footnote-34))، واعتمره أي زاره، وفی تاج العروس العمرة هي الزيارة التي فيها عمارة الودِّ([[34]](#footnote-35))، وفی لسان العرب بعد ما ذکر أن العمرة مأخوذة من الاعتمار وهو الزيارة، وانما قيل "اعتمر" لأنه قصد بعمل في موضع عامر.

والعمرة فی الشرع هو النسک المعروف.

ثم انهم قسّموا العمرة الى العمرة المفردة وعمرة التمتع، والمراد من الاولى العمرة التي افردت عن الحج ولم ترتبط به، وقد تسمى بالعمرة المبتولة([[35]](#footnote-36))، لكونها مقطوعة عن الحج، والمراد من الثانية العمرة التي تكون مرتبطة بالحج، وهي التي يؤتى بها في اشهر الحج فقط، وهي شهر شوال وذي القعدة وذي الحجة، ولكن ذكر بعض الاجلة أنه يوجد قسم ثالث لها وهو عمرة القران، نظير انقسام الحج الى حج القران والافراد والتمتع([[36]](#footnote-37))، فان كان المراد هو أنه يمكن أن يكون احرامه بتقليد الهدي او اشعاره، كما في حج القران([[37]](#footnote-38))، اخذا باطلاق مثل صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال يوجب الاحرام ثلاثة اشياء: التلبية والاشعار والتقليد، فاذا فعل شيئا من هذه الثلاثة فقد احرم([[38]](#footnote-39))، وكذا صحيحة حريز عن أبي عبد الله (علیه السلام) قال: ...إذا أشعرها وقلدها وجب عليه الإحرام وهو بمنزلة التلبية([[39]](#footnote-40))، او أن أثر سوق الهدی معه حال احرامه انه یجب علیه أن یذبح هدیه بعد فراغه من السعی وقبل الحلق او التقصیر، أخذا باطلاق صحیحة الحلبی عن ابی عبدالله (علیه السلام) ولم يكن يستطيع (النبی صلی الله علیه وآله) أن يحل من أجل الهدي الذي معه، إن الله عز وجل يقول: ولا تحلقوا رؤسكم- حتى يبلغ الهدي محله([[40]](#footnote-41)) فهو صحیح، ولکن هذا المقدار لایکشف عن خروجه عن حقیقة العمرة المفردة، فإن العمرة المفردة هی ما أفردت ولم ترتبط بالحج فی قبال عمرة التمتع، فلو نوی العمرة المفردة وکان سائقا للهدي وجب عليه ذبح هديه كما أنه يكفي تقليده في تحقق الاحرام، بينما أن الظاهر اختلاف حقيقة حج الافراد والقران فيحتاج كل منهما الى قصد العنوان ولو اجمالا، ولذا ورد في صحيحة الحلبي في قضية حجة الوادع أنه كان علي (علیه السلام) في اليمن فلما رجع وجد فاطمة (علیها السلام) قد أحلت فجاء إلى رسول الله (صلی الله علیه وآله) مستفتيا ومحرشا على فاطمة (علیها السلام) فقال أنا أمرت الناس بذلك، فبم أهللت أنت يا علي، فقال إهلالا كإهلال النبي، فقال النبي: كن على إحرامك مثلي، شريكي في هديي وكان النبي ساق مائة بدنة- فجعل لعلي أربعة وثلاثين ولنفسه ستة وستين([[41]](#footnote-42))، فحيث ان عليا (عليه السلام) نوى حج القران اجمالا بقوله "اهلالا كاهلال النبي" فامره النبي ببقاءه على حج القران، مع أنه لم يسق الهدي بنفسه.

(مسألة 136): تجب العمرة كالحج على كل مستطيع واجد للشرائط ووجوبها كوجوب الحج فوري، فمن استطاع لها ولو لم يستطع للحج وجبت عليه، نعم الظاهر عدم وجوبها على من كانت وظيفته حج التمتع، ولم يكن مستطيعا، ولكنه استطاع لها، وعليه فلا تجب على الأجير للحج بعد فراغه من عمل النيابة، وان كان مستطيعا من الاتيان بالعمرة المفردة لكن الاتيان بها أحوط وأما من أتى بحج التمتع فلايجب عليه الاتيان بالعمرة المفردة جزما.

اقول: ([[42]](#footnote-43))المشهور هو عدم وجوب العمرة المفردة علی النائی ای من بعد وطنه ثمانیة عشر فرسخا عن مکة (علی قولٍ او المسجد الحرام علی قول آخر)، وانما یجب علیه حج التمتع فی فرض الاستطاعة له، فلو لم یستطع لحج التمتع فلایجب علیه العمرة المفردة وان استطاع لها،(کما یتفق ذلك کثیرا فی الزمان الحاضر من حیث سهولة حصول الاستطاعة المالیة للعمرة المفردة فی غیر موسم الحج، وکذا سهولة تخلیة السرب والطريق بالنسبة اليها دون الحج، وهكذا غير المستطيع اذا صار اجيرا لحج نيابي فبعد فراغه من الحج يكون مستطيعا للعمرة المفردة، وقد تحصل الاستطاعة البذلية للعمرة المفردة فقط كأن طلب من یذهب للعمرة المفردة منه أن يذهب معه وهو یتحمل نفقته، ونحو ذلك) لکن توجد روایات قد یستظهر منها کون العمرة المفردة واجبة علی کل من استطاع الیها، نعم تکون عمرة التمتع مجزئة عنها، ففی صحیحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (علیه السلام) قال: العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج على من استطاع لأن الله عز وجل يقول وأتموا الحج والعمرة لله وإنما أنزلت العمرة بالمدينة قال قلت: له فمن تمتع بالعمرة إلى الحج أيجزئ ذلك عنه قال نعم([[43]](#footnote-44)).

وفی معتبرة الفضل أبي العباس عن أبي عبد الله (علیه السلام) في قول الله عز وجل "وأتموا الحج والعمرة لله" قال هما مفروضان([[44]](#footnote-45)).

وفی صحیحة عمر بن اذینة قال:كتبت إلى أبي عبد الله (عليه السلام) بمسائل بعضها مع ابن بكير وبعضها مع أبي العباس فجاء الجواب بإملائه، سألت عن قول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا، يعني به الحج والعمرة جميعا لأنهما مفروضان، وسألته عن‌ قول الله عز وجل وأتموا الحج والعمرة لله قال يعني بتمامهما أداءهما، واتقاء ما يتقي المحرم فيهما([[45]](#footnote-46)).

كما يمكن الاستدلال بما رواه الصدوق في الفقيه: قال أمير المؤمنين (علیه السلام) أمرتم بالحج و العمرة فلا تبالوا بأيهما بدأتم([[46]](#footnote-47))‌، ولابأس بسنده بناء علی اعتبار المراسیل الجزمیة للصدوق.

وروی فی الجعفريات: قال أخبرنا عبد الله أخبرنا محمد حدثني موسى قال حدثنا أبي عن أبيه عن جده جعفر بن محمد عن أبيه عن جده علي بن الحسين عن أبيه أن عليا (علیه السلام) قال أمرتم بالحج والعمرة فلاعليكم بأيهما بدأتم([[47]](#footnote-48))‌.

فیقال بأنه لاریب فی عدم ارادة خصوص عمرة التمتع، لأنها متقدمة علی الحج دائما.

بل قد یستدل علی وجوب العمرة المفردة بظهور قوله تعالی "وأتموا الحج والعمرة لله" مع قطع النظر عن تفسیره فی الروایات بذلك، توضیح ذلك ان فی معنی الآیة ثلاث احتمالات:

1- وجوب اتمام کل ما شرع فیه من حجة وعمرة، فلا تدل على وجوب الشروع فيهما، وهذا ما حکي عن مجاهد والمبرد والجبائي([[48]](#footnote-49))، وعن ابی حنیفة([[49]](#footnote-50)) واختاره السید الحکیم "قده"([[50]](#footnote-51)).

2- وجوب الاتيان بحجة وعمرة تامتين فی العمر ولو مرة واحدة، وقد ذکر الفخر الرازی أنه ذهب أصحابنا إلى أن معنى الآیة : افعلوا الحج والعمرة على نعت الكمال والتمام([[51]](#footnote-52))، وقد اختاره الراوندی "ره" فی کتاب فقه القرآن، حیث ذکر انه أوجب سبحانه بهذه الآية حجة الإسلام وعمرة الإسلام، لأنه تعالى أمر جميع من توجه إليه وجوب الحج أن يتم الحج والعمرة ووجوب الإتمام يدل على أنه واجب، بل هذا آكد في الإيجاب من حجوا واعتمروا، كما أن "أقيموا الصلاة" آكد من صلوا، و كذا "آتوا الزكاة" آكد من زكوا، وقوله "أتموا" أمر بإيقاعهما تامة، فإن نسكها كثيرة، ولايجوز أن يقضى بعضها دون بعض، وقد حکی عن ابن جبير وعطاء والسدي اختیار هذا المعنی، حیث انهم ذکروا ان معناه إقامة الحج والعمرة إلى آخر ما فيهما، لأنهما واجبان([[52]](#footnote-53)).

وقد یؤيد هذا الوجه أن کون الامر بالاتمام مشروطا بالشروع لامطلقا یحتاج الی تقدیر وهو خلاف الظاهر، وهذا المعنی هو الموافق لقراءة ابن مسعود "واقیموا الحج والعمرة لله" فیکون نظير قوله تعالى "ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام أخر...ولتكملوا العدة" وقوله تعالى "الا الذين عاهدتم من المشركين...فأتموا اليهم عهدهم الى مدتهم" وقوله تعالى "وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم أتموا الصيام الى الليل"، و"اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فأتمهن".

وقد ذكر الشيخ الطوسي "ره" في تفسير التبيان أن العمرة واجبة كوجوب الحج، وبه قال الحسن وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وعطا وابن جبير وعمرو بن عبيد وواصل بن عطا والشافعي وقال إبراهيم النخعي والشعبي وسعيد بن جبير وأهل العراق إنها مسنونة وعن ابن مسعود فيه خلاف، فمن قال إنها غير واجبة قال لأن الله تعالى أمر باتمام الحج والعمرة، ووجوب الاتمام لايدل على أنه واجب قبل ذلك، كما أن الحج المتطوع به يجب إتمامه وإن لم يجب الدخول فيه، وهذا ليس بصحيح، لأنا قد بينا أن معنى أتموا الحج والعمرة أقيموهما، وهو المروي عن علي وعن علي بن الحسين (علیهم السلام) مثله، وبه قال مسروق والسدي([[53]](#footnote-54)) .

وقد ذکر صاحب الكشاف: "اتِمُّوا" أى ائتوا بهما تامين كاملين بمناسكهما وشرائطهما لوجه الله([[54]](#footnote-55)).

وقد تردد المحقق الاردبیلی "ره" بین المعنیین فذکر أن الظاهر من هذه الآیة هو الأمر بإتمام الصحيح بعد الشروع، أو كناية عن فعلهما تامين، فتأمل([[55]](#footnote-56)).

3- ارادة معنى جامع بين المعنى الاول والثاني، ولاأقل من أن يكون المعنى الاول مدلولا مطابقيا للآية والثاني مدلولا التزاميا لها، فيكون نظير ما لو قال المولى لعبده "أتم اطعام الضيف" فقد يستفاد منه عرفا بمناسبة الحكم والموضوع امران: احدهما أن كل اطعام شرع فيه للضيف فيجب عليه اتمامه، وثانيهما وجوب صرف وجود اطعام تام للضيف، فلو اطعم الضيف مرة واحدة ثم بدأ باطعامه مرة ثانية لكنه قبل اتمامه اعتذر عن الضيف فقد خالف التكليف كما أنه لو ترك اطعام الضيف ابدا فقد خالف التكليف ايضا.

ولعل هذا الوجه هو مختار الشيخ الطوسي "ره" في الخلاف حيث ذكر تارة: العمرة فريضة مثل الحج دليلنا: قوله تعالى "وأتموا الحج والعمرة لله" والإتمام لايتم إلا بالدخول، فوجب الدخول أيضا، وروي عن علي عليه السلام وعمر أنهما قالا: إتمامها أن تحرم بها من دويرة أهلك، وروي عن ابن مسعود أنه قرأ: وأقيموا الحج والعمرة لله([[56]](#footnote-57)).

وذکر أخری أنه لو افسد المکلف حجه وجب عليه المضي فيه واستيفاء أفعاله، دليلنا... أن قوله تعالى "وأتموا الحج والعمرة لله" يتناول هذا الموضع لأنه لم يفرق بين الحج الذی أفسده وبين ما لم يفسده([[57]](#footnote-58)).

ونظیره العلامة الحلی "ره" فانه ذکر فی موضع: العمرة واجبة لقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله والأمر للوجوب([[58]](#footnote-59))، وذکر فی موضع آخر" ان جميع النوافل من سائر العبادات لاتجب بالشروع فيها إلّا الحج والعمرة، فإنّهما يجبان بالشروع فيهما، لتأكّد إحرامهما، ولعموم قوله " وأتموا الحج والعمرة لله([[59]](#footnote-60))، وذکر ایضا: يجب إتمام الحجّ الفاسد‌ لقوله تعالى "وأتموا الحج والعمرة لله" وهو يتناول الفاسد([[60]](#footnote-61)).

ولعله مختار السید الخوئی "قده" ایضا حیث حکی عنه فی موضعٍ أنه يدلُّ على وجوب العمرة قوله تعالى "وأتموا الحج والعمرة لله"([[61]](#footnote-62))، وذکر فی مواضع أخری أنه یستفاد منه وجوب اتمام ما شرع فیه([[62]](#footnote-63))، وان الله تعالى بيّن أولاً وجوب إتمام الحج والعمرة وعدم جواز رفع اليد عنهما بعد الشروع فيهما، ثم قال تعالى "فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي" أي إن تعذر عليكم إتمام الحج والعمرة فعليكم الهدي بما استيسر([[63]](#footnote-64))، وهذا ان لم یکن بمعنی أن ما حکی عنه من الاستدلال لوجوب العمرة بالآیة خطأ من مقرر بحثه او غفلة منه نفسه، فيعني اختیاره للمعنی الثالث.

وقد ذكر الفخر الرازي أن حمل قوله "اتموا" علي وجوب الاتيان بحج وعمرة تامتين يفيد وجوب الحج والعمرة، ويفيد وجوب إتمامهما بعد الشروع فيهما.

والتحقیق أن ظاهر الآیة الکریمة مع قطع النظر عما ورد فی تفسیرها من الروایات هو المعنی الاول بقرینة تفريع قوله "فان احصرتم فما استيسر من الهدي...فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي" عليه، فانه يعني أن من لم يتمكن من اتمام ما شرع فيه فوظيفته ذبح الهدي والحلق او التقصير للخروج عن الاحرام، ولايناسب تفريعه على وجوب الاتيان بصرف وجود حجة وعمرة تامتين، لأن عدم تمكنه من اتمام ما شرع فيه فعلا لايلازم عدم تمكنه من اداء حجة وعمرة تامتين في تمام عمره كما هو واضح.

وأما ارادة معنى جامع بين وجوب الاتيان بصرف وجود حجة وعمرة تامتين ووجوب اتمام كل ما شرع فيه من حجة وعمرة، فهو وان كان محتملا عرفا كما في مثال "أتم اطعام الضيف"، لكن لاينعقد للآية ظهور في هذا المعنى بعد صلاحيتها لإرادة خصوص اتمام ما شرع فيه، وهذا بخلاف مثال الامر باتمام اطعام الضيف لوجود مناسبات عرفية تقتضي ارادة الجامع، الا أنه يمكن أن يقال انه بعد ضم ظهور الآية في الشمول لوجوب اتمام ما شرع فيه الى تطبيقها في هذه الروايات على وجوب الاتيان بحجة وعمرة تامتين([[64]](#footnote-65))، فلايبعد دعوى تعين ارادة المعنى الجامع، او كون وجوب الاتيان بصرف وجود حجة وعمرة تامتين مرادا التزاميا للآية.

**ان قلت:** ان ظاهر الروايات تفسير الآية بأنها بمعنى وجوب الاتيان بحجة وعمرة تامتين، فكون هذا المعنى مرادا التزاميا او ارادة معنى جامع من الآية خلاف ظاهر هذه الروايات كصحيحة عمر بن اذینة سألته عن‌ قول الله عز وجل وأتموا الحج والعمرة لله قال يعني بتمامهما أداءهما، ولعل ظاهر صحیحة معاوية بن عمار (العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج على من استطاع لأن الله عز وجل يقول وأتموا الحج والعمرة لله وإنما أنزلت العمرة بالمدينة) أنه استدلال بظاهر الآیة، لا أنه بیان تعبدي لبطنها فلایناسب اجمالها فضلا عن أن یکون ظاهرها مجرد وجوب اتمام الحج والعمرة علی تقدیر الشروع.

**قلت:** الانصاف أن قوة ظهور الآیة من حیث تفریع حکم الاحصار علی أنها بصدد بیان وجوب اتمام ما شرع فیه تکون قرینة عرفا علی کون المراد من الآیة معنی منطبقا علی وجوب اتمام ما شرع فیه.

والذي یسهل الخطب عدم الحاجة الی الاستدلال بهذه الآیة، لا علی وجوب العمرة، لوروده فی الروایات، ولا علی وجوب اتمام ما بدء به من حج او عمرة، لکفایة ما دل علی أن المتمتع محتبس بالحج لایخرج حتی یقضي الحج، مثل صحیحة زرارة عن أبي جعفر (علیه السلام) في حديث قال: قلت لأبي جعفر (علیه السلام) كيف أتمتع فقال يأتي الوقت فيلبي بالحج فإذا أتى مكة طاف وسعى وأحل من كل شي‌ء وهو محتبس وليس له أن يخرج من مكة حتى يحج([[65]](#footnote-66))، وکذا صحیحة معاوية بن عمار في المعتمر لعمرة التمتع: أو ليس هو مرتبطا بحجه لايخرج حتى يقضيه([[66]](#footnote-67))، والظاهر عرفا من هذه الروایات وجوب اتمام کل نسك مرتبط فی الحج والعمرة، ودعوی أنه حیث یتحلل المتمتع من احرامه فایجاب احرامه للحج تکلیفا لایلازم عرفا ایجاب اتمام نسک العمرة والحج لاحتمال اکتفاء الشارع فیها بابتلاء المکلف بالاحرام ومحرمات الاحرام وداعویة ذلك لاتمامه النسك غیر متجهة، لکون التحفظ علی هذه الخصوصیة خلاف الفهم العرفی، خاصة وأن هذه الروایات جعلت الغایة قضاء الحج واتمامه، لا مجرد الاحرام له، ومثل صحیحة معاویة بن عمار تشمل من احرم لعمرة التمتع ولو لم یتمها.

نعم قد تکون دلالة الآیة -ولو ببرکة تفسیرها فی الروایات- علی وجوب اتیان حجة وعمرة تامتین علی المستطیع مؤثرة فی مسألة فقهیة، وهي أنه لو اتی شخص بعمرة مفردة في اشهر الحج ثم اقام بمکة الی یوم الترویة، اي الیوم الثامن من ذي الحجة فاراد الحج، فیستفاد من الروایات أنه تنقلب عمرته الی عمرة التمتع، فیأتي بحج التمتع، ولکن وقع النزاع فی أنه لو کان علیه حجة الاسلام او کان نائبا عمن فی ذمته حجة الاسلام فهل یجزء هذا الحج عن حجة الاسلام، فذهب جمع من الفقهاء الی اجزاءه عنها اخذا باطلاق الروایات، ولکن قد یمنع من ذلك حیث یستفاد من مثل صحیحة معاویة بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (علیه السلام) إن أهل مكة يقولون إن عمرته عراقية وحجته مكية وكذبوا، أ و ليس هو مرتبطا بحجه، لايخرج حتى يقضيه([[67]](#footnote-68))، أن هذه الحجة ناقصة، أي ان اهل مكة يقولون ان من اتي بحج التمتع فحجه مكي، لأن احرامه للحج يكون من مكة، لا من الميقات، فلا يكون فضله مثل حج الافراد او القران الذي يكون احرامه من الميقات، فكذبّهم الامام (عليه السلام) ببيان أن المعتمر لعمرة التمتع حيث يكون مرتبطا ومحبوسا بالحج ولايجوز له أن يخرج من مكة قبل الحج فالاحرام لعمرة التمتع من الميقات احرام لحجه ايضا فلايكون حجه مكيا ناقصا، فعلل الامام (علیه السلام) کون الحج فی حج التمتع تاما مع أن احرامه للحج کان من مکة وانما احرم لعمرة التمتع من المیقات بأنه حیث احرم من المیقات لعمرة التمتع صار مرتبطا بالحج، ولم یجز له الخروج قبل اتیان الحج، ومن الواضح أن هذا البیان لا یأتی فی العمرة المفردة، وقد ورد فی صحیحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت لأبي جعفر ما أفضل ما حج الناس فقال عمرة في رجب وحجة مفردة في عامها فقلت فالذي يلي هذا قال المتعة... قلت فما الذي يلي هذا قال: القران والقران أن يسوق الهدي، قلت فما الذي يلي هذا قال عمرة مفردة ويذهب حيث شاء فإن أقام بمكة إلى الحج فعمرته تامة وحجته ناقصة مكية([[68]](#footnote-69))، فان اطلاقها یشمل العمرة المفردة فی اشهر الحج، فتدل علی أن الحجة فیه ناقصة، فلا تکون مجزءة عن الواجب وهو الحج التام.

وکیف کان فیقال بأن ظاهر النصوص هو وجوب العمرة المفردة علی من استطاع لها ولو کان نائیا عن مکة ولم یستطع للحج، فذكر الشهید الثانی "ره" فی المسالك فی ذیل عبارة الشرایع (وشرائط وجوبها شرائط وجوب الحج ومع الشرائط تجب في العمر مرّة) أنه يفهم من ذلك أنه لايشترط في وجوبها الاستطاعة للحج معها، بل لو استطاع لها خاصّة وجبت، وكذا الحج بطريق أولى، وهو أجود الأقوال في المسألة، والقول الآخر أن كلّا منهما لايجب إلّا مع الاستطاعة للآخر، وفصّل ثالث فأوجب الحج مجردا عنها، وشرط في وجوبها الاستطاعة للحج، وهو مختار الدروس([[69]](#footnote-70)).

وظاهر کلامه أنه فهم من عبارة الشرایع القول بأنه لايشترط في وجوب العمرة المفردة الاستطاعة للحج معها، وهذا یعنی أنه لو استطاع النائی للعمرة المفردة فقط وجب علیه العمرة، والا فثبوت هذا الحکم فی حق الحاضر بمکة متفق علیه.

لکنه ذکر فی ذیل عبارة الشرایع (وتسقط معها المفردة) کلاما ینافی ذلك، حیث قال: يفهم من لفظ السقوط أن المفردة واجبة بأصل الشرع على كل مكلّف، كما أنّ الحج مطلقا يجب عليه، وأنها إنما تسقط عن المتمتع إذا اعتمر عمرته، تخفيفا، ویفهم من‌ قوله "والمفردة تلزم حاضري المسجد الحرام" عدم وجوب العمرة المفردة على النائي رأسا، وبين المفهومين تدافع ظاهرا، وكأن الموجب لذلك كون عمرة التمتع أخفّ من المفردة، فكانت المفردة بسبب ذلك أكمل، وهي المشروعة بالأصالة، المفروضة قبل نزول آية التمتع، فكانت عمرة التمتع قائمة مقام الأصلية ومجزئة عنها، وهي‌ منها بمنزلة الرخصة من العزيمة، ويكون قوله "والمفردة تلزم حاضري المسجد الحرام" إشارة إلى ما استقر عليه الحال، وصار هو الحكم الثابت الآن بأصل الشرع، ففي الأول إشارة إلى ابتداءه، والثاني إلى استقراره([[70]](#footnote-71)).

وفي المدارك انه ربما یظهر من إطلاق عبارة الشرایع (ومع الشرائط تجب فی العمر مرة) أنه لايشترط في وجوب العمرة المفردة الاستطاعة للحج معها، بل لو استطاع لها خاصة وجب، كما أنه لو استطاع للحج خاصة وجب، وهو أشهر الأقوال في المسألة وأجودها، إذ ليس فيما وصل إلينا من الروايات دلالة على ارتباطها بالحج([[71]](#footnote-72)).

وذکر صاحب الریاض أنه ربما ظهر من إطلاق الروایات وعبارة المصنف ونحوها أنه لايشترط في وجوبها الاستطاعة للحج معها، بل لو استطاع لها خاصة وجبت، كما أنه لو استطاع‌ للحج خاصة وجب دون العمرة، وهو أصح الأقوال في المسألة وأشهرها، إذ لم نجد من الأدلة ما يدل على ارتباط أحدهما بالآخر في الوجوب وإن حكي قولاً، ولا على ارتباط العمرة بالحج خاصة، فلا تجب إلّا بوجوبه، دون الحج، وإن اختاره في الدروس([[72]](#footnote-73)).

وذکر الفاضل الهندی "ره" فی کشف اللثام أنه لو استطاع للعمرة دون الحجّ وجبت خاصة، خلافا للدروس، نعم لايجب المبادرة إليها قبل أيام الحجّ، لاحتمال أن يجدّد له استطاعته أيضا([[73]](#footnote-74)).

وكلامه واضح الدلالة في أنه يرى وجوب العمرة المفردة لمن استطاع اليها ولم يستطع للحج.

وقد ذکر المحقق النراقی "ره" الحقّ المشهور وجوب العمرة عند تحقّق استطاعتها‌ وعدم توقفه على تحقق الاستطاعة للحج، بل لو استطاع لها خاصة وجبت، كما أنه لو استطاع للحجّ خاصة وجب دون العمرة، لإطلاق الأوامر، وعدم وجدان دليل يدلّ على ارتباط أحدهما بالآخر في الوجوب، كما صرّح به‌ غير واحد أيضا([[74]](#footnote-75)).

وقد ذکر صاحب الجواهر: أنه ربما كان في بعض كلماتهم تشويش في المقام، وذلك لأن ظاهر النصوص المزبورة والفتاوى كالمتن ونحوه أنه لايشترط في وجوب العمرة المفردة الاستطاعة للحج معها بل لو استطاع لها خاصة وجبت، واقتضاء تلك الأدلة وجوب‌ المبادرة إليها قبل أشهر الحج مع فرض الاستطاعة لها، لأنها تصح في جميع السنة بخلاف الحج الذي لا يصح إلا في وقت مخصوص، نعم لا خلاف في إجزاء عمرة التمتع عنها إلا أن أقصاها الاجتزاء بها عنها، لا أن وجوبها الفوري ساقط عمن استطاع إليها، كما هو واضح، بل قد يقال إن وجوب حج التمتع على النائي لاينافي وجوبها عليه أيضا لإطلاق تلك الأدلة وإن سقطت عنه به، ولكن لو أداها امتثالا لأمرها الفوري قبل أشهر الحج امتثله وإن بقي مخاطبا مع ذلك بحج التمتع إذا كان مستطيعا بل ولاينافيه قولهم عمرة التمتع فرض النائي، والعمرة المفردة فرض الحاضر، لاحتمال كون المراد أن النائي المخاطب بحج التمتع يلزمه عمرة التمتع، لدخولها في حج التمتع الذي هو فرضه، وهذا لاينافي وجوب العمرة المفردة عليه أيضا الذي تظهر ثمرته فيما لو استطاع للعمرة دون الحج، أما الحاضر فليس عليه إلا العمرة المفردة، لاأن المراد عدم وجوب غير المتعة على النائي([[75]](#footnote-76)).

وقد ذکر أن المعروف الآن في عصرنا من العلماء وغيرهم وجوب عمرة مفردة على النائبين عن غيرهم مع فرض استطاعتهم المالية، معللين له بأن العمرة واجبة على كل أحد، والفرض استطاعتهم لها فتجب، وإن وجب عليهم الحج بعد ذلك مع حصول شرائط وجوبه([[76]](#footnote-77)).

ولكنه هو اختار عدم وجوب العمرة المفردة على النائي، فقال: ربما تشهد لعدم وجوب العمرة المفردة على النائي قيام السيرة على عدم استقرار العمرة على النائی اذا استطاع فمات أو ذهبت استطاعته قبل أشهر الحج، وعدم الحكم بفسقه لو أخر الاعتمار إلى أشهر الحج، وبذلك يتجه عدم وجوب العمرة المفردة على النائب عن غیره فی الحج وإن کان مستطعیا لها بعد فراغه من الحج، ولم أجد للأصحاب في ذلك كلاما منقحا([[77]](#footnote-78)).

وما ذكره لاينافي نفيه الخلاف في أن العمرة مع الشرائط تجب في العمرة مرة كالحج بل الإجماع بقسميه عليه، مضافا الى الكتاب والسنة، قال الله تعالى "وأتموا الحج والعمرة لله، کما لا أجد خلافا أيضا في أنها على الفور كما صرح به الشيخ والحلبي‌ والفاضلان وغيرهم، بل عن السرائر نفي الخلاف فيه، بل عن التذكرة الإجماع عليه([[78]](#footnote-79)).

فانه نفي للخلاف في اصل وجوب العمرة، وان امكن أن يكون الواجب في حق النائي عمرة التمتع ان استطاع لها دون العمرة المفردة.

ومن هنا اتضح أن دعوى الاجماع في كلمات السيد المرتضى([[79]](#footnote-80)) والشيخ الطوسي([[80]](#footnote-81)) وابن زهرة([[81]](#footnote-82)) والعلامة الحلي([[82]](#footnote-83)) "قدهم" على وجوب العمرة لا يعني الاجماع على وجوبها على النائي المستطيع لها دون الحج، ومن المستبعد جدا قیام الاجماع علی وجوب العمرة المفردة علی النائی المستطیع لها،

هذا وقد علّق السید البروجردی والسید عبدالهادی الشیرازی "قدهما" علی کلام صاحب العروة (وهل تجب على من وظيفته حجّ التمتّع إذا استطاع لها ولم يكن مستطيعاً للحجّ؟ المشهور عدمه، بل أرسله بعضهم إرسال المسلّمات وهو الأقوى، وعلى هذا فلاتجب علی الأجير بعد فراغه عن عمل النيابة وإن كان مستطيعاً لها وهو في مكة، وكذا لاتجب على من تمكّن منها ولم يتمكّن من الحجّ لمانع، ولكن الأحوط الإتيان بها) أنه لایترك الاحتیاط([[83]](#footnote-84)).

وقد اختار السید الشاهرودی "قده" علی ما حکي عنه لزوم العمرة المفردة علی النائی اذا استطاع لها فقط([[84]](#footnote-85))، وان ذکر فی آخر البحث أنه مع ذلك كله تكون المسألة محتاجة إلى التأمل، لذهاب المشهور الى الخلاف‌([[85]](#footnote-86))، ولكن لم يثبت لنا ما نسبه الى المشهور من ذهابهم الى عدم وجوب العمرة المفردة على النائي المستطيع للعمرة فقط، بعد ما سمعت من كون ظاهر كثير من الفتاوى وجوب العمرة المفردة لمن استطاع لها ولم يستطع للحج، وقد سمعت من صاحب الجواهر كونه المعروف في عصره بين العلماء وغيرهم.

وكيف كان فبعد الظهور الاولي لهذه الأدلة فی وجوب العمرة المفردة فنحتاج فی رفع الید عنها الی قرینة علی الخلاف، وما یمکن أن یذکر قرینة علی عدم وجوب العمرة المفردة علی النائی عدة وجوه:

**الوجه الاول:** أن یقال انه لاینعقد ظهور فی هذه الروایات لوجوب خصوص العمرة المفردة بل مفادها وجوب جامع العمرة فی فرض الاستطاعة، فانه لایبعد شمول اطلاق لفظ العمرة لعمرة التمتع ولاموجب لانصرافه الی العمرة المفردة، ویشهد لذلك ما ورد فی معتبرة اسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (علیه السلام) عن المتمتع يجي‌ء فيقضي متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة وإلى ‌ذات عرق أو إلى بعض المعادن قال: يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن لكل شهر عمرة([[86]](#footnote-87))، فانه (علیه السلام) طبّق قوله "ان لکل شهر عمرة" علی مورد عمرة التمتع، وکذا صحیحة معاوية بن عمار قال قلت لأبي عبد الله (علیه السلام) و نحن بالمدينة إني اعتمرت عمرة في رجب و أنا أريد الحج فأسوق الهدي أو أفرد أو أتمتع قال في كل فضل و كل حسن قلت و أي ذلك أفضل فقال إن عليا (علیه السلام) كان يقول لكل شهر عمرة تمتع فهو و الله أفضل([[87]](#footnote-88))، وفی عيون الأخبار عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي الوشاء بن بنت إلياس عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) أنه قال: إذا أهل هلال ذي الحجة و نحن بالمدينة- لم يكن لنا أن نحرم إلا بالحج لأنا نحرم من الشجرة، و هو الذي وقت رسول الله (صلى الله عليه وآله) و أنتم إذا قدمتم من العراق فأهل الهلال فلكم أن تعتمروا، لأن بين أيديكم ذات عرق و غيرها مما وقت لكم رسول الله فقال له الفضل بن الربيع فلي الآن أن أتمتع- و قد طفت بالبيت فقال نعم([[88]](#footnote-89)).

فلا يتجه ما في المسالك من انصراف لفظ العمرة الى العمرة المفردة([[89]](#footnote-90))، وأما التعبیر فی صحیحة معاوية بن عمار (العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج على من استطاع لأن الله عز وجل يقول وأتموا الحج والعمرة لله وإنما أنزلت العمرة بالمدينة قال قلت: له فمن تمتع بالعمرة إلى الحج أيجزئ ذلك عنه قال: نعم([[90]](#footnote-91)) بإجزاء التمتع بالعمرة الی الحج عن العمرة الواجبة فلایدل علی کون المراد من العمرة الواجبة هو العمرة المفردة، بل یکفی فی صدق اجزاء التمتع بالعمرة الی الحج کون الواجب جامع العمرة وعمرة التمتع تکون مصداقا له، كما أن نزول العمرة بالمدينة لايكون قرينة على كونها المفردة، فان المتعة وان نزلت حسب الظاهر في مكة في حجة الوادع حين فرغ الناس عن السعي لحج الافراد وقبل ذهابهم الى عرفات، لما ورد في صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله (عليه السلام): ان رسول الله (صلى الله عليه وآله) حين حج حج الاسلام...واحرم الناس كلهم بالحج لاينوون عمرة ولايدرون ما المتعة([[91]](#footnote-92))، لكن لايقتضي ذلك أن يكون العمرة التي نزلت في المدينة (إما في قوله تعالى "فمن حج البيت او اعتمر فلاجناح عليه أن يطّوف بهما" او في قوله "واتموا الحج والعمرة لله" بناء على نزول صدر هذه الآية في المدينة، او نفرض أن النزول كان بالوحي في غير القران) خصوص العمرة المفردة بل جامع العمرة، وان كان في ذلك الزمان غير مدخولة في الحج ثم دخلت في الحج في حجة الوداع.

لکن لایخفی أن هذا المقدار لایکفي فی الجواب، اذ لقائل أن یقول: نحن نتمسك باطلاق هذه الروایات لاثبات وجوب جامع العمرة علی النائي عند الاستطاعة له ولو لم یستطع للحج، ونتیجته إما أن یأتي بالعمرة المفردة او یأتي بالعمرة في ضمن حج التمتع وان لم یکن مجزءا عن حجة الاسلام لاتیانه بالحج متسکعا، فلابد فی تمامیة هذا الجواب من ضم ضمیمة، وهي أن یقال: ان هناك ما یصلح للقرینیة علی خلاف هذا الاطلاق، وهو أن هذه الروایات وردت فی جوء فقهی وقع فیه النزاع فی أن العمرة واجبة او مسنونة، من غیر اختصاص البحث بالعمرة المفردة، ولذا ذکر الشیخ "ره" فی الخلاف: العمرة فريضة مثل الحج، وبه قال الشافعي في الأم، وبه قال ابن عمر، وابن عباس، وسائر الصحابة، ومن التابعين سعيد بن جبير، وابن المسيب، وعطاء، وفي الفقهاء الثوري، وأحمد، وإسحاق، وقال فی القديم: سنة مؤكدة، وما علمت أحدا رخص في تركها، واليه‌ أومى في أحكام القرآن، وأمالي حرملة، وبه قال في الصحابة ابن مسعود، وهو قول الشعبي، ومالك، وأبي حنيفة وأصحابه([[92]](#footnote-93))، فتری أنه لم یکن الکلام فی وجوب خصوص العمرة المفردة، بل فی وجوب اصل العمرة، فذهب جمع من العامة کمالك وابی حنیفة الی أنها مسنونة بخلاف الحج، حیث ذکروا أنه لایستفاد من قوله تعالی "واتموا الحج والعمرة لله" الا وجوب اتمام ما شرع فیه، وآیة "لله علی الناس حج البیت" خاصة بالحج من غیر أن یروا تعین حج التمتع علی النائي، وخالفهم جماعة آخرون من العامة، فاستفادوا وجوب العمرة من قوله تعالی "اتموا الحج والعمرة لله" والامامیة تبعا لأئمتهم قالوا بالرأی الثانی، بل ذکر فی صحیحة عمر بن أذينة فی قوله تعالی "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا، أنه عني به الحج والعمرة جميعا لأنهما مفروضان([[93]](#footnote-94)).

وحینئذ فیکون ما ذکر صالحا للمانعیة عن انعقاد الاطلاق فی هذه الروایات بلحاظ نوع الواجب، فتکون مهملة من هذه الناحیة، فیحتمل أن یکون نوع العمرة الواجبة علی النائی هو عمرة التمتع، والمفروض کما دلت علیه الروایات اشتراط وجوب کل نوع من العمرة او الحج علی حصول الاستطاعة لذلک النوع، فمع عدم الاستطاعة لعمرة التمتع الملازمة للاستطاعة للحج لایمکن التمسک باطلاق الوجوب بعد اهمال متعلقه واحتمال کونه عمرة التمتع فی حق النائی، والمفروض عدم کونها واجبة قطعا فی هذا الفرض لعدم استطاعته لها، فیکون نظیر ما لو قال المولی لعبده "تجب الصلاة عند الاستطاعة" فحیث ان الصلاة مهملة من حیث النوع والأجزاء والشرائط، فلو لم یتمکن المکلف من نوعٍ او من جزء او شرط واحتمل دخله فی الصلاة الواجبة علیه فتجری البراءة عن وجوب الصلاة فی حقه، ولم یجز التمسک باطلاق الوجوب بعد تقیده بالقدرة علی متعلقه لفظا او لبّا.

ویرد علی هذا الوجه أنه إن تم بالنسبة الی اکثر الروایات، فلایتم بالنسبة الی قوله تعالی "واتموا الحج والعمرة لله" بعد تفسیره بوجوب اداء حجة وعمرة تامتین، والعمرة فیه مطلقة لامهملة لعدم احتمال تأثره بالجوء الفقهی فی زمان الأئمة، وحینئذ فیشمل باطلاقه من استطاع للعمرة المفردة فقط، بعد العلم بمشروعیة العمرة المفردة فی الجملة بل فی حق النائی.

ومن هنا تبین الاشکال فیما حکی عن السید الخوئی "قده" (من أن ما دل على وجوب العمرة لا إطلاق له بحيث يشمل المقام، لأنه لم يذكر في الآية ولافي الرواية أن خصوص العمرة المفردة واجبة، بل المستفاد من الأدلّة أن طبيعي العمرة في الجملة واجب على المسلمين كالحج، وقد عرفنا من الخارج أن عمرة التمتع فرض النائي والمفردة فرض حاضري مكّة، فحينئذ لایمكن الاستدلال باطلاق الروايات على وجوب العمرة المفردة بعنوانها وبخصوصها، ولو شكّ في الوجوب فالأصل البراءة([[94]](#footnote-95))، فانه يرد عليه أنه لایلزم أن یذکر فی الآیة او الروایة وجوب خصوص العمرة المفردة، بل یکفی أن یذکر وجوب جامع العمرة، فان اطلاق ذلك لمن استطاع للعمرة فقط هو لزوم اتیانه بعمرة (إما بأن یأتی بعمرة مفردة او یأتی بالعمرة فی ضمن حج التمتع) واحراز أنه اذا استطاع النائي لعمرة التمتع وجب علیه الإتیان بعمرة التمتع لايعني عدم وجوب جامع العمرة علیه اذا استطاع له فقط، نعم ان کان مقصوده الاهمال من حیث نوع العمرة الواجبة فهو لایتم فی الآیة، مع أنه استدل بها علی وجوب جامع العمرة.

هذا مضافا الى أنه قد يستظهر من صحيحة يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبي عبد الله (علیه السلام) قال الله عز وجل: "وأتموا الحج والعمرة لله" يكفي الرجل إذا تمتع بالعمرة إلى الحج مكان تلك العمرة المفردة،

قال: كذلك أمر رسول الله (صلی الله علیه وآله) أصحابه([[95]](#footnote-96))، تقرير الامام (عليه السلام) لفهم السائل من الآية وجوب العمرة المفردة، وانما تكون عمرة التمتع مجزئة عنها.

وقد تبین الاشکال ايضا فیما ذکره السید الحکیم "قده" من أن أدلة التشريع التي يكون موضوعها الماهيات المخترعة إنما تدل على وجوب المشروع لاغير، وحينئذ لا يرجع إليها إلا بعد ثبوت حدود المشروع وقيوده عند الشارع، وهذا بخلاف أدلة التشريع المتعلقة بالمفاهيم العرفية، فإن مفادها وإن كان ثبوت الحكم على المفهوم، إلا أن الإطلاق المقامي يقتضي الرجوع إلى العرف في ثبوت الانطباق، ولايحتاج فيه إلى الرجوع الى الشارع فيه، فالخطاب المتعلق بالمفهوم العرفي والخطاب المتعلق بالمفهوم الشرعي وإن كانا على حد واحد في ثبوت الحكم للطبيعة، لكن يختلفان في أن تطبيق الطبيعة وتحقيق الصغرى في الأول راجع إلى العرف، وفي الثاني راجع الى الشرع، فالخطاب المتضمن لوجوب العمرة وأنها مفروضة لايرجع اليه إلا بعد بيان الشرع انطباقه لتحقق الصغرى، والعرف لامجال له، فالدليل المتضمن لکون العمرة مفروضة على من استطاع إليها، أو الحج مفروض على من استطاع اليه، لايرجع اليه إلا بعد بيان المراد من الحج ومن العمرة([[96]](#footnote-97)).

فان المفروض تشریع العمرة المفردة حتی علی النائي وانما الکلام فی وجوبها علیه.

**الوجه الثانی:** ما يقال من أنه لو فرض اطلاق فی النصوص یقتضی وجوب العمرة المفردة علی النائی فیقید بالروایات التی تدل علی أن العمرة مرتبطة بالحج إلى يوم القيامة، ومعنى ذلك أن العمرة بنفسها غير واجبة والعمرة الواجبة إنما هي المرتبطة بالحج، خرج من ذلك غير النائي أي حاضري مكة، فإن العمرة الثابتة في حقهم غير مرتبطة بالحج، وأما النائي فیبقی تحت إطلاق ما دل على أن العمرة مرتبطة بالحج، وذلك مثل صحيحة الحلبي عن أبي عبد اللّه (علیه السلام): دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة، لأن اللّه تعالى يقول: فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي، فليس لأحد إلا أن يتمتع، لأن اللّه أنزل ذلك في كتابه، وجرت به السنة من رسول اللّه (صلی الله علیه وآله) ([[97]](#footnote-98))، وکذا صحيحته الأخری عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) إذا استمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة، وقال ابن عباس: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة([[98]](#footnote-99)) وما نقله عن ابن عباس إمضاء له([[99]](#footnote-100)).

اقول: الظاهر من التعبیر بدخول العمرة فی الحج الی یوم القیامة، هو تشریع حج التمتع، وأنه لیس للنائي أن یختار فی اداء حجة الاسلام غیر حج التمتع، خاصة مع تعلیله فی الصحیحة الاولی للحلبي بقوله تعالی "فمن تمتع بالعمرة الی الحج"، فالمقصود من دخول العمرة فی الحج هو دخول فرد منها، نظیر أن یقال: صعد الانسان الی کرة القمر، ویؤيد ذلك -بل يدل عليه بناء على ما هو الظاهر من تمامية السند لكون الراوي عن نجية هو صفوان الذي شهد الشيخ "ره" بأنه لايروي ولايرسل الا عن ثقة- رواية صفوان عن نجية عن أبي جعفر (علیه السلام) قال: إذا دخل المعتمر مكة غير متمتع- فطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وصلى الركعتين خلف مقام إبراهيم فليلحق بأهله إن شاء وقال إنما أنزلت العمرة المفردة والمتعة لأن المتعة دخلت في الحج ولم تدخل العمرة المفردة في الحج([[100]](#footnote-101))، وتوجد قرینة أخری علی ذلك، وهی أنه لو کان المقصود هو دخول العمرة مطلقا فی الحج لزم منه عدم مشروعیة العمرة المفردة، وهو واضح الفساد، وأما حمله علی دخول العمرة الواجبة في الحج بأن تکون العمرة الواجبة هي العمرة المرتبطة بالحج فلاتجب العمرة علی من لم یستطع الحج (عدا الحاضر بمکة لمجيء النص علی عدم ارتباط عمرته بالحج) فهو خال عن القرینة.

وبما ذکرناه تبین الخلل فیما قد یقال من أن العمرة التي دخلت في الحج ليست هي المندوبة، لضرورة استحباب العمرة المفردة، ولاالعمرة الواجبة علی الحاضر بمکة، ضرورة وجوب العمرة المفردة علیه فی فرض الاستطاعة، فيتعين أن تكون هی العمرة الواجبة علی النائي التي هي واجبة في العمر مرة واحدة([[101]](#footnote-102)).

وقد یکون الغرض من التعبیر بدخول العمرة في الحج بیان مطلب آخر ایضا، وهو ابطال ما کان یراه اهل الجاهلیة، حیث حکي عن ابن عباس أنهم كانوا يرون العمرة في اشهر الحج من أفجر الفجور‌([[102]](#footnote-103))، ولذا فسر جماعة دخول العمرة فی الحج بدخول العمرة فی اشهر الحج.

وقد کان بعض الاجلاء یری سابقا لزوم العمرة المفردة علی من استطاع لها من بلده ولو لم یستطع للحج([[103]](#footnote-104))، والظاهر أن التقييد باستطاعته من بلده للاحتراز عن وجوبها في حق الاجير للحج النيابي حيث يكون مستطيعا للعمرة المفردة بعد فراغه من الحج النيابي، لکنه عدل عن ذلك واختار عدم وجوب العمرة المفردة على النائي مطلقا([[104]](#footnote-105)).

واستند فی عدوله عن رأیه السابق من وجوب العمرة المفردة علی النائی الی خصوص الصحیحة الثانیة للحلبی "إذا استمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة، وقال ابن عباس: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة([[105]](#footnote-106))، بدعوی أن ظاهر استشهاد الامام (علیه السلام) بکلام ابن عباس هو کون منشأ الحکم بأن الاتیان بعمرة التمتع یکون اداءا لفریضة العمرة هو دخول العمرة التی هی فریضة علی المکلف فی الحج، وهذا یعنی أن فریضته هی عمرة التمتع دون العمرة المفردة، نعم خرجنا عن اطلاقه بالنسبة الی الحاضر بمکة للنص.

وفیه **اولا:** أنه لایظهر من کلام ابن عباس أکثر من دخول فرد من العمرة وهو عمرة التمتع فی الحج، وهو نفس ما روي عن النبی (صلی الله علیه وآله) أنه قال لاصحابه فی حجة الوداع (عليه السلام) بعد ما فرغوا من الطواف والسعی قبل ذهابهم الی عرفات: إن هذا جبرئيل وأومأ بيده إلى خلفه يأمرني أن آمر من لم يسق هديا أن يحل (ای یعدل عن حج الافراد الی عمرة التمتع) ولو استقبلت من أمري مثل الذي استدبرت لصنعت مثل ما أمرتكم، ولكني سقت الهدي ولاينبغي لسائق الهدي أن يحل حتى يبلغ الهدي محله، قال فقال له رجل من القوم لنخرجن حجاجا وشعورنا تقطر فقال له رسول الله أما إنك لن تؤمن بعدها أبدا فقال له سراقة بن مالك بن جشعم الكناني يا رسول الله علمنا ديننا كأنما خلقنا اليوم فهذا الذي أمرتنا به لعامنا هذا أم لما يستقبل، فقال له رسول الله بل هو للأبد إلى يوم القيامة، ثم شبك أصابعه بعضها إلى بعض، وقال دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة([[106]](#footnote-107))

ویکون الاستشهاد به فی صحیحة الحلبی علی اجزاء عمرة التمتع عن فریضة العمرة أنه بعد دخول فرد من العمرة فی الحج فیکون الاتیان بعمرة التمتع اتیانا لمصداق من فریضة العمرة، ومن الواضح أن هذا المقدار لایقتضي عدم وجوب جامع العمرة لمن لم یحصل له الاستطاعة للحج.

**وثانیا:** انه یکون معارضا لمثل صحيحة يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبي عبد الله (علیه السلام) قال الله عز وجل: "وأتموا الحج والعمرة لله" يكفي الرجل إذا تمتع بالعمرة إلى الحج مكان تلك العمرة المفردة، قال: كذلك أمر رسول الله (صلی الله علیه وآله) أصحابه([[107]](#footnote-108)) حیث قد يستظهر منها وجوب العمرة المفردة، وتکون عمرة التمتع مجزءة عنها.

**الوجه الثالث:** ما ذکره جماعة منهم السید الخوئی "قده" من استمرار السيرة القطعية على عدم الإتيان بها من النائي ولم يتعارف إتيانها من المسلمين حتى من النائب في سنة النيابة مع استطاعته لها، ولو كانت واجبة لكان وجوبها من أوضح الواجبات لأنّها بمنزلة الحج([[108]](#footnote-109)).

وفيه أنه لم يثبت كون وجوب العمرة المفردة لمن استطاع اليها دون الحج خلاف الارتکاز والسیرة، وما ذكر من أنها لو كانت واجبة لصار وجوبها من اوضح الواجبات ففيه أن فرض عدم استطاعة النائي للحج واستطاعته للعمرة كان امرا نادرا جدا في الازمنة السابقة فلم تكن مثل الحج محلا لابتلاء عامة الناس، فانضم الى ذلك فتوى جمع من الفقهاء كالشهيدين بعدم الوجوب فاوجب عدم وضوح وجوبها للمتشرعة، لكن مع ذلك فلايمكن دعوى خفاءه بوجه مطلق، فترى أن صاحب الجواهر ذكر اشتهار الوجوب فی زمانه بين العلماء وغيرهم، بل ذكر ظهور النصوص والفتاوى في ذلك.

نعم ان کان المدعی وجوب العمرة فورا لمن استطاع الیها، وعدم جواز تأخیرها الی موسم الحج فلاریب فی مخالفته للمرتکز القطعی المتشرعی، ودعوى العلامة الحلي "ره" الاجماع على كون وجوب العمرة على الفور كالحج محمول على غير هذا الفرض، بل لادلیل علی لزوم الفوریة في العمرة اذا كان يعلم بتمكنه من الذهاب الى الحج في تلك السنة، وكيف كان فلایقتضي ذلك رفع الید عن اصل ظهور الادلة فی وجوب العمرة.

ومن هنا اتضح الخلل فیما ذکره صاحب الجواهر بعد ما نقل کلام کاشف اللثام "نعم لاتجب المبادرة إليها قبل أيام الحج، لاحتمال ان يتجدد له استطاعة أيضا" حیث قال: وهو كما ترى خال عن التحصيل بعد ظهور ما سمعته من الأدلة في وجوبها، وانها كالحج حتى في الفورية، فالمتجه التزام إخراجها من التركة مع الاستطاعة إليها، والتمكن من أدائها ولو قبل أشهر الحج، بل لاوجه لدعوى وجوبها وعدم وجوب المبادرة إليها قبل أيام الحج للاحتمال المزبور، نعم لو أمكن القول بعدم وجوبها على النائي الذي فرضه حج التمتع اتجه حينئذ سقوطها بالموت قبل أشهر الحج، فلاتخرج من التركة واتجه عدم نية عمرة الإسلام، وربما تشهد له السيرة على عدم استقرار العمرة على النائی الذی استطاع، فمات أو ذهبت استطاعته قبل أشهر الحج، وعدم الحكم بفسقه لو أخر الاعتمار إلى أشهر الحج، وبذلك يتجه عدم وجوب العمرة المفردة على النائب عن غیره فی الحج وإن کان مستطعیا لها بعد فراغه من الحج، ولم أجد للأصحاب في ذلك كلاما منقحا([[109]](#footnote-110)).

**الوجه الرابع:** دعوى انعقاد الاطلاق المقامی لروایات نیابة الصرورة الذی لامال له لنفي وجوب العمرة المفردة عليه بعد فراغه من الحج، لعدم التنبيه على لزوم اتيانه للعمرة المفردة عن نفسه، وهذا ينافي وجوب العمرة المفردة على النائي اذا استطاع لها ولو لم يستطع للحج.

وفيه **اولا:** منع انعقاد الاطلاق المقامي، لعدم احراز ترك النائبین عن الحج للعمرة المفردة عن انفسهم بعد فراغهم من الحج لأجل الغفلة النوعیة فی ذلك الزمان، **وثانيا:** لو سلم انعقاد الاطلاق المقامي فغایته تقیید وجوب العمرة المفردة بمن استطاع الیها من بلده.

**الوجه الخامس:** ما قد يقال من أن لازم وجوب العمرة هو أنه لو مات قبل اوان الحج مع تمكنه من العمرة فلابد من اخراجه من تركته، وكذا لو زالت استطاعته للعمرة المفردة قبل وقت الحج فيستقر عليه العمرة، مع أنه لم ينبه عليه في أي دليل.

ولكن الجواب عنه أن غايته عدم اخراج العمرة من تركة الميت وكذا عدم استقرارها بعد زوال الاستطاعة قبل وقت الحج، لارفع اليد عن ظهور الادلة في وجوب العمرة، على أنه انما يتم هذا الاشكال لو كان اخراج الحج من التركة وكذا استقرار الحج بعد زوال الاستطاعة مستفادا من عموم قوله "لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا" بدعوى أن الظاهر منه بمقتضى استعمال صيغة الماضي كون شرط الوجوب هو حدوث الاستطاعة لابقاءها، نعم هي منصرفة عما لو زالت الاستطاعة قبل موسم الحج بدون تفريط منه، كما يدل على لزوم اخراجها من التركة بناء على أن يستفاد منه كون الحج دينا في الذمة وكان اطلاق قوله "الارث بعد الدين" شاملا للدين غير المالي، فاذا ضممنا ذلك الى صحيحة عمر بن اذینة قال:كتبت إلى أبي عبد الله (عليه السلام) بمسائل بعضها مع ابن بكير وبعضها مع أبي العباس فجاء الجواب بإملائه، سألت عن قول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا، يعني به الحج والعمرة جميعا لأنهما مفروضان، دل على استقرار العمرة بعد زوال الاستطاعة، وكذا لزوم اخراجها من التركة، ولم يثبت كونه خلاف المرتكز، ولكن لو قلنا –كما هو مختار السيد الخوئي "قده" في كثير من مواضع كلامه- بأن استقرار الحج يستفاد مما ورد في النصوص من حرمة تسويف الحج وأنه لو مات على ذلك مات يهوديا او نصرانيا، حيث ان من اخّر الذهاب الى الحج عن تقصير منه حتى زالت استطاعته يكون مشمولا لهذه النصوص الا اذا حج قبل أن يموت ولو متسكعا، فلايشمل هذا البيان من أخّر العمرة المفردة حتى لو كان عن تقصير منه الى أن زالت استطاعته، كما أنه لو استفيد لزوم اخراج الحج من التركة من نصوص خاصة واردة في حجة الاسلام فلاتعم العمرة.

**الوجه السادس:** ما قد يقال من أن لازم وجوب العمرة على النائي وجوب عمرتين عليه لو استطاع لخصوص العمرة في سنةٍ وأتى بها ثمّ استطاع لحج التمتع في تلك السنة أو سنة اخرى بخلاف الحاضر بمكة حيث لايجب عليه الا عمرة واحدة وهي العمرة المفردة، ولا أظن أن يلتزم به فقيه([[110]](#footnote-111)).

اقول: حيث انه لادليل شرعي على لزوم الفورية في العمرة المفردة، لأن عمدة دليل الفورية في الحج قوله (عليه السلام) في صحيحة معاوية بن عمار: وان كان قد سوفه للتجارة فلايسعه([[111]](#footnote-112))، فان ظاهرها عدم جواز تسويف الحج الذي هو بمعنى تأخيره عن عام الاستطاعة لاجل التجارة ونحوها من الاغراض الدنيوية، وما في التذكرة من كون وجوب الحج والعمرة على المكلف بهما على الفور عند علمائنا اجمع([[112]](#footnote-113))، فهو اجماع منقول لاعبرة به، فمن استطاع للعمرة في سنةٍ ولكن علم بأنه لو أخّرها الى سنة أخرى لم يطرء عليه العجز عنها فالظاهر أنه لامانع من ذلك، فاذا استطاع لحج التمتع اجزأته عمرة التمتع عن تلك العمرة الواجبة، نعم ان خاف طرو العجز عنها على فرض التأخير الى سنة أخرى فبناء على ما ذكرناه في محله من لزوم البدار عقلا في كل واجب موسع خيف من طرو العجز عنه على فرض تأخيره فيجب البدار عقلا، ثم اذا اتى بالعمرة ثم استطاع للحج فيجب عليه حج التمتع، والالتزام به الموجب للزوم عمرتين عليه لايعد امرا غريبا، بل هو الظاهر من كاشف اللثام.

والوجه فيما ذكرناه من لزوم البدار عقلا أن مقتضى قاعدة الاشتغال عند العقلاء هو لزوم اليقين بالامتثال وجدانا او تعبدا، وحيث ان استصحاب بقاء القدرة لايثبت لازمه العقلي وهو تحقق الامتثال في المستقبل، فيلزم البدار.

وأما دعوى كون هذا الاستصحاب اصلا موضوعيا بالنسبة الى الترخيص الشرعي في التأخير، ففيه **اولا:** انه ليس في الواجب الموسع حكم مستقل بالترخيص في التأخير، وانما هو وجوب الجامع لابشرط من الافراد الطولية، فيكون الترخيص في التأخير ترخيصا عقليا حيثيا، كما تقدم في بحث اجتماع الامر والنهي نظير ذلك في الترخيص في التطبيق على الافراد العرضية، **وثانيا**: انه لو كان هناك حكم مستقل فلعله الترخيص في تطبيقه على الفرد في آخر الوقت، وهو غير الترخيص في التأخير بوجه مطلق في فرض بقاء القدرة.

نعم لو استطاع للحج في نفس تلك السنة او احتمل أنه يصير مستطيعا له جاز له التأخير بمقتضى الارتكاز القطعي الى أن يأتي بحج التمتع، فتكون عمرة التمتع مجزية عنها، مع ان مقتضى القاعدة عقلا هو وجوب المبادرة الى العمرة في هذا الفرض ايضا اذا خاف من طرو العجز على فرض التأخير.

**الوجه السابع:** ما يقال من أن احتمال اقتران خطاب الامر بارتكاز متشرعي على عدم الوجوب يكون مانعا عن احراز ظهوره الفعلي في الوجوب، فان احتمال القرينة المتصلة مانع عن احراز الظهور ولم يثبت بناء العقلاء على اجراء أصالة عدمها واحراز الظهور الفعلي بذلك، والعمل به كما نسب ذلك الى الشيخ الاعظم "قده" كما لم يثبت بناءهم على العمل بالظهور اللولائي مباشرة، كما ذكره صاحب الكفاية، بل لابد من شهادة الراوي بعدم القرينة المتصلة من خلال سكوته عن ذكرها اذ لو كان هناك قرينة متصلة ولم يذكرها فهو خلاف وثاقته، ولكنه يختص بالقرينة اللفظية او الحالية الشخصية، دون القرينة النوعية التي تكون نسبته ونسبة الآخرين اليه على حد سواء، فلايرى نفسه ملزما بنقلها، فحيث يحتمل وجود ارتكاز متشرعي شيعي على عدم وجوب العمرة المفردة على النائي اذا استطاع لها دون الحج، فيمنع ذلك باعتباره قرينة نوعية متصلة على عدم الوجوب عن انعقاد ظهور هذه الروايات في وجوب العمرة على النائي المستطيع لها فقط، وأما مبنى حكم العقل بلزوم الانبعاث عن خطاب البعث ولو لم ينعقد ظهوره في الوجوب ما لم يحرز الترخيص في الترك فقد ذكرنا في الاصول عدم تماميته.

وفيه أنه لو فرض احتمال ارتكاز متشرعي مانع عن ظهور الروايات حتى مثل في وجوب العمرة المفردة على النائي، فلايحتمل ذلك في قوله تعالى "واتموا الحج والعمرة لله" بعد ظهوره في حد ذاته او ببركة الروايات المفسرة لها في كون متعلق الامر هو الاداء لاخصوص الاتمام على تقدير الشروع.

فالانصاف عدم تمامية شيء من هذه الوجوه للمنع عن وجوب العمرة على النائي المستطيع لها فقط، فلاينبغي ترك الاحتياط باتيان العمرة المفردة اذا استطاع لها النائي ولو لم يستطع للحج.

مسألة 137: يستحب الاتيان بالعمرة المفردة مكررا والاولى الاتيان بها في كل شهر، و الأظهر جواز الاتيان بعمرة في شهر و ان كان في آخره و بعمرة اخرى في شهر آخر و ان كان في أوله و لا يجوز الاتيان بعمرتين في شهر واحد، فيما اذا كانت العمرتان عن نفس المعتمر أو من شخص آخر و ان كان لا بأس بالاتيان بالثانية رجاء و لا يعتبر هذا فيما اذا كانت احدى العمرتين عن نفسه و الاخرى عن غيره، او كانت كلتاهما عن شخصين غيره، كما لا يعتبر هذا بين العمرة المفردة و عمرة التمتع فمن اعتمر عمرة مفردة جاز له الاتيان بعمرة التمتع بعدها و لو كانت في نفس الشهر. و كذلك الحال في الاتيان بالعمرة المفردة بعد الفراغ من اعمال الحج، و لا يجوز الاتيان بالعمرة المفردة بين عمرة التمتع و الحج.

اقول: يقع الكلام في جهات:

**الجهة الاولى:** انه وقع الخلاف فی أنه هل یعتبر الفصل بین عمرتین مفردتين، ام لا، والمشهور هو لزوم الفصل بين عمرتين بشهر، وقد نقل ذلك ابن قدامة فی کتاب المغنی عن علي (علیه السلام) وابن عمر وابن عباس وأنس وعائشة وعطاء وطاوس وعكرمة والشافعي([[113]](#footnote-114))، وذهب جماعة من فقهائنا -منهم الشیخ الطوسي([[114]](#footnote-115)) والعلامة فی التذکرة ناقلا ذلك عن عطاء واحمد من فقهاء العامة([[115]](#footnote-116))، وهو مختار المحقق([[116]](#footnote-117)) وظاهر الشهید فی الدروس([[117]](#footnote-118))- الی لزوم الفصل بین العمرتین بعشرة ایام، واختار جمع -منهم صاحب السرائر([[118]](#footnote-119)) والشهيد الثاني([[119]](#footnote-120)) وصاحب المدارك([[120]](#footnote-121)) صاحب الجواهر([[121]](#footnote-122)) وصاحب العروة([[122]](#footnote-123)) "ره"- أنه ليس لها حد، فيجوز اتيانها في كل يوم، بل یمکن اداء اکثر من عمرة فی یوم واحد، بینما أنه نسب الی الحسن بن ابن عقیل العمانی أنه لایجوز الاتیان بعمرتین فی سنة([[123]](#footnote-124))، وحکی ذلک عن مالك وسعيد بن جبير، والنخعي، وابن سيرين([[124]](#footnote-125))، ومنشأ اختلاف الفتاوی اختلاف الروایات، فانها على طوائف:

**الطائفة الاولى:** ما تدل على أن لكل شهر عمرة، ففي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (علیه السلام) قال في كتاب علي (علیه السلام) في كل شهر عمرة، ونحوها معتبرة يونس بن يعقوب، وصحیحة معاویة بن عمار([[125]](#footnote-126))، وفی معتبرة إسحاق بن عمار قال أبو عبد الله (علیه السلام) السنة اثنا عشر شهرا يعتمر لكل شهر عمرة، وفی صحیحة أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا (علیه السلام) أنه قال: لكل شهر عمرة([[126]](#footnote-127)) وفي معتبرة أخرى لاسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (علیه السلام) عن المتمتع يجي‌ء فيقضي متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة وإلى ‌ذات عرق أو إلى بعض المعادن قال: يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن لكل شهر عمرة([[127]](#footnote-128))، فیستظهر منها اختصاص کل شهر بعمرة، وحمل هذه الروایات علی کون تخصیص کل شهر بعمرة من باب تأکد استحباب الاتیان بالعمرة بعد مضی شهر علی العمرة السابقة، خلاف الظاهر، وکذا حملها علی کون تخصیص کل شهر بعمرة من باب أن الاثر الوضعی للعمرة وهو جواز الدخول الی مکة بغیر احرام یبقی الی شهر.

کما قد یستدل على ذلك بمثل صحیحة بريد بن معاوية العجلى قال سألت ابا جعفر عليه السّلام عن رجل اعتمر عمرة مفردة فغشي اهله قبل ان يفرغ من طوافه و سعيه قال عليه بدنة لفساد عمرته و عليه ان يقيم الى الشهر الآخر فيخرج الى بعض المواقيت فيحرم بعمرة([[128]](#footnote-129))، فان حمل الامر بالاقامة الی الشهر الآخر علی مجرد العقوبة قد یکون خلاف الظاهر، فیکون المتفاهم عرفا هو کون الامر بها لاجل حلول وقت العمرة الثانیة التی امر بها عقوبة، لکنه حیث تدل هذه الروایة علی احکام مخالفة للقواعد فلایتم ما ذکر من الظهور العرفی، فانه لو حمل فساد العمرة الاولی علی الفساد العقوبتی (قیاسا له بفساد الحج بالجماع قبل الوقوف بالمشعر، حیث لاریب فی کونه فسادا عقوبتیا لاحقیقیا، ای انه یجب علیه اتمام هذا الحج ویقع له، وان وجب علیه الحج من قابلٍ عقوبة، فقد ورد فی صحیحة زرارة قلت فأي الحجتين لهما، قال الأولى التي أحدثا فيها ما أحدثا، والأخرى عليهما عقوبة([[129]](#footnote-130)) فمقتضی القاعدة أن من کان بمکة جاز له الاحرام للعمرة المفردة من ادنی الحل کالتنعیم، ولکن الروایة امرت بالخروج الی احد المواقیت، وان حمل فسادها علی الفساد الحقیقي (کما علیه جماعة منهم السید الخوئي "قده" لظهور کلمة الفساد فی ذلك ولم یقم فی العمرة المفردة قرینة علی الخلاف بخلاف الحج، کما لم یرد امره باتمام العمرة الاولی) فمن الواضح أنه یکون مقتضی القاعدة هو جواز الاحرام للعمرة فی نفس الشهر بعد صیرورة الاولی فاسدة حقیقة فیکون الامر بالاقامة الی الشهر الثاني تعبدا فی خصوص هذه المسألة ولایمکن الغاء الخصوصیة عنها.

وکیف کان فالمهم هو تمامیة ظهور الروایات الدالة علی أن لکل شهر عمرة فی عدم مشروعیة أکثر من عمرة واحدة فی الشهر، فتکون العمرة الثانیة باطلة وملغاة، بل لو احرم لها فتدل هذه الروایات علی بطلان الاحرام فله رفع الید عنه، نعم لامانع من الاتیان بهذه العمرة الثانیة رجاءً لعدم حرمتها الذاتیة.

هذا وقد اورد علی الاستدلال بهذه الروایات عدة ایرادات:

**الایراد الاول:** ما ذکره بعض الاجلاء من أنه وان کان ظاهر تلك الروايات لزوم الفصل بين العمرتين بشهر، لكن لابد من رفع اليد عنه لاجل روایة علی بن ابی حمزة قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل يدخل مكة في السنة المرة أو المرتين و الأربعة كيف يصنع؟ قال: إذا دخل فليدخل ملبيا، و إذا خرج فليخرج محلا، قال: ولكل شهر عمرة، فقلت يكون أقل قال: لكل عشرة أيام، ثم قال: وحقك لقد كان في عامي هذه السنة ست عمر، قلت: و لم ذاك؟ فقال: كنت مع محمد بن إبراهيم بالطائف فكان كلما دخل مكة دخلت معه([[130]](#footnote-131))، فان الظاهر الابتدائی من کلام الامام (علیه السلام) "ولکل شهر عمرة" وان کان هو لزوم الفصل بين العمرتين بشهر، لکن قوله (علیه السلام) "لکل عشرة ایام" بعد ما سأله علی بن ابی حمزة: یکون اقل؟، اوجب ظهوره فی تأکد استحباب العمرة بعد مضي شهر علی العمرة السابقة، وحیث انه (علیه السلام) لم یغیِّر اسلوب کلامه وانما جعل لفظ "عشرة ایام" مکان لفظ "شهر" فلاینعقد ظهور له ایضا فی لزوم الفصل بین العمرتین بعشرة ایام، فیتمسك لاثبات استحباب العمرة مطلقا بالعمومات.

اقول: ینبغی اولاً التکلم حول سند هذه الروایة، فان الکلینی "ره" رواها عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن اسماعیل بن مرار عن یونس عن علی بن ابی حمزة([[131]](#footnote-132))، ورواها الصدوق "ره" عن محمد بن علی ماجیلویه عن محمد بن یحیی العطار عن محمد بن الحسین بن ابی الخطاب عن احمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی عن علی بن ابی حمزة([[132]](#footnote-133))، والاشکال فی السندین یکون تارة من ناحیة وقوع علي ابن ابي حمزة فیهما وأخری من ناحیة وقوع اسماعیل بن مرار في السند الاول، ووقوع محمد بن علي ماجیلویه فی السند الثاني.

# علي بن ابي حمزة البطائني

أما علي بن ابي حمزة فهو البطائني المعروف الذي كان احد اعمدة الواقفة، فالمشهور عدم وثاقته، وقال العلامة الحلي انه ضعيف جدا، وتصدى الكشي لترجمته في موضعين: فحكى في كليهما عن محمد بن مسعود العياشي قال حدثني علي بن الحسن (بن فضال) قال علي بن ابي حمزة كذاب متهم وروى أصحابنا أن أبا الحسن الرضا (عليه‌السلام) قال بعد موت ابن أبي حمزة: انه أقعد في قبره فسئل عن الأئمة عليهم السلام بأسمائهم حتى انتهى إلي فسئل فوقف، فضرب على رأسه ضربةً، امتلأ قبره نارا([[133]](#footnote-134)).

والشيخ الطوسي "ره" وان ذكر في كتاب العدة أن الطائفة عملت برواياته ولو كان واقفيا([[134]](#footnote-135))، وظاهره وثاقته عندهم والا لم يكن وجه لاعتمادهم عليه بقول مطلق، الا أنه يقال بوقوع المعارضة بين شهادته وبين شهادة ابن فضال، فلايمكن الحكم بوثاقته([[135]](#footnote-136)).

الا أنه توجد عدة وجوه لتصحيح رواياته:

**الوجه الاول:** ما قد يقال بأنا نعلم بوقوع خطأ من الكشي، فانه في ترجمة علي بن ابي حمزة نقل عن محمد بن مسعود العياشي ان علي بن الحسن بن فضال قال: ابن ابي حمزة كذاب ملعون، وقد رويت عنه احاديث كثيرة وكتبت تفسير القرآن من اوله الى آخره الا اني لااستحلّ ان اروي عنه حديثا واحدا([[136]](#footnote-137)) كما نقل في ترجمة الحسن بن علي بن ابي حمزة عن محمد بن مسعود العياشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كذاب ملعون، رويت عنه احاديث كثيرة وكتبت عنه تفسير القرآن كله من اوله الى آخره الا اني لااستحل ان اروي عنه حديثا واحدا([[137]](#footnote-138))، فانه لايحتمل تعدد الواقعة وكتابة علي بن الحسن بن فضال تفسير القرآن كله من اوله الى آخره تارة من علي بن ابي حمزة وأخرى من ابنه الحسن فلابد من وقوع الاشتباه في ذكر القضية مرتين، والظاهر صحة النقل الثاني، وذلك لعدم التصريح في النقل الاول بعلي بن ابي حمزة وانما المذكور فيه ابن ابي حمزة، ولعل المراد به الحسن بن علي بن ابي حمزة، والذي يدل على ذلك ان علي بن حسن بن فضال لم يدرك الرضا (عليه‌السلام) وانما هو من اصحاب الهادي والعسكري (عليهما السلام) ولم يرو عن ابيه الذي من اصحاب الرضا (عليه‌السلام) بلا واسطة معتذرا بأنه كان صغير السن في زمانه، فكيف يمكن ان يكتب التفسير كله ويروى احاديث كثيرة عن علي بن ابي حمزة البطائني الذي مات في زمان الرضا (عليه‌السلام)، ويؤكد ما ذكرناه أن النجاشي ذكر في ترجمة الحسن بن علي بن ابي حمزة عن الكشي كلام على بن الحسن بن فضال في حق الحسن بن علي بن ابي حمزة.

وبذلك يندفع ما يتوهم (من ان الصحيح كون كلام ابن فضال في حق علي بن ابي حمزة دون ابنه الحسن فان علي بن ابي حمزة صاحب كتاب التفسير وليس للحسن كتاب تفسير حتى يكتبه عنه على بن الحسن بن فضال) فانك عرفت أن علي بن الحسن بن فضال لايمكن ان يكتب عن علي بن ابي حمزة تفسير القرآن ويروي عنه احاديث كثيرة، مضافا الى انه لم يثبت عدم كتاب تفسير للحسن بن علي بن ابي حمزة، غاية الأمر انهم لم يذكروه في كتبه، على ان كتابة التفسير عن الحسن بن علي لايستلزم ان يكون له كتاب التفسير.

ان قلت: يمكن ان يكون المذكور فيما حكاه الكشي في ترجمة علي بن ابي حمزة عن ابن فضال من "اني رويت عنه احاديث كثيرة وكتبت تفسير القرآن كله من اوله الى آخره" هو "رُويت عنه" بصيغة المجهول فيكون مقصوده انه روي له روايات علي بن ابي حمزة فيتلائم مع وجود واسطة بين ابن فضال وبين على بن ابي حمزة، ويكون الواسطة هو الحسن بن علي بن ابي حمزة، وكذا يكون الحسن هو الراوي لكتاب تفسير علي بن ابي حمزة الى ابن فضال.

قلت: هذا خلاف الظاهر جدا بعد تكرر نظير هذه العبارة في ترجمة الحسن ابن علي بن ابي حمزة، فيطمئن بخطأ الكشي في نقله، ولااقل من انه لايعتمد العقلاء على نقل من هذا القبيل.

فحينئذ يقال انه بعد ما ثبت خطأ الكشي في فهمه لما حكاه عن ابن مسعود عن ابن فضال من ان ابن ابي حمزة كذاب ملعون حيث فسره بعلي بن ابي حمزة فنحتمل ان يكون ما حكاه أيضا عن محمد بن مسعود عن ابن فضال من ان علي بن ابي حمزة كذاب متهم تكرارا لنفس ذلك الخطأ، ومع هذا الاحتمال فلانحرز بناء العقلاء على الاعتماد على مثله.

هذا غاية ما يقال في وجه سقوط ما حكاه الكشي عن ابن فضال من ان علي بن ابي حمزة كذاب متهم عن الاعتبار، فيبقى شهادة الشيخ الطوسي بعمل الطائفة بروايات علي بن ابي حمزة بلامعارض.

ولكن الانصاف عدم تمامية هذا الوجه، فان الكشي قد حكى في موضع واحد عن محمد بن مسعود عن علي بن الحسن بن فضال كلامين فقال اولا: محمد بن مسعود قال حدثني علي بن الحسن قال علي بن ابي حمزة كذاب متهم... ثم قال ثانيا: محمد بن مسعود عن علي بن الحسن ان ابن بن ابي حمزة كذاب ملعون رويت عنه احاديث كثيرة وكتبت تفسير القرآن من اوله الى آخره([[138]](#footnote-139)).

ولاريب في ظهوره في تعدد هذين الكلامين مضافا الى ما فيهما من الاختلاف في التعبير حيث انه عبر في النقل الأول بعلي بن ابي حمزة وانه كذاب متهم وعبر في النقل الثاني بابن ابي حمزة وانه كذاب ملعون، ومجرد خطأ الكشي في فهمه للكلام الثاني وتطبيقه هذا الكلام على علي بن ابي حمزة مع انه كان واردا في حق الحسن بن علي بن ابي حمزة لاعلاقة له بخطأه في فهم الكلام الأول الذي حكاه عن ابن فضال، على ان مجرد احتمال خطأه في نقله الأول نتنجة خطأه في النقل الثاني لايوجب سقوطه عن الاعتبار ما لم يحصل الوثوق النوعي بخطأه، ولااقل من ايجابه للشك في حجية شهادة الشيخ الطوسي، وحينئذ فلايتم دعوى سلامة شهادته عن المعارض.

ثم انه قد يقال انه حتى لو فرض خطأ الكشي فيكفينا ما حكاه الشيخ الطوسي في الكلام على الواقفة أنه روى الثقات ان من اول أظهر اعتقاد الوقف علي بن ابي حمزة البطائني وزياد بن مروان القندي وعثمان بن عيسى الرواسي طمعوا في الدنيا و مالوا الى حطامها واستمالوا قوما فبذلوا لهم شيئا مما اختاره من الأموال، ثم ذكر رواية يونس بن عبدالرحمن قال مات ابوابراهيم (عليه‌السلام) وليس من قوامه احد الا وعنده مال كثير وكان ذلك سبب وقفهم وجحدهم موته طمعا في الأموال كان عند زياد بن مروان القندي سبعون الف دينار وعند علي بن ابي حمزة ثلاثون الف دينار، وكذا ذكر رواية احمد بن عمر قال سمعت الرضا (عليه‌السلام) يقول في ابن ابي حمزة: أ ليس هو الذي يروى ان رأس المهدي يهدى الى عيسى بن موسى وهو صاحب السفياني وقال ان ابا ابراهيم (أي الكاظم عليه‌السلام) يعود الى ثمانية اشهر فما استبان لكم كذبه([[139]](#footnote-140)) وروى الكشي هذه الرواية الأخيرة بسند آخر([[140]](#footnote-141))، فيقال حينئذ بأن من كان من هذا القبيل فلا يكون ثقة يعتمد على رواياته.

لكن يمكن الجواب عنه بأنه لم يظهر من قوله "فما استبان لكم كذبه" عدم وثاقته بنحو عام، بل غاية ما يدل عليه هو كذبه في معتقده ذلك، واما صيرورته واقفيا وجحده لموت الكاظم (عليه‌السلام) طمعا في الأموال، فمضافا الى عدم منافاته مع وثاقته بالمقدار اللازم عرفا في رواياته غير العقائدية، كما حكي ذلك عن المحدث النوري "ره" في المستدرك، أنه روى في قرب الإسناد عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن ابي نصر عن الرضا (عليه السلام): أما ابن السراج فإنما دعاه إلى مخالفتنا و الخروج عن أمرنا، أنه عدا على مال لأبي الحسن صلوات الله عليه عظيم فاقتطعه في حياة أبي الحسن، و كابرني عليه و أبى أن يدفعه، و الناس كلهم مسلمون مجتمعون على تسليمهم الأشياء كلها إلي، فلما حدث ما حدث من هلاك أبي الحسن صلوات الله عليه اغتنم فراق علي بن أبي حمزة و أصحابه إياي، و تعلل، و لعمري ما به من علة إلا اقتطاعه المال و ذهابه به.

و أما ابن أبي حمزة رجل تأول تأويلا لم يحسنه، و لم يؤت علمه، فألقاه إلى الناس فلج فيه و كره إكذاب نفسه في إبطال قوله بأحاديث تأولها و لم يحسن‌ تأويلها و لم يؤت علمها، و رأى أنه إذا لم يصدق آبائي بذلك، لم يدر لعل ما خبر عنه مثل السفياني و غيره أنه كائن لا يكون منه شي‌ء، و قال لهم: ليس يسقط قول آبائه بشي‌ء، و لعمري ما يسقط قول آبائي شي‌ء، و لكن قصر علمه عن غايات ذلك و حقائقه، فصار فتنة له و شبه عليه و فر من أمر فوقع فيه([[141]](#footnote-142)).

فترى أنه (عليه السلام) ميّز بين ابن السراج وبين علي بن ابي حمزة وذكر أن ابن السراج انحرف لأجل مال الدنيا، وأما ابن ابي حمزة فقد اصابته فتنة.

**الوجه الثاني:** ما ذکره الشيخ البهائي "ره" في مشرق الشمسين- ناسبا ذلك الى المحقق الحلي "ره"في المعتبر- ان الروايات المأخوذة من علي بن ابي حمزة تتعلق بما قبل زمان وقفه، حيث ان الشيعة ابتعدوا عنه وعن سائر الواقفة، وكانوا يعبرون عنهم بالممطورة([[142]](#footnote-143)) –اي الكلاب التي أصابها المطر، حيث أنها تنجس كل ما لاقته- فيفهم من ذلك ان الشيعة اذا رووا عنهم حديثا فقد كان مأخوذا منهم قبل وقفهم([[143]](#footnote-144)).

ولكن يرد عليه انه لايعلم باستمرار حالة الابتعاد عن الواقفة بذلك المستوى فترة طويلة، فلعله كان ذلك في بداية حدوث الوقف، ثم تخفّف الأمر، على أنه لايمنع ما ذكره من رواية غير اجلاء الشيعة عنه بعد وقفه.

**الوجه الثالث:** ما يمكن ان يقال من أنه بعد تعارض تضعيف ابن فضال مع توثيق الشيخ فحيث ان كليهما ناظران الى الزمان المتأخر عن صيرورته واقفيا لعدم احتمال وجود منشأ آخر لشهادة ابن فضال بانه كذاب متهم غير ما صدر منه حال وقفه، كما ان توثيق الشيخ ناظر الى زمان وقفه كما هو واضح، فيمكننا حينئذ اجراء استصحاب وثاقته بعد قيام الحجة على وثاقته بل عدالته قبل انحرافه وصيرورته واقفيا حيث انه كان من الوكلاء المعتمدين لدى الإمام الكاظم (عليه‌السلام) وكان من وجوه الشيعة فلااقل من حصول الاطمئنان بانه كان له حسن الظاهر فيكشف ذلك تعبدا عن عدالته وتحرزه عن الكذب، كما يمكن احراز وثاقته او عدالته قبل وقفه من نقل صفوان وابن ابي عمير والبزنطي عنه حيث لايحتمل روايتهم عنه بعد صيرورته واقفيا، توضيح ذلك أنه ذكر الشيخ الطوسي في كتاب العدة انهم لايروون ولايرسلون الا عمن يوثق بهم، والظاهر من كلمة الثقة هنا هو الإمامي العدل، وذلك لان الشيخ ذكر هناك ان الطائفة سوّت بين مراسيل صفوان وابن ابي عمير والبزنطي ومسانيد غيرهم، مع انه ذكر قبل ذلك ان خبر الشيعي الاثنا عشري العدل يقدّم عند التعارض على خبر غيره، فيعلم من ذلك انه يشهد بأن هؤلاء لايرسلون الا عن شيعي إثنا عشري عدل كي يسوّى بين مراسيلهم مع مسانيد غيرهم، وذكر ايضا أنه اذا كان الراوي مخالفا في الاعتقاد لأصل المذهب فان كان من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره، كما ذكر انه اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفة والناووسية فان كان خبر آخر من جهة الموثوقين بهم وجب العمل به، وان كان هناك خبر آخر يخالفه من طريق الموثوقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه الثقة، فانه يفهم بقرينة التقابل ان مراده من الثقة هو الشيعي الاثنا عشري العدل لامطلق المتحرز عن الكذب ولو لم يكن شيعيا.

وعليه فيفهم من ذلك أن نقلهم عن علي بن ابي حمزة كان قبل وقفه باعتبار كونه آنذاك اثنا عشريا عدلا، وحينئذ يستصحب بقاء وثاقته وتحرزه عن الكذب الى ما بعد وقفه، ودعوى ان بناء العقلاء ليس على حجية خبر مستصحب الوثاقة غير متجهة فان بناء العقلاء على حجية خبر الثقة وهذا هو الذي ورد في صحيحة احمد بن اسحاق "العمري ثقتي فما أدى اليك فعني يؤدي وما قال لك فعني يقول فاسمع له وأطع فانه الثقة المأمون([[144]](#footnote-145))" وحينئذ فيكون الاستصحاب طريقا شرعيا لاثبات وثاقته، فهو نظير استكشاف عدالة الراوي وتحرزه عن الكذب من حسن ظاهره الكاشف تعبدا عن عدالته، نعم لو كان موضوع الحجية هو الخبر الكاشف عن الواقع نوعا او الخبر الموثوق الصدور لم ينفع استصحاب الوثاقة.

وعليه فلايبعد البناء على وثاقة علي بن ابي حمزة استنادا الى استصحاب وثاقته([[145]](#footnote-146)).

ويمكن أن يقال انه ان تم طريق الصدوق الى علي بن ابي حمزة من ناحية ابن ماجيلويه كما لايبعد فحيث ان الراوي عن علي بن ابي حمزة هو البزنطي فبناء على شهادة الشيخ الطوسي بأنه لايروي ولايرسل الا عن ثقة أي عمن كان ثقة حال روايته وان خرج عن الوثاقة بعد ذلك، فيثبت أنه نقل ما رواه علي بن ابي حمزة ايام وثاقته التي هي ايام استقامته حيث قلنا بأن المراد من الوثاقة في كلام الشيخ هو كون الراوي اماميا اثناعشريا متحرزا عن الكذب.

# اسماعيل بن مرار

أما اسماعیل بن مرار ذکر فی اثبات وثاقته عدة وجوه:

**احدها:** کونه من رجال تفسیر القمی وقداختار جماعة كصاحب الوسائل والسيدالخوئي "قدهما" وثاقة رجال التفسير حيث ورد في اول ديباجته "نحن ذاكرون ومخبرون بماينتهي الينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم".

ولكن لم‌يثبت لنا تمامية مبنى التوثيق العام لرجال هذا التفسير، فان هذا التفسير الموجود بايدينا ليس بكامله تفسير القمي، حيث روي فيه عن جماعة يحصل الاطمئنان عادة بعدم رواية علي‌بن‌ابراهيم القمي عنهم، فانهم ليسوا في طبقة مشايخ علي‌بن‌ابراهيم القمي مثل احمدبن‌محمد‌بن‌سعيد‌ابن‌عقدة وجماعة آخرون يقرب عددهم من ثلاثين شخصا، وقد ذكر المحقق آغا بزرك الطهراني "قده" اسماءهم في كتاب الذريعة.

وقد ذكر "قده" ان الظاهر ان الذي جمع هذا التفسير الموجود بايدينا هو ابوالفضل العباس‌ بن ‌محمد بن القاسم ‌بن‌ حمزة‌ بن ‌موسى ‌بن ‌جعفر "عليهما السلام"، وكان تلميذ علي‌ بن‌ ابراهيم القمي، وقد اضاف الى تفسير القمي جملة من روايات تفسير ‌ابي ‌الجارود وطريقه اليه ما ذكره في أثناء كتاب تفسير القمي بقوله: حدثنا بن‌ عقدة عن جعفر ‌بن ‌عبدالله عن كثير ‌بن‌ عيّاش عن زياد المنذر ‌ابي‌الجارود عن ‌ابي‌جعفر "عليه‌السلام"، وهذا التصرف وقع منه من اوائل سورة آل عمران([[146]](#footnote-147)) الى آخر القرآن، والغالب ان اباالفضل العباس جامع هذا التفسير بعد تمام رواية ‌ابي‌الجارود او رواية أخرى من بعض مشايخه الآخرين يعود الى تفسير القمي بقوله "وقال علي‌بن‌ابراهيم"، وفي عدة مواضع يقول "رجعٌ الى تفسير علي‌بن‌ابراهيم"([[147]](#footnote-148)) او يقول "رجعٌ الى رواية علي‌بن‌ابراهيم"([[148]](#footnote-149))، او يقول "رجع الحديث الى علي‌بن‌ابراهيم"([[149]](#footnote-150))، وبالجملة يظهر من هذا الذي جمع كتاب التفسير وهو ابوالفضل العباس انه كان بناءه ان يميّز بين روايات علي‌ بن‌ ابراهيم وروايات تفسير ‌ابي‌الجارود بحيث لايشتبه الأمر على الناظرين([[150]](#footnote-151)).

هذا ومن جهة أخرى أنه قد نقل السيد شرف الدين الحسيني الاسترابادي المتوفى سنة965 في كتاب تأويل الآيات الظاهرة روايات كثيرة عن تفسير القمي ولاتوجد في هذا التفسير الذي بايدينا،ومع هذا الاضطراب والاختلاف فلايمكن تصحيح هذا التفسير الموجود بايدينا وانتسابه الى القمي.

والمهمّ انه لايستفاد من هذا التفسير الموجود بايدينا ان التوثيق العام المذكور في ديباجة التفسير([[151]](#footnote-152)) هو من كلام علي‌بن‌ابراهيم القمي، لانه بعد انتهاء هذه الديباجة يقول: حدثني ابوالفضل العباس ‌بن‌محمد بن القاسم ‌بن‌حمزة‌ بن‌موسى‌ بن‌جعفر قال حدثنا على ‌بن‌ابراهيم...([[152]](#footnote-153))، فمن المحتمل ان تكون بداية الديباجة لابي‌الفضل العباس او احد تلامذته، ولااعتبار بتوثيقهما لرجال الكتاب لجهالة حالهما، وهذا لاينافي أن جزءا من الديباجة ابتداء من قوله "قال ابوالحسن علي بن ابراهيم الهاشمي القمي: فالقرآن منه ناسخ ومنسوخ..." رسالة علي بن براهيم في الناسخ والمنسوخ.

واما ما قديقال من ان صاحب الوسائل قد نقل عبارة التوثيق عن تفسير القمي، ولصاحب الوسائل طريق صحيح الى هذا الكتاب، فقد أقمنا في البحث عن سند رواية القطب الراوندي في كتاب التعارض شواهد على عدم طريق حسي لصاحب الوسائل الى النسخ التي كانت بيده، فراجع

**ثانیها:** ما یقال من أن الشیخ الطوسی "ره" نقل أن ابن الوليد قال: كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروايات كلها صحيحة معتمد عليها إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس، وتبلغ روایات إسماعيل بن مرار عن يونس بن عبد الرحمن الی مائتين تقریبا، فالظاهر أن رواياته کانت من كتب يونس، ومقتضى كلام ابن الوليد أن هذه الروايات صحيحة معتمد عليها.

وفیه **اولا:** أن من الممکن أنه لم یکن لاسماعیل روایة منفردة عن کتب یونس، بل قد رواها غیره ممن کان ثقة فلم یر ابن الولید حاجة لاستثناء ما ینفرد به بخلاف محمد بن عیسی بن عبید، نعم لو حصل الوثوق بعدم روایة اسماعیل عن یونس الا عن کتب یونس وأنه کان فی جمیع ذلك مجرد طریق الی کتب یونس لم یرد هذا الاشکال.

**وثانیا:** انه ان تصحیح ابن الولید او غیره روایات شخص لایکون حجة بالنسبة الینا لاحتمال اختلافنا معه فی مبنی حجیة الخبر، لاحتمال أنه لم یکن یری أن وثاقة الراوی سبب منحصر لصحة روایاته، فیکتفی مثلا بالخبر الحسن ای ما کان راویه امامیا ممدوحا وان لم یثبت وثاقته ونحن لانری ذلك، فان الحکم بصحة خبر یکون نظیر أن یقول اهل الخبرة بأنه یجب تقلید فلان او یقول بأنه یجوز تقلیده، فانه لاعبرة به اذ نحن لانرجع الیه الا فی شهادته بالاعلمیة او المساواة، فلعله یری عدم وجوب تقلید الاعلم، وهکذا لو قال شخص بأن هذا الشیء نجس، فانه لاعبرة به کما ذکره السید الخوئی والسید الصدر "قدهما"([[153]](#footnote-154)) حیث یحتمل أن مستنده فی ذلك ما یری اجتهادا او تقلیدا نجاسته، ونحن لانری نجاسته، وأما احتمال أنه کان یکتفي مثلا بحصول الوثوق النوعي بصدقه ولو لأجل غلبة اتقان روایاته ومطابقتها مع القواعد او الروایات المعتبرة، وعدم روایته لما یسمی عندهم بروایات الغلو، فهو غیر قادح، فانه یعني انه کان یری لزوم وثاقة الراوي، لکن نحتمل أنه کان یری ما ذکر دلیلا علی الوثاقة، فیکون مثل سائر موارد الشهادة بوثاقة راوٍ.

**ثالثها:** اکثار الاجلاء الروایة عنه، فانه قد روی عنه ابراهیم بن هاشم أکثر من مأتین روایة، وابراهیم بن هاشم (الذی لاریب فی کونه من اجلاء الاصحاب وقد حكى الشيخ الطوسی والنجاشی عن الأصحاب: انه أول من نشر حديث الكوفيين ب‍قم([[154]](#footnote-155)) لم یکن مثل البرقی او الکشی ممن یُکثر الروایة عن الضعفاء، والا لذکر ذلک فی حقه عادة، فیکون ظاهر نقله عنه اعتماده علیه.

ویمکن أن یورد علیه بأن من المحتمل أن ابراهیم بن هاشم اجاز لابنه علی ابن ابراهیم نقل کتاب یونس عن طریق اسماعیل بن مرار، فلایکون هذا من اکثار روایة ابراهیم بن هاشم عنه، وأما علی ابن ابراهیم فهو أکثر الروایة عنه بواسطة ابیه، وهذا لایکشف عن اعتماده علیه، وهکذا الکلینی.

**رابعها:** ان طریق الکلینی الی ما یرویه فی کتاب الکافی عن یونس فیما یزید علی مأة روایة هو هذا الطریق فبضم ذلک الی ما ذکره فی اول الکافی یطمئن باعتماده علیه، فانه ذکر فی اول الکافی ما نصه: قلت: إنك تحب أن يكون عندك كتاب كاف يجمع فيه من جميع فنون علم الدين، مايكتفي به المتعلم، ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين (عليهم السلام) والسنن القائمة التي عليها العمل، وبها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه (صلى الله عليه وآله) وقلت: لو كان ذلك، رجوت أن يكون ذلك سببا يتدارك الله تعالى بمعونته وتوفيقه إخواننا وأهل ملتنا، ويقبل بهم إلى مراشدهم، وقد يسر الله -وله الحمد- تأليف ما سألت، وأرجو أن يكون بحيث توخيت فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في إهداء النصيحة([[155]](#footnote-156))، فانه وان لم یظهر من کلامه الاخیر (أرجو أن يكون بحيث توخيت فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في إهداء النصيحة) ادعاء صحة جمیع روایات الکافي، ولکن ظاهره أنه لایکون بحیث یروي أکثر من مأة روایة عن شخص ضعیف عنده.

وفیه أنه بعد عدم ظهور هذا الکلام من الکلیني فی تصحیح جمیع روایات الکافي([[156]](#footnote-157)) فلعله لم یورد کثیرا من هذه المأة من الروایات لغرض الاستدلال بها فی الاحکام الفقهیة الالزامیة، بل إما للتأیید او لضمها الی سائر روایات الباب حتی تورث الوثوق، کما یمکن أن یکون الصحیح عنده اوسع مما هو صحیح عندنا فکان یعتمد علی الخبر الحسن، وکان یری أن اسماعیل بن مرار امامي ممدوح.

هذا ولکن الانصاف حصول الاطمئنان مجموع هذه الوجوه بوثاقة اسماعیل بن مرار ولااقل من صحة روایاته عن کتاب یونس ولو لاجل ثبوت کتاب یونس عن ابراهیم بن هاشم او علي بن ابراهیم او الکلیني.

# محمد بن علي ماجیلویه

وأما محمد بن علي ماجیلویه فغایة ما یمکن أن یستدل علی وثاقته هو کونه من مشایخ الصدوق الذي اکثر الروایة عنه مع ترضیه علیه کثیرا، وهذا یوجب الاطمئنان بوثاقته عنده بعد عدم احتمال کونه مجهول الحال عنده لکونه من مشایخه.

ولکن ذکر السید الخوئی "قده" أن کون شخص من مشایخ الاجازة لایکشف عن وثاقته، ولاسيما في مثل الصدوق الذي يروي عن كل من سمع منه الحديث، حتى ان في مشايخه أحمد بن حسين أبو نصر، الذي يقول الصدوق في حقّه: أنّه لم أر أنصب منه([[157]](#footnote-158)) لأنّه كان يقول: اللّهمّ صلّ على محمّد فرداً، كي لا يدخل فيه الآل، ثم ذکر أن الصحیح عنده قد لا یکون صحیحا عندنا لبناءه علی ما هو المعروف فی القدماء من أصالة العدالة اي أن کل مسلم لم یر منه فسق فهو محکوم بالعدالة، فلو حکم بصحة روایة لم یکن حجة لنا([[158]](#footnote-159)).

وأما بالنسبة الی ترضیه علیه فقد اورد علی مثل ذلك أن الترحم هو طلب الرحمة من الله تعالى، فهو دعاء مطلوب و مستحب في حق كل مؤمن، و قد أمرنا بطلب المغفرة لجميع المؤمنين و للوالدين بخصوصهما، و قد ترحم الصادق (علیه السلام) لكل من زار الحسين (علیه السلام)، بل ترحم لأشخاص معروفين بالفسق لما فيهم ما يقتضي ذلك، كالسيد إسماعيل الحميري وغيره، فكيف يكون ترحم الشيخ الصدوق وأمثاله كاشفا عن حسن المترحم عليه، و هذا النجاشي قد ترحم على محمد بن عبد الله بن محمد بن عبيد الله بن البهلول، بعد ما ذكر أنه رأى شيوخه يضعفونه و أنه لأجل ذلك لم يرو عنه شيئا وتجنبه([[159]](#footnote-160)).

اقول: الانصاف أن اکثار روایة الصدوق -الذی کان کاستاذه ابن الولید دقیقا في نقل الروایات- عن شخص في الاحکام الفقهیة الالزامیة وترضیه علیه کثیرا یورث الاطمئنان بکونه مقبولا عنده، واین هذا ممن قال عنه انه لم یر انصب منه ولم ینقل عنه الا حدیثا في فضیلة امیر المومنین (علیه السلام) ([[160]](#footnote-161)) فانه کلما کان الراوي له اشد نصبا کان موجبا لزیادة العلم بصدقه.

والامر فی المقام اسهل کفایة حصول الاطمئنان بصحة احد الطریقین الی روایة علي بن ابي حمزة وعلیه فلایبعد تمامیة سند الروایة.

هذا ومن الغریب جدا أنه بعد ما نقل في الجواهر روایة علي بن ابي حمزة قال: وقال الصادق (عليه السلام) أيضا في الموثق "السنة اثنا عشر شهرا، يعتمر لكل شهر عمرة، قال: فقلت له: أ يكون أقل من ذلك قال: لكل عشرة أيام عمرة"([[161]](#footnote-162))‌، مع أن الصدر من معتبرة اسحاق بن عمار، والذیل من روایة علي بن ابي حمزة.

**الکلام فی دلالة الروایة**

الانصاف أن ظاهر الروایة هو عدم استحباب العمرة الثانیة قبل مضی عشرة ایام من العمرة السابقة، حیث انه بعد ما قال الامام (علیه السلام) لکل شهر عمرة، سأل علي بن ابي حمزة أنه هل یکون اقل من ذلك، فاجابه الامام بقوله "لکل عشرة ایام" فلو کان اقل من ذلك ایضا لکان المناسب أن یذکره، فظاهر الروایة أن اقل الفصل المعتبر هو عشرة ایام، ومع مضي شهر یتأکد الاستحباب، مضافا الی ثبوت حکم الزامي علیه، وهو حرمة الدخول فی مکة بعد ذلك بغیر احرام.

هذا مضافا الی أنه لو فرض عدم ظهور هذه الروایة في لزوم الفصل بعشرة ایام، فالکلام فی وجود اطلاق لأدلة استحباب العمرة بنحو یرجع الیه لاثبات استحبابها ولو قبل مضي العشرة، فان غایة ما یستدل به علی ذلك مثل مرسلة الصدوق قال قال الرضا (عليه السلام): العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما([[162]](#footnote-163))، وهي مع الغض عن ضعف سندها بالارسال وان کان من المراسیل الجزمیة للصدوق، لیست بصدد نفي لزوم الفصل بین العمرتین، وانما بصدد بیان فضل العمرة واثرها.

وأما صحیحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت لأبي جعفر ما أفضل ما حج الناس فقال عمرة في رجب وحجة مفردة في عامها فقلت فالذي يلي هذا قال المتعة إلى أن قال قلت فما الذي يلي هذا قال القران والقران أن يسوق الهدي قلت فما الذي يلي هذا قال عمرة مفردة ويذهب حيث شاء فإن أقام بمكة إلى الحج فعمرته تامة وحجته ناقصة مكية([[163]](#footnote-164))، فلایظهر منها الا بیان مراتب فضل الحج والعمرة، ولایظهر منها کونها فی مقام بیان استحباب العمرة المفردة مطلقا.

وأما ما رواه الکلیني عن علي بن ابراهیم عن أبيه عن عمرو بن عثمان عن علي بن عبد الله البجلي عن خالد القلانسي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال علي بن الحسين (عليه السلام) حجوا واعتمروا تصح أبدانكم وتتسع أرزاقكم وتكفون مؤونات عيالاتكم ([[164]](#footnote-165))، فهی ضعیفة السند بجهالة القلانسی، وهکذا ما رواه الصدوق مرسلا بقوله: روي عن النبي (صلی الله علیه وآله) أنه قال: الحجة ثوابها الجنة و العمرة كفارة لكل ذنب، وأفضل العمرة عمرة رجب([[165]](#footnote-166)).

مضافا الی ما یرد علی الجمیع بأنها لیست فی مقام بیان اجزاء وشرائط الحج والعمرة، ومن المحتمل أن یکون شرط صحة العمرة الفصل بینها وبین العمرة السابقة، هذا ومن الغریب أن یستدلّ لاستحباب العمرة مطلقا بقوله تعالی "فمن حج البیت او اعتمر فلاجناح علیه أن یطوف بهما" فانه لیس في مقام الترغیب الی العمرة، وان استفید منه ذلك في الجملة، وهکذا قوله "واتموا الحج والعمرة لله" بناء علی کونه امرا باداء العمرة التامة فهو امر بصرف وجود العمرة، علی أن من المحتمل کون الفصل بشهر او بعشرة ایام شرطا لتمامیة العمرة.

فاذا وصلت النوبة الی الاصل العملی فمقتضی الاستصحاب عدم تحقق الاحرام فی العمرة الثانیة مع عدم رعایة الفصل، کما أن مقتضی الاستصحاب والبراءة هو عدم ثبوت محرمات الاحرام وعدم وجوب الاتمام، وما قد یقال من أن مقتضی اصل البراءة هو عدم شرطیة الفصل ففیه أن البراءة عن شرطیة شيء في المستحب، وان فرض جریانها فیما احرز الاستحباب الفعلي وشك في شرائط المستحب کما علیه السید الخوئي "قده" خلافا لجمع من الاعلام([[166]](#footnote-167))، لکن لاتفید فی المقام فانه **اولا:** یحتمل أن یکون مضي شهر او عشرة ایام علی العمرة السابقة شرطا لفعلیة استحباب العمرة الجدیدة، والبراءة انما تجري لو فرض احراز الاستحباب الفعلي للعمرة قبل مضي الشهر او عشرة ایام وانما احتمل کون الفصل شرطا في المستحب.

**وثانیا:** ما قد يقال من انه لایثبت بها انعقاد الاحرام وثبوت محرمات الاحرام بالتلبیة للعمرة الثانیة فلا تکون حاکمة علی الاستصحاب والبراءة النافیین لهما، ولكن حاولنا الجواب عن هذا الاشكال.

**الوجه الثانی:** ما في المستمسك من أن العرف یحمل ما دل علی أن لکل شهر عمرة او أن في کل شهر عمرة، على اختلاف مراتب الفضل لعدم ظهوره في المنع من التوالي، بل ظاهر‌ "لكل شهر عمرة" أن ذلك من وظائف الشهر، فهي تتأكد من حيث الزمان، ففي الشهر آكد منها في العشرة، ويقتضيه الارتكاز العرفي في باب الطاعات والخيرات، فإنها كلما طال العهد بها اشتد تأكدها، والجمع بين الشهر والعشر في خبر ابن أبي حمزة‌ لابد أن يحمل على ذلك، فلامانع من الأخذ بإطلاقات الحث عليها والترغيب إليها الظاهرة في استحبابها مطلقاً، و مقتضاها الاستحباب في كل يوم‌([[167]](#footnote-168)).

وفیه **اولا:** ان ظاهر قوله "لکل شهر عمرة" فضلا عن قوله "فی کل شهر عمرة" أن العمرة من احکام الشهر ومقتضی اطلاقه عدم مشروعیتها قبله، لا مجرد تأکد الاستحباب او لزوم الاحرام للعمرة الجدیدة لمن اراد دخول مکة بعد مضی الشهر، وقد مر الکلام فی روایة علی بن ابی حمزة.

وقد ذکرنا فی الاصول أن ما اشتهر من عدم حمل المطلق علی المقید فی المستحبات لایتم باطلاقه، کما فی المقام حیث یکون ظاهر الخطاب المقید نفی استحباب العمرة قبل مضی الشهر او عشرة ایام.

**الوجه الثالث:** ما یقال من أن مقتضی ما علیه المشهور من التسامح فی ادلة السنن هو العمل باطلاق استحباب العمرة.

وفیه **اولا:** ما مر من المنع عن وجود اطلاق في استحباب العمرة.

**وثانیا**: الصحیح عدم دلالة الروایات الدالة علی أن من بلغه ثواب علی عمل فعمله اوتي ذلك الثواب، وان لم یکن کما بلغه، الا علی حسن الاحتیاط مع الوعد باعطاء الثواب البالغ علی العمل، لا علی حجیة الخبر الضعیف او استحباب العمل بالعنوان الثانوي، وهو عنوان العمل البالغ علیه الثواب.

**وثالثا:** لیس معنی التسامح فی ادلة السنن لاخذ باطلاق الخطاب المطلق وعدم تقییده بالخطاب المقید، بعد کون ظاهر الخطاب المقید نفي الاطلاق، وهو مقدم علی الخطاب المطلق عرفا، فینصرف عنه عنوان بلوغ الثواب علی المطلق.

**الوجه الرابع:** ما یقال من أنه بعد معارضة ما دل علی لزوم الفصل بشهر مع ما دل علی لزوم الفصل بسنة کصحيحة الحلبي عن ابى عبد اللّه (عليه السلام) قال: العمرة في كل سنة مرة، وکذا صحيحة زرارة عن ابى جعفر (عليه السلام) قال: لايكون عمرتان في سنة‌([[168]](#footnote-169))، فالمرجع اطلاق ما دل علی استحباب العمرة.

وفیه **اولا:** ما مر من عدم اطلاق فی استحباب العمرة.

**وثانیا:** ان هاتین الصحیحتین لایصلحان للمعارضة، فانهما ان امکن تأویلهما بحملهما علی عمرة التمتع کما فعله الشیخ الطوسی "ره" فهو، والا فلابد من طرحهما لمخالفتهما لما هو المقطوع المتسالم علیه بین الاصحاب، عدا ما نسب الی ابن ابی عقیل، فیکون من الشاذ النادر الذی لایعمل به فی قبال ما هو المجمع علیه بین الاصحاب کما ورد فی مقبولة عمر بن حنظلة، ويحتمل صدورهما تقية لذهاب جمع من العامة الى ذلك.

هذا ولایخفی أن من یری مثل السید الحکیم "قده" حمل العرف هذه الروایات علی اختلاف مراتب الفضل ففیه أنه ان تم فلایتم فی صحیحة زرارة "لایکون عمرتان فی سنة"حیث تعلق فیها النهی بالعمرة الثانیة قبل مضی السنة (بل هو الظاهر من صحیحة الحلبی "العمرة فی السنة مرة، لاأنه مجرد الامر بالعمرة فی سنة) فان النهی عن العمرة الثانیة قبل مضی السنة لایجتمع مع استحبابها ولو بمرتبة ضعیفة، فقد ذکرنا فی الاصول أن حمل النهی علی قلة الثواب انما یتم فی ما لو کان المنهی عنه فردا من العبادة التی تعلق الامر بصرف وجودها کالنهی عن الصلاة فی الحمام، مع الامر بصرف وجود الصلاة، فان معناه الترغیب الی اختیار سائر الافراد فی امتثال الطبیعة المأمور بها، ولایتم فی لو کان المنهی عنه فردا للمستحب الانحلالی کالمقام، فان النهی عن هذه العمرة کیف یجتمع مع شمول الامر لها المساوق للترغیب الیها.

هذا کله فی الطائفة الاولی الدالة علی أن کل شهر عمرة.

وأما الطائفة الثانیة الدالة علی أن لکل عشرة ایام عمرة وهی روایة علی بن ابی حمزة، فاتضح من خلال البحث أنه حیث لایبعد تمامیة سندها فالظاهر لزوم الفصل بین عمرتین بعشرة ایام.

وأما الطائفة الثالثة الدالة علی أنه لاتکون عمرتان فی سنة وهي صحیحتا الحلبي وزرارة فقد مر لزوم طرحهما.

**الجهة الثانیة:** وقع الکلام فی أن المراد بالشهر هل هو الشهر الهلالي او أن المراد به مضي مقدار شهر، فبناء علی الاول فلو أتی بالعمرة المفردة في منتصف رجب مثلا یجوز له الاتیان بعمرة مفردة أخری فی اول شعبان، بینما أنه علی الثاني لایجوز الاحرام قبل منتصف شعبان، فان کان شهر رجب تاما فیکون الفصل بثلاثین یوما وان کان ناقصا فیکون الفصل بتسعة وعشرین یوما.

ولايخفى أن ثمرة هذا البحث لاتنحصر في القول بلزوم الفصل بين العمرتين بشهر، بل توجد ثمرة أخرى له وهي أنه لو خرج من مکة بعد تلك العمرة التي اتى بها في منتصف رجب واراد الدخول فی مكة في شهر شعبان فبناء على القول الاول وجب علیه الاحرام لدخول مکة، بينما أنه على القول الثاني یجوز له دخول مکة قبل منتصف شعبان بغیر احرام.

وقد استدل للقول الاول بظهور الشهر في الشهر الهلالي أي من أوّل رؤية الهلال السابق إلى رؤية الهلال اللاحق، ولاجل ذلك ذكر السيد الخوئي "قده" في بحث كفارة صوم شهرين متتابعين لزوم أن يكون الشهر الاول الذي يجب فيه التتابع من اول الشهر الهلالي الي آخره مع صوم اول يوم من الشهر الهلالي الثاني، لعدم قيام قرينة على كفاية التلفيق فيه، فإنّ الشهر حقيقة فيما بين الهلالين، قال اللّه سبحانه "إِنّ عِدّة الشُّهُورِ عِنْد اللّهِ اثْنا عشر شهْراً" وإطلاقه على ثلاثين يوماً الملفّق ى من شهرين يحتاج إلى العناية، فإنه على خلاف المعنى الحقيقي، بداهة أنّ المل؟زفّق من نصفي الشهرين نصفان من شهرين لا أنّه شهر واحد، كما أنّ الملفّق من سورتين نصفان مثلًا من سورتين لاأنّهما سورة واحدة، نعم قد تقوم قرينة على كفاية التلفيق كما في عدة الوفاة، والقرينة ندرة وقوع الموت في الآن الأوّل ما قبل هلال الشهر ولزوم اتّصال العدّة بالموت أو بالعلم به فتدلّ على أنّ المراد بالشهر مقداره، ونحوه عدة طلاق المسترابة التي هي ثلاثة أشهر، لندرة وقوع الطلاق في آنٍ يرى الهلال بعده، وكذا قولك "مكثت في بلدة كذا شهراً" أو قولك "كانت مدّة سفري شهراً" فإن المراد في الجميع ما يعمّ التلفيق كالعشرة أيّام المعتبرة في قصد الإقامة، لما عرفت‌ من القرينة الخارجية، ومن البيّن أنّ هذه القرينة مفقودة في صوم شهرين متتابعين([[169]](#footnote-170))

وفيه أن الانصاف أن من صام من منتصف محرم مثلا الي منتصف الربيع الاول يصدق عرفا أنه صام شهرين متتابعين، فيكون مقتضى الاطلاق كفاية التلفيق، من دون حاجة الى قرينة خاصة، وهل الفرق بين المثال الذي ذكره من اخبار شخص بأنه مكث في بلد كذا شهرا" حيث يعم التلفيق وبين قول المولى له "صم شهرا" ناش عن الفرق بين الاخبار والامر، او ناش عن الفرق بين المكث والصوم، فان كلا الامرين خلاف الوجدان.

والظاهر هو التفصيل بين ما لو كان الشهر او الاسبوع قيدا لامر مستمر كصوم شهر او اسبوع، وبين ما كان ظرفا لفعل غير مستمر، كما لو قال شخص لآخر "انما ارضى أن تدخل بستاني كل اسبوع ساعة واحدة، فالظاهر من المثال الاول كون الملحوظ مقدار الشهر او الاسبوع، لأنه لوحظ بالاضافة الى ذلك الفعل المستمر، بينما أن الظاهر من المثال الثاني لحاظ الشهر او الاسبوع في حد ذاتهما مما لهما واقع معين، فلو دخل بستانه يوم الخميس ويوم السبت معا صدق أنه دخل كل اسبوع مرة واحدة، والمقام من هذا القبيل.

وعليه فالظاهر الاولي من قوله "لكل شهر عمرة" او "في كل شهر عمرة" هو الشهر الهلالي، خاصة في معتبرة اسحاق بن عمار "السنة اثنا عشر شهرا ويعتمر لكل شهر عمرة" فانه لاريب في كون الظاهر من الشهر في قوله "السنة اثنا عشر شهرا" هو الشهر الهلالي، فيكون الذيل ظاهرا فيه ايضا.

هذا وقد استدل بعض الاجلة للقول الثاني بما ورد في رواية علي بن ابي حمزة من قوله "لكل شهرعمرة، قلت: يكون اقل؟، قال: لكل عشرة ايام" فان عشرة ايام لاتكون اقل مطلقا الا من مقدار شهر، وأما بناء على ارادة دخول الشهر الهلالي الجديد، فقد تكون عشرة ايام اكثر منه، وفيه أنه بعد ظهور قوله "لكل شهرعمرة" في أن لكل شهر هلالي عمرة فيتراءى أنه يكون في معرض لزوم الفصل بينهما باكثر من عشرة ايام، وذلك فيما أتي بالمرة الاولى قبل العشرين من الشهر السابق، ولذا ترى أنه لو قال الامام (عليه السلام) ان السنة اثناعشر شهرا ولكل شهرعمرة، فلاباس ان يسأل الراوي "او يكون اقل من ذلك" فيقول الامام "لكل عشرة ايام" ولو فرض اجمال في رواية علي بن ابي حمزة فيرجع الى ظهور سائر الروايات خاصة معتبرة اسحاق بن عمار التي لاينبغي الريب في ظهورها في الشهر الهلالي.

**الجهة الثالثة:** انه وقع الخلاف في أن الميزان هو مضي الشهر على الزمان الذي احرم فيه للعمرة او الزمان الذي خرج عن احرامها، وتظهر الثمرة فيما لو احرم للعمرة في شهر ذي القعدة مثلا واتي باعمالها في شهر ذي الحجة، فبناء على القول الاول يجوز له الاتيان بعمرة أخرى، كما أنه لو خرج عن مكة بعد اتمام العمرة واراد الدخول الى مكة وجب عليه الاحرام لعمرة أخرى، بخلاف القول الثاني، هذا اذا قلنا بكون الملاك هو الشهر الهلالي وأما اذا قلنا بكون الملاك بمضي شهر فثمرة الخلاف تظهر فيما اذا مضي على بداية الاحرام ثلاثون يوما مثلا، دون زمان الخروج من الاحرام.

وقد استدل السيد الخوئي "قده" على اختياره للقول الثاني بمعتبرة اسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (علیه السلام) عن المتمتع يجي‌ء فيقضي متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة وإلى ‌ذات عرق أو إلى بعض المعادن قال: يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن لكل شهر عمرة([[170]](#footnote-171))، بتقريب أن الشهر الذي تمتع فيه هو الشهر الذي ادّى نسك عمرة التمتع فيه بالخروج عن الاحرام، دون الشهر الذي احرم فيه للعمرة.

وفيه أن عنوان الشهر الذي تمتع فيه لاينطبق الا على الشهر الذي اتى فيه بكامل اعمال عمرة التمتع من الاحرام لها الى آخر اعمالها، وصدقه على الشهر الذي اتى فيه ببقية اعمال عمرة التمتع دون الاحرام مبني على المسامحة العرفية، وأما لو كان تقصيره في الشهر الجديد فقط فلايصدق عرفا عليه أنه الشهر الذي تمتع فيه، فهذه المعتبرة لاتدل على حكم المقام.

وقد يستدل له بأن ظاهر العمرة في قوله (عليه السلام) "في كل شهر عمرة" هو مجموع افعال العمرة، فاذا وقع جزء منها كالتقصير في شهر رجب مثلا، فلو أحرم لعمرة أخرى قبل خروج هذا الشهر لم يتحقق الفصل بين العمرتين بشهر، او فقل: لم تكن العمرة الثانية في شهر آخر غير شهر العمرة الاولى، لوقوع جزء منهما في شهر واحد، نعم لايتم هذا التقريب في قوله "لكل شهر عمرة" حيث يمكن أن يكون وقوع احرام العمرة الاولى في الشهر السابق كافيا لانتساب هذه العمرة اليه، وان كان ظرف اتمامها الشهر الجديد.

وفيه أن هذه الجملة لاتشمل الا فرض وقوع تمام العمرة في شهر هلالي واحد، وحيث ان المرتكز القطعي المتشرعي جواز التلفيق بايقاع احرام العمرة في شهر واتمامها في شهر آخر، فلايدرى هل يكفي في الفصل بين العمرتين بشهرٍ وقوع احرام العمرة الاولى في الشهر السابق ام لابد من وقوع تقصير تلك العمرة في الشهر السابق.

وقد يستدل للقول الاول بمعتبرة ابي ايوب الخزاز عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: إني كنت أخرج ليلة أو ليلتين تبقيان من رجب فتقول أم فروة أي أبه إن عمرتنا شعبانية فأقول لها، أي بنية إنها فيما أهللت و ليس فيما أحللت([[171]](#footnote-172))، فان مفادها كون الملاك في شهر العمرة الشهر الذي احرم فيه، بل لو فرض دلالة معتبرة اسحاق بن عمار على كون المدار على شهر الاحلال فحيث انه بالاطلاق فلابد من رفع اليد عنها لأجل معتبرة الخزاز، ولاجل هذه المعتبرة اختار جماعة كشيخنا الاستاذ "قده" كون المدار على شهر الاحرام، ويؤيد ذلك رواية الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام)قال: سألته عن عمرة رجب ما هي- قال إذا أحرمت في رجب- و إن كان في يوم واحد منه فقد أدركت عمرة رجب- و إن قدمت في شعبان فإنما عمرة رجب أن تحرم في رجب([[172]](#footnote-173))، الا أن سندها ضعيف بجهالة عبدالله بن الحسن.

ويمكن ان يورد على الاستدلال بمعتبرة الخزاز على تمامية القول الثاني بعدة وجوه:

1- انه يحتمل رجوع الضمير في قوله "انها فيما اهللت" الى خصوص العمرة التي أتوا بها في تلك الواقعة التي كانت في رجب، فيكون من التوسعة في ثواب العمرة الرجبية.

وفيه أن حمل الضمير في قوله "انها فيما اهللت" على كون مرجعها خصوص العمرة الرجبية بلحاظ ثواب العمرة الرجبية خلاف الظاهر جدا، فانه لم يكن ذكر العمرة الرجبية مسبوقا في كلام ام فروة، على أن اطلاق الحكم بكون المدار على شهر الاحرام يقتضي ترتيب جميع آثار العمرة الرجبية، لاخصوص التوسعة في الثواب ومن جملة تلك الآثار جواز الاتيان بعمرة أخرى في شعبان، بل لو خرج من مكة واراد الدخول في مكة في شعبان وجب عليه الاحرام لعمرة اخرى.

2- انها معارضة مع مثل صحيحة حفص بن البختري عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن رجل أحرم في شهر وأحل في آخر فقال يكتب في الذي قد نوى، أو يكتب له في أفضلهما([[173]](#footnote-174)).

فانها تنفي كون المدار على شهر الاحرام دون الاحلال، وكذا ورد في رواية عيسى الفراء عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا أهل بالعمرة في رجب وأحل في غيره كانت عمرته لرجب وإذا أهل في غير رجب وطاف في رجب فعمرته لرجب([[174]](#footnote-175))، لكن هذه الرواية ضعيفة سندا بجهالة عيسى الفراء.

ولكن يمكن أن نستدل على تمامية القول الثاني بأن نقول: انه بعد عدم تمامية الدليل الخاص على أي من القولين فلابد من الرجوع الى مقتضى القاعدة، ويختلف ذلك باختلاف المباني، فان قلنا بما عليه بعض الاجلة من عدم جواز الرجوع في مورد اجمال المخصص المنفصل الى العام، فلو كان احرامه للعمرة في شهر رجب مثلا، واتى باعمال العمرة في شهر شعبان ثم خرج عن مكة واراد الرجوع اليها فمقتضى عموم ما دل على حرمة دخول الحرم ومكة بغير احرام، وان كان هو عدم جواز دخوله مكة الاباحرام جديد، لكن حيث انه مخصص بما دل على جواز الدخول في مكة بغير احرام الى آخر شهر العمرة، وهذا المخصص من حيث صدق شهر العمرة على شهر شعبان يكون مجملا ويسري اجماله حكما الى العام فلايجوز الرجوع الى العام، فيرجع الى الاصل العملي وهو البراءة عن حرمة دخول مكة بغير احرام، وحينئذ فان قلنا بما اختاره من عدم لزوم الفصل بين عمرتين فهو والا فيكون الاصل عدم مشروعية العمرة المفردة عليه.

لكن حيث ان الصحيح ما عليه المشهور من أن المرجع عند اجمال المخصص المنفصل هو العام الفوقاني، فلايجوز له أن يدخلها الامحرما، فمن هذه الجهة يكون المدار على شهر الاحرام، ولازمه مشروعية العمرة المفردة في حقه، حتى لو قلنا بلزوم الفصل بين العمرتين بشهر، والمشهور حجية لوازم الاطلاق والعموم.

**ان قلت:** انه لو احرم لعمرة التمتع في شهر ذي القعدة واتى باعمالها في شهر ذي الحجة ثم خرج من مكة لحاجة مثلا، فانه وان كان مقتضى العام الفوقاني عدم جواز دخول مكة الا محرما، لكن يعارضه الاطلاقات المقتضية لجواز الاكتفاء بتلك العمرة في حج التمتع التي لازمها جواز دخوله في مكة في شهر ذي الحجة بغير احرام بمقتضى ما ورد في معتبرة اسحاق بن عمار من تعليل لزوم الاحرام عليه لو دخل في غير الشهر الذي تمتع فيه بأن لكل شهر عمرة، وبعد ابتلاء اطلاق عدم جواز دخول مكة الا محرما بالمعارض فيكون المرجع هو اصل البراءة عن دخول مكة بغير احرام.

**قلت:** لم نجد لحد الآن اطلاقا لفظيا يتمسك به لجواز الاكتفاء بعمرة التمتع في الفرض المذكور، فيبقى اطلاق ما دل على حرمة دخول مكة بغير احرام بلامعارض.

فتحصل بذلك أنه لايبعد أن يكون المدار في شهر العمرة على زمان الاحرام.

**الجهة الرابعة:** قد يحتمل أنه يستفاد مما دل على أن لكل شهر عمرة او أن في كل شهر عمرة أن العمرة ليست مطلقة من حيث الزمان بل مقيدة باتيان اعمالها قبل مضي الشهر، فلو لم يأت باعمالها الى أن خرج الشهر فيبطل احرامها، نظير تقيد زمان عمرة التمتع بكونه قبل زوال الشمس من يوم عرفة، فلو لم يأت باعمالها حتى زالت الشمس من يوم عرفة بطل احرام عمرة التمتع، وكذا تقيد زمان الحج بكونه قبل انقضاء ذي الحجة.

ولايخفى أن هذا البيان لايأتي فيما لو اريد من الشهر الشهر الهلالي، فان كان المدار في الشهر على زمان الاحرام فلاريب في جواز تأخير اداء اعمالها الى دخول الشهر الهلالي الجديد للسيرة القطعية، مضافا الى النصوص التي مرت آنفا، وان كان المدار على شهر الاحلال فلايوجد موضوع لهذا البحث.

فهذا البيان انما يجري فيما لو اريد من الشهر مضي ثلاثين يوما، ولكنه لايتم ابدا، فانه لايظهر من هذه الروايات تحديد وقت اتمام العمرة، وانما ظاهرها استحباب عمرة أخرى بعد مضي شهر من العمرة السابقة.

**الجهة الخامسة:** وقع الكلام في أنه بناء على اعتبار الفصل بين العمرتين المفردتين فهل تدل الروايات على لزوم الفصل بين عمرة التمتع والعمرة المفردة، سواء كانت العمرة المفردة سابقة وعمرة التمتع لاحقة او بالعكس، فقد يقال بعدم لزوم الفصل بينهما بدعوى انصراف لفظ العمرة في حد ذاته الى العمرة المفردة، كما صرح به في المسالك([[175]](#footnote-176))، ولذا جعل المعتمر في بعض الروايات في قبال المتمتع، ففي رواية إسماعيل بن مرار عن يونس عن معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) من أين افترق المتمتع و المعتمر فقال إن المتمتع مرتبط بالحج والمعتمر إذا فرغ منها ذهب حيث شاء و قد اعتمر الحسين (عليه السلام)في ذي الحجة ثم راح يوم التروية إلى العراق والناس يروحون إلى منى، ولابأس بالعمرة في ذي الحجة لمن لايريد الحج([[176]](#footnote-177))، وفي معتبرة يعقوب الأحمر قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل اعتمر في المحرم ثم خرج في أيام الحج أيتمتع، قال نعم كان أبي لايعدل بذلك([[177]](#footnote-178))، وفي معتبرة إبراهيم بن عمر اليماني‌عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عن رجل خرج في أشهر الحج معتمرا ثم خرج إلى بلاده قال لابأس، وفي صحيحة يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المعتمر في أشهر الحج قال هي متعة.

وقد ادعى السيد الخوئي "قده" وجود قرينة في المقام على ارادة العمرة المفردة، وهي أن قوله لكل شهر عمرة لايمكن أن يشمل عمرة التمتع لعدم مشروعيتها في كل شهر، بل في خصوص اشهر الحج([[178]](#footnote-179)).

اقول: الانصاف أن قوله "لكل شهر عمرة" يقتضي لزوم الفصل بين عمرة التمتع والعمرة المفردة، لعدم موجب لانصراف لفظ العمرة لولا القرينة عن عمرة التمتع، والروايات المذكورة كلها محفوفة بالقرينة، وقد ورد في معتبرة الحسن بن علي الوشاء بن بنت إلياس عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) أنه قال: إذا أهل هلال ذي الحجة و نحن بالمدينة- لم يكن لنا أن نحرم إلا بالحج لأنا نحرم من الشجرة و هو الذي وقت رسول الله (صلى الله عليه وآله) و أنتم إذا قدمتم من العراق فأهل الهلال فلكم أن تعتمروا لأن بين أيديكم ذات عرق و غيرها مما وقت لكم رسول الله ص- فقال له الفضل بن الربيع فلي الآن أن أتمتع و قد طفت بالبيت فقال نعم([[179]](#footnote-180)).

ولو فرض انصراف لفظ العمرة في حد ذاتها الى العمرة المفردة لكن توجد قرينة على تعميم قوله "لكل شهر عمرة" على عمرة التمتع، وهي ما ورد فی معتبرة اسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (علیه السلام) عن المتمتع يجي‌ء فيقضي متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة وإلى ‌ذات عرق أو إلى بعض المعادن قال: يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن لكل شهر عمرة([[180]](#footnote-181))، فانه (علیه السلام) طبّق قوله "ان لکل شهر عمرة" علی مورد عمرة التمتع، وکذا صحیحة معاوية بن عمار قال قلت لأبي عبد الله (علیه السلام) و نحن بالمدينة إني اعتمرت عمرة في رجب و أنا أريد الحج فأسوق الهدي أو أفرد أو أتمتع قال في كل فضل و كل حسن قلت و أي ذلك أفضل فقال إن عليا (علیه السلام) كان يقول لكل شهر عمرة تمتع فهو و الله أفضل([[181]](#footnote-182)).

وشمول العمرة لعمرة التمتع لاينافي اختصاص عمرة التمتع باشهر الحج، لأن مفاد هذه الروايات أن لكل شهر طبيعي العمرة، ففي اشهر الحج يوجد مصداقان لها وهما العمرة المفردة وعمرة التمتع، وفي سائر الشهور يوجد مصداق واحد وهو العمرة المفردة،

وعليه فلايبعد لزوم الفصل بين العمرة المفردة وعمرة التمتع كما في العمرتين المفردتين.

وحينئذ فلو اتى بعمرة التمتع في ذي الحجة فلايجوز له العمرة المفردة الى آخر ذي الحجة الّا رجاءً، نعم بناء على ما استقربناه من كفاية الفصل بين عمرتين بعشرة ايام يكفي الفصل بين عمرة التمتع والعمرة المفردة بعشرة ايام.

ثم انه قد يسبب ما ذكرناه اشكالا، وهو أنه اذا اتى بعمرة مفردة في اول شهر ذي الحجة، واراد أن يأتي بحج التمتع ولم تكن تلك العمرة المفردة صالحة للانقلاب الى عمرة التمتع لأجل ما يقال من كون شرط الانقلاب عدم الخروج من مكة الى اليوم الثامن من ذي الحجة، وفرضنا أنه خرج من مكة قبل ذلك ثم رجع اليها، فالظاهر أنه لايصح منه حج التمتع لأنه لو أتى بعمرة التمتع كانت عمرة تمتعه فاقدة لشرط الفصل بينها وبين العمرة المفردة بشهر او بعشرة ايام، ولافرق في ذلك بين أن يكون قد وجب عليه حج التمتع ام لا، فما في ملحق مناسك بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أنه اذا كان حج التمتع واجبا عليه لم يعتد بعمرته المفردة([[182]](#footnote-183))، فلم نعرف وجهه، فانه لو فرض حصول الاستطاعة المالية له بعد العمرة المفردة فما يمنع من استطاعته هو عدم تمكنه من عمرة تمتع صحيحة في هذه السنة، وان فرض حصول الاستطاعة له قبلها كما هو ظاهر كلامه فالمانع لحصول حج تمتع صحيح منه هو خروجه من مكة بعد العمرة لانفس العمرة فلاوجه لدعوى صحة تلك العمرة بنكتة مزاحمتها للواجب، نعم لو قلنا بأنه ولو لم يخرج من مكة لم تكن تلك العمرة مجزءة عن عمرة التمتع إما لما عليه السيد الخوئي "قده" من كون شرط انقلاب العمرة المفردة الى عمرة التمتع هو أن يكون بقاءه في مكة بعدها اتفاقا -بمقتضى قوله (عليه السلام) في موثقة سماعة بْنِ مِهْران عنْ أبِي عبْدِ اللّهِ (عليه السلام) أنّهُ قال: منْ حجّ مُعْتمِراً فِي شوّالٍ ومِنْ نِيّتِهِ أنْ يعْتمِر ويرْجِع إِلى بِلادِهِ فلابأْس بِذلِك وإِنْ هُو أقام إِلى الْحجِّ فهُو مُتمتِّعٌ([[183]](#footnote-184))- او لما مر من أن العمرة المفردة المنقلبة لاتجزء عن حج التمتع الواجب كما هو المختار، فعدم تمكنه من اداء الواجب وان كان ناشئا عن اتيانه لتلك العمرة المفردة، لكن يدخل ذلك في بحث تزاحم المستحب والواجب، فلو قلنا بمقالة السيد الخوئي "قده" من أنه لايمكن أن يكون الامر الاستحبابي مطلقا لاداءه الى اقتضاء ترك الواجب، فلابد أن يكون مترتبا على عصيان الواجب، فيكون امتثال الواجب كاشفا عن عدم استحباب ما أتى به توضيح ذلك أنه اذا وقع التزاحم بين واجب ومستحب كما لو أراد من وجب عليه الحج ان يحج نيابة عن غيره، فيقع الكلام في ان الأمر بالمستحب هل يلزم ان يكون مترتبا على عصيان الواجب ام لا؟ فبناء على ماولكنه اختار في بحث الحج لزوم كون الأمر به على وجه الترتب، ولايبعد تمامية ما ذكره في بحث الحج لوضوح عدم اطلاق في خطاب المستحب لفرض الاشتغال بالضد الواجب، حيث ان اطلاق الأمر بالمستحب لهذا الفرض يعني عرفا الترغيب الى ترك الواجب، وهذا غير محتمل، وعليه فيكون اتيانه لعمرة التمتع في المقام كاشفا عن عدم استحباب تلك العمرة المفردة وبذلك يرتفع المانع عن صحة عمرة التمتع.

ان قلت: ان صحة عمرة التمتع موقوفة على عدم استحباب تلك العمرة السابقة والا كانت فاقدة لشرط الصحة وهو عدم الاتيان قبلها بعمرة مشروعة، فيستحيل أن تكون صحتها مانعة عن استحباب تلك العمرة والا لزم أن يكون ما يتوقف وجوده على شيء مانعا عن ذلك الشيء، وهو محال.

قلت: بناء على ذلك فقد يقال بان استحباب هذه العمرة المفردة التي أتي بعدها بعمرة التمتع محال لاستلزامه الدور، لأنه موقوف على عدم صحة عمرة التمتع تلك، وعدم صحتها موقوف على استحباب تلك العمرة المفردة، كما أن عدم استحبابها ايضا مستلزم للدور فانه موقوف على صحة عمرة التمتع تلك وهذه الصحة موقوفة على عدم استحباب تلك العمرة، وقد تحقق في محله أن فرض توقف الشيء على ما يتوقف عليه وان لم يكن محالا، لأن فرض المحال ليس بمحال لكن يستحيل ثبوت الدور في عالم الواقع بأن يكون هذا التوقف من كلا الطرفين ثابتا في عالم الواقع ونفس الامر، لاأن وجود الطرفين في الخارج محال لاستلزامه الدور.

وحينئذ نقول: حيث ان المدعى امتناع بقاء اطلاق استحباب العمرة المفردة لحال الاتيان بعمرة التمتع تلك لكونه بمعنى الترغيب الى ترك الواجب، فيعني ذلك أن المانع عن استحباب العمرة المفردة صحة ما أتى به من عمرة التمتع لولا استحباب العمرة المفردة، فيكون استحباب تلك العمرة المفردة موقوفا على عدم الصحة اللولائية لعمرة التمتع تلك، وحيث ان المفروض ثبوت الصحة اللولائية لعمرة التمتع تلك لعدم مانع لها غير استحباب تلك العمرة المفردة، فينتفي شرط استحباب العمرة المفردة، وبذلك يحكم بصحة عمرة التمتع.

هذا ولكن يمكن أن يقال ان الغرض من استحباب المستحب الذي هو ضد الواجب وان لم يكن صرف المكلف عن الاشتغال بالواجب كما لم يكن الغرض منه صرف المكلف من الاشتغال بمستحب اهم او مساو، ولكنه لايقتضي كون استحبابه مشروطا بعدم امتثال الواجب او المستحب الاهم او المساوي، فان العرف لايرى لزوم تبعية الحكم للغرض في الاطلاق والتقييد ولذا لايرى لغوية اطلاق استحباب المستحبات المتزاحمة، وغاية ما يقتضيه خطاب اشتراط التكليف بالقدرة مثل قوله "لايكلف الله نفسا الا وسعها" هو كون متعلق الامر مقدورا في حد ذاته واشتراط التكليف الالزامي بعدم الاشتغال بواجب مزاحم اهم او مساو، حيث انه يلزم من اطلاق التكليفين الالزاميين في مورد التزاحم التكليف بغير وسع المكلفين، بينما أن خطاب الاستحباب ليس تكليفا عرفا، وانما هو مجرد ترغيب ولامانع من خطاب الترغيب الى كل فعل راجح في حد ذاته، ويؤيد ذلك أن كثيرا من المستحبات متزاحمة ولايمكن الجمع بينها، والالتزام بتقيد استحباب كل واحد منها بعدم الاشتغال بمستحب اهم او مساوي خلاف المرتكز، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" في الاصول انه لايلزم من اطلاق دليل الأمر بالمستحب لحال التزاحم محذور التكليف بغير المقدور لجواز تركه على كل حال.

وبناء على ذلك فتكون العمرة المفردة صحيحة وتمنع عن صحة عمرة التمتع بعدها.

**الجهة السادسة:** وقع الكلام في أنه هل يعتبر الفصل بين ما لو كانت احدى العمرتين عن شخص والأخرى عن شخص آخر، ام لا؟، فقد اختار جماعة منهم السيد الخوئي "قده" عدم اعتباره بدعوى أن المستفاد من النصوص أن كل شخص مكلّف بعمرة واحدة في الشهر، ونتيجته عدم مشروعية إتيان العمرتين لشخص واحد‌ في الشهر، لاعدم جواز الإتيان بعمرة اخرى لشخص آخر، نظير ما ورد من أن في كل يوم وليلة خمس صلوات([[184]](#footnote-185)).

اقول: المسألة غير واضحة، فانه يقال: ان اطلاق قوله "لكل شهر عمرة" يقتضي عدم مشروعية العمرة الثانية قبل مضي شهر على العمرة الاولى مطلقا، والا فلو قيس هذا الكلام بما دل أن في كل يوم وليلة خمس صلوات فكما أنه لو اتى شخص بقضاء صلاة ميت فلايبقى مجال لقضاء شخص آخر عنه تلك الصلاة فلابد أن يلتزم في المقام بأنه لو اتى النائب بعمرة مفردة عن شخص كالحجة (عليه السلام) فلايحق للآخرين أن ينوبوا عنه (عليه السلام) في ذلك الشهر، كما لم يكن يحق لذاك النائب تكرار العمرة عنه في ذاك الشهر، وهذا بعيد جدا، ودعوى أن المستفاد من قوله "لكل شهر عمرة" عدم مشروعية مباشرة كل مكلف لأكثر من عمرة بنية من أتى به العمرة الاولى فلايمنع من نيابة شخص آخر عمن أتى او أتي عنه بعمرة مفردة في ذلك الشهر تحكم ظاهر.

كما أن لما ذكروه لازما آخر وهو أن معتبرة اسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (علیه السلام) عن المتمتع يجي‌ء فيقضي متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة وإلى ‌ذات عرق أو إلى بعض المعادن قال: يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن لكل شهر عمرة([[185]](#footnote-186))، عللت جواز الدخول في مكة في الشهر الذي تمتع فيه وعدم جوازه بعده بأن لكل شهر عمرة، فان كان الظاهر منه النظر الى عمرة المكلف لنفسه لاالعمرة النيابية، فلازمه أن من اعتمر نيابة ثم خرج من مكة واراد أن يدخل في نفس الشهر فحيث انه لم يأت في هذا الشهر بالعمرة لنفسه فبشمل التعليل المقتضي لعدم جواز دخوله مكة الا محرما، ولعله لأجل ذلك احتاط بعض السادة الاعلام "دام ظله" لزوما في عدم الدخول في مكة في هذا الفرض([[186]](#footnote-187))، ولكنه لم يعلم وجه تخصيصه الاشكال بالعمرة المفردة النيابية دون عمرة التمتع النيابية.

ثم لايخفى انه لايكفي مجرد دعوى انصراف "لكل شهر عمرة" عن فرض كون العمرتين لشخصين، بل نحتاج الى اطلاق يقتضي عدم اشتراط العمرة الثانية بمضي شهر في هذا الفرض، وقد مضى الاشكال فيه سابقا.

**الجهة السابعة:**انه يستفاد من بعض الروايات عدم مشروعية العمرة المفردة في ايام التشريق، وهي اليوم الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر، ففی صحیحة معاوية بن عمار قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل جاء حاجا- ففاته الحج و لم يكن طاف- قال يقيم مع الناس حراما أيام التشريق، ولاعمرة فيها فإذا انقضت طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وأحل- وعليه الحج من قابل يحرم من حيث أحرم([[187]](#footnote-188)).

ومقتضی اطلاقها عدم انعقاد الاحرام لها فی ایام التشریق، ولاینافی ذلك معتبرة ضريس بن أعين قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل خرج متمتعا بالعمرة- إلى الحج فلم يبلغ مكة إلا يوم النحر- فقال يقيم على إحرامه و يقطع التلبية حتى يدخل مكة- فيطوف و يسعى بين الصفا و المروة و يحلق رأسه و ينصرف إلى أهله إن شاء و قال هذا لمن اشترط على ربه عند إحرامه- فإن لم يكن اشترط فإن عليه الحج من قابل، وَنحوها صحیحة حریز([[188]](#footnote-189))، لدلالتهما على جواز العمرة فی یوم عید الاضحى لاایام التشریق.

كما لاينافي ذلك ما ورد من أن النبي (صلى الله عليه وآله) امر عبد الرحمن بن ابي بكر أن يذهب بعايشة الى التنعيم لتحرم منه للعمرة المفردة في الليلة التي نفر الناس من منى، فان نفرهم كان في اليوم الثالث عشر، وقد صرح بجميع ذلك في صحيحة معاوية بن عمار الحاكية لحجة الوداع([[189]](#footnote-190))، وهذا هو المستحب.

**الجهة الثامنة:** وقع الخلاف في العمرة المفردة بين عمرة التمتع وحج التمتع على ثلاثة اقوال:

**القول الاول:** مشروعية هذه العمرة وعدم مانعيتها في حد ذاتها عن صحة عمرة التمتع، وهذا ما اختاره المحقق النائيني "قده" في المناسك([[190]](#footnote-191)).

**القول الثاني:** مشروعية هذه العمرة الا أنها مانعة عن صحة عمرة التمتع، وقد اختار ذلك بعض السادة الاعلام "دام ظله".

**القول الثالث:** عدم مشروعية هذه العمرة، لكنها بما هي غير مانعة عن صحة عمرة التمتع، وقد اختار ذلك جماعة من الفقهاء.

ومنشأ القول الاول اطلاق دليل استحباب العمرة المفردة، كما أنه لادليل على حرمة الخروج بين عمرة التمتع والحج الى ادني الحل كالتنعيم حيث انه اقل من المسافة الشرعية.

وفيه مضافا الى كونه خلاف الارتكاز المتشرعي وعدم معهودية العمرة المفردة بين عمرة التمتع والحج، والشاهد عليه عدم ورود السؤال عنه ولو في رواية ضعيفة، أنه قد مر عدم اطلاق في ادلة استحباب العمرة المفردة بنحو يشمل المقام، فلعل من شرائطها عدم وقوعها بين عمرة التمتع والحج.

وأما القول الثاني فلعل مستنده ظهور مثل صحيحة حماد بن عيسى في اشتراط عدم الفصل بين عمرة التمتع وحج التمتع بعمرة، فقد روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من دخل مكة متمتعا 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 محرما أو بغير إحرام قال إن رجع في شهره دخل بغير إحرام وإن دخل في غير الشهر دخل محرما، قلت: فأي الإحرامين والمتعتين متعته: الأولى أو الأخيرة، قال الأخيرة هي عمرته وهي المحتبس بها التي وصلت بحجته([[191]](#footnote-192))، في لزوم اتصال عمرة التمتع بالحج، وعدم الفصل بينهما لما ورد من التعبير بأن الأخيرة عمرة التمتع التي وصلت بحجته، كما قد يستظهر من قوله "ان رجع في شهره دخل بغير احرام" الارشاد الى مانعية الاحرام.

وأما مشروعية نفس العمرة المفردة فدليلها اطلاق دليل استحباب العمرة.

اقول: أما الاستدلال بقوله (عليه السلام) في صحيحة حماد "ان رجع في شهره رجع بغير احرام" ففيه أنه وارد في مقام توهم الحظر في دخوله مكة بغير احرام، فلايظهر منه الا نفي وجوب الاحرام.

وأما الاستدلال بقوله "الاخيرة متعته وهي التي وصلت بحجته" ففيه أن الصحيحة لاتدل على اكثر من أن العمرة الثانية هي عمرة تمتعه وهي التي وصلت وارتبطت بحجته، ولايظهر منها اعتبار الوصل بينهما بمعنى عدم تخلل عمرة مفردة بينهما ، فبيان وصل تلك العمرة بالحج عبارة أخرى عن كونها عمرة التمتع في قبال العمرة المفردة التي هي مبتولة عن الحج، فهي لاتدل على مانعية الفصل بين عمرة التمتع والحج بعمرة مفردة، فلعل العمرة المفردة بينهما مثل الطواف بينهما.

وأما التمسك لاثبات مشروعية تلك العمرة المفردة باطلاق دليل استحبابها فقد مرت المناقشة فيه، على أنه حيث يجب اتمام الحج والعمرة، وأن المتمتع محتبس ومرتبط بالحج، فيحرم عليه ايجاد ما يبطل عمرة التمتع، فيكون احرامه للعمرة المفردة مصداقا للحرام، وقد ذكرنا في بحث اجتماع الامر والنهي بأننا وان كنا نرى جواز اجتماع الامر والنهي، لكن المرتكز العقلائي عدم صلاحية المبعد عن المولى للعبادية والمقربية، فتبطل العبادة في فرض العلم والعمد والجهل التقصيري، ولايجدي ما قد يقال (من أن بطلان هذه العمرة المفردة مستلزم لعدم بطلانها، فان بطلانها موجب لزوال مانعيتها، وزوال مانعيتها موجب لزوال سبب بطلانها)، فان وقوعها امتثالا للامر ممتنع بعد كون على فرض وقوعها امتثالا للامر مبغوضا.

وأما القول الثالث فقد حكي عن السيد الخوئي "قده" أنه استدل له **اولا:** بأن الاحرام للعمرة المفردة يحتاج الى الخروج الى ادنى الحل كالتنعيم، ولايجوز الخروج عن مكة بين عمرة التمتع وحج التمتع، ولايجدي دخول التنعيم في مكة في الزمان الحاضر، لأن العبرة في أمثال هذا الحكم بمكة القديمة.

**وثانيا:** ان المستفاد من صحيحة حماد بن عيسى عدم جواز الفصل بين عمرة التمتع والحج بعمرة اخرى، وإلّا لو كان الفصل جائزاً لكانت الاولى عمرة تمتعه، والثانية عمرة مفردة، فيعلم من هذه الصحيحة أن عمرة التمتّع لابد من اتصالها بالحج وعدم فصلها عنه بعمرة أُخرى.

**وثالثا:** انه لو كان ذلك أمراً مشروعاً و سائغاً لوقع مرة واحدة من الأصحاب ولوقع السؤال والجواب عن ذلك في الروايات، ولم يرد في شي‌ء من الروايات السؤال عن ذلك ولم ينقل من أحدٍ ارتكابه، وهذا يكشف عن عدم المشروعية([[192]](#footnote-193)).

اقول: أما الوجه الاول فيرد عليه ان ما دل على النهي عن الخروج عن مكة الا لحاجة لااطلاق له لفرض الخروج الى التنعيم فعلا بعد صيرورته جزء من مكة، على أنه قد يفرض كون خروجه لحاجة عرفية كما لو كان سكنه هناك، وسيأتي أنه لايجب عليه الاحرام للحج قبل خروجه لحاجة، لان المستفاد من صحيحة الحلبي "وما أحب أن يخرج منها محرما([[193]](#footnote-194))" عدم وجوبه، مع أنه يرد عليه النقض بانه بناء على كلامه فلايجوز الخروج بين عمرة التمتع والحج الى احياء مكة الحديثة كالشيشة والعزيزية مع أنه صرح في فتاواه بجواز ذلك، وقد ذكر في المسألة "153" من المناسك أنه لابأس بالخروج الى اطراف مكة وتوابعها، وعلله في شرحه بأنه لايبعد جواز الخروج إلى ضواحي مكة وتوابعها لعدم صدق الخروج من مكة بهذا المقدار([[194]](#footnote-195)).

على انه لو فرض حرمة الخروج فلايقتضي عدم مشروعية احرامه بعد ماخرج.

وأما الوجه الثاني فيرد عليه أنه على مسلكه يكون نفس الخروج بعد عمرة التمتع وعدم الرجوع الى مكة الى آخر الشهر بنحو يجب عليه الاحرام لدخول مكة موجبا لكون عمرة تمتعه لاغية، فلامجال لكون الاولى متعته، فلايتم ما ذكره من أنه لو كان الفصل جائزا لكانت الاولى متعته والثانية عمرة مفردة.

نعم بناء على مسلك صاحب الجواهر والعروة وشيخنا الاستاذ "قدهم" (من أنه لايستفاد من الصحيحة أكثر من كون وجوب الاحرام تكليفا محضا، فلو عصى او جهل او نسي فدخل مكة بغير احرام فمقتضى الاطلاقات اجزاء تلك العمرة عن عمرة التمتع فيأتي بعدها بحج التمتع، ولو امتثل التكليف بالاحرام الجديد فحينئذ تكون العمرة الاولى لاغية او تتحول الى عمرة مفردة وتكون العمرة الثانية عمرة تمتعه) فقد يقال حينئذ بأنه اذا كانت العمرة المفردة مشروعة بين عمرة التمتع والحج فلماذا حكم الامام بلزوم الاحرام لعمرة التمتع، مع أنه لو احرم للعمرة المفردة جاز له دخول مكة، وكانت العمرة الاولى متعته.

ولكن يرد عليه **اولا:** انه يتلائم مع القول الثاني ايضا، **وثانيا:** انه ما دام يحتمل كون نكتة الامر بالاحرام لعمرة التمتع اذا رجع في الشهر الجديد هي فساد العمرة الاولى بنفس الخروج عن مكة وعدم الرجوع اليها الى آخر الشهر، فمجرد عدم دلالة الصحيحة عليه لايكفي في اثبات عدم مشروعية العمرة المفردة بين عمرة التمتع والحج او مانعيتها عن صحة عمرة التمتع حتى لو كان في نفس الشهر الذي تمتع فيه، ولايمكن نفي هذا الاحتمال بالتمسك باطلاق دليل عمرة التمتع المقتضي لعدم فساد تلك العمرة لو رجع الى مكة في الشهر الجديد بلااحرام، فانه لو فرض وجود اطلاق من هذا القبيل فيعارضه ما يدعى من اطلاق مشروعية العمرة المفردة.

وأما الوجه الثالث فهو وان كان لاباس به، ولكنه يتلائم مع القول الثاني ايضا، فلايمكن الاستدلال به على خصوص القول الثالث.

نعم يمكن أن نستدل على القول الثالث بأن مقتضى اطلاقات دليل عمرة التمتع نفي مانعية العمرة المفردة بين عمرة التمتع والحج، فان بنينا حينئذ على ما هو الظاهر من عدم اطلاق في ادلة استحباب العمرة المفردة فهو، وان بنينا على وجود اطلاق في ادلته فتقع المعارضة بين الاطلاقين لكون الجمع بينهما خلاف الارتكاز المتشرعي، فيرجع الى مقتضى الاصل العملي وهو البراءة عن مانعية تلك العمرة المفردة.

نعم لو لم نقبل وجود اطلاق في دليل عمرة التمتع لنفي المانعية، ولكن بنينا على وجود الاطلاق في دليل استحباب العمرة فلازمه العقلي بضم هذا الارتكاز المتشرعي مانعيتها عن صحة عمرة التمتع، لكنه مجرد فرض، فالظاهر تمامية القول الثالث.

مسألة 138:كما تجب العمرة المفردة بالاستطاعة كذلك تجب بالنذر أو الحلف أو العهد أو غير ذلك.

اقول: اورد السيد الامام "قده" على ما ورد في كلمات الفقهاء من أن الواجب هو عنوان الوفاء بالنذر والحلف والعهد ونحو ذلك، ولايسري الوجوب من عنوان الواجب الى وجوده الخارجي، فضلا عن سريانه الى عنوان آخر كعنوان العمرة، وذكر في وجهه السيد الامام "قده" أن ما يوجد في الخارج ليس هو المتعلق للأمر وانما هو مسقط للأمر، فمتعلق الأمر هو العنوان، فلايسري حكم عنوان الى عنوان آخر، فلو نذر صلاة الليل فيكون الواجب هو عنوان الوفاء بالنذر ويبقى عنوان صلاة الليل باقيا على استحبابه، وهكذا كون المستحب النفسي مقدمة للواجب لايوجب زوال استحبابه، بل يبقى هو مستحبا بعنوانه ويكون الواجب هو عنوان المقدمة([[195]](#footnote-196)).

وفيه انه لم‌يتمّ مبنى كفاية تعدد العنوان في جواز ثبوت حكمين متضادين في معنون واحد، اذ بعد لحاظ المولى ولو بارتكازه تطابق العنوانين على معنون واحد فلايعقل ان يجعل كلا الحكمين بنحو مطلق، نظير ان يقول اكرام العالم واجب واكرام الفاسق حرام، فانه لايعقل اجتماعهما في مورد العالم الفاسق، وهكذا لوقال اكرام العالم مستحب واكرام الفاسق حرام، فيتعارضان، نعم لو كان الحكم الإلزامي ثابتا على العنوان الثانوي فيقدم عرفا على خطاب الترخيص الثابت بالعنوان الاولي، نظير تقديم خطاب تحريم الغصب على خطاب حلية لحم الغنم، فيحمل خطاب الترخيص في حلية لحم الغنم على الترخيص فيه لامن حيث انه غصب، فيجتمع مع تحريمه بعنوان انه غصب، وهكذا يقدم خطاب وجوب الوفاء بالنذر على خطاب استحباب صلاة الليل او العمرة فيحمل خطاب استحبابهما على الاستحباب من غير جهة الوفاء بالنذر.

وان شئت قلت: ان الأمر بالعمرة يكون مقترنا بالترخيص في ترك امتثاله، وهذا لاينافي وجوب الإتيان بها لأجل امتثال الامر الوجوبي بالوفاء بالنذر، فالثابت في هذا الحال ليس هو الترخيص الفعلي في ترك العمرة، وانما هو الترخيص في ترك امتثال الأمر بعنوان العمرة، فلو تركه لم‌يستحق عقابا عليه وان استحق العقاب على ترك الوفاء بالنذر، كما يمكن ان يكون الترخيص في ترك العمرة في هذا الحال ترخيصا حيثيا.

وتظهر ثمرة الفرق بين ما ذكرناه وما ذكره السيد الامام "قده" فيما لو التزم شخص في ضمن عقد لازم بترك العمرة في هذا الشهر مثلا، فبناء على ما ذكره السيد الامام يمكن اجتماع استحباب العمرة مع وجوب الوفاء بالشرط، فلو خالف الشرط وأتى بالعمرة صحت عمرته بينما أنه يمتنع اجتماعهما بناء على ما ذكرناه لأن وجوب الوفاء بالشرط ينافي اصل البعث نحو العمرة في هذا الشهر.

مسألة 139: تشترك العمرة المفردة مع عمرة التمتع في اعمالها، وسيأتي بيان ذلك، وتفترق عنها في أمور

1- ان العمرة المفردة يجب لها طواف النساء ولايجب ذلك لعمرة التمتع.

2- ان عمرة التمتع لاتقع إلا في أشهر الحج وهي شوال، وذو القعدة، وذو الحجة، وتصح العمرة المفردة في جميع الشهور، وأفضلها شهر رجب وبعده شهر رمضان.

3- ينحصر الخروج عن الاحرام في عمرة التمتع بالتقصير فقط، ولكن الخروج عن الاحرام في العمرة المفردة قد يكون بالتقصير وقد يكون بالحلق، 4- يجب ان تقع عمرة التمتع والحج في سنة واحدة على ما يأتي، وليس كذلك في العمرة المفردة‌، فمن وجب عليه حج الافراد و العمرة المفردة جاز له أن يأتي بالحج في سنة، و العمرة في سنة اخرى.

5- ان من جامع في العمرة المفردة عالما عامدا قبل الفراغ من السعي فسدت عمرته بلااشكال، ووجبت عليه الاعادة بأن يبقى في مكة إلى الشهر القادم فيعيدها فيه، وأما من جامع في عمرة التمتع ففي فساد عمرته اشكال، والأظهر عدم الفساد كما يأتي‌

تعرض الماتن في المقام الى الفوارق بين العمرة المفردة وعمرة التمتع، وهي خمسة:

**الفرق الاول:** ان العمرة المفردة لها طواف النساء دون عمرة التمتع، واستدل على وجوبه للعمرة المفردة بصحيحة ابراهيم بن ابي البلاد قال: قلت لإبراهيم بن عبد الحميد، وقد هيأنا نحوا من ثلاثين مسألة نبعث بها إلى أبي الحسن موسى (عليه السلام) أدخل لي هذه المسألة ولاتسمني له سله عن العمرة المفردة على صاحبها طواف النساء، قال: فجاءه الجواب في المسائل كلها غيرها، فقلت له: أعدها في مسائل أخر، فجاءه الجواب فيها كلها غير مسألتي، فقلت لإبراهيم بن عبد الحميد: إن هاهنا لشيئا أفرد المسألة باسمي، فقد عرفت مقامي بحوائجك، فكتب بها إليه، فجاء الجواب: نعم هو واجب لابد منه، فلقي إبراهيم بن عبد الحميد إسماعيل بن حميد الأزرق ومعه المسألة والجواب فقال: لقد فتق عليكم إبراهيم بن أبي البلاد فتقا، 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([[196]](#footnote-197)).

وفي رواية الشيخ الطوسي باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن أبي عمير عن إسماعيل بن رباح قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن مفرد العمرة عليه طواف النساء قال نعم([[197]](#footnote-198))

ورواها في الكافي عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن اسماعيل بن رباح([[198]](#footnote-199)).

وروى الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن‌ أحمد (هو محمد بن احمد بن عمران الاشعري) عن محمد بن عيسى قال: كتب أبو القاسم مخلد بن موسى الرازي إلى الرجل (عليه السلام) 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([[199]](#footnote-200)).

وفی صحیحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (علیه السلام) في الرجل يجي‌ء معتمرا عمرة مبتولة قال يجزئه إذا طاف بالبيت و سعى بين الصفا و المروة وحلق أن يطوف طوافا واحدا بالبيت، و من شاء أن يقصر قصر([[200]](#footnote-201)).

كما تدل على عدم وجوب طواف النساء في عمرة التمتع صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال في القارن لايكون قران إلا بسياق الهدي وعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام إبراهيم وسعي بين الصفا والمروة وطواف بعد الحج وهو طواف النساء وأما المتمتع بالعمرة إلى الحج فعليه ثلاثة أطواف بالبيت وسعيان بين الصفا والمروة([[201]](#footnote-202))، وكذا صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد اللّه (عليه السلام) قال: على المتمتع بالعمرة إلى الحج ثلاثة أطواف بالبيت ويصلي لكل طواف ركعتين، وسعيان بين الصفا و المروة([[202]](#footnote-203)).

وكذا صحيحة صفوان ِبن يحيى قال: سأله أبو حرث عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحج فطاف وسعى وقصر هل عليه طواف النساء، قال لاانما طواف النساء بعد الرجوع من منى([[203]](#footnote-204)).

وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا فرغت من سعيك وأنت متمتع، فقصر من شعرك من جوانبه ولحيتك، وخذ من شاربك، وقلم من أظفارك وأبق منها لحجك فإذا فعلت ذلك فقد أحللت من كل شي‌ء يحل منه المحرم وأحرمت منه فطف بالبيت تطوعا ما شئت([[204]](#footnote-205)).

وفي صحيحة حفص بن البختري عن العلاء بن صبيح وعبد الرحمن بن الحجاج وعلي بن رئاب وعبد الله بن صالح عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: المرأة المتمتعة إذا قدمت مكة، ثم حاضت تقيم ما بينها و بين التروية، فإن طهرت طافت بالبيت‌، وسعت بين الصفا والمروة، وان لم تطهر الى يوم التروية اغتسلت واحتشت، ثم سعت بين الصفا و المروة، ثم خرجت إلى منى، فإذا قضت المناسك و زارت بالبيت طافت بالبيت طوافا لعمرتها، ثم طافت طوافا للحج، ثم خرجت فسعت، فإذا فعلت ذلك فقد أحلت من كل شي‌ء يحل منه المحرم إلا فراش زوجها فإذا طافت طوافا آخر حل لها فراش زوجها([[205]](#footnote-206))

وروى الشيخ باسناده عن موسى بن القاسم عن عبد الرحمن عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول طواف المتمتع أن يطوف بالكعبة ويسعى بين الصفا والمروة، ويقصر من شعره، فإذا فعل ذلك فقد أحل.

وفي رواية محمد بن سنان عن عبد الله بن مسكان عن محمد الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة متمتعة عاجلها زوجها قبل أن تقصر فلما تخوفت أن يغلبها أهوت إلى قرونها فقرضت منها بأسنانها وقرضت بأظافيرها هل عليها شي‌ء، قال: لاليس كل أحد يجد المقاريض([[206]](#footnote-207)).

وفي صحيحة الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) جعلت فداك إني لما قضيت نسكي للعمرة أتيت أهلي ولم أقصر، قال عليك بدنة، قال قلت: إني لما أردت ذلك منها، ولم تكن قصرت امتنعت فلما غلبتها قرضت بعض شعرها بأسنانها، فقال رحمها الله كانت أفقه منك عليك بدنة و ليس عليها شي‌ء([[207]](#footnote-208))

والمذكور فيها وان كان لفظ العمرة لكن الظاهر وحدة القضية فيها مع ما في روايته السابقة التي كانت صريحة في عمرة التمتع.

وتوجد روايات في قبال ذلك، وهي تنقسم الى طائفتين:

**الطائفة الاولى:** ما تدل على عدم وجوب طواف النساء في العمرة المفردة، وهي عدة روايات:

**الرواية الاولى:** رواية الكليني عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي عن أبان بن عثمان عن زرارة قال سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول إذا قدم المعتمر مكة وطاف وسعى فإن شاء فليمض على راحلته وليلحق بأهله([[208]](#footnote-209)). فان مفادها جواز خروج المعتمر بعد الطواف والسعي من مكة ورجوعه الى اهله، مع أنه قد لايتمكن من الذهاب الى مكة لاداء طواف النساء، على أنه بعد رجوعه الى اهله يبتلى عادة بمباشرة النساء فيكون مقتضى اطلاقها عدم لزوم طواف النساء عليه.

**ان قلت:** لم يذكر في الرواية لزوم التقصير عليه ايضا، فيفهم منه أنها بصدد بيان فرق المعتمر للعمرة المفردة عن المتمتع في أن المتمتع محتبس بالحج ولايجوز له الخروج من مكة حتى يقضي الحج كما ورد في الروايات بخلاف المعتمر فانه بعد فراغه من العمرة يجوز له الخروج، **قلت:** عدم ذكر التقصير لعله لأجل وضوحه وعدم مؤونته عرفا، فيختلف عن طواف النساء، فالظاهر من الرواية عدم لزوم طواف النساء عليه. ونحوها صحیحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (علیه السلام) قال: إذا دخل المعتمر مكة من غير تمتع وطاف بالكعبة وصلى ركعتين عند مقام إبراهيم وسعى بين الصفا والمروة فليلحق بأهله إن شاء([[209]](#footnote-210)).

سند الرواية

أما سند الرواية فالبحث فيه من ناحية الحسين بن محمد ومعلى بن محمد والحسن بن علي

# الحسين بن محمد

الحسين بن محمد هو الحسين بن محمد بن عامر بن عمران الاشعري وقد وثقه السيد الخوئي "قده" لانه روى عنه في تفسير القمي: سورة المائدة: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، لكن مرعدم تمامية نظرية التوثيق العام لتفسير القمي، نعم يمكن اثبات وثاقته باحد طريقين:

احدهما: كونه من مشايخ الكليني الذي اكثر الرواية عنه وقد ذكر في معجم رجال الحديث أن رواياته عنه تبلغ ثمانمائة وتسعة وخمسين موردا، وهذا يكشف عن حسن ظاهره عنده والا لما نقل عنه خاصة بعد ما ذكر في ديباجة الكافي من أنه يرجو أن يكون كتابا يعمل به ومشتملا على الآثار الصحيحة عن الصادقين.

# رجال كامل الزيارات

ثانيهما: انه من المشايخ بلاواسطة لابن قولويه صاحب كامل الزيارات**([[210]](#footnote-211))**، والمختار عندنا وثاقتهم، لأنه ذكر ‌ابن‌قولويه "ره" في ديباجة الكتاب: وقد علمنا أنا لانحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولافي غيره لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته ولاأخرجت فيه حديثا روي عن الشُذّاذ من الرجال يأثر ذلك عنهم**([[211]](#footnote-212))** غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث و العلم**([[212]](#footnote-213))**

وقد استظهر جماعة منهم صاحب الوسائل كونه توثيقا لجميع رجال الكتاب، وكان السيد الخوئي "قده" متبنيا هذا الرأي، لكنه عدل عنه والتزم باختصاص التوثيق العام بمشايخه بلاواسطة لأجل قرينة خارجية، وهي اشتمال هذا الكتاب على الرواية عن غير واحد من الضعفاء، وكذا كثرة اشتمال اسانيد الروايات فيه على الإرسال، فكيف يشهد‌ابن‌قولويه بوثاقة من لايعرفه ابدا.

ولكن الظاهر قصور نفس العبارة المذكورة في ديباجة كامل الزيارات عن شمول مشايخ‌ابن‌قولويه مع الواسطة، حيث انه يكفي في صدق هذه العبارة ان يلتزم‌ابن‌قولويه بان يروي ما وصل اليه بواسطة الثقات، وان روى هؤلاء الثقات عن اشخاص ضعفاء او مجهولين.

ويشهد على ذلك ان كلامه لايختص بماوردعنهم (عليهم السلام) في الزيارات حيث ذكر "أنا لانحيط بجميع ماروي عنهم في هذاالباب ولافي غيره" فهل يحتمل في حقه انه لم يكن يحيط الابما رواه مشايخه عن الثقات ولم يرووا له عن غيرالثقات رواية ابدا، فيكون هذا قرينة علي انه ناظر الي توثيق خصوص مشايخه ولأجل ذلك نلتزم بتوثيق مشايخ‌ابن‌قولويه بلاواسطة.

واما ما ذكره بعض السادة الاعلام‌ "دام‌ظله" من (ان هذه العبارة لاتدلّ حتى على توثيق مشايخ‌ابن‌قولويه بلاواسطة، بل مفادها انه لم يورد في كتابه روايات الضعفاء والمجروحين اذا لم يكن قد اخرجها الثقات المشهورون بالحديث والعلم المعبر عنهم بنقّاد الأحاديث كابن الوليد وسعدبن عبدالله واضرابهما، واما لو كان قد اخرج بعض هؤلاء الثقات رواية عن الضعفاء والمجروحين فهو يعتمد عليها ويوردها في كتابه، وان كان الضعفاء والمجروحون من مشايخه الذين يروي عنهم بلاواسطة، فكأنه يكتفي في الاعتماد على روايات الشُذّاذ من الرجال بايرادها من قبل بعض هؤلاء الأعاظم من نقاد الحديث([[213]](#footnote-214))) ففيه ان المستفاد من عبارة الديباجة أمران لاعلاقة لأحدهما بالآخر، اولهما انه لايروي الا ما وصل اليه من جهة الثقات وقد ذكرنا ان القدر المتيقن منه توثيق مشايخه بلاواسطة، وثانيهما انه لايذكر في كتابه ما رواه غير المشهورين بالحديث والعلم عن الشُذّاذ من الرجال، فلو فرض انه قد يروي عن الشُذّاذ ما رواه المشهورون بالحديث والعلم عنهم لكنه لايعني ذلك إبطال ما التزم به اولا من ان لايروي الا ما وصل اليه من جهة الثقات، فلعل روايته عن الشُذّاذ من الرجال اذا كان قد روى عنهم المشهورون بالحديث والعلم تختصّ بالرواية مع الواسطة، ويشهد على ذلك انه عبّر بقوله روي عن الشُذّاذ، وظاهره انه لم يسمع منهم مباشرة، فلو كان يرويه عنهم لكان يرويه عنهم مع الواسطة.

على ان التعبير بالشُذّاذ من الرجال لايعني تضعيفهم وانما مقصوده الاعتذار عن عدم روايته لجميع الزيارات التي قد رويت عن الأئمة (عليهم السلام)مع انه قد سمى كتابه بكامل الزيارات، ووجه اعتذاره انه لايحيط بجميع ما روي عنهم (عليهم السلام) في ذلك ولافي غيره، فلعله يوجد حديث عن الأئمة (عليهم السلام)، ولكنه لم يورده في كتاب كامل الزيارات لعدم احاطته به، حيث ان راويه اشخاص غير مشهورين بالحديث والعلم، وقد رووا ذلك عن الشُذّاذ من الرجال.

فالانصاف تمامية ظهور عبارة الديباجة في توثيق مشايخ‌ابن‌قولويه بلاواسطة.

# معلى بن محمد

معلى بن محمد هو الذي قال النجاشي في حقه: معلى بن محمد البصري أبو الحسن مضطرب الحديث والمذهب، وكتبه قريبة([[214]](#footnote-215))، وقال ابن الغضائري: معلى بن محمد البصري أبو محمد، يعرف حديثه وينكر، ويروي عن الضعفاء، ويجوز أن يخرج شاهدا.

وقد وثقه السيد الخوئي "قده" لوورده في تفسير القمي في تفسير قوله تعالى واللّهِ ربِّنا ما كُنّا مُشْرِكِين.

كما روى عنه ابن قولويه في كامل الزيارات([[215]](#footnote-216))، وأما قول النجاشي من اضطرابه في المذهب فلم يثبت فعلى تقدير الثبوت فهو لاينافي الوثاقة، وأما إضطرابه في الحديث فمعناه أنه قد يروي ما يعرف، وقد يروي ما ينكر، و هذا أيضا لاينافي الوثاقة، ويؤكد ذلك قول النجاشي وكتبه قريبة([[216]](#footnote-217)).

الورود في تفسير القمي او كونه من مشايخ ابن قولويه مع الواسطة غير مفيد، ولكن لايبعد احراز وثاقته من اكثار الاجلاء الرواية عنه فقد روى عنه الكليني في الكافي أكثر من خمسمأة رواية مع ما مر منه في اول الكافي من أنه يرجو أن يكون كتابا يعمل به ومشتملا على الآثار الصحيحة عن الصادقين.

# الحسن بن علي

الحسن بن علي إما هو الحسن بن علي بن فضال او الحسن بن علي بن زياد وهو الوشاء الخزاز وهو ابن بنت الياس على ما صرح به الشيخ "ره" في التهذيب([[217]](#footnote-218)) وكلاهما ثقة.

فلايبعد تمامية سند الرواية.

**الرواية الثانية:** رواية محمد بن سنان عن ابن مسكان عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: العمرة المبتولة يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثم يحل فإن شاء أن يرتحل من ساعته ارتحل([[218]](#footnote-219))، والاشكال المذكور في الرواية السابقة لايرد عليه لقوله "ثم يحلّ" والظاهر منه الاحلال بالحلق او التقصير لاأنه كناية عن الاتيان بكل ما يجب عليه الاتيان به ومنه طواف النساء، ليحل له كل شيء حتى النساء.

سند الرواية

# محمد بن سنان

الاشكال في سند الرواية من حيث وقوع محمد بن سنان فيه، فقد قال النجاشي في حقه: محمد بن سنان أبو جعفر الزاهري‌، وقال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد (ابن عقدة) إنه روى عن الرضا (عليه السلام) قال: وله مسائل عنه معروفة، وهو رجل ضعيف جدا لايعول عليه و لا يلتفت إلى ما تفرد به([[219]](#footnote-220)).

وقال في ترجمة مياح المدائني: ضعيف جدا، له كتاب يعرف برسالة مياح، وطريقها أضعف منها، وهومحمد بن سنان([[220]](#footnote-221)).

وقال الشيخ الطوسي "ره": محمد بن سنان ضعيف([[221]](#footnote-222))، وقال في التهذيب والاستبصار: محمد بن سنان مطعون عليه ضعيف جدا، وما يستبد بروايته ولايشركه فيه غيره لايعمل عليه([[222]](#footnote-223)).

وقد ضعفه المفيد في رسالته العددية فقال: محمد بن سنان مطعون فيه، لاتختلف العصابة في تهمته وضعفه، وما كان هذا سبيله لايعمل عليه في الدين.

وقد حكى الكشي في رجاله عن أبي الحسن علي بن محمد بن قتيبة النيشابوري أنه قال: قال الفضل بن شاذان: لاأحل لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان، وقال الكشي: ذكر حمدويه بن نصير، أن أيوب بن نوح دفع إليه دفترا فيه أحاديث محمد بن سنان، فقال لنا: إن شئتم أن تكتبوا ذلك فافعلوا، فإني كتبت عن محمد بن سنان، ولاأروي لكم أنا عنه شيئا، فإنه قال له محمد قبل موته: كلما أحدثكم به لم يكن لي سماعة ولارواية، إنما وجدته.

ونقل ايضا عن محمد بن مسعود العياشي قال عبد الله بن حمدويه: سمعت الفضل بن شاذان يقول: لاأستحل أن أروي أحاديث محمد بن سنان، وذكر الفضل في بعض كتبه أن من الكاذبين المشهورين ابن سنان، و ليس بعبد الله.

ونقل عن أبي الحسن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري، قال: قال أبو محمد الفضل بن شاذان: لاأحل لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان عني ما دمت حيا، وأذن في الرواية بعد موته.

وقال ابن الغضائري: محمد بن سنان ضعيف غال يضع، لايلتفت إليه.

نعم ذكر الشيخ المفيد في الارشاد أن محمّد بن سنان هذا ممّن روى النصّ على الرضا من أبيه عليهما السلام، وانّه من خاصّته و ثقاته وأهل الورع والعلم والفقه من شيعته([[223]](#footnote-224)).

كما اكثر الاجلاء الرواية عنه وقد روى الكشي في مدحه روايات: قال: حدثني محمد بن قولويه، قال حدثني سعد بن عبد الله، قال حدثني أبو جعفر أحمد بن محمد بن عيسى، عن رجل، عن علي بن الحسين بن داود القمي، قال، سمعت أبا جعفر الثاني (عليه السلام) يذكر صفوان بن يحيى و محمد بن سنان بخير، و قال: رضي الله عنهما برضاي عنهما فما خالفاني قط، هذا بعد ما جاء عنه فيهما ما قد سمعته من أصحابنا.

وعن أبي طالب عبد الله بن الصلت القمي، قال دخلت على أبي جعفر الثاني (عليه السلام) في آخر عمره فسمعته يقول: جزى الله صفوان بن يحيى و محمد بن سنان و زكريا بن آدم عني خيرا فقد وفوا لي و لم يذكر سعد بن سعد، قال، فخرجت فلقيت موفقا، فقلت له: إن مولاي ذكر صفوان و محمد بن سنان و زكريا بن آدم و جزاهم خيرا، و لم يذكر سعد بن سعد! قال، فعدت إليه، فقال: جزى الله صفوان بن يحيى و محمد بن سنان و زكريا بن آدم و سعد بن سعد عني خيرا فقد وفوا لي.

وحدثني محمد بن قولويه، قال حدثني سعد (بن عبدالله) عن أحمد بن هلال، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، أن أبا جعفر (عليه السلام) كان لعن صفوان بن يحيى و محمد بن سنان، فقال: إنهما خالفا أمري، قال، فلما كان من قابل، قال أبو جعفر (عليه السلام) لمحمد بن سهل البحراني تول صفوان بن يحيى و محمد بن سنان فقد رضيت عنهما([[224]](#footnote-225)).والرواية الثانية صحيحة لأن الظاهر تعليق سندها على سند الرواية الاولى فيكون الراوي لهذه الرواية عن عبد الله بن الصلت هو احمد بن محمد بن عيسى الذي كان احد رواته، كما أن الرواية الثالثة صحيحة بناء على وثاقة احمد بن الهلال العبرتائي.

ولأجل ذلك ذكر العلامة الحلي في رجاله أنه قد اختلف علماؤنا في شأنه فالشيخ المفيد "ره" قال إنه ثقة، وأما الشيخ الطوسي "ره" فإنه ضعفه وكذا قال النجاشي وابن الغضائري قال إنه ضعيف غال لايلتفت إليه وروى الكشي فيه قدحا عظيما وأثنى عليه أيضا، والوجه عندي التوقف فيما يرويه، فإن الفضل بن شاذان "ره" قال في بعض كتبه إن من الكذابين المشهورين ابن سنان وليس بعبد الله ودفع أيوب ابن نوح إلى حمدويه دفترا فيه أحاديث محمد بن سنان فقال إن شئتم أن تكتبوا ذلك فافعلوا فإني كتبت عن محمد بن سنان و لكني لاأروي لكم عنه شيئا فإنه قال قبل موته كل ما حدثتكم به لم يكن لي سماعا ولارواية وإنما وجدته([[225]](#footnote-226))

وقد ذكر صاحب الوسائل أن الذي يقتضيه النظر أن تضعيفه أنما هو من ابن عقدة الزيدي، و في قبوله نظر، و قد صرح النجاشي بنقل التضعيف عنه، و كذا الشيخ، و لم يجزما بضعفه،ووثقه أيضا ابن طاوس، والحسن بن علي بن شعبة وغيرهما، ورجح ابن طاوس في فلاح السائل مدحه وتوثيقه([[226]](#footnote-227))،

وقد ذكر بعض الاجلة أن التضعيف حيث يحتمل أن يكون ناشئا عن نكات راجعة الى مثل ما رمي في بعض الكلمات بالغلو، حيث كانوا يعتبرون ذلك موجبا للضعف والطعن، فلايعارض التوثيقات واكثار الاجلاء الرواية عنه.

اقول: قد عرفت أنه ورد في حقه الرمي بالكذب بل ذكروا أنه من الكذابين، وقد ذكر الشيخ الطوسي (انه مطعون عليه ضعيف جدا، وما يستبد بروايته ولايشركه فيه غيره لايعمل عليه) فان كان الاشكال في اعتقاده فهل هو اسوء حالا من ابن ابي حمزة البطائني الواقفي الملعون الذي ذكر الشيخ في العدة عمل الطائفة برواياته.

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" ان المتحصل من الروايات أن محمد بن سنان كان من الموالين، فإن ثبت فيه شي‌ء من المخالفة، فقد زال ذلك وقد رضي عنه المعصوم (عليه السلام)، ولأجل ذلك عده الشيخ الطوسي "ره" في كتاب الغيبة ممن كان ممدوحا حسن الطريقة([[227]](#footnote-228)) ولولا أن ابن عقدة والنجاشي والشيخ والمفيد وابن الغضائري ضعفوه، وأن الفضل بن شاذان عده من الكذابين لتعين العمل برواياته، ولكن تضعيف هؤلاء الأعلام يسدّنا عن ذلك، ولأجل ذلك لايمكن الاعتماد على توثيق مثل الشيخ المفيد إياه في الارشاد، وما قد يقال (من إن محمد بن سنان لابد من الاعتماد على رواياته لروايات الأجلة عنه، كما تقدم عن الكشي، فلامناص من حمل التضعيف في كلام من ضعفه على التضعيف من جهة نسبة الغلو إليه، لامن جهة الضعف في نفسه، و أما عد الفضل محمد بن سنان من الكذابين المشهورين فلايمكن تصديقه، إذ كيف يجتمع ذلك مع رواية الأجلاء عنه، و كيف يمكن أن يروي الأجلاء عمن هو مشهور بالوضع و الكذب) ففيه أن حمل التضعيف في كلامهم على ما ذكر خلاف ظاهر كلماتهم، بل هو خلاف ما صرح به الشيخ في التهذيبين كما مر، و أما رواية الأجلاء عمن هو معروف بالكذب و الوضع فليست بعزيزة، فقد روى عن محمد بن علي الكوفي الصيرفي أبي سمينة غير واحد من الأجلاء، على ما يأتي في ترجمته، كأحمد بن أبي عبد الله، و والده محمد بن خالد، و محمد بن أبي القاسم ماجيلويه، و محمد بن أحمد بن داود، و محمد بن أحمد بن خاقان، و غيرهم([[228]](#footnote-229)).

وعليه فسند الرواية ضعيف بمحمد بن سنان.

**الرواية الثالثة:** رواية علي عن محمد بن عبد الحميد عن أبي خالد مولى علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن مفرد العمرة عليه طواف النساء قال ليس عليه طواف النساء([[229]](#footnote-230))، والرواية ضعيفة بجهالة ابي خالد.

**الرواية الرابعة:** صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قضية حجة الوداع أن النبي (صلى الله عليه وآله) رجع إلى منى، فأقام بها حتى كان اليوم الثالث من آخر أيام التشريق، ثم رمى الجمار ونفر حتى انتهى إلى الأبطح، فقالت عائشة: يا رسول الله ترجع نساؤك بحجة وعمرة معا، و رجع بحجة، فأقام بالأبطح وبعث معها عبد الرحمن بن أبي بكر إلى التنعيم، فأهلت بعمرة، ثم جاءت وطافت بالبيت وصلت ركعتين عند مقام إبراهيم (عليه السلام) وسعت بين الصفا و المروة ثم أتت النبي، فارتحل من يومه ولم يدخل المسجد و لم يطف بالبيت([[230]](#footnote-231))

فلم يذكر الامام (عليه السلام) فيها طواف عائشة للنساء، فلو أنها طافت للنساء لم يكتف الامام (عليه السلام) عادة باتيانها للطواف والسعي، وعدم اتيانها لطواف النساء وتصدي الامام (عليه السلام) لذكر قصتها كاشف عن أن النبي (صلى الله عليه وآله) لم يعلمها طواف النساء، وانما علّمها الذهاب الى التنعيم والاحرام منه ثم الطواف والسعي، والسكوت عن تقصيرها فالظاهر أنه لأجل وضوحه وعدم كونه فعلا معتدا به خارجا.

وقد ذكر في الدروس أن ظاهر الجعفي هو عدم وجوب طواف النساء في العمرة المفردة([[231]](#footnote-232))، وما يمكن أن يذكر في تقريبه عدة وجوه:

**الوجه الاول:** ان هذه الروايات حيث تكون صريحة في عدم الوجوب فيرفع اليد لأجلها عن ظهور الروايات الآمرة بطواف النساء للعمرة المفردة.

وفيه ان مثل صحيحة ابراهيم بن ابي البلاد لاتقبل الحمل على الاستحباب عرفا، فانه ورد فيها -في الجواب عن أنه هل على من اعتمر عمرة مفردة طواف النساء- "نعمْ هُو واجِبٌ لابُدّ مِنْه" خاصة بقرينة تكرار الجواب ولو مع حذف "لابد منه" لشخصين آخرين، وكذا كان بيان الوجوب مخالفا للتقية كما يفهم من نفس الصحيحة فلو كان الحكم هو الاستحباب لم يكن هذا النحو من البيان عرفيا.

بل نفس صحيحة ابراهيم بن ابي بلاد قرينة عرفية على كون تلك الروايات الدالة على عدم الوجوب صادرة تقية.

**الوجه الثاني:** ما يقال من أنه بعد تعارض الروايات فيرجع الى عموم ما دل على نفي وجوب العمرة لغير الحاج، مثل صحيحة صفوان بن يحيى قال: سأله أبو حارث عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحجّ، فطاف وسعى وقصّر، هل عليه طواف النساء؟ قال: لا، إنّما طواف النِّساء بعد الرّجوع من منى([[232]](#footnote-233))، وكذا رواية سيف عن يونس رواه قال: ليس طواف النساء إلا على الحاج([[233]](#footnote-234)).

وفيه **اولا:** انه قد مر وجود جمع عرفي بين تلك الروايات، وهو حمل الروايات النافية للوجوب على التقية لقرينة موجودة في صحيحة ابراهيم بن ابي البلاد.

**وثانيا:** انه لو فرض استقرار التعارض بينهما فالترجيح مع الروايات الدالة على الوجوب لكونها مخالفة للعامة، ولاريب في أن مخالفة العامة من مرجحات باب التعارض.

**وثالثا:** ان الاصحاب تسالموا على الاعراض عن الروايات التي تدل على نفي الوجوب ولو بحملها على التقية، ولايقدح في ذلك مخالفة الجعفي الذي لانعرفه ولانعرف مدى فقاهته، وما كان من هذا القبيل فيطمأن بعدم مطابقته للواقع ولااقل بعدم حجيته العقلائية، كما يشمله قوله (عليه السلام) في مقبولة عمر بن حنظلة "المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور، فان المجمع عليه لاريب فيه" فتكون روايات الوجوب حجة بلامعارض.

**ورابعا:** لو فرض تكافؤ الروايات المتعارضة وتساقطها فليس المرجع صحيحة صفوان "إنّما طواف النِّساء بعد الرّجوع من منى" لاحتمال كون المراد منها هو حصر وجوب طواف النساء في ما بعد الرجوع من منى بالاضافة الى مورد السؤال وهو المتمتع، ولا رواية يونس لكونها ضعيفة سندا، لاشتراك سيف بين الثقة وغيره، مضافا الى ما ذكره الشيخ "ره" في التهذيب أن هذه الرواية غير مسندة إلى أحد من الأئمة، وإذا لم تكن مسندة لم يجب العمل بها، ومع هذا فهي رواية شاذة لاتقابل بمثلها أخبار كثيرة بل يجب العدول عنها إلى العمل بالأكثر و الأظهر([[234]](#footnote-235)).

بل المرجع عموم ما دل على وجوب طواف النساء، ففي صحيحة عبد الله بن سنان عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لولا ما من الله عز و جل على الناس من طواف النساء لرجع الرجل إلى أهله وليس يحل له أهله([[235]](#footnote-236))، والظاهر شمولها للراجع عن العمرة المفردة، ونحوها صحيحته الأخرى عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لولا ما من الله به على الناس من طواف الوداع لرجعوا إلى منازلهم ولاينبغي لهم أن يمسوا نساءهم يعني لاتحل لهم النساء حتى يرجع فيطوف بالبيت أسبوعا آخر بعد ما يسعى بين الصفا و المروة وذلك على الرجال والنساء واجب([[236]](#footnote-237))، وعن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد قال: قال أبو الحسن (عليه السلام) في قول الله عز و جل "وليطوفوا بالبيت العتيق" قال طواف الفريضة، طواف النساء، وفي نحوها رواية الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن بعض أصحابه عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام)([[237]](#footnote-238)).

نعم يمكن أن يجاب عن الوجه الرابع بأنه بعد تعارض ما دل على عدم وجوب طواف النساء في العمرة المفردة مع مثل رواية محمد بن سنان، وصحيحة معاوية بن عمار وتساقطهما فالمرجع هو الرواية الاولى من الروايات النافية لوجوب طواف النساء في العمرة المفردة وهي رواية زرارة، حيث كانت دلالتها عليه بالاطلاق فتعتبر بمنزلة العام الفوقاني، وحيث ان موضوعها العمرة المفردة فتقدم على صحيحة صفوان المروية آنفا، بعد كون النسبة بين موضوعهما العموم والخصوص المطلق، فالمهم هو الوجوه الثلاثة الاولى.

**الوجه الرابع:** انه بعد تعارض الروايات يكون مقتضى الاصل العملي البراءة عن وجوب طواف النساء في العمرة المفردة.

وفيه **اولا:** انه قد مر ترجيح روايات الوجوب من باب كون حمل الروايات النافية للوجوب على التقية بقرينة صحيحة ابراهيم بن ابي البلاد جمعا عرفيا او من باب مرجحية مخالفة العامة، بل قلنا بأن الروايات النافية للوجوب مما تسالم عليها الاصحاب فيطمأن لمخالفتها للواقع، ولو فرض تكافؤ الروايات وتساقطها فالمرجع عموم ما دل على وجوب طواف النساء.

**وثانيا:** ان الاصل العملي بلحاظ الوجوب النفسي لطواف النساء وان كان هو أصالة البراءة بلاكلام، لكن الكلام في مقتضى الاصل العملي بلحاظ احتمال حرمة الاستمتاع من النساء بعد التقصير وقبل طواف النساء، فانه بناء على مسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ولو كانت انحلالية، فيجري استصحاب حرمة النساء، وما عليه المشهور من ارتفاع الاحرام للعمرة المفردة بالتقصير وان بقيت حرمة النساء قبل طواف النساء، لايمنع من جريان هذا الاستصحاب، فان الاحرام حيثية تعليلية عرفا لعروض حرمة النساء على من احرم للعمرة المفردة، فبعد ما خرج عن الاحرام بالتقصير يشك في بقاء حرمة النساء عليه الى أن يطوف للنساء فتستصحب، الا اذا قلنا بظهور مثل قوله تعالى "الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين" في نفي حرمة الاستمتاع بالزوجه حتى بلحاظ هذه العناوين الثانوية، لكنه بعيد، هذا وأما بناء على المسلك المختار من عدم جريان الاستصحاب في بقاء الحكم في الشبهات الحكمية فتجري البراءة عن حرمة الاستمتاع من النساء عليه.

هذا ولو احتمل عدم صحة عقد النكاح منه قبل طواف النساء فالاصل العملي وان كان هو استصحاب عدم تحقق الزوجية، لكن يمكن الرجوع الى عموم ما دل على جواز عقد النكاح مثل قوله "واحل لكم ما وراء ذلكم" فانه ليس لغرض نفي الحرمة الذاتية فقط كحرمة النكاح بالام والاخت، بل لغرض نفي الحرمة الفعلية بمقتضى ورود تحريم النكاح بذات بعل في الآية، نعم لو شك في كونه محرما -على خلاف ما نستظهره من الادلة وفاقا للمشهور من ارتفاع حالة الاحرام بالتقصير- كان من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل الدال على حرمة نكاح المحرم والمحرمة.

ثم ان عدم ورود اتيان عائشة لطواف النساء في عمرتها المفردة قد يكون له محمل آخر غير تقية الامام (عليه السلام) في سكوته عن بيانها، وهو كون تشريع طواف النساء في الاشهر المتبقية من حياة النبي (صلى الله عليه وآله) بعد حجة الوداع او انه كان تشريعه من قبل الائمة (عليهم السلام) لكنه قد ينافي هذين الوجهين ما مر في روايتين من تطبيق قوله "وليطوفوا بالبيت العتيق" على طواف النساء، الا أن يستشكل بضعف سند الروايتين، ويمكن أن يقال بأن فعلية وجوب طواف النساء -كفعلية نجاسة الناصب او خمس ارباح المكاسب على احتمالٍ- كانت بعد بيانهم (عليهم السلام) فلم يكن وجوبه فعليا في زمان النبي وان كان مشرعا من قبله تعالى.

**الطائفة الثانية:** ما تدل على لزوم طواف النساء في عمرة التمتع وهي رواية محمد بن عيسى عن سليمان بن حفص المروزي عن الفقيه (عليه السلام) قال: إذا حج الرجل فدخل مكة متمتعا فطاف بالبيت وصلى ركعتين خلف مقام إبراهيم وسعى بين الصفا و المروة وقصر فقد حل له كل شي‌ء ما خلا النساء، لأن عليه لتحلة النساء طوافا وصلاة([[238]](#footnote-239)).

وفيه اولا: ان سليمان بن حفص المروزي ممن لم يوثق في الرجال، وما وصل الينا من رواياته تشتمل احيانا على مضامين غريبة كروايته من ان التقصير في بريد ذاهبا وبريد جائيا والبريد فرسخان**([[239]](#footnote-240))**.

وقد كان يوثقه السيد الخوئي "قده" لكونه من رجال كامل الزيارات، لكن مر ان الصحيح هو ما عدل اليه في آخر حياته من اختصاص التوثيق بالمشايخ بلاواسطة لابن قولويه صاحب الكتاب، وليس سيلمان بن حفص منهم.

**وثانيا:** ما يقال من ان الشيخ الطوسي "ره" نقل هذه الرواية في الاستبصار بدون كلمة "وقصر"([[240]](#footnote-241)) وهذه الزيادة وان كانت موجودة في التهذيب لكنه ذكر فيه أنه لايظهر منه أنه في عمرة التمتع فلعله في الحج([[241]](#footnote-242))، ومن الواضح أن الرواية لو كانت مشتملة على كلمة "وقصر" فيتعين أن يراد منها عمرة التمتع دون الحج، فان التقصير في الحج يكون قبل طواف الحج وسعيه، والاتيان بالطواف والسعي بعد التلبس باحرام حج التمتع وقبل الوقوف بعرفات ثم التقصير في يوم عيد الاضحى إما غير جائز في حال الاختيار او غير متعارف، فاحتمال ارادة الحج منها انما يتم مع عدم اشتمال الرواية على هذه الكلمة.

ومن هنا اتضح أن ما يمكن أن يقال (من جريان أصالة عدم الزيادة في نقل التهذيب لاثبات اشتمال الرواية على هذه الكلمة، وأنها لم تكن زيادة من الشيخ في التهذيب خطأ واشتباها، لأحد وجهين: إما لعدم معارضتها مع أصالة عدم النقيصة في الاستبصار -أي أصالة عدم خطأه في حذف هذه الكلمة، بل حذفها لاجل عدم اشتمال الرواية عليها- لاحتمال أنه كان بصدد الاختصار او عدم ذكر ما لادخل له باعتقاده في الحكم، فلايظهر منه أنه كان بصدد نقل كل كلمة، وإما لتقديم العقلاء أصالة عدم الزيادة على عدم النقيصة لكون الغالب في الخطأ والنسيان أن يكون من حيث عدم النقل بعض الكلام لااضافة كلام او كلمة) فغير متجه، لأنه لايتلائم وجود هذه الكلمة مع توجيه الشيخ باحتمال ارادة الحج دون عمرة التمتع، على أن احتمال كونه في الاستبصار بصدد الاختصار وعدم ذكر ما لادخل له باعتقاده في الحكم غير عرفي، لأنه لم يحذف الا هذه الكلمة، مع احتمال دخلها في تفسير معنى الرواية، كما أنه لم يظهر لنا وجه دعوى تقديم العقلاء أصالة عدم الزيادة بعد كون احتمال الخطأ في اضافة كلمة عرفيا.

وقد يقال بأن ظاهر الرواية هو كون موردها عمرة التمتع، لأنه ورد فيها أنه اذا طاف وسعي حل له كل شي، مع أنه في الحج يحل كل شيء بالتقصير قبل الطواف والسعي، وانما يتوقف حلية الطيب على الطواف والسعي في حج التمتع، كما يتوقف حلية النساء على ضم طواف النساء الي الطواف والسعي.

ولكن يرد عليه أن ما ذكر لايمنع من صدق أن حلية كل شيء ما عدا النساء تكون بعد الطواف والسعي، ولذا ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (علیه السلام) قال: إذا ذبح الرجل وحلق فقد أحل من كل شي‌ء أحرم منه إلا النساء والطيب فإذا زار البيت وطاف وسعى بين الصفا والمروة فقد أحل من كل شي‌ء أحرم منه إلا النساء وإذا طاف طواف النساء فقد أحل من كل شي‌ء أحرم منه إلا الصيد([[242]](#footnote-243)).

هذا غاية ما يقال في تقريب احتمال كون المراد طواف للنساء للحج، ولكن الانصاف ظهور الرواية في عمرة التمتع، لأنه ورد فيها أنه اذا حج الرجل فدخل متمتعا، وهذا ظاهر في أنه يحرم فيدخل مكة، وياتي بأعمال عمرة التمتع، لا من يحرم من مكة للحج بعد عمرة التمتع فيخرج الى الموقف ثم يرجع لأداء اعمال الحج، فانه لاخصوصية لكونه متمتعا، ولاتتم دعوى أنه لايصدق على الداخل الى مكة بعمرة التمتع "انه حج الرجل"، فان عمرة التمتع جزء من حج التمتع، كما ورد أنه دخلت العمرة في الحج، ويقال "انه حج متمتعا" ففي رواية محمد بن سليمان قال: سألت أبا جعفر (علیه السلام) عن رجل حج حجة الإسلام فدخل متمتعا بالعمرة إلى الحج([[243]](#footnote-244))

فالانصاف عدم تمامية هذا الوجه.

**وثالثا:** ان هذه الرواية مما تسالم الاصحاب على خلافها وأنه لايجب طواف النساء في عمرة التمتع، وانما نسب الشهيد القول بالوجوب الى قائل مجهول، ولاريب في أن تسالم الاصحاب على الخلاف موجب للوثوق النوعي بل الشخصي بخلل في الرواية، ولو فرض عدم كون اعراض المشهور عن رواية او دلالتها موهنا لها لكنه لايعني عدم موهنية تسالم الاصحاب على الخلاف، ولذا يرى السيد الخوئي "قده" موهنية التسالم على الخلاف بينما أنه لايرى موهنية اعراض المشهور.

وان شئت قلت: ان هذه الرواية تدخل تحت ما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة "المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور، فان المجمع عليه لاريب فيه" فتكون روايات الوجوب حجة بلامعارض.

ويمكن أن يقال بناء على شمول السنة للخبر القطعي الصدور كما عليه السيد الخوئي "قده"([[244]](#footnote-245)) فروايات عدم الوجوب حيث تكون قطعية الصدور اجمالا، فتكون من السنة القطعية وتكون هذه الرواية مخالفة لها فلابد من طرح هذه الرواية بمقتضى ما ورد من طرح كل خبر مخالف للسنة.

كما أنه لو قلنا بما عليه السيد الامام "قده" من كون السنّة شاملة لكل كلام صادر من النبي (صلى الله عليه وآله) واقعا وان ثبت بطريق ظني معتبر([[245]](#footnote-246))، فقد يقال بأن بعض روايات عدم وجوب طواف النساء في عمرة التمتع كصحيحة معاوية بن عمار([[246]](#footnote-247)) حيث تكون حاكية لكلام النبي في حجة الوداع (اذ اباح لأصحابه مباشرة النساء بعد تقصيرهم حينما امرهم بالعدول عن حج الافراد الى عمرة التمتع والتقصير بعد الفراغ من السعي، ولذا اعترض عليه عمر بأنا نخرج ورؤوسنا تقطر أي من ماء غسل الجنابة) فتكون هذه الرواية مخالفة للسنة، الا أنه انما يفيد لو كانت صحيحة معاوية بن عمار عاما فوقانيا فيقدم الخبر الموافق لها على رواية حفص لكونه موافقا للسنة، ولكن حيث ان صحيحة معاوية عمار نص في عدم وجوب طواف النساء في عمرة التمتع بعد عدم احتمال الفرق بين عمرة التمتع المعدول اليها من حج الافراد وغيرها، فتمنع هذه الرواية عن ثبوت السنة بطريق معتبر.

**ورابعا:** ان وجوب طواف النساء في عمرة التمتع ليس من الامور التي تخفى على فرض ثبوتها على الناس، بعد كثرة ابتلاءهم، وحيث انه غير واضح للمتشرعة بل سيرتهم على تركه فيحصل الجزم بعدم وجوبه.

**وخامسا:** لو فرض تعارض الروايات فحيث لايوجد عام فوقاني يقتضي وجوب طواف النساء لعمرة التمتع فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه يكون المرجع أصالة البراءة عن وجوبه([[247]](#footnote-248))، وقد مر أن الوجوب النفسي وان كان مجرى للبراءة لكن الكلام في وجوبه الشرطي لرفع حرمة الاستمتاع بالنساء، او حرمة عقد النكاح، وقد تقدم الكلام في ذلك آنفا.

وفي ختام هذا البحث ينبغي الكلام في امرين:

**الامر الاول:** انه يقع الكلام في ان طواف النساء جزء من العمرة المفردة او أنه واجب مستقل بعدها، وقد وقع نظير هذا البحث في طواف النساء في الحج، فالمشهور أنه من اعمال الحج وان لم يبطل الحج بتركه عمدا، ولذا التزموا بلزوم اتيانه في شهر الحج أي ذي الحجة، لما ورد في قوله تعالى "الحج اشهر معلومات" بينما أنه التزم جماعة كالسيد الخوئي "قده" بكونه واجبا مستقلا، فيجوز تأخيره عن شهر ذي الحجة، واستدلوا لذلك بما ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال في القارن لايكون قران إلا بسياق الهدي وعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام إبراهيم وسعي بين الصفا والمروة وطواف بعد الحج وهو طواف النساء وأما المتمتع بالعمرة إلى الحج فعليه ثلاثة أطواف بالبيت وسعيان بين الصفا والمروة([[248]](#footnote-249))، فعبر عن طواف النساء بطواف بعد الحج، وحينئذ فقد يقاس به طواف النساء في العمرة المفردة.

وفيه **اولا:** ان التعبير في صحيحة معاوية بن عمار في حج القران من أن فيه طوافا بعد الحج وهو طواف النساء([[249]](#footnote-250))، يمكن أن يكون بلحاظ تقابله مع طواف الفريضة في حج القران حيث يكون قبل الحج أي قبل الموقفين، لابلحاظ بيان خروجه عن الحج، وعدم بطلان الحج بتركه ولو عمدا وان كان ينافي جزئيته الحقيقية للحج بما أنه واجب ارتباطي لان معنى كونه جزءا للمركب الارتباطي انتفاءه بانتفاء جزءه، لكنه لاينافي كونه جزءا له بنظر العرف كرمي الجمار في اليوم الحادي عشر والثاني عشر، والمبيت بمني والوقوف بعرفات مثلا فيما يزيد على مقدار الركن وهو مسمى الوقوف بعرفات ولو بلحظات بين زوال الشمس ليوم عرفة الى غروب الشمس، فان الوقوف في تمام الوقت واجب ولكنه ليس ركنا يبطل الحج بتركه عمدا.

**وثانيا:** انه لو فرض كون طواف النساء خارجا عن الحج، لكن الحاق العمرة المفردة به مع عدم قيام دليل عليه بدعوى الغاء الخصوصية صعب.

وحينئذ فيرجع الظهور الاولي لخطاب الامر بطواف النساء في الحج والعمرة كقوله "العمرة المفردة على صاحبها طواف النساء" وكذا قوله صحيحة منصور بن حازم "على المتمتع بالعمرة إلى الحج ثلاثة أطواف بالبيت([[250]](#footnote-251))، في كونه ارشادا الى جزئيته لهما، لكن يمكن أن يمنع من ظهور هذا الخطاب في الارشاد الى الجزئية، لما ذكرنا في الاصول من أن خطاب الأمر بشيء في المركب وان كان ظاهرا في الارشاد الى الجزئية او الشرطية عادة، كما أن النهي عن شيء في المركب ظاهر في الارشاد الى المانعية كذلك، لكنه لاجل عدم الاحتمال العرفي لوجود نكتة تقتضي الوجوب او التحريم النفسيين، والا فمع الاحتمال العرفي لوجود نكتة تقتضي ذلك يشكل الجزم بظهور الخطاب في الارشاد.

وهذا الاحتمال موجود في طواف النساء عرفا، خصوصا مع عدم بطلان الحج والعمرة بتركه ولو عمدا، فانه لو كان طواف النساء واجبا مستقلا فهل ترى أنه كان يختلف التعبير بأن على صاحب العمرة المفردة طواف النساء، وحينئذ فتصل النوبة الى الاصل العملي، وحينئذ يقال عادة بجريان البرائة عن جزئيته ولزوم الاتيان به في شهر الحج مثلا، بعد العلم التفصيلي باصل التكليف بالاتيان به، كما كانت تجري البراءة عن لزوم الاتيان به بين البيت والمقام لو شك في تعينه وعدم جواز الاتيان به خلف المقام، الا أنه قد يخطر بالبال أنه بناء على مسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فيجري استصحاب بقاء حرمة النساء عليه بعد الاتيان بالطواف الفاقد للشرط المشكوك، وأصالة البراءة عن تقيد طواف النساء بذلك القيد المشكوك لاتثبت كون موضوع حلية النساء هو مطلق طواف النساء الا على نحو الاصل المثبت.

لكنه قد يقال **اولا:** بكون المرجع عموم قوله "الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين" بناء على اطلاقه بلحاظ العناوين الثانوية كالاحرام، **وثانيا:** ما ذكرنا في محله في الجواب عن هذه الشبهة بان الغفلة النوعية عن هذه التدقيقات تساعد على انعقاد الاطلاق المقامي لأدلة الأصول العملية، حيث أن البراءة لما أثبتت الصحة الظاهرية للعمل الفاقد للجزء المشكوك ورخّصت في الاكتفاء به في مقام الامتثال فيرتب عليه العرف آثار الصحة الواقعية، من إباحة مس الكتاب به وأنه لو صلى رباعية مع هذا الوضوء ثم عدل عن نية الإقامة وجب عليه البناء على التمام في الآتية وهكذا، ولعله لأجل ذلك لم‌يستشكل الفقهاء في ترتيب آثار الصحة الواقعية على الأقل في جميع موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

والا لأشكل الامر في جريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر في جميع الموارد التي يكون موضوعا لحكم، فاذا كان الوضوء موضوعا لجواز مس كتابة القران فيشكل اثبات ترتب هذا الحكم على الوضوء الفاقد للشرط المشكوك، حيث يقال بجريان استصحاب بقاء الحدث وحرمة مس كتابة القرآن عليه، بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ويظهر من السيد الصدر في بحوثه في الفقه التزامه بذلك([[251]](#footnote-252)).

**ان قلت**: ان هذا الاستصحاب نظير ما ذكر في باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من انه لو أتى المكلف بالأقل فيشك في سقوط التكليف بالجامع المردد بين الاقل والاكثر فيجري استصحاب بقاءه، وبذلك يتنجز على المكلف الإتيان بالأكثر، وقد أجيب عنه هناك بان البراءة عن وجوب الأكثر تكون حاكمة على هذا الاستصحاب لان الشك في بقاء التكليف بالجامع مسبب من الشك في تعلق التكليف بالأكثر، وفي المقام أيضا تكون البراءة عن تقيد الوضوء بذاك الجزء او الشرط المشكوك حاكمة على استصحاب بقاء الحدث او بقاء محرمات المحدث.

**قلت**: ان نكتة عدم جريان استصحاب بقاء التكليف بالجامع بين الأقل والأكثر هو انه لو أريد اثبات تعلقه بالأكثر فيكون من الأصل المثبت، وان لم‌يثبت تعلقه بالأكثر وبقي متعلقه مرددا بين الأقل لابشرط او الأكثر فلايصلح هذا الاستصحاب للمنجزية، حيث انه لايزيد على العلم الوجداني بالتكليف، والمفروض انه قبل الاتيان بالأقل كان عالما بالتكليف بالجامع، ومع ذلك لم‌يصلح هذا العلم الإجمالي لتنجيز الأكثر، على ان هذا الاستصحاب يكون مبتلى باشكال آخر، وهو ان متعلقه متردد بين ما أتي به سابقا وبين غيره، والعلم الإجمالي بتكليف يتردد متعلقه بين ما أتي به سابقا وبين غيره حيث يكون علما بالجامع بين ما يقبل التنجيز وبين ما لايقبله فلايكون منجزا عقلا وعقلاء، فكيف بالاستصحاب.

واين هذا من المقام، حيث يجري استصحاب بقاء الحدث او بقاء محرمات المحدث بعد الوضوء الفاقد للجزء او الشرط المشكوك، وهذا استصحاب في حكم صالح للتنجز، كما هو واضح.

وما قد يقال من انه لو جرى استصحاب الحدث لمنع من جواز الاكتفاء بالصلاة مع هذا الوضوء ايضا، لان الحدث مانع عن الصلاة، فيرد عليه: أنه لم‌يقم أي دليل على مانعية الحدث بعنوانه للصلاة، بل مقتضى الأدلة هو اشتراط الصلاة بالوضوء وعدم صدور ناقض له الى آخر الصلاة، وعدم صدور الناقض محرز بالوجدان وبالنسبة الى اشتراط الصلاة بالوضوء يدور الامربين الاقل والاكثر فتجري البراءة عن الاكثر بناء على كون الطهور الذي هو شرط الصلاة بمعنى نفس الوضوء والغسل والتيمم، لاالحالة المعنوية او الاعتبارية الحاصلة من هذه الأفعال، والا فيكون الشك في اعتبار شيء فيها من الشك في المحصل فيجب الاحتياط، فهو خلف المفروض في المقام.

ويجري نظير هذا الاشكال –الذي ذكرناه في مسألة بقاء حرمة محرمات المحدث لما بعد الإتيان بالوضوء الفاقد لما يشك في اعتباره فيه- فيما لو دار امر الإحرام بالحجّ بين ان يكون من خصوص مسجد الشجرة او انه يكفي الإحرام من منطقة ذي الحليفة التي هو اوسع من المسجد، فالبراءة عن التكليف بالإحرام في خصوص المسجد وان كانت جارية في حد ذاتها، لكن يشكل ان يثبت بها جواز دخول مكة، حيث يجري استصحاب بقاء حرمة دخول مكة في حق هذا الشخص الذي اكتفى بالإحرام خارج المسجد بعد ما يشك في صحة إحرامه شرعا، مضافا الى معارضة تلك البراءة مع البراءة عن محرمات الإحرام في حق هذا الشخص الذي اكتفى بالإحرام من خارج المسجد.

وكذا لو نوى المسافر الإقامة عشرة أيام في بلد فأتى بصلاة رباعية مع الوضوء الفاقد للجزء او الشرط المشكوك فحيث ان البراءة عن التكليف بالأكثر لاتثبت كون الاقل لابشرط متعلقا للتكليف، وانما تؤمّن عن التكليف بالأكثر فحسب، فلايكون إتيان الأقل كافيا للحكم بوجوب البناء على التمام في الصلوات الآتية.

وقديجاب عن هذه الشبهة بجواب ثان وهو انه بناء على ماهو الصحيح من كون التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل السلب والإيجاب فاستصحاب عدم تقييد موضوع الجعل يكون بنفسه مثبتا للاطلاق وأن الأقل لابشرط هو المتعلق والموضوع للحكم، واستصحاب عدم التقييد اي عدم أخذ القيد الزائد في موضوع الحكم او متعلقه استصحاب بالعدم المحمولي وليس من الاستصحاب بالعدم الأزلي كي يناقش فيه من لايرى جريان هذا الاستصحاب، حيث أن استصحاب العدم الأزلي يكون من السالبة بانتفاء الموضوع، والموضوع في القضية المستصحبة في المقام ليس هو الجعل، حتى يكون استصحاب عدم تقييده من السالبة بانتفاء الموضوع، وانما الموضوع في القضية المستصحبة هو الشارع، فيقال ان الشارع لم‌يأخذ هذا القيد الزائد في الجعل، ولاتكون هذه القضية من السالبة بانتفاء الموضوع.

وهكذا بناء على مسلك المحقق النائيني "قده" من كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، حيث يكون الاطلاق هو عدم التقييد في محل قابل له، فانه يجري استصحاب عدم التقييد فيضم الى احراز قابلية المحل للتقييد بالوجدان فيثبت بذلك واقع الاطلاق، ولايهمّنا عنوان الاطلاق كي يناقش فيه بان استصحاب العدم بضمّ احراز قابلية المحل لايثبت عنوان عدم الملكة فلايثبت عنوان العمى باستصحاب عدم البصر للمولود بضم احراز قابليته للبصر فعلا، فان الأثر لايترتب في المقام على عنوان الاطلاق بل على واقعه، وحينئذ فيرتفع الاشكال عن الأمثلة التي ذكرت سابقا.

نعم بناء على مسلك من يرى كالسيد الخوئي"قده" كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل التضاد حيث يرى تقوم الاطلاق بلحاظ عدم التقيد فيكون اثبات الاطلاق باستصحاب عدم التقييد من الاصل المثبت، لانه من اثبات احد الضدين باستصحاب عدم الضد الآخر، على انه يكون معارضا باستصحاب عدم الاطلاق.

ولكن هذا الجواب الثاني عن الشبهة غير صحيح، فان الظاهرانه بناء على كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل السلب والايجاب او تقابل العدم والملكة ايضا يكون اثبات الاطلاق باستصحاب عدم التقييد من الاصل المثبت، ولولأجل ان العرف يرى ان النسبة بين الاطلاق والتقييد نسبة التباين لاالاقل والاكثر وان فرض كون النسبة بينهما الاقل والاكثر بالنظر العقلى.

والافلازم ذلك أن يلتزم بانه كلما دار الأمر بين كون المطلق موضوعا لحكم او كون المقيد موضوعا له فباستصحاب عدم اخذ القيد في موضوع الجعل يثبت الاطلاق، كما لو علم بنجاسة الدم ولكن لم‌يعلم هل الموضوع للنجاسة هو مطلق الدم او الدم الأحمر، فاستصحاب عدم التقييد بالأحمر يثبت كون الدم تمام الموضوع للحكم بالنجاسة، فيحكم بنجاسة الدم الأصفر أيضا، وهكذا لو لم‌يعلم انه هل أوجب المولى اكرام العالم او اكرام العالم العادل فلازم ذلك ان يثبت باستصحاب عدم التقييد وجوب اكرام العالم، لان استصحاب عدم التقييد يثبت كون المطلق هو الموضوع للحكم فيترتب عليه جميع الآثار.

# آثار جزئية طواف النساء للعمرة المفردة

ثم ان الالتزام بكون طواف النساء جزءا من العمرة لايعني عدم جواز احرامه لعمرة او حج قبل طواف النساء لتلك العمرة، فان المنساق عرفا من دليل الحلق والتقصير في العمرة المفردة خروج المعتمر عن الاحرام بمجرد ذلك، وانما يبقى عليه حرمة النساء فقط، وعليه فلايكون الاحرام لحج او عمرة أخرى قبله من الاحرام اثناء الاحرام، حيث انه لايشمله دليل الاحرام الظاهر في عدم كونه محرما قبله، وعليه فما كان يذكره شيخنا الاستاذ "قده" من أن الاحوط لزوما عدم الاحرام الجديد قبل طواف النساء العمرة المفردة وجوازه قبل طواف نساء الحج لقيام الدليل على خروجه عن الحج دون العمرة فغير متجه.

كما أن احتمال بقاءه على الاحرام وحرمة جميع محرمات الاحرام عليه قبل طواف النساء خلاف المرتكز المتشرعي من كون التقصير سببا للخروج من الاحرام وطواف النساء لاجل حلية النساء فقط.

كما انه لو خرج من مكة قبل طواف النساء للعمرة المفردة ودخل في شهر جديد فلايجوز له الدخول الا باحرام جديد، لأنه يشمله عموم قوله "لايدخل مكة الا محرما".

**الامر الثاني:** وقع الكلام في انه لو اتى شخص بأكثر من عمرة وبقي عليه طواف النساء لجميعها أنه هل يكفي طواف نساء واحد عن الجميع، فعن السيد الامام كفاية ذلك.

والصحيح أنه بناء على كون طواف النساء جزءا من الحج او العمرة فمن الواضح أن ظاهر الجزئية عدم التداخل، وأما بناء على كونه واجبا مستقلا فيرتبط المقام بقاعدة عدم التداخل في الاسباب والمسببات، لكن منعنا في الاصول عن تمامية هذه القاعدة، خاصة مع كون دليل لزوم طواف النساء هو أن العمرة المفردة على صاحبها طواف النساء، وعلى القارن طواف النساء، ونحو ذلك وهذا ليس ظاهرا في سببية كل عمرة او حج لوجوب طواف النساء، بل لعل المعتمر او الحاج موضوعان لوجوب طواف النساء لحكمة حلية النساء بطواف نساء واحد، كما أنه يندرج فيما ذكره في البحوث من أنه اذا كان الجزاء جملة اسمية لم‌يكن ظاهرا في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط فلايكون الاصل فيه عدم التداخل.

وان شك في التداخل وعدمه فمقتضى الاصل العملي وان كان هو البراءة عن وجوب تكرار طواف النساء تكليفا، لكن ما لم‌يكرره فمقتضى الاستصحاب هو بقاء حرمة النساء عليه، نعم بناء على المختار من عدم جريانه فالمرجع اصل البراءة.

الفرق الثاني بين عمرة التمتع والعمرة المفردة هو أن عمرة التمتع لاتقع إلا في أشهر الحج وهي شوال وذو القعدة، وذو الحجة، وتصح العمرة المفردة في جميع الشهور، وأفضلها شهر رجب وبعده شهر رمضان.

أما لزوم ايقاع عمرة التمتع في اشهر الحج فقد ادعى الشيخ "ره" عليه اجماع الفرقة([[252]](#footnote-253)) ونفي عنه الخلاف في الحدائق وادعى في الجواهر الاجماع بقسميه عليه، وفي المدارك أن هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب، ويدل عليه جملة من الروايات:

ومنها: صحيحة ابن أبي عمير عن عبد الله بن مسكان عن‌ ابراهيم بن ميمون وقد كان إبراهيم بن ميمون تلك السنة معنا بالمدينة، قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إن أصحابنا مجاورون بمكة وهم يسألوني لو قدمت عليهم كيف يصنعون، فقال: قل لهم إذا كان هلال ذي الحجة فليخرجوا إلى التنعيم فليحرموا وليطوفوا بالبيت وبين الصفا والمروة ثم يطوفوا فيعقدوا بالتلبية عند كل طواف ثم قال: أما أنت فإنك تمتع في أشهر الحج وأحرم يوم التروية من المسجد الحرام([[253]](#footnote-254)).

ومنها: رواية محمد بن سنان عن ابن مسكان عن سعيد الأعرج قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) من تمتع في أشهر الحج ثم أقام بمكة حتى يحضر الحج من قابل فعليه شاة، ومن تمتع في غير أشهر الحج ثم جاور حتى يحضر الحج فليس عليه دم إنما هي حجة مفردة ([[254]](#footnote-255))

منها: صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الذي يلي المفرد للحج في الفضل، فقال: المتعة فقلت: وما المتعة، فقال: يهل بالحج في أشهر الحج فإذا طاف بالبيت فصلى الركعتين خلف المقام وسعى بين الصفا و المروة قصر واحل، فإذا كان يوم التروية أهل بالحج ونسك المناسك وعليه الهدي([[255]](#footnote-256)).

وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله عز وجل "الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج" والفرض التلبية والإشعار والتقليد، فأي ذلك فعل فقد فرض الحج، ولايفرض الحج إلا في هذه الشهور التي قال الله عز و جل "الحج أشهر معلومات" وهو شوال وذو القعدة وذو الحجة([[256]](#footnote-257)).

وفي رواية الصدوق بسنده الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) في قول الله عز وجل "الحج أشهر معلومات" قال شوال وذو القعدة وذو الحجة، ليس لأحد أن يحرم بالحج فيما سواهن، وفي رواية أخرى: "شهر مفرد للعمرة رجب"([[257]](#footnote-258))، وفي الوسائل والوافي ولوامع صاحبقراني، وان نقل بدل زرارة "ابان" وكذا في روضة المتقين وان قال بعده "ان في بعض نسخ الفقيه "زرارة" لكن الظاهر أن الصحيح هو "زرارة" كما في النسخة المطبوعة، لأن الصدوق قال في معاني الأخبار: حدثنا أبي رحمه الله قال حدثنا سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عن المثنى عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز و جل الحج أشهر معلومات قال شوال وذو القعدة وذو الحجة وفي حديث آخر وشهر مفرد للعمرة رجب‌([[258]](#footnote-259))، كما نقل في موضع من الكافي عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن مثنى الحناط، عن زرارة: عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: "الحج أشهر معلومات" شوال وذو القعدة وذو الحجة، ليس لأحد أن يحج فيما سواهن([[259]](#footnote-260))، ونقل في موضع آخر عن عدة عليه السلام من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن مثنى، عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: الحج أشهر معلومات: شوال وذو القعدة وذو الحجة، ليس لأحد أن يحرم بالحج في سواهن([[260]](#footnote-261))، كما أنه نقل في تفسير العياشي عن زرارة هذه الرواية([[261]](#footnote-262))، فيطمأن بكون الراوي هو زرارة، ولو احتمل كونه ابان فان كان هو ابان بن عثمان فسند الصدوق اليه صحيح، وان كان هو ابان بن تغلب فسنده اليه مشتمل على ابي علي صاحب الكلل، وهو ثقة على المختار لرواية ابن عمير عنه([[262]](#footnote-263)).

ومقتضى هذه الروايات لزوم كون الاحرام لعمرة التمتع في اشهر الحج، ولايختلف في ذلك بين ما لو التزمنا بكون الاحرام جزءا من نسك العمرة والحج كتكبيرة الاحرام بالنسبة الى الصلاة، او التزمنا بكونه شرطا لها كالوضوء بالنسبة الى الصلاة كما اختاره في كشف اللثام.

# الاحرام جزء ام شرط

وان كان الصحيح كونه جزءا لاشرطا، وذلك لعدة وجوه:

**الوجه الاول:** ان يقال: ان الظاهر من قوله تعالى "الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلارفث ..." أن الحج حيث يكون موقتا بأشهر الحج فلابد من فرض الحج فيها، وهذا يعني كون فرض الحج من اجزاء الحج، والا فلو كان شرطا كالوضوء بالنسبة الى الصلاة لم يكن توقيت الحج بتلك الاشهر مقتضيا لوقوع فرض الحج فيها، ولااشكال في أن فرض الحج إما بالتلبية او بنية الاحرام قبلها.

ويمكن أن يجاب عنه انه لايستفاد من الآية أكثر من أنه حيث يجب كون الحج في اشهر الحج فلابد من كون فرض الحج فيها، ولكن لعله لمقدمة مطوية تعبدية، وهي أنه كلما كان النسك موقتة بوقت فلابد من كون فرضها في ذلك الوقت ايضا، ويؤيد ذلك أن فرض الحج بمعناه اللغوي من تقدير فعل على النفس والزامه به يكون خارجا عن حقيقية ذلك الفعل.

**الوجه الثاني:** أن يقال: ان الظاهر من صحيحة معاوية بن عمار السابقة أن الامام (عليه السلام) استدل للزوم كون التلبية في الحج في اشهر الحج بقوله تعالى "الحج اشهر معلومات" فلو كانت التلبية الموجبة للاحرام شرطا لنسك الحج لم يتم الاستدلال بقوله تعالى "الحج اشهر معلومات" على لزوم كون الاحرام للحج في اشهر الحج، فانه لو كان شرطا للحج كان خارجا عن حقيقته وكان نظير الوضوء بالنسبة الى الصلاة حيث ان توقيت الصلاة بوقت لايستلزم ايقاع الوضوء لها بعد دخول الوقت، وهكذا رواية الصدوق عن زرارة او ابان.

ويمكن أن يجاب عنه بأن صحيحة معاوية بن عمار لاتدل الا على أن التلبية فرض للحج ولابد من وقوع فرض الحج في اشهر الحج، ولايظهر منها أنه استدل عليه بقوله تعالى "الحج اشهر معلومات"، فلعل استدلاله بقوله "فمن فرض فيهن الحج"، وهكذا رواية الصدوق عن زرارة او ابان حيث لم يظهر منها استدلال الامام (عليه السلام) على أنه لايجوز أن يحرم بالحج في غير اشهر الحج، فلعله ذكر كحكم مستقل بعد بيان أن المراد من الاشهر المعلومات في الآية هي شوال وذو القعدة وذو الحجة، ولعل هذا الحكم استفيد من قوله تعالى "فمن فرض فيهن الحج".

**الوجه الثالث**: ما استدل به بعض الاعلام "قده" لاثبات جزئية الاحرام -بعد ما اختار في موضع من تقريراته كونه شرطا([[263]](#footnote-264))- من أنه اطلق كلمة الاهلال بالحج -الذي معناه الشروع فيه- على الاحرام، وهو لايصح إلا اذا كان جزء، مضافا الى ما ورد في بعض النصوص من السؤال عن كيفية دخوله الى مكة متمتعا أم مفردا، وهو لامعنى له إذا لم يكن الاحرام جزء، إذ لم يبدأ في اعمال الحج قبل الدخول الى مكة فلم يتلبس به بعد كي يسأل عن نحو ما تلبس به، وعليه فيتعين ان يكون جزء([[264]](#footnote-265)).

وفيه أن الاهلال بالحج ليس بمعنى الشروع فيه، فان الاهلال بمعنى رفع الصوت، واطلق في الحج او العمرة إما على التلفظ بنية الحج او العمرة او على التلبية، ولايقتضي ذلك دخولهما في حقيقة الحج والعمرة.

**الوجه الرابع**: أن يقال بأنه يظهر من روايات كيفية الحج وجوب فرض الحج على النفس أي انشاء نية الحج قبل التلبية التي يتحقق بها الاحرام، فلو كان الاحرام خارجا عن الحج كغسل الاحرام وصلاته لم يتناسب مع لزوم كون نية الحج قبل الاحرام، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالمتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ماشيا فلب([[265]](#footnote-266)).

وفي صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) كيف أصنع إذا أردت الإحرام قال اعقد الإحرام في دبر الفريضة حتى إذا استوت بك البيداء فلب([[266]](#footnote-267))،

وفي صحيحة عبد الله بن جعفر الحميري في قرب الإسناد عن محمد بن عبد الحميد وعبد الصمد بن محمد جميعا عن حنان بن سدير قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول إذا أتيت مسجد الشجرة فافرض قلت و أي شي‌ء الفرض قال تصلي ركعتين ثم تقول اللهم إني أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحج، فإن أصابني قدرك فحلني حيث حبستني بقدرك، فإذا أتيت الميل فلبه([[267]](#footnote-268)).

وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يقع على أهله بعد ما يعقد الإحرام- و لم يلب قال ليس عليه شي‌ء([[268]](#footnote-269)).

وفي صحيحة صفوان عن معاوية بن عمار وغيره، وقال هذه هي عندنا مستفيضة عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليه السلام) أنهما قالا إذا صلى الرجل ركعتين وقال الذي يريد أن يقول من حج أو عمرة في مقامه ذلك فإنه إنما فرض على نفسه الحج وعقد عقد الحج، وقالا: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) حيث صلى في مسجد الشجرة صلى وعقد الحج‌ (ولم يقولا صلى وعقد الإحرام، فلذلك صار عندنا أن لا يكون عليه فيما أكل مما يحرم على المحرم ولأنه قد جاء في الرجل يأكل الصيد قبل أن يلبي وقد صلى وقد قال الذي يريد أن يقول ولكن لم يلب) وقالوا: قال أبان بن تغلب عن أبي عبد الله (عليه السلام) يأكل الصيد و غيره فإنما فرض على نفسه الذي قال، (فليس له عندنا أن يرجع حتى يتم إحرامه فإنما فرضه عندنا عزيمة عليه السلام حين فعل ما فعل لايكون له أن يرجع إلى أهله حتى يمضي وهو مباح عليه السلام له قبل ذلك، وله أن يرجع متى شاء وإذا فرض على نفسه الحج ثم أتم بالتلبية فقد حرم عليه الصيد وغيره ووجب عليه في فعله ما يجب على المحرم لأنه قد يوجب الإحرام أشياء ثلاثة عليه السلام الإشعار و التلبية و التقليد فإذا فعل شيئا من هذه الثلاثة فقد أحرم و ذا فعل الوجه الآخر قبل أن يلبي فلبى فقد فرض)([[269]](#footnote-270))

وفي صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) فيمن عقد الإحرام في مسجد الشجرة- ثم وقع على أهله قبل أن يلبي قال ليس عليه شي‌ء([[270]](#footnote-271)).

وأما ما رواه محمد بن إدريس في آخر السرائر نقلا من كتاب المشيخة للحسن بن محبوب قال: قال ابن سنان سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الإهلال بالحج و عقدته قال هو التلبية إذا لبى وهو‌متوجه، فقد وجب عليه ما يجب على المحرم([[271]](#footnote-272))، فمحمول بقرينة الروايات السابقة على المرتبة العالية من الاهلال بالحج وهي المرتبة التي توجب الاحرام.

**الوجه الخامس:** التمسك بالروايات التي تشتمل على التعبير بدخول مكة معتمرا او متمتعا او حاجا مفردا([[272]](#footnote-273))، فان ظاهره تلبسه باول جزء من الحج او العمرة حين دخوله مكة، وهذا لايتلائم مع كون الاحرام شرطا خارجا عن حقيقة الحج، الا ترى أنه لايقال لمن توضأ ودخل المسجد ليصلي أنه دخل المسجد مصليا.

وبذلك اتضح الاشكال فيما ذكره كاشف اللثام من أن النسكين (أي الحج والعمرة) في الحقيقة غايتان للإحرام غير داخلين في حقيقته، ولايختلف حقيقة الإحرام نوعا ولاصنفا باختلاف غاياته([[273]](#footnote-274))، وقد رتب على ذلك صحة الاحرام من دون تعيين حجّ او عمرة، وذكر أن الاصل عدم التعيين، فان كان في اشهر الحج فيتخير بين الحج والعمرة وان كان في غير اشهر الحج يتعين عليه العمرة، وقد ايد كلامه بما قال الشيخ "ره" في المبسوط من أنه إذا أحرم مبهما ولم ينو شيئا لاحجا ولاعمرة كان مخيرا بين الحج و العمرة أيهما شاء فعل إذا كان في أشهر الحج، وإن كان في غيرها فلاينعقد إحرامه إلا بالعمرة([[274]](#footnote-275)) ونحوه ابن حمزة في المهذب والوسيلة([[275]](#footnote-276))، ولكن هذا المقدار من الفتوى من الشيخ وابن حمزة لايكشف عن اختيارهما كون الاحرام شرطا لاجزءا، فلعل رأيهما عدم اشتراط التعيين في الجزء المشترك بين نسكين، نظير ما اختاره جماعة كصاحب الجواهر وصاحب العروة والمحقق الهمداني "قدهم" من أنه لايلزم في قراءة السورة في الصلاة تعيين البسملة لسورة خاصة، حتى بناء على جزئية البسملة للسور غير سورة البراءة، ومن المحتمل أن يكون هذا المقدار كان عندهما كافيا في التعيين الاجمالي حيث يكون مآله الى قصد كونه جزءا لما سيختاره من النسك، وأما ما استدل به العلامة على عدم لزوم تعيين النسك من أنه روى الجمهور عن طاووس قال: خرج النبيّ (صلّى اللّه عليه وآله) من المدينة لايسمّى حجّا ولاعمرة ينتظر القضاء، فنزل عليه القضاء وهو بين الصفا والمروة، فأمر أصحابه: من كان منهم أهلّ ولم يكن معه هدي أن يجعلوها عمرة، وقد روي من طريق الخاصّة أن النبي قال لعلي (عليهما السلام) في حجة الوداع: فبم أهللت أنت يا عليّ؟، فقال: إهلالا كإهلال النبي، فقال له النبيّ (صلى اللّه عليه وآله): كن على إحرامك مثلي، فأنت شريكي في هديي([[276]](#footnote-277))، ففيه أن الرواية الاولى مع قطع النظر عن كونها ضعيفة السند معارضة بما ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أقام بالمدينة عشر سنين لم يحج ثم أنزل الله عليه وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا و على كل ضامر يأتين من كل فج عميق فأمر المؤذنين أن يؤذنوا بأعلى أصواتهم بأن رسول الله (صلى الله عليه وآله) يحج من عامه هذا فعلم به منحضر المدينة و أهل العوالي و الأعراب فاجتمعوا فحج رسول الله وإنما كانوا تابعين ينتظرون ما يؤمرون به فيتبعونه أو يصنع شيئا فيصنعونه فخرج رسول الله في أربع بقين من ذي القعدة فلما انتهى إلى ذي الحليفة فزالت الشمس اغتسل ثم خرج حتى أتى المسجد الذي عند الشجرة فصلى فيه الظهر وعزم بالحج مفردا و خرج حتى انتهى إلى البيداء عند الميل الأول فصف الناس له سماطين فلبى بالحج مفردا([[277]](#footnote-278))، وكذا صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) حين حج حجة الإسلام خرج في أربع بقين من ذي القعدة حتى أتى الشجرة فصلى بها ثم قاد راحلته حتى أتى البيداء فأحرم منها وأهل بالحج وساق مائة بدنة وأحرم الناس كلهم بالحج لاينوون عمرة ولايدرون ما المتعة([[278]](#footnote-279))،

وأما الرواية الثانية فلاتنافي لزوم تعيين النسك ولو اجمالا، نعم ورد في بعض الروايات الامر باضمار النية ففي معتبرة سيف بن عميرة عن أبي بكر الحضرمي وزيد الشحام ومنصور بن حازم قالوا أمرنا أبو عبد الله (عليه السلام) أن نلبي ولا نسمي شيئا وقال أصحاب الإضمار أحب إلي.

وبهذا الإسناد عن سيف عن إسحاق بن عمار أنه سأل أبا الحسن موسى (عليه السلام) قال أصحاب الإضمار أحب إلي فلب ولاتسم شيئا([[279]](#footnote-280))، ولكن الاضمار غير عدم النية، ومنه اتضح المراد من صحيحة أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) بأي شي‌ء أهل، فقال لاتسم حجا ولاعمرة و أضمر في نفسك المتعة، فإن أدركت متمتعا و إلا كنت حاجا([[280]](#footnote-281))، فان اضمار المتعة يعني نية عمرة التمتع وان لم يسم شيئا، ففي معتبرة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له إني أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحج فكيف أقول: قال تقول اللهم إني أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك وسنة نبيك وإن شئت أضمرت الذي تريد([[281]](#footnote-282))، ولعل الامر بالاضمار كان لأجل كون التصريح بالتمتع مشعرا بكونه شيعيا، والمستفاد من الروايات لزوم تعيين النسك من حج او عمرة قبل الاحرام، وسيأتي تفصيل البحث عن لزوم تعيين النسك حين الاحرام في محله ان شاء الله.

والحاصل أن الفتوى بعدم لزوم تعيين النسك حين الاحرام لاتكشف عن شرطيته وخروجه عن حقيقة النسك، نعم استدلال العلامة الحلي "ره" في التذكرة والمنتهى (على صحة الاحرام في الفرض المذكور بأن الإحرام بالحج يخالف غيره من إحرام سائر العبادات، فانه لايخرج من احرام الحج بفساد الحج، وكذا إذا عقد الاحرام عن غيره ولكن كان يجب على نفسه الحج وقع عن نفسه، فجاز أن ينعقد الاحرام مطلقا، وإذا ثبت أنه ينعقد مطلقا فإن صرفه إلى الحجّ صار حجّا وإن صرفه إلى العمرة، صار عمرة) يناسب اختياره شرطية الاحرام، ولكن يمكن الجواب عن استدلاله بأنه ان كان المراد من فساد الحج فساده العقوبتي كما في فساد الحج بالجماع قبل الوقوف بالمشعر -حيث دل مثل صحيحة زرارة على كون المراد منه الفساد العقوبتي لدلالتها على أن هذه الحجة حجة الاسلام، والحجة التي يأتي بها في العام القابل عقوبة- فمن الواضح أنه لاينافي كون الاحرام جزءا، وان كان المراد منه فساده الحقيقي كما لو ترك اركانه نظير الطواف عمدا فقد وقع الخلاف في بطلان الاحرام فيه او بقاءه ولزوم التحلل منه بعمرة مفردة، فالمنسوب الى المشهور وان كان هو بقاء الاحرام، لكنه لايكشف عن كون الاحرام شرطا لاجزءا، فان من الممكن أن يكون الاحرام جزءا ومع ذلك يكفي في تحقق الاحرام قابلية التلبية المأتي بها بقصد النسك للحوق سائر الاجزاء في حج ذاتها، وان لم يلحقها تلك الاجزاء لمانع كعصيان او جهل او طرو عجز، وذلك اخذا باطلاق ما ورد من أن من لبى فقد احرم، ويؤيده ما ورد في المحصور والمصدود من لزوم تحللهما عن الاحرام بذبح الهدي والتقصير، وكذا ما ورد فيمن فاته الوقوف بعرفات والمشعر من لزوم تحلله من الاحرام بعمرة مفردة، ولعل المشهور ألغوا الخصوصية من هذه الموارد الى غيرها.

هذا ولو فرض أن بقاء الاحرام في فرض فساد الحج يكون كاشفا عن كونه شرطا، فحيث ان بعض الشرائط التعبدية فضلا عن التوصلية قد لاتكون مشروعة ومحبوبة في حد ذاتها، كما يقال في التيمم او الاقامة للصلاة بناء على شرطيتها فانه يكفي في عباديتهما محبوبيتهما ولو في حال الاتيان بهما لاجل الصلاة ونحوها، بل فلابد من الالتزام بكونه عبادة مستقلة كغسل الجنابة، فيمكن للمكلف أن يلبي بقصد الاحرام مع عدم قصده لأداء النسك، وهذا مما لايمكن الالتزام به لعدم دلالة أي دليل عليه، كيف والتلبية التي توجب الاحرام انما هي استجابة لدعوته تعالى الى الحج والعمرة، وقد ورد في صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل لبى بحجة وعمرة وليس يريد الحج قال ليس بشي‌ء ولاينبغي له أن يفعل([[282]](#footnote-283)).

هذا وقد خالف المشهور في بقاء الاحرام بعد فساد الحج جماعةٌ -منهم السيد الخوئي "قده"- حيث اقتصروا في ذلك على مورد النص، وهو مورد فوت الوقوف ومورد الاحصار والصد، وأما في غيرهما مثل من ترك طواف عمرة التمتع او سعيها الى أن فات وقت عمرة التمتع او ترك طواف الحج او سعيه الى أن انقضى شهر ذي الحجة، فالتزموا ببطلان الاحرام، لأن التلبية التي توجب الاحرام هي التلبية المتعلقة للأمر، وبمقتضى كونها جزءا من المركب الارتباطي الذي هو نسك الحج او العمرة فالمتعلق للامر هو التلبية التي يلحقها سائر الأجزاء -كما في الامر بالجزء في أي مركب ارتباطي نظير الامر بتكبيرة الاحرام في الصلاة- فاذا لم يلحق التلبية سائر أجزاء الحج فيكشف ذلك عن عدم كون تلك التلبية متعلقة للأمر فلايتحقق بها الاحرام.

ولايخفى أن هذا البيان لو تم فلايختص بما اذا لم يمكن اتمام الحج او العمرة بسبب انقضاء وقتهما، بل يكفي فيه عدم تحقق سائر أجزاء الحج والعمرة في المستقبل ولو عصيانا، فلو لبى للعمرة المفردة ولكن فرض أنه لم يكن يتمها في المستقبل ولو عصيانا لم يتحقق بها الاحرام، والظاهر عدم التزامهم به، وتفصيل الكلام فيه ايضا موكول الى محله.

هذا وقد يقال في تأييد شرطية الاحرام **اولا:** بأنه تقرّر في علم الاصول بأن ما يؤخذ وصفا للمكلّف او للموضوع أو للمتعلّق، كمستقبل القبلة أو المتطهّر أو طهارة ما يسجد عليه يكون شرطا في المركّب لاجزء، لأنّ المفروض أخذ تقيّده، أي أخذه بنحو الوصف، والمقام كذلك حيث ان الاحرام أخذه وصفا للمكلّف، أي عنوان المحرم، مضافا لما ذكر في نيّة العبادات من أنّها شرط، لمقارنتها مع كلّ الاجزاء، وهذا من خواص الشرط لاالجزء، فكذلك الاحرام في المقام.

**وثانيا:** بما في الجواهر من أنّهم لم يكتفوا بنيّة النسك عن نيّة الاحرام تفصيلا، مع أنّ مقتضى القاعدة أنّه يكتفى بنيّة المركب عن نيّة الاجزاء، وإن كانت أجزاء ماهيّة الحجّ تختلف عن بقيّة المركبات من أنّ لها صورا مستقلّة متباعدة زمنا بعضها عن البعض في عين ارتباطيّتها.

**وثالثا:** بما ورد في النصّ والفتوى من صحّة من حجّ ناسيا للاحرام في كلّ أعمال الحجّ و عدم لزوم إتيان الاحرام بعد الاعمال في ذلك الفرض بخلاف بقيّة الاجزاء، فإنّها تتدارك مع الخلل.

ثم رتب على شرطية الاحرام لزوم كون النائب في الطواف أو السعي أو الرمي أو الذبح محرما([[283]](#footnote-284)).

اقول: يرد على البيان الاول أن ما هو جزء الحج والعمرة حسب ما ظهر من الروايات السابقة هو عقد الاحرام والتلبية وهما فعلان من افعال المكلف، وأما صيرورته محرما واستمرار هذه الحالة الى اتمام النسك فهو حكم شرعي مترتب عليهما، ومجرد كون اثر التلبية هو تحقق حالة الاحرام لايعني كون التلبية شرطا خارجا عن حقيقة النسك بعد ما عرفت من ظهور الروايات في جزئيتها.

كما يرد على البيان الثاني أنه **اولا:** قد التزم كثير من الفقهاء بكفاية التلبية بقصد الشروع في النسك في تحقق الاحرام نظير تكبيرة الاحرام بقصد الشروع في الصلاة.

**وثانيا:** ان الجزء اذا كان هو نية الحج والتي عبر عنها في الروايات بفرض الحج وعقد الحج، فمن الواضح مساوقة ذلك للزوم قصده، وكذا لو قلنا بلزوم انشاء الاحرام زائدا على التلبية سواءا قلنا بكون انشاء الاحرام بمعنى انشاء تحريم محرمات الاحرام على النفس، كما التزم به السيد الصدر "قده" في مناسكه، او بمعنى الالتزام بترك تلك المحرمات كما التزم به جماعة.

ويرد على البيان الثالث أنه لامحذور في العفو عن بعض الاجزاء في فرض الاخلال بها جهلا اونسيانا كما في اجزاء الصلاة غير الركنية التي لاقضاء لها كالقراءة، وبعض اجزاء الحج مما يكون الاخلال به عن جهل او نسيان مغتفرا، كالوقوف بعرفات و الوقوف الاختياري بالمشعر، والتقصير في عمرة التمتع اذا ترك نسيانا ولم يذكر الا بعد أن احرم بالحج، بل يمكن أن يؤيد به القول بجزئية الاحرام، فانه بناء على شرطية الاحرام لم يكن وجه عرفي لعدم وجوب التقصير بل عدم جوازه عليه بعد كونه استمرارا لحالة الاحرام السابقة.

وأما ما ذكر من أن اثر شرطية الاحرام لزوم احرام النائب عن الطواف والسعي والذبح والرمي ففيه أنه لادليل على شرطية الاحرام حتى في الطواف والسعي او الرمي النيابي، بل القدر المتيقن منها شرطيتها لمن باشر العمرة بلافرق بين ما لو كانت العمرة لنفسه او لغيره، فيختلف ذلك عن مثل شرطية الطهارة في الطواف مثلا، فان اطلاق دليلها شامل للطواف النيابي، وظهور دليل النيابة في لزوم رعاية النائب شرائط العمل المنوب عنه انا يتم في ما لو دل الدليل على كون شيء شرطا في ذلك العمل، ولم يقم دليل على شرطية الاحرام في طواف المنوب عنه بعنوانه.

وكيف كان فالصحيح كون الاحرام جزءا من نسك الحج والعمرة، لاشرطا.

ثم لايخفى ان اشهر الحج وان كان شوال وذي القعدة وذي الحجة، كما دلت عليه الروايات، ويجوز تأخير اعمال الحج من الطواف والسعي الى آخر ذي الحجة، الا أن وقت عمرة التمتع يفوت إما بعدم التمكن من اتمام عمرة التمتع قبل زوال الشمس من يوم عرفة كما هو مختار جماعة منهم السيد السيستاني "دام ظله" او بعدم التمكن من اتمامها ثم ادراك مسمى الوقوف الاختياري بعرفة ولو قبل غروب الشمس من يوم عرفة بدقائق، كما هو مختار جماعة آخرون منهم السيد الخوئي "قده"، كما أن وقت الحج يفوت بعدم التمكن من ادراك الوقوف الركني، وسياتي تفصيل جميع ذلك في محلها.

ثم انه لو احرم لعمرة التمتع في غير اشهر الحج فبعد الفراغ عن عدم وقوعه عمرة تمتع وقع البحث في بطلانه رأسا كما هو مختار صاحب المدارك، بدعوى أن مقتضى القاعدة و إن كان هو البطلان، لكون العمرة المفردة حقيقة قصدية متباينة عن عمرة التمتع، والمفروض عدم قصده للعمرة المفردة، او انقلابه الى العمرة المفردة فيجب اتمامها والاتيان بطواف النساء بعدها، كما هو مختار العلامة في المنتهى وصاحب الجواهر وصاحب العروة "قدهم " ، لدلالة خبر الأحول "في رجل فرض الحج في غير أشهر الحج قال: يجعلها عمرة([[284]](#footnote-285))" وخبر سعيد الأعرج "من تمتع في أشهر الحج ثمّ أقام بمكّة حتى يحضر الحج من قابل فعليه شاة، ومن تمتع في غير أشهر الحج ثمّ جاور حتى يحضر الحج فليس عليه دم، إنما هي حجة مفردة و إنما الأضحى على أهل الأمصار([[285]](#footnote-286))".

واورد السيد الخوئي "قده" عليه بضعف سند الخبرين، أما الاول فلضعف طريق الصدوق إلى أبي جعفر الأحول لاشتماله على محمد بن علي ماجيلويه، نعم دلالته تامة فان مورده وان كان هو الحج، لكن يمكن إطلاق الحج على عمرة التمتّع، و الحج أعم من عمرة التمتّع و الحج فمن أحرم لعمرة التمتّع يصدق عليه أنه أحرم للحج.

وأما الثاني فلكون راويه محمد بن سنان، مضافا الى أنه لايدل على حكم العمرة التي صدرت منه، وإنما يدل على أن الرجل إذا جاور مكّة انقلبت وظيفته من التمتّع إلى الإفراد، فيكون الخبر مخالفاً للنصوص المعتبرة المتقدّمة الدالّة على عدم الانقلاب إذا أقام في مكّة بمدّة أقل من السنتين، وإنما الانقلاب يتحقق إذا جاور مدّة سنتين، فالرواية أجنبية عن المقام([[286]](#footnote-287)).

اقول: قد مر أنه لايبعد وثاقة ابن ماجيلويه، فالخبر الاول تام سندا، واطلاقه يشمل حتى فرض حج الافراد فضلا عن حج التمتع، كما يظهر من العلامة "ره" في المنتهى([[287]](#footnote-288)).

فالاحوط هو ما ذكره صاحب الجواهر وصاحب العروة، وأما الخبر الثاني فلايبعد أن يكون المراد من التمتع فيه هو العمرة المفردة، حيث ان المعتمر بالعمرة المفردة ايضا يتمتع بها أي يحل له كل شيء قبل موسم الحج بخلاف من اتي بحج الافراد او القران، فيدل الخبر على كا دل عليه سائر الاخبار من أن من اتى بعمرة مفردة في اشهر الحج واقام بمكة الى وقت الحج كان حجه حج التمتع فعليه دم شاة بخلاف من اتى بعمرة مفردة قبل اشهر الحج.

وأما اشكال السيد الخوئي فلايرد عليه لأن الخبر بصدد بيان أن هذه العمرة ليست مثل العمرة في اشهر الحج في أنه لو اقام بمكة الى الحج كان حجه حج التمتع، فحج هذا الشخص يكون حج الافراد الا اذا اتى بعمرة أخرى في اشهر الحج وليس المفروض في الخبر أن على هذا الشخص حجة الاسلام، بل لعله اتى بها سابقا، فالخبر ليس بصدد بيان انقلاب وظيفته الى حج الافراد.

هذا كله بلحاظ عمرة التمتع وأما العمرة المفردة فيجوز الاتيان بها في أي شهر، وان كان افضلها عمرة رجب ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث قال: وأفضل العمرة عمرة رجب([[288]](#footnote-289))، وفي صحيحته الأخرى عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال له ما أفضل ما حج الناس قال عمرة في رجب و حجة مفردة في عامها([[289]](#footnote-290)) وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المعتمر يعتمر في أي شهور السنة شاء و أفضل العمرة عمرة رجب([[290]](#footnote-291)).

وقد ذكر الشيخ الطوسي "ره" في مصباح المتهجد أنه روي عنهم (عليهم السلام) أن العمرة في رجبٍ تلي الحج في الفضل([[291]](#footnote-292)).

وأما كون الافضل بعدها عمرة رمضان فهو المشهور، وقد يستدل له برواية علي بن مهزيار عن علي بن حديد قال: كنت مقيما بالمدينة في شهر رمضان سنة ثلاث عشرة ومائتين، فلما قرب الفطر كتبت إلى أبي جعفر (عليه السلام) أسأله عن الخروج في شهر رمضان أفضل، أو أقيم حتى ينقضي الشهر وأتم صومي، فكتب إلي كتابا قرأته بخطه سألت رحمك الله عن أي العمرة أفضل- عمرة شهر رمضان أفضل يرحمك الله([[292]](#footnote-293))، فيقال بأنها بعد تقييدها عرفا بما دل على افضلية عمرة رجب من عمرة رمضان كصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سئل أي العمرة أفضل عمرة في رجب أو عمرة في شهر رمضان فقال لا بل عمرة في رجب أفضل([[293]](#footnote-294))، تحمل على افضلية عمرة رمضان من عمرة سائر الشهور، لكنها ضعيفة سندا بعلي بن حديد، فانه لم يرد في حقه توثيق عدا وروده في تفسير القمي وقد مر عدم كفايته، مضافا الى معارضته بتضعيف الشيخ إياه جدا في موارد من التهذيب والاستبصار، وقد ذكرنا في الاصول أن اخبار التسامح في ادلة السنن كقوله "من بلغه ثواب من الله على عمل فعمله اوتي ذلك الثواب وان لم يكن كما بلغه" لاتدل على حجية الخبر الضعيف في المستحبات وان نسب ذلك الى المشهور، ولا على استحباب العمل البالغ عليه الثواب بالعنوان الثانوي وان اختاره صاحب الكفاية، ولاالترغيب الى الاحتياط باتيان العمل برجاء الوصول الى الثواب، وانما تتضمن للوعد على اعطاء الثواب البالغ تفضلا منه تعالى، فان اريد من افضلية عمرة رمضان ذلك فلابأس به.

وأما رواية الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن‌ بن علي عن حماد بن عثمان قال: كان أبو عبد الله (عليه السلام) إذا أراد العمرة انتظر إلى صبيحة ثلاث و عشرين من شهر رمضان- ثم يخرج مهلا في ذلك اليوم([[294]](#footnote-295)) فهي وان كانت تامة سندا بنظرنا كما مر سابقا، الا أنها لاتدل على افضيلة عمرة رمضان من عمرة سائر الشهور، بل مفاده عدم خروج الامام (عليه السلام) للعمرة قبل اليوم الثالث والعشرين من رمضان.

الفرق الثالث: انه ينحصر الخروج عن الاحرام في عمرة التمتع بالتقصير فقط، ولكن الخروج عن الاحرام في العمرة المفردة قد يكون بالتقصير وقد يكون بالحلق.

**اقول:** المسألة واضحة نصا وفتوى.

الفرق الرابع: يجب ان تقع عمرة التمتع والحج في سنة واحدة على ما يأتي، وليس كذلك في العمرة المفردة‌، فمن وجب عليه حج الافراد و العمرة المفردة جاز له أن يأتي بالحج في سنة، و العمرة في سنة اخرى.

اقول: أما صحة الاتيان بحج الافراد في سنة والعمرة المفردة في سنة أخرى فمما لاريب فيه، وان كان المشهور لزوم المبادرة اليهما تكليفا لمن كانت وظيفته حج الافراد، بل ادعى في التذكرة عليه الاجماع، واما عدم صحة الاتيان بحج التمتع في سنة أخرى غير سنة عمرة التمتع، فهو المشهور، بل ادعي عليه الاجماع، وان احتمل في الدروس صحة حج التمتع فيما لو بقي في مكة واتى بحج التمتع في غير السنة التي اتى بعمرة التمتع، فان الظاهر انصراف ما دل على أن المتمتع محتبس بالحج لايخرج حتى يقضي الحج على احتباسه بالحج في نفس تلك السنة، وكذا قوله دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة، كما قد يستفاد ذلك مما ورد من امر المتمتع بالاحرام يوم التروية، كصحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الذي يلي المفرد للحج في الفضل- فقال المتعة فقلت و ما المتعة- فقال يهل بالحج في أشهر الحج- فإذا طاف بالبيت فصلى الركعتين خلف المقام- و سعى بين الصفا و المروة قصر و أحل- فإذا كان يوم التروية أهل بالحج و نسك المناسك([[295]](#footnote-296))، ويمكن أن يستدل له بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه (عليه السلام) "ان الله فرض الحج على اهل الجدة في كل عام، وذلك قول الله: ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا([[296]](#footnote-297))" فانها وان لم تدل على لزوم تكرار الحج على اهل الجدة والاستطاعة في كل سنة، لاستشهاد الامام (عليه السلام) فيها بالآية مع وضوح أن الامر بالطبيعة لايقتضي أكثر من طلب صرف وجودها، وهو مقتضى الارتكاز القطعي على عدم لزوم تكرار الحج على المستطيع في كل سنة، ومقتضى صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كلفهم حجة واحدة- و هم يطيقون أكثر من ذلك([[297]](#footnote-298))، بل تدل على أن الحج الذي هو فريضة على المستطيع في العمر مرة واحدة يكون في كل سنة، لاأنه يكون في سنة دون سنة، وهذا يكون في لزوم كون اجزاء الحج في سنة واحدة، وحيث ان عمرة التمتع والحج جزءان من حج التمتع فلابد من كونهما في سنة واحدة، فلايصح التفريق بينهما.

كما قد يستشهد له بما دل على انقضاء وقت عمرة التمتع بزوال الشمس من يوم عرفة او أن لايتمكن من ادراك مسمى الوقوف بعرفة، فانه لولا وجوب كون حج التمتع في هذه السنة لم يكن له وجه ظاهر، ودعوى (أنه يكفي فيه الوجوب التكليفي لاتيان الحج في هذه السنة لمن احرم للحج ولو باحرامه للعمرة المرتبطة بالحج أي عمرة التمتع، فلاينفي جواز الاتيان به في سنة أخرى وضعا) غير متجه لأنه يمكن أن يفرض الاحرام لعمرة التمتع بعد فوت الوقوف بعرفات والمشعر.

ثم انه لو وصلت النوبة الى الاصل العملي فقد ذكر في المستمسك أن مقتضى البراءة هو جواز التفريق، فلايتم دعوى توقيفية العبادات([[298]](#footnote-299))، واورد عليه السيد الخوئي "قده" بأنه إن قلنا بأن الحج واجب مشروط بخروج الرفقة -كما عن المشهور، ولذا جوزوا تفويت الاستطاعة قبل خروج الرفقة، ولم يجوزوا بعده- فحينئذ لو شكّ في اعتبار اقتران العمرة بالحج و إتيانهما في سنة واحدة فمقتضى القاعدة الاشتغال، لأنّ المفروض عدم ثبوت الوجوب قبل خروج الرفقة وإنما يحدث الوجوب بعده، فلو أتى بعمرة التمتع قبل ذلك مفصولة عن الحج يشك في السقوط وعدمه، والأصل عدمه، توضيح ذلك أنه لو أتى بعمرة التمتع قبل أيام الحج فلاريب في لزوم الإتيان بالحج بعدها، لأنّ الحج واجب فوري لايجوز تأخيره، وهذا مما لا كلام فيه، إنما الكلام فيما لو أتى بعمرة التمتّع بعد أيّام الحج كأواخر ذي الحجة من هذه السنة، والمفروض أن الحج يجب بخروج الرفقة في السنة الآتية ففي هذه السنة لاوجوب للحج، فحينئذ يشك في سقوط الأمر بعمرة التمتّع من السنة الآتية باعتبار إتيان العمرة في هذه السنة بمعنى أن وجوب الحج و إن لم يكن ثابتاً بالفعل و لكن يحتمل سقوط الأمر بعمرة التمتّع للسنة الآتية بهذه العمرة المفصولة التي أتى بها في هذه السنة، والأصل عدم السقوط و عدم الإتيان بالمسقط.

وأمّا لو قلنا بأن الحج واجب معلق كما هو الصحيح بمعنى أن الوجوب فعلي والواجب استقبالي، وأن أوّل زمان الوجوب أوّل زمان الاستطاعة، ولذا لو استطاع في ذي الحجة بعد فوات زمان الحج في سنته فقد وجب عليه الحج بعدها فعلًا و إن كان متعلقه متأخراً، فحينئذ لو شكّ في أن الوجوب الفعلي للحج هل تعلق بالعمرة المقيّدة بالسنة الآتية المقترنة للحج أو بالأعم من ذلك و من العمرة المفصولة التي أتى‌ بها في السنة الأُولى، فيكون الشك شكّاً في الأقل والأكثر باعتبار تقييد العمرة بإتيانها في السنة الآتية مقترنة للحج و عدمه، و المرجع هو أصل البراءة عن التقييد، لأنّ متعلق الواجب باعتبار التقييد يكون كالأكثر والأصل عدمه([[299]](#footnote-300)).وفيه أن جريان البراءة على تقدير كون الحج واجبا مشروطا بخروج الرفقة اوضح، فانه لو اتي بعمرة التمتع قبل يوم عرفة فحتى لو فرض وضوح لزوم اتيانه للحج في هذه السنة تكليفا فتجري البراءة عن لزومه الوضعي وشرطيته لصحة حج التمتع، على أن لزومه التكليفي ليس واضحا، اذ قد يكون الحج مندوبا، على أن بعض الفقهاء ذهبوا ال عدم الفورية الشرعية لحجة الاسلام، ولوأتى بعمرة التمتع بعد يوم عيد الاضحى واحتمل مشروعيته فلامانع من جريان البراءة عن شرطية الاتيان بعمرة التمتع وحج التمتع في سنة واحدة، وذلك فيما فرض حدوث استطاعته قبل خروج الرفقة الى الحج واضح، وان كانت استطاعته بعده فهو يشك في وجوب الاتيان بعمرة تمتع أخرى في السنة الآتية مع بقاء استطاعته فتجري البراءة عن وجوبه، وليس هذا من الشك في حصول مسقط التكليف بعد العلم بحدوثه، بل من الشك في اصل حدوث التكليف ولااشكال في جريان البراءة عنه، على أنا ذكرنا في محله أنه انما تجري قاعدة الاشتغال في موارد الشك في الامتثال الخارجي للتكليف، لا ما اذا شك في جعل المولى فعلا آخر مسقطا له، كالشك في جعل الشارع قضاء الصبي المميز لقضاء فوائت الميت مسقطا لتكليف الولد الاكبر بالقضاء، فان الشك فيه راجع الى الشك في سعة التكليف وضيقه، فالشك راجع الى عدم تمامية البيان من قبل المولى، نعم لو كان الشك في سقوط التكليف بعد العلم بحدوثه جرى استصحاب بقاء التكليف بناء على مسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، لكنه غير دعوى جريان قاعدة الاشتغال، مع أن مختار السيد الخوئي "قده" عدم جريان الاستصحاب في بقاء الحكم في الشبهات الحكمية.

وبما ذكرنا تبين الاشكال في مبنى السيد الخوئي "قده" من انه اذا شك في مبدأ الواجب المشروط، كما لو شك في مبدأ وجوب زكاة الفطرة وأنه من اول ليلة العيد او طلوع الفجر من يوم العيد فلايجتزء باداءها قبل طلوع الفجر، حيث ذكر أن ما يقال من أنّ المرجع حينئذٍ أصالة البراءة عن تقييد الإخراج بكونه في النهار، للشكّ في شرطيّة اليوم للإعطاء مدفوعٌ بأنّ البراءة عن الشرطيّة فرع إحراز أصل التكليف ليتعلّق الشكّ بقيده، فيدفع بأصل العدم، وهو مشكوك في المقام، بل محكوم بالعدم بمقتضى الاستصحاب إلى مطلع الفجر كما تقدّم، وعندئذٍ فيكون التقيّد باليوم قهريّاً و إن لم يكن شرطا ملحوظاً في نفس الواجب، نظير الأمر بالصلاة بعد‌ الوقت، فإنّه يستوجب تقيّدها بما بعد الوقت بطبيعة الحال، إذ لامعنى لكون شي‌ء مصداقاً للواجب قبل أن يتعلّق به الوجوب كما هو ظاهر، فالمقام من موارد قاعدة الاشتغال حسبما عرفت دون البراءة([[300]](#footnote-301)).

فانه يرد عليه أن جريان استصحاب عدم وجوب زكاة الفطرة قبل طلوع الفجر لاثبات تقيد الواجب بما بعد طلوع الفجر ولو لبا من اوضح انحاء الاصل المثبت.

وأما خبر سعيد الأعرج "من تمتع في أشهر الحج ثمّ أقام بمكّة حتى يحضر الحج من قابل فعليه شاة، وإن تمتع في غير أشهر الحج ثمّ جاور حتى يحضر الحج فليس عليه دم إنما هي حجة مفردة إنما الأضحى على أهل الأمصار" فلايظهر منه الحج في عام قابل، فانه فرض غير معهود، بل الظاهر منه الحج في وقت قابل أي موسم الحج في نفس تلك السنة، وقد مر أن ظاهره أن من اتى بعمرة مفردة في اشهر الحج واقام بمكة الى وقت الحج واراد الحج فيكون حجه حج التمتع لاالافراد وبيان أن عليه دم شاة اشارة الى ذلك لانه يجب في حج التمتع دم شاة دون حج الافراد.

على أنه ضعيف سندا بمحمد بن سنان.

الفرق الخامس: ان من جامع في العمرة المفردة عالما عامدا قبل الفراغ من السعي فسدت عمرته بلااشكال، ووجبت عليه الاعادة بأن يبقى في مكة إلى الشهر القادم فيعيدها فيه، وأما من جامع في عمرة التمتع ففي فساد عمرته اشكال، والأظهر عدم الفساد كما يأتي‌.

اقول: المستند في هذا الحكم في العمرة المفردة مثل صحیحة بريد بن معاوية العجلى قال سألت ابا جعفر عليه السّلام عن رجل اعتمر عمرة مفردة فغشى اهله قبل ان يفرغ من طوافه و سعيه قال عليه بدنة لفساد عمرته و عليه ان يقيم الى الشهر الآخر فيخرج الى بعض المواقيت فيحرم بعمرة([[301]](#footnote-302))، وقد وقع الكلام في أن المراد من فسادها هل هو الفساد الحقیقی -أي تبطل عمرته بذلك حقيقة فلايجب عليه اتمامها- او الفساد العقوبتي، أي يجب عليه اتمامها وانما تجب عليه عمرة أخرى في الشهر القادم عقوبة.

فاستظهر الاول جماعة منهم السید الخوئی "قده" لظهور کلمة الفساد فی ذلک ولم یقم فی العمرة المفردة قرینة علی الخلاف بخلاف الحج، حيث ورد في صحیحة زرارة "قلت فأي الحجتين لهما، قال الأولى التي أحدثا فيها ما أحدثا، والأخرى عليهما عقوبة([[302]](#footnote-303)).

واستظهر جماعة منهم شيخنا الاستاذ "قده" الفساد العقوبتی، بدعوى أنه بعد ورود نظير هذا التعبير في الحج وقيام الدليل على كون المراد منه هناك الفساد العقوبتي -ای انه یجب علیه اتمام هذا الحج ویقع له، وان وجب علیه الحج من قابلٍ عقوبة- فالعرف يستظهر من هذا التعبير في العمرة ايضا الفساد العقوبتي، وقد يستشهد له بالامر بالمكث الى حلول الشهر الآخر، فانه لو كانت العمرة الاولى فاسدة حقيقة فلم يتحقق امتثال الامر بالعمرة في هذا الشهر، فلم يكن موجب لتأخير العمرة الى الشهر الآخر، ولو كان مجملا فمقتضى الاصل العملي هو بقاءه في الاحرام الى أن يتم العمرة الاولى بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، كما أن مقتضى البراءة عن المانعية هو صحة هذه العمرة.

الا أن الانصاف ظهور الفساد في قوله "فسدت عمرته" في الفساد الحقيقي، خاصة وأنه لم یرد فيها الامر باتمام العمرة الاولی، ولاتوجد قرينة واضحة لرفع اليد عن هذا الظهور، والامر بتأخير العمرة الثانية الى الشهر القادم لعله لمزيد العقوبة، كما أن الامر بالخروج الى الميقات بناء على عدم الفساد الحقيقي للعمرة الاولى يكون لمزيد العقوبة، والا فيجوز لمن كان بمكة واراد أن يعتمر أن يحرم من ادنى الحل.

ثم انه لايبعد أن يستفاد عرفا من الحكم بوجوب البقاء بمكة الى الشهر الجديد والذهاب الى الميقات للاحرام بعمرة أنه لو لم يحرم للعمرة المفردة في الشهر الجديد سواء رجع الى بلده ام بقي في مكة فيجب عليه الاحرام للعمرة المفردة بعد ذلك فورا، فيكون حلول الشهر الجديد مبدأ للاحرام للعمرة المفردة لاأنه لو انقضى الشهر ولم يأت به سقط التكليف، كما أن الاقامة بمكة واجب مستقل، فلو لم يقم بمكة عصيانا او جهلا او نسيانا او اضطرارا، فعليه أن يرجع الى مكة في الشهر الجديد ان تمكن والا فيرجع بعده.

(مسألة 140) يجوز الاحرام للعمرة المفردة من نفس المواقيت التي يحرم منها لعمرة التمتع‌ -ويأتي بيانها- وإذا كان المكلف في مكة واراد الاتيان بالعمرة المفردة جاز له ان يخرج من الحرم ويحرم، ولايجب عليه الرجوع إلى المواقيت والاحرام منها، والأولى ان يكون احرامه من الحديبية أو الجعرانة([[303]](#footnote-304)) أو التنعيم.

لااشكال في جواز الاحرام للعمرة المفردة من المواقيت الخمسة المعروفة، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من تمام الحج والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله) لاتجاوزها إلا وأنت محرم، فإنه وقت لأهل العراق ولم يكن يومئذ عراق بطن العقيق من قبل أهل العراق، ووقت لأهل اليمن يلملم، ووقت لأهل الطائف قرن المنازل، ووقت لأهل المغرب الجحفة، ووقت لأهل المدينة ذا الحليفة، وفي صحيحة الحلبي قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) الإحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله) لاينبغي لحاج ولالمعتمر أن يحرم قبلها ولابعدها، وقت لأهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة، يصلي فيه ويفرض الحج ووقت لأهل الشام الجحفة، ووقت لأهل النجد العقيق، ووقت لأهل الطائف قرن المنازل، ووقت لأهل اليمن يلملم، ولاينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله (صلى الله عليه وآله) ([[304]](#footnote-305)).

كما لااشكال في أن من دخل مكة محرما باحرام حج او عمرة ثم أحل منه واراد أن يعتمر عمرة مفردة جاز له الاكتفاء بالخروج من الحرم والاحرام من ادنى الحل، من دون أن يذهب الى تلك المواقيت، ففي صحيحة جميل قال سألت أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن‌المرأة الحائض إذا قدمت مكة يوم التروية، قال: تمضي كما هي إلى عرفات فتجعلها حجة، ثم تقيم حتى تطهر، فتخرج إلى التنعيم، فتحرم فتجعلها عمرة، قال ابن أبي عمير: كما صنعت عائشة، نعم هي واردة في العمرة المفردة المسبوقة بالحج، ويشكل الغاء الخصوصية عنها الى غيرها، والمهم هو الاستدلال بصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من أراد أن يخرج من مكة ليعتمر أحرم من الجعرانة أو الحديبية أو ما أشبهها([[305]](#footnote-306))

واما أولوية الإحرام من الحديبية او الجعرانة او التنعيم فوجهه أنها مذكورة بالخصوص في النصوص، أما التنعيم فلأجل الامر به في مثل صحيحة جميل السابقة، وقد يستدل لأولويته بل كونه افضل من الجعرانة والحديبية بامر النبي (صلى الله عليه وآله) عبد الرحمن بن ابي بكر أن يذهب بعايشة بعد ما حجت حج الافراد الى التنعيم كي تحرم للعمرة المفردة، ولكن يرد عليه أنه يحتمل أن يكون امره بذلك لالأجل افضليته بل لارشاده الى مصداق من مصاديق ادنى الحل او لكونه اقرب الى مكة من غيره، فالمهم هو الامر الموجود في صحيحة جميل، ويمكن أن يستأنس لذلك بما ورد من احرام المجاور بمكة للحج من التنعيم كمعتبرة عبد الله بن مسكان عن‌ إبراهيم بن ميمون وقد كان إبراهيم بن ميمون تلك السنة معنا بالمدينة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام إن أصحابنا مجاورون بمكة وهم يسألوني لو قدمت عليهم كيف يصنعون فقال قل لهم إذا كان هلال ذي الحجة- فليخرجوا إلى التنعيم فليحرموا و ليطوفوا بالبيت و بين الصفا و المروة ثم يطوفوا، فيعقدوا بالتلبية عند كل طواف ثم قال أما أنت فإنك تمتع في أشهر الحج وأحرم يوم التروية من المسجد الحرام([[306]](#footnote-307)).

أما الجعرانة فقد ورد الامر بالخروج اليها او الى التنعيم في رواية ابن مسكان عن إبراهيم بن إسحاق عمن سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة طافت أربعة أشواط و هي معتمرة عليه السلام ثم طمثت قال تتم طوافها و ليس عليها غيره ومتعتها تامة عليه السلام ولها أن تطوف بين الصفا والمروة لأنها زادت على النصف وقد قضت متعتها فلتستأنف بعد الحج و إن هي لم تطف إلا ثلاثة أشواط فلتستأنف الحج فإن أقام بها جمالها بعد الحج فلتخرج إلى الجعرانة أو إلى التنعيم فلتعتمر([[307]](#footnote-308)).

الا أن الرواية ضعيفة سندا لأجل ابراهيم ابن اسحاق الذي هو إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم. إبراهيم بن إسحاق.. الأحمر، قال النجاشي: «إبراهيم بن إسحاق أبو إسحاق الأحمري النهاوندي كان ضعيفا في حديثه، متهوما، وقال الشيخ في الفهرست إبراهيم بن إسحاق أبو إسحاق الأحمري النهاوندي، كان ضعيفا في حديثه، متهما في دينه، وصنف كتبا جماعة (جملتها) قريبة من السداد، وقال في رجاله: له كتب و هو ضعيف([[308]](#footnote-309))

كما يظهر اولوية الاحرام من الجعرانة من صحيحة صفوان عن أبي الفضل قال: كنت مجاورا بمكة فسألت أبا عبد الله عليه السلام من أين أحرم بالحج فقال من حيث أحرم رسول الله (صلى الله عليه وآله) من الجعرانة([[309]](#footnote-310))، وابو الفضل هو سالم الحناط ابو الفضل الذي وثقه النجاشي، وهي وان كانت واردة في الاحرام بالحج من ادنى الحل للمجاور، لكن استشهاد الامام (عليه السلام) باحرام النبي (صلى الله عليه وآله) من الجعرانة يعني رجحانه في العمرة المفردة ايضا بعد أن كان احرامه منها للعمرة المفردة، كما يمكن أن يستأنس لذلك بما ورد من امر المجاور بمكة بالاحرام لعمرة التمتع من الجعرانة كرواية علي بن إبراهيم عن أبيه عن إسماعيل بن مرار عن يونس عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المجاور بمكة إذا دخلها بعمرة في غير أشهر الحج في رجب أو شعبان أو شهر رمضان أو غير ذلك من الشهور إلا أشهر الحج، فإن أشهر الحج شوال عليه السلام وذو القعدة وذو الحجة من دخلها بعمرة في غير أشهر الحج ثم أراد أن يحرم فليخرج إلى الجعرانة فيحرم منها ثم يأتي مكة ولايقطع التلبية حتى ينظر إلى البيت ثم يطوف بالبيت ويصلي الركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام ثم يخرج إلى الصفا و المروة فيطوف بينهما ثم يقصر ويحل ثم يعقد التلبية يوم التروية([[310]](#footnote-311))، وقد مر توثيق اسماعيل بن مرار، وكذا ما ورد من احرام المجاور بمكة للحج كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إني أريد الجوار فكيف أصنع، فقال إذا رأيت الهلال هلال ذي الحجة فاخرج إلى الجعرانة فأحرم منها بالحج إلى أن قال إن سفيان فقيهكم أتاني فقال ما يحملك على أن تأمر أصحابك يأتون الجعرانة فيحرمون منها قلت له هو وقت عليه السلام من مواقيت رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال وأي وقت من مواقيت رسول الله (صلى الله عليه وآله) هو فقلت أحرم منها حين قسم غنائم حنين ومرجعه من الطائف([[311]](#footnote-312))، وفي موثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: من اعتمر في شهر رمضان أو قبله وأقام إلى الحج فليس بمتمتع وإنما هو مجاور عليه السلام أفرد العمرة فإن هو أحب أن يتمتع في أشهر الحج- بالعمرة إلى الحج فليخرج منها- حتى يجاوز ذات عرق أو يجاوز عسفان فيدخل متمتعا بالعمرة إلى الحج فإن هو أحب أن يفرد الحج فليخرج إلى الجعرانة فيلبي منها([[312]](#footnote-313))

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه يمكن القول باستحباب الإحرام من الجعرانة تأسيا بالنبي (صلى الله عليه وآله) فإنه اعتمر عمرة من الجعرانة بعد ما رجع من الطائف من غزوة حنين ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: اعتمر رسول الله ثلاث عمر متفرقات عمرة ذي القعدة أهل من عسفان، وهي عمرة الحديبية، وعمرة أهل من الجحفة، وهي عمرة القضاء وعمرة من الجعرانة بعد ما رجع من الطائف من غزوة حنين([[313]](#footnote-314)).

وفيه أنه لم يعلم كون احرامه من الجعرانة لأولويتها على غيرها من ادنى الحل، فلعله لاجل كونها في طريقه من الطائف الى مكة.

وأما الحديبية فلم ترد الا في صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من أراد أن يخرج من مكة ليعتمر أحرم من الجعرانة أو الحديبية أو ما أشبهها([[314]](#footnote-315))، ولايستفاد من ذكر اسم الحديبية اولوية الاحرام منها على غيرها عدا التنعيم والجعرانة، بعد عطف "وما اشبهها" اليها، ولعل ذكر اسمها لأجل معروفية اسمها، كالتنعيم والجعرانة دون غيرها.

هذا وقد وقع الكلام في أنه هل يصح الاحرام من ادنى الحل للعمرة المفردة لمن كان خارج مكة ام أنه بلزمه الاحرام لها من احد المواقيت الخمسة أم أن فيه تفصيلا، وسيأتي البحث عن ذلك مفصلا ان شاء الله.

مسألة141: تجب العمرة المفردة لمن اراد ان يدخل مكة فانه لايجوز الدخول فيها إلا محرما‌، ويستثنى من ذلك من يتكرر منه الدخول والخروج كالحطاب والحشاش ونحوهما، وكذلك من خرج من مكة بعد اتمامه أعمال الحج أو بعد العمرة المفردة فانه يجوز له العود اليها من دون احرام، قبل مضي الشهر الذي ادى نسكه فيه.

اقول: هنا جهات من البحث:

**الجهة** **الاولى**: هل الواجب هو الاحرام لدخول الحرم ([[315]](#footnote-316))او دخول مكة او كليهما، وتظهر الثمرة أنه بناء على اختصاص حرمة الدخول بغير احرام بمكة دون الحرم فمن يدخل الحرم ولكنه لايريد أن يدخل مكة فلايحتاج الى الاحرام، وحيث كان السيد الخوئي "قده" يذهب الى هذا الرأي كما كان يذهب الى أن احكام مكة تختص بمكة القديمة أي مكة في زمان النبي (صلى الله عليه وآله) التي كانت من عقبة المدنيين الى وادي ذي طوى، فكان يجِّوز دخول أحياء مكة الجديدة بغير احرام([[316]](#footnote-317))، وقد يخرج شخص من مكة ولكن لايخرج من الحرم ويريد أن يدخل مكة فبناء على اختصاص حرمة الدخول بغير احرام بالحرم دون مكة فلايجب عليه الاحرام لدخول مكة، كما أنه لو دخل المكلف الحرم عصيانا او نسيانا او اضطرارا، فقد لايحرم عليه بعد ذلك الدخول الى مكة، ولكن بناء على حرمة الدخول بدون احرام في كل من مكة والحرم فيجب الاحرام في كلا الفرضين، كما أنه يكون لازمه أنه في الفرض المتعارف من دخول مكة بغير احرام حيث يدخل المكلف من خارج الحرم فقد صدر منه معصيتان.

ومنشأ الاختلاف في ذلك اختلاف الروايات، فقد ورد في بعض الروايات أنه لايجوز دخول الحرم الامحرما، كما ورد في بعض الروايات أنه لايجوز دخول مكة الامحرما، فهناك طائفتان من الروايات:

الطائفة الاولى: فعمدتها صحيحة عاصم بن حميد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام يدخل الحرم أحد إلا محرما- قال لا إلا مريض أو مبطون([[317]](#footnote-318)).

وفي رواية ابن أبي عمير عن حفص بن البختري وأبان بن عثمان عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يخرج في الحاجة من الحرم قال إن رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير إحرام وإن دخل في غيره دخل بإحرام([[318]](#footnote-319))، ولكنها مرسلة والمرسل لها ليس هو ابن ابي عمير حتى يقال بأن الشيخ الطوسي "ره" شهد في كتاب العدة بأنه عرف بأنه لايروي ولايرسل الا عن ثقة، مضافا الى أنه قد يدعى انصرافها الى الدخول لى المكان الذي كان معمورا من الحرم في ذلك الزمان، وهو مكة.

وأما صحيحة عاصم بن حميد عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام هل يدخل الرجل الحرم بغير إحرام قال: لا إلا أن يكون مريضا أو به بطن، فالموجود في الاستبصار([[319]](#footnote-320)) وان كان كذلك، لكن الموجود في التهذيب هو "مكة" بدل "الحرم"([[320]](#footnote-321))، ولايحتمل تعدد الرواية عرفا بعد وحدتهما سندا ومتنا، وهذا النقل الثاني هو المطابق مع نقل الصدوق للرواية باسناده عن محمد بن مسلم، فقد روى الصدوق عن علي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن جده أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه محمد بن خالد، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم([[321]](#footnote-322)).

الطائفة الثانية: عدة روايات:

منها: صحيحة معاوية بن عمار قال: قال رسول الله يوم فتح مكة إن الله حرم مكة يوم خلق السماوات و الأرض وهي حرام عليه السلام إلى أن تقوم الساعة لم تحل لأحد قبلي ولاتحل لأحد بعدي ولم تحل لي إلا ساعة من نهار([[322]](#footnote-323)).

ولكن لم يعلم كون المراد من تحريمها هو حرمة الدخول فيها بغير احرام، بل لعله بمعنى الدخول فيها شاهرا للسلاح، او فقل مع حالة القتال، وان لم يتحقق قتال حيث استسلم اهل مكة،

ومنها: صحيحة رفاعة بن موسى قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل به بطن ووجع شديد يدخل مكة حلالا، قال: لايدخلها إلا محرما، ونحوها رواية سهل بن زياد عن أحمد بن محمد عن رفاعة بن موسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يعرض له المرض الشديد قبل أن يدخل مكة قال لايدخلها إلا بإحرام، والظاهر وحدة الروايتين.

ودلالتهما واضحة، ويمكن حل معارضتهما مع الروايات السابقة الدالة على جواز الدخول بغير احرام لمن كان به بطن او كان مريضا، بحملها على استحباب الاحرام ولو مع تحمل المشقة، بقرينة تلك الروايات، كما حكي ذلك عن الشيخ الطوسي "ره".

ومنها رواية وردان عن أبي الحسن الأول (عليه السلام) قال: من كان من مكة على مسيرة عشرة أميال- لم يدخلها إلا بإحرام([[323]](#footnote-324))، والرواية ضعيفة بجهالة وردان، وما ذكره الفضل بن شاذان من أن أبا خالد الكابلي اسمه وردان، ولقبه كنكر، لو تم فابو خالد الكابلي لم يعهد روايته عن ابي الحسن الاول اي الامام الكاظم (عليه السلام) بل كان من اصحاب علي بن الحسين وابي جعفر وابي عبدالله (عليهم السلام) فلم يعلم اتحاده مع هذا الذي روى عن الكاظم (عليه السلام)، على أنه مناف لما ذكره الشيخ في رجاله: من أن وردان أبا خالد الكابلي الأصغر: وهو غير كنكر الذي كان اكبر منه، ولاريب في أن كنكر هو ابو خالد الكابلي، مضافا الى عدم ورود توثيق معتبر في حق الكابلي، ورواية الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن عبد الله بن أحمد عن إبراهيم بن الحسن قال حدثني وهب بن حفص عن إسحاق بن جرير قال قال أبو عبد الله عليه السلام كان سعيد بن المسيب و القاسم بن محمد بن أبي بكر و أبو خالد الكابلي من ثقات علي بن الحسين عنه([[324]](#footnote-325))، ضعيفة سندا.

ومنها رواية علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن رجل يدخل مكة في السنة المرة و المرتين و الثلاث كيف يصنع قال إذا دخل فليدخل ملبيا و إذا خرج فليخرج محلا.

ولايبعد اعتبار سند الرواية وان كان فيه علي بن ابي حمزة لما مر من استصحاب وثاقته بناء على حجية خبر الثقة ولو لم يفد الوثوق، كما أنه يوجد طريقان الى هذه الرواية عن علي بن ابي حمزة: احدهما مشتمل على اسماعيل بن مرار، وقد قوّينا سابقا وثاقته، والآخر رواية الصدوق عن القاسم بن محمد، قال: روى القاسم بن محمد عن علي بن ابي حمزة، ولم يذكر في مشيخة الفقيه طريقه الى القاسم بن محمد، فيشكل الامر فيه بناء على الحاجة في مثله الى معرفة الطريق، والظاهر أنه القاسم بن محمد الجوهري بقرينة المروي عنه وهو علي بن ابي حمزة([[325]](#footnote-326))، ولايبعد القول بوثاقة الجوهري لرواية صفوان وابن ابي عمير عنه، فقد روى صفوان عن القاسم بن محمد عن جبير ابي سعيد المكفوف عن الاحول([[326]](#footnote-327))، والمراد به الجوهري بقرينة روايته عن ابي سعيد، على أنه روى في الكافي هذه الرواية عن الحسين بن سعيد ومحمد بن خالد البرقي عن القاسم بن محمد الجوهري عن ابي سعيد عن الاحول([[327]](#footnote-328))، وقد روى ابن ابي عمير عن القاسم بن محمد عن عبدالله بن سنان، والمراد به الجوهري لروايته عن عبدالله بن سنان، هذا مضافا الى اكثار الاجلاء كالحسين بن سعيد الرواية عنه، وقد وثقه ابن داود الحلي في رجاله([[328]](#footnote-329))، وكان توثيقه كسائر توثيقات المتاخرين مبنيا على الحدس والاجتهاد المستند الى ما يكون موجودا لدينا ايضا.

نعم لولا قرينية روايته عن علي بن ابي حمزة على كونه الجوهري لكان اشتراكه مع القاسم بن محمد الاصفهاني مانعا عن الاعتماد عليه، فانه لم يرد في حق الاصفهاني توثيق، بل ذكر النجاشي أنه لم يكن بالمرضي وذكر العلامة ان القاسم بن محمد القمي المعروف بكاسولا لم يكن بالمرضي، قال ابن الغضائري حديثه يعرف وينكر ويجوز أن يخرج شاهدا([[329]](#footnote-330))، نعم هذا المقدار من كلام النجاشي وابن الغضائري لايدل على عدم وثاقة الاصفهاني، ولذا لو تم محاولة الاردبيلي "ره" في جامع الرواة من اثبات اتحادهما، لما ادعاه من اشتراكهما في الراوي والمروي عنه، كان اثبات وثاقته بعنوان الجوهري كافيا، ولكن الصحيح كما ذكر السيد الخوئي "قده" وغيره تعددهما فان النجاشي في الرجال([[330]](#footnote-331)) والشيخ الطوسي في الرجال([[331]](#footnote-332)) والفهرست ([[332]](#footnote-333))"ره" عنونا كلّاً منهما مستقلا، مضافا الى أن راوي كتاب القاسم بن محمد الأصفهاني هو أحمد بن أبي عبد الله البرقي، وراوي كتاب القاسم بن محمد الجوهري الحسين بن سعيد ومحمد بن خالد البرقي، ولااشتراك بين الراوي والمروي عنه لهما غالبا.

ثم انه لاخلاف في حرمة دخول مكة بغير احرام، وانما الكلام في حكم دخول الحرم بغير احرام لمن لايريد دخول مكة، فذكر صاحب الجواهر أن ظاهر صحيحة عاصم بن حميد وان كان حرمة دخول الحرم بغير احرام الا أنك عرفت سابقا عدم وجوب الإحرام على من لم يرد النسك بل أراد حاجة في خارج مكة، بل في المدارك إجماع العلماء عليه، و حينئذ فيمكن حمل هذه الصحيحة على من دخل الحرم قاصدا دخول مكة الذي لاإشكال في وجوب الإحرام عليه([[333]](#footnote-334)).

اقول: ما ادعاه في المدارك أنه قد اجمع العلماء على ان من مرّ على الميقات وهو لايريد دخول مكة بل يريد حاجة فيما سواها لايلزمه الإحرام، للأصل، ولأن النبي (صلى اللّه عليه وآله) أتى بدرا مرتين و مرّ على ذي الحليفة و هو محلّ([[334]](#footnote-335))، وهذا لاربط له بالاجماع على جواز دخول الحرم بغير احرام لمن لايريد دخول مكة، وعلى فرض تحققه فليس بحجة لاحتمال كونه مدركيا.

والتزم السيد الخوئي "قده" ايضا بحرمة دخول مكة بدون احرام فقط، فذكر أن كلّ من دخل مكّة وجب أن يكون محرماً بلاخلاف بين الأصحاب، بل ادّعي عليه الإجماع، و تدل عليه عدّة من النصوص، منها: صحيحة محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) هل يدخل الرّجل مكّة بغير إحرام؟ قال: لا، إلّا مريضاً أو من به بطن([[335]](#footnote-336))، واما عدم جواز دخول الحرم إلّا محرماً فهو وان كان ظاهر الروايات المعتبرة، الا أنه لاريب في عدم وجوب الإحرام على من لم يرد النسك، بل أراد حاجة في خارج مكّة ولم يرد الدخول إليها، ولانحتمل وجوب الإحرام بنفسه على من دخل الحرم ولم يرد دخول مكّة، ولاالنسك فيها، بل المستفاد من الروايات أن من يريد الدخول إلى مكّة يجب عليه أن يحرم للحج أو العمرة، فيمكن حمل تلك الروايات على داخل الحرم لإرادة دخول مكّة، مضافاً إلى أن المستفاد من بعض النصوص أن مكة بخصوصها لها مزية وقدسية وحرمة لايجوز الدخول إليها إلّا ملبياً بالحج أو العمرة، كما في صحيحة معاوية بن عمار قال رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) يوم فتح مكّة: إنّ اللّه حرّم مكّة يوم خلق السماوات والأرض، وهي حرام إلى أن تقوم الساعة لم تحل لأحد قبلي ولاتحل لأحد بعدي، ولم تحل لي إلّا ساعة من نهار، بناءً على أنّ المراد من تحريمها عدم جواز الدخول إليها إلّا بإحرام([[336]](#footnote-337)).

اقول: لم يتضح لنا وجه ما ذكره من عدم احتمال وجوب الاحرام بنفسه على من دخل الحرم ولم يرد دخول مكة والا النسك فيها، فانه كيف لايحتمل فقهيا ان يجب عليه أن يحرم لدخول الحرم، وحيث ان الاحرام ليس عبادة مستقلة بل جزء من نسك العمرة او الحج فلابد ان يدخل مكة ولو متاخرا كي يتم النسك، كما لم يتضح وجه الاستظهار من مثل صحيحة معاوية بن عمار أن مكة بخصوصها لها حرمة وقدسية، ولم يعتبر قدسية ولو تبعية للحرم بحيث يحرم الدخول اليه الامحرما.

هذا وقد حكي عن بعض الاعلام "قده" أنه قوّى جواز دخول الحرم بلااحرام لمن لم يكن ناويا دخول مكة بتقريب أن مقتضى الجمع بين الروايات أن لزوم الإحرام عند دخول الحرم لأجل حرمة مكة وجب أن يكون الذي يدخل مكة محرما من حين دخوله في الحرم، بحيث تكون حرمة الحرم لحرمة مكة، نظير ما يقال من أنه يستحب لمن يدخل كربلا ويزور الحسين (عليه السلام) أن يغتسل من الفرات، فيجي‌ء من هناك طاهرا، ومن الواضح أن استحباب هذا الاغتسال انما هو لمن يريد زيارته (عليه السلام) دون غيره([[337]](#footnote-338)).

وفيه أنه بعد عدم التنافي بين الخطاب الدال على حرمة الدخول في الحرم بغير احرام والخطاب الدال على حرمة دخول مكة كذلك واحتمال تعدد الجعل فيهما، فمجرد كون حرمة الحرم بتبع حرمة مكة لايكشف عن اختصاص لزوم الاحرام حين الدخول في الحرم بمن يريد دخول مكة.

فالانصاف هو الالتزام بحرمة دخول الحرم بغير احرام وان لم يكن قاصدا دخول مكة، وفاقا لجمع من الاعلام.

**الجهة الثانية**: وقع الكلام في أن حرمة دخول مكة هل تشمل مكة الحالية مطلقا، حتى أحياءها الجديدة، بل ولو كانت خارجة من الحرم، كما في أحياء مكة الواقعة قبل التنعيم، كما عليه جماعة، منهم بعض السادة الاعلام "دام ظله"، ويترتب عليه أن من خرج من مكة ولم يتجاوز الميقات، فاراد أن يرجع الى مكة في غير الشهر الذي اعتمر فيه، فانه وأن كان يحرم لعمرة أخرى من ادنى الحل، لكن لايجوز له تكليفا أن يحرم من التنعيم، لاستلزامه دخول مكة بغير احرام، ام أن حرمة دخول مكة تختص بمكة القديمة، فيجوز لمن لايريد دخول مكة القديمة أن يدخل في أحياء مكة الجديدة بلااحرامٍ اذا كانت خارجة من الحرم، بل حتى لو كانت داخلة الحرم بناء على عدم حرمة دخول الحرم بغير احرام، وهذا ما اختاره السيد الخوئي "قده"([[338]](#footnote-339)).

ومستند القول الاول: ما ذهب اليه كثير من الاعلام من أن الاحكام المترتبة في الخطابات الشرعية على بعض البلدان والاماكن حيث تكون بنحو القضية الحقيقية فتشمل التوسعات الجديدة، فخطاب التخيير بين القصر والتمام في المسجد الحرام ومسجد النبي عند جماعة كالسيد الامام "قده" او في مكة والمدينة عند جماعة آخرين، يدل على التخيير حتى في المناطق الجديدة منها، وكذا التخيير في الكوفة بناء على عدم اختصاص التخيير بمسجد الكوفة، وشمولة لبلدة الكوفة، كما عليه بعض السادة الاعلام "دام ظله" وهكذا الاحرام من مكة لحج التمتع، او الاحرام من مسجد الشجرة بناء على لزوم أن يكون الاحرام او فقل عقد الحج والعمرة منه يكون شاملا للقسم المستحدث منه.

فمن يذهب الى القول الثاني يرى كون تلك الخطابات على نهج القضية الخارجية، فلاينعقد لها اطلاق للتوسعات التي تطرأ على تلك البلدان والاماكن بعد صدور تلك الخطابات.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" في خصوص الاحكام المترتبة على مكة، أنه يستفاد من صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) اذا دخلت مكة وأنت متمتع فنظرت إلى بيوت مكة فاقطع التلبية، وحد بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين، فإن الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن([[339]](#footnote-340))، أن احكام مكة تترتب على خصوص مكة التي كانت في زمان النبي (صلى الله عليه وآله).

اقول: يخطر بالبال التفصيل بين ما يكون في معرض التوسعة عادة، كالبلدان مثل مكة، وبين ما لايكون كذلك كالأماكن، مثل مسجد الشجرة، فانه لايبعد تمامية انعقاد الاطلاق في الاول دون الثاني، على أن اطلاق الخطاب يشمل مكة في زمان صدور الخطاب، فلايختص بمكة في زمان النبي، وحينئذ بضم عدم احتمال الخصوصية عرفا يتعدى الى التوسعة بعد صدور الخطاب ما لم يكن خارج الحرم، وأما صحيحة معاوية بن عمار فهي خاصة بحكم قطع التلبية، لاجميع احكام مكة، فالانصاف شمول حكم حرمة الدخول بغير احرام لجميع احياء مكة ولو كانت جديدة بل وخارجة عن الحرم.

**الجهة الثالثة**: وقع الكلام في أن من كان بمكة وخرج منها ثم اراد الرجوع اليها، فهل يجب عليه الاحرام للدخول فيها، ام لا، فيقع الكلام تارة في ما اذا لم يتجاوز الحرم، وأخرى فيما لم يتجاوز الميقات، وثالثة فيما تجاوز الميقات، بل يظهر من بعضهم كالسيد الامام وصاحب المرتقى "قدهما" أنه لايجب عليه الاحرام حتى لو خرج من الحرم، فالكلام يقع في مقامين:

**المقام الاول:** ما اذا لم يخرج عن الحرم، فذكر صاحب المدارك أنه انما يجب فيما اذا تجاوز الحرم، فلو خرج أحد من مكة ولم يصل الى خارج الحرم ثم عاد إليها عاد بغير إحرام([[340]](#footnote-341))، وذكر في الجواهر: أن ظاهره المفروغية من ذلك، فان كان إجماعا أو سيرة قاطعة فذاك، والا كان منافيا لإطلاق النص و الفتوى([[341]](#footnote-342)).

وقد قوّى بعض الاعلام "قده" هذه السيرة بأنه لو كان الاحرام واجبا في الفرض المذكور لوجب على كل من كان بمكة من اهلها وغيرهم ان يواظبوا على أنهم ان خرجوا منها فيحرموا حين الرجوع اليها، وهذا موجب للحرج ، ومما يقطع بعدم وجوبه، اذ لو كان لبان، مع ان النبي (صلى الله عليه وآله) في الفترة ما بين البعثة والهجرة بقى ثلاثة عشر سنة في مكة، وما أتى به من العمرة محدودة مضبوطة، ومن البعيد أن لايخرج خلال هذه الفترة من حدود مكة، لندرة اتفاق الاقامة في بلد في فترة طويلة من دون خروج من حدودها، فحينئذ يصح دعوى السيرة القطعية على عدم الوجوب.

ان قلت: انه حيث يجوز الدخول بلااحرام قبل مضي شهر على العمرة السابقة فلاتتم دعوى السيرة، إذ من يخرج من مكة لحاجة لايبقى غالبا خارج مكة شهرا، بل يرجع قبل مضي الشهر.

قلت: انا لم نجد في كلمات المتقدمين جواز الدخول في مكة بغير احرام قبل مضي شهر من العمرة السابقة، وانما ذكر ذلك في كلام المتأخرين كصاحب الشرايع، نعم ذكر القدماء وفقا للروايات التفصيل بين مضي الشهر وعدمه في المتمتع الذي خرج عن مكة بعد عمرة التمتع وقبل الاحرام بالحج، فانه لو رجع قبل مضي الشهر رجع بغير احرام ولو رجع بعده رجع باحرام جديد لعمرة أخرى، ففي صحيحة حماد بن عيسى عن ابى عبد اللّه (عليه السلام): من دخل مكة متمتعا في أشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضى الحج... قلت: فان جهل فخرج الى المدينة أو الى نحوها بغير إحرام، ثم رجع في ابان الحج في أشهر الحج يريد الحج فيدخلها محرما أو بغير إحرام؟ قال: ان رجع في شهره دخل بغير إحرام، وان دخل في غير الشهر دخل محرما([[342]](#footnote-343))، وفي معتبرة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتمتع يجي‌ء فيقضي متعة، ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة والى ذات عرق، أو الى بعض المعادن، قال: يرجع الى مكة بعمرة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن لكل شهر عمرة([[343]](#footnote-344))، ولو تم هذا التفصيل في العمرة المفردة ايضا لم يكن الحطابة والمجتلبة في ضيق حتى يأتوا النبي ويستأذنوه في الدخول بغير احرام، سواء جاز الدخول بغير احرام قبل مضي الشهر من زمان الخروج (فان الغالب في الاحتطاب والاجتلاب (أي سوق البهائم) هو‌ الرجوع من يومه أو أزيد لابنحو ينتهي إلى الشهر البتة، ومعه لاحاجة الى الاذن أبدا، لندرة اللبث بمقدار الشهر لمن خرج لغرض الاحتطاب، وهذا فيما اريد من الشهر مقدار الشهر وهو ثلاثون يوما واضح، بل حتى إذا أريد من الشهر الشهر الهلالي فمع ذلك فرض الخروج في آخر الشهر والدخول في اول الشهر الجديد، نادر ايضا، ولايوجب لزوم الاحرام في هذا الفرض المشقة على الحطابة والمجتلبة كي يستأذنوا النبي في الدخول بغير احرام) او جاز الدخول بغير احرام قبل مضي الشهر من زمان العمرة السابقة، بلافرق بين كون المراد من الشهر ثلاثين يوما او الشهر الهلالي، فانه لو جاز الدخول بغير إحرام قبل مضي ثلاثين يوما او قبل مضي الشهر الهلالي من العمرة السابقة لما وقعت الحطابة ونحوهم في ضيق حتى يحتاجوا إلى الاستئذان.

**ان قلت:** لعل استئذان الحطابة والمجتلبة كان ناشئا عن جهلهم بهذا الحكم، أو أنه كان تشريعه بعد ذلك. **قلت:** ان تعبير الامام (عليه السلام) بأنهم استأذنوا فأذن لهم النبي يشعر باختصاص هذا الحكم بهؤلاءـ لإشعاره بأنه كان من باب الإذن الشخصي، لاالحكم الشرعي العام، والذي ينبغي ان تحمل هذه الرواية عليه هو ان يكون المراد من الحطابة والمجتلبة غير القاطنين منهم في مكة، فتنطبق على من ليس من أهلها ويتعيش في خارجها من القرى، ولكن يحتطب ويدخل مكة فيبيعها ثم يخرج إلى منزله، ولاشك في أن مثل هذا يكون مسبوقا بالإحرام([[344]](#footnote-345)).

اقول: هنا ملاحظتان:

**الملاحظة الاولى:** القدر المتيقن من السيرة التردد الى توابع مكة عرفا كما كان يتردد رسول الله (صلى الله عليه وآله) يتردد الى جبل حراء، وقد كان خارج مكة في ذلك اليوم، أما اكثر من ذلك فليس بمعلوم، ولايخفى أنا لانتمسك في ذلك بفعل النبي، فلعل كان قبل تشريع حرمة دخول مكة بغير احرام، بل نتمسك بالسيرة وأنه لو كان لبان.

**الملاحظة الثانية:** ان ما ذكره من اختصاص ادلة جواز دخول مكة بغير احرام قبل مضي شهر على العمرة او على زمان الخروج بعمرة التمتع، ففيه أن الظاهر من معتبرة اسحاق بن عمار حيث علل وجوب الدخول بعمرة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه بأن لكل شهر عمرة، هو أن السبب الذي يدور مداره وجوب الدخول بعمرة او عدم وجوبه هو أن لكل شهرعمرة، ومن الواضح عرفا جريان هذا التعليل في من كانت عمرته السابقة عمرة مفردة، نعم لو كان مفاد المعتبرة أنه ان دخل في غير الشهر الذي تمتع فيه بطلت عمرة تمتعه، لأن لكل شهرعمرة، لم يدل على عدم وجوب الاحرام لمن أتى بعمرة مفردة ثم خرج من مكة ورجع في نفس الشهر، ودعوى أنه لايستفاد من هذا التعليل الا عدم مشروعية العمرة الثانية في ذاك الشهر لاجواز الرجوع الى مكة بغير احرام، ففيه -مضافا الى عدم احتمال ذلك فقهيا- انه في مورد التعليل حيث كان يجوز دخول مكة بدون احرام فالتعليل يعمم هذا الحكم الى العمرة المفردة ايضا، ومما ذكرناه تبين الاشكال فيما حكي عن السيد الامام "قده" من أن جواز الدخول بغير احرام يختص بمن اتى بعمرة التمتع ورجع في نفس الشهر -أي قبل مضي مقدار شهر الذي قد يصير تسعة وعشرين يوما فيما اذا كان الشهر الذي تمتع فيه ناقصا- وأما من أتى بعمرة مفردة فخرج من مكة وتجاوز الميقات كما لو ذهب الى المدينة المنورة فعليه الاحرام لعمرة أخرى وان رجع في نفس الشهر، نعم حيث لم يتحقق الفصل بين العمرتين بشهر فالاحوط لزوما أن يكون احرامه للعمرة الثانية بقصد الرجاء، نعم اذا لم يتجاوز عن الميقات كما لو ذهب الى جدة جاز له دخول مكة بغير احرام مطلقا([[345]](#footnote-346)).

وأما استئذان الحطابة والمجتلبة من النبي فأذن لهم أن يدخلوا مكة بغير احرام فيكفي فيه ارادة التخلص عن مشقة الالتزام باداء نسك العمرة في كل شهر، نعم لو كان وجوب الاحرام مختصا بمن مضى على زمان خروجه من مكة مقدار شهر أي ثلاثون يوما لم يكن وجه عرفي للاستئذان، لعدم تعارف هذا الفرض حتى يكون بصدد حل مشكلتهم، ولكنه ليس كذلك، بل المستفاد من مثل صحيحة حماد ومعتبرة اسحاق بن عمار أن المدار في وجوب الاحرام على الرجوع الى مكة بعد مضي الشهر الذي اعتمر فيه، سواء كان المراد منه مضي مقدار شهر او مضي الشهر الهلالي.

ولكن لايخفى أن استثناء الحطابة والمجتلية لايكشف عن وجوب احرام غيرهم عند الرجوع الى مكة بمجرد الخروج من مكة الى ما دون الحرم، حيث لم يعلم أنهم كانوا من اهل مكة، فلعلهم كانوا من غير اهل مكة ويأتون من خارج الحرم، وان كانوا من اهل مكة ايضا فيحتمل خروجهم عن الحرم، بل حيث انه لايوجد في داخل الحرم ما يفيد بحال الحطابة والمجتلبة عادة، فان مكة وما حولها كانت مكانا غير ذي زرع فيبعد جدا عدم خروجهم من الحرم.

فالمهم هو السيرة والثابت منها هو الخروج من مكة الى توابعها العرفية والرجوع الى الحرم بغير احرام، دون الخروج الى غير توابعها وان كان في الحرم، فان السيرة فيها غير محرزة، والمرجع فيها الاطلاقات الدالة على حرمة الدخول في مكة بغير احرام، واحتمال وجود السيرة على الدخول في مكة ولو عند الخروج الى غير توابع مكة لايمنع من احراز انعقاد الظهور الاطلاقي لادلة حرمة الدخول، فان سيرة اهل مكة والمقيمين او النازلين فيها ليست مثل الارتكاز العام العقلائي او المتشرعي المعاصر لزمان صدور الخطاب الذي يمنع عن انعقاد ظهور الخطاب ان كان الارتكاز مخالفا له، فيكون احتمال هذا الارتكاز بحكم احتمال القرينة المتصلة، وقد تقدم أنه مانع عن احراز الظهور الفعلي في الخطاب ما لم يكن سكوت الراوي نافيا لها والمفروض أن سكوته عن بيان القرينة الحالية النوعية لاينفي وجودها لعدم وجود ملزم عقلائي لبيان الراوي لها بعد اشتراك السامع معه في فهم هذه القرينة عادة وانما طرأ الشك بعد أن كتب هذا الخطاب في الكتب ومضى زمان طويل الى أن وصل الينا وقد حصل لنا الشك، نعم يمكن نفي القرينة اللفظية المتصلة او الحالية الشخصية بسكوت الراوي.

**المقام الثاني:** في حكم ما اذا خرج من الحرم ولكنه لم يتجاوز الميقات فقد يستدل لاثبات جواز الرجوع الى مكة بغير احرام ولو بعد مضي الشهر الذي اتى فيه بالعمرة المفردة بعدة من الروايات:

**منها:** صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يخرج إلى جدة في الحاجة، قال يدخل مكة بغير إحرام([[346]](#footnote-347)).

**ومنها:** ما رواه الشيخ الطوسي "ره" باسناده الى موسى بن القاسم قال: اخبرني بعض اصحابنا أنه سأل أبا جعفرٍ (عليه السلام) في عشرٍ من شوالٍ فقال إني أريد أن أفرد عمرة هذا الشهر فقال أنت مرتهن بالحج فقال له الرجل إن المدينة منزلي ومكة منزلي ولي بينهما أهل وبينهما أموال فقال له أنت مرتهن بالحج فقال له الرجل فإن لي ضياعاً حول مكة وأحتاج إلى الخروج إليها فقال تخرج حلالًا وترجع حلالًا إلى الحج([[347]](#footnote-348)).

فان مفاد هذه الرواية جواز خروج من اعتمر في شهر شوال الى حول مكة ورجوعه بغير احرام الى أن يدرك الحج في شهر ذي الحجة، ومقتضى اطلاقها جواز ذلك وان كان رجوعه في غير الشهر الذي اعتمر فيه، بل ولو كان في غير الشهر الذي خرج فيه.

وهذه الرواية وان كان قد رواها موسى بن القاسم حسب هذا النقل عن بعض اصحابنا، لكن قد يمكن رفع ارسالها بنقل آخر للشيخ "ره" عن موسى بن القاسم عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج و عبد الرحمن بن أعين قالا‌: سألنا أبا الحسن موسى (عليه السلام) عن رجل من أهل مكة- خرج إلى بعض الأمصار- ثم رجع فمر ببعض المواقيت- التي وقت رسول الله (صلى الله عليه وآله) له أن يتمتع- فقال ما أزعم أن ذلك ليس له- و الإهلال بالحج أحب إلي- و رأيت من سأل أبا جعفر ع- و ذلك أول ليلة من شهر رمضان فقال له جعلت فداك- إني قد نويت أن أصوم بالمدينة- قال تصوم إن شاء الله تعالى- قال له و أرجو أن يكون خروجي في عشر من شوال- فقال تخرج إن شاء الله- فقال له- قد نويت أن أحج عنك أو عن أبيك فكيف أصنع- فقال له تمتع فقال له- إن الله ربما من علي بزيارة رسوله (صلى الله عليه وآله) و زيارتك- و السلام عليك و ربما حججت عنك- و ربما حججت عن أبيك- و ربما حججت عن بعض إخواني أو عن نفسي- فكيف أصنع فقال له تمتع- فرد عليه القول ثلاث مرات- يقول إني مقيم بمكة و أهلي بها- فيقول تمتع فسأله بعد ذلك رجل من أصحابنا- فقال إني أريد أن أفرد عمرة هذا الشهر- يعني شوال فقال له أنت مرتهن بالحج- فقال له الرجل إن أهلي و منزلي بالمدينة- و لي بمكة أهل و منزل و بينهما أهل و منازل- فقال له أنت مرتهن بالحج- فقال له الرجل فإن لي ضياعا حول مكة و أريد أن أخرج حلالا فإذا كان إبان الحج حججت([[348]](#footnote-349)).

والظاهر كون قائل "رأيت من سأل أباجعفر" هو موسى بن القاسم، والمراد من ابي جعفر هو الامام الجواد (عليه السلام) وقد ورد في صحيحة أخرى له قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) إني أرجو أن أصوم بالمدينة شهر رمضان فقال تصوم بها إن شاء الله تعالى قلت وأرجو أن يكون خروجنا في عشر من شوال وقد عود الله زيارة رسول الله وزيارتك فربما 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([[349]](#footnote-350)).

ولعله راعى التقية في الصحيحة السابقة في عدم انتساب السؤال الى نفسه، مع أنه حسب ما ورد في الصحيحة الأخيرة هو الذي سأل الامام (عليه السلام) او أنه وقع خطأ من الرواة في احد النقلين فانه لايحتمل عادة تعدد الرواية.

**ومنها:** معتبرة ابن بكير عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه خرج إلى الربذة يشيع أبا جعفر ثم دخل مكة حلالا([[350]](#footnote-351)).

ولايخفى أن الخروج من مكة الى الربذة يستلزم الخروج من الميقات وهو ذات عرق.

**ومنها:** ما رواه البرقي في المحاسن عن جعفر بن محمد عن ابن القداح عن أبي عبد الله وعن ابيه ميمون، قال (أي روى ابن القداح عن ابيه ميمون وعن ابي عبدالله أنهما قالا): خرجنا مع أبي جعفر (عليه السلام) إلى أرضٍ بطيبة، ومعه عمر بن دينار وأناس من أصحابه، فأقمنا بطيبة ما شاء الله إلى أن قال: ثم دخل مكة ودخلنا معه بغير إحرام، ورواه ايضا الكليني عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد([[351]](#footnote-352)).

وطَيْبة واقعة في حوالي مكة، والخروج من مكة اليها لايستلزم الخروج من الميقات.

وجعفر بن محمد هو جعفر بن محمد بن عبيدالله الاشعري الراوي لكتاب عبدالله بن ميمون القداح، ولم يرد في حقه توثيق، نعم هو من المشايخ مع الواسطة لابن قولويه صاحب كتاب كامل الزيارات([[352]](#footnote-353))، ولكن سبق الاشكال في نظرية التوثيق العام لرجال كامل الزيارات في المشايخ مع الواسطة لابن قولويه، وقد حكي عن الوحيد البهبهاني "ره" أنه روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى الاشعري في كتاب نوادر الحكمة ، و لم تستثن روايته من رجاله، وفيه دليل على ارتضائه وحسن حاله، بل مشعر إلى وثاقته، ومقصوده أن الصدوق تبعا لابن الوليد استثنى عدة من روايات هذا الكتاب([[353]](#footnote-354)) وليس ما رواه جعفر بن محمد منها، وهذا يعني اعتمادهما عليه، ولايبعد تمامية هذا البيان، وما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن تصحيح روايات شخص حيث لايدل على الوثاقة، بل يحتمل أن يكون ذلك لاجل الذهاب الى اصالة العدالة مثلا وهي أن كل مسلم لم يظهر منه فسق فهو محكوم بالعدالة، فلايكون حجة بالنسبة الينا، ففيه أنه منهجهما في نقد الاحاديث والتدقيق في حال الرواة لايبقي مجالا لاحتمال كون مبناهما في تصحيح الروايات الى أصالة العدالة، مضافا الى أن الصدوق قد صرح في المقنع والفقيه قد صرح بأنه لاتجوز الصلاة الا خلف من يوثق بدينه وورعه([[354]](#footnote-355))، وهذا ينافي اختيار مبنى أصالة العدالة، كما أن احتمال كون مذهبهما حجية الخبر الموجب للوثوق النوعي وان لم يكن المخبر ثقة وان كان موجودا لكنه انما يتم في تصحيح رواية، دون تصحيح جميع روايات شخص، فانه لايكاد يتفق حصول الوثوق بصدور جميع روايات شخص من دون احراز وثاقته.

وكيف كان فالمهم صحيحة جميل لكونها بنحو القضية الحقيقية، ورواية موسى بن القاسم بنقله الاول، وأما الصحيحة فهي مجملة، اذ يحتمل كون غرض السائل أن يأتي بعمرة مفردة في شوال، ثم يخرج من مكة وفي اوان الحج يدخل مكة باحرام حج الافراد اواحرام عمرة التمتع، فيرد الاذن من الامام (عليه السلام) في الخروج في قبال قوله (عليه السلام) انت مرتهن بالحج، ولكن اجمالها لاتسري الى تلك الرواية.

وأما الروايتان الاخيرتان فهما حاكيتان لفعل الامام (عليه السلام) فيكون من قبيل القضية الخارجية التي لااطلاق لها، فلعله كان قبل مضي شهر من العمرة المفردة، او عمرة التمتع مع كون خروجهم لحاجة عرفية.

فنقول بالنسبة الى صحيحة جميل أنه قد يجاب عنه بعدة وجوه:

**الوجه الاول:** ما ذكره الشيخ الطوسي "ره" من أنه محمول على من خرج من مكة وعاد في الشهر الذي خرج فيه، لأنا قد بينا أن من حكمه ذلك لابأس بدخوله بغير إحرام ويؤكد ذلك أيضا ما رواه الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن حفص بن البختري و أبان بن عثمان عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يخرج في الحاجة من الحرم قال إن رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير إحرام و إن دخل في غيره دخل بإحرام([[355]](#footnote-356))‌.

اقول: أما رواية حفص وابان فهي مرسلة لااعتبار بها، وليست من مراسيل ابن ابي عمير -حتى يقال بأن الشيخ الطوسي "ره" قد شهد بأنه عرف بانه لايروي ولايرسل الا عن ثقة- فانه ليس هو المرسِل لها، نعم قد يقال باعتبار الرواية باعتبار كون الراوي لها من اصحاب الاجماع وهو ابن ابي عمير وابان بن عثمان.

توضيح ذلك: ان الكشي ذكر في رجاله في تسمية الفقهاء من اصحاب ابي جعفر وابي عبدالله (عليهما السلام) أنه أجمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأولين من أصحاب‌ابي‌جعفر، وأصحاب‌ابي‌عبد الله (عليهما السلام) وانقادوا لهم بالفقه، فقالوا أفقه الأولين ستة: زرارة ومعروف‌ بن ‌خربوذ وبريد وأبو بصير الأسدي والفضيل‌ بن ‌يسار ومحمد ‌بن ‌مسلم الطائفي، قالوا: وأفقه الستة زرارة، وقال بعضهم: مكان ‌ابي‌بصير الأسدي أبو بصير المرادي، وهو ليث‌بن‌البختري، وقال في تسمية الفقهاء من أصحاب‌ابي‌عبد الله‌عليه‌السلام: أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون، وأقروا لهم بالفقه من دون أولئك الستة الذين عددناهم وسميناهم ستة نفر: جميل‌بن‌دراج وعبد الله‌بن‌مسكان وعبد الله‌بن‌بكير وحماد‌بن‌عثمان وحماد‌بن‌عيسى وأبان‌بن‌عثمان، قالوا: وزعم أبو إسحاق الفقيه -وهو ثعلبة‌ابن‌ميمون- إن أفقه هؤلاء جميل‌بن‌دراج، وهم أحداث أصحاب‌ابي‌عبد الله‌عليه‌السلام" وقال في تسمية الفقهاء من أصحاب‌ابي‌إبراهيم، وابي‌الحسن الرضا عليهم السلام: "أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم وأقروا لهم بالفقه والعلم، وهم ستة نفر آخر، دون الستة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب‌ابي‌عبد الله‌عليه‌السلام، منهم: يونس‌بن‌عبد الرحمان وصفوان‌بن‌يحيى بياع السابري ومحمد‌بن‌ابي‌عمير وعبد الله‌بن‌المغيرة والحسن‌بن‌محبوب وأحمد‌ابن‌محمد‌بن‌ابي‌نصر وقال بعضهم: مكان الحسن‌بن‌محبوب، الحسن‌بن‌علي‌ابن‌فضال، وفضالة‌بن‌أيوب، وقال بعضهم: مكان فضالة‌بن‌أيوب، عثمان‌بن‌عيسى، وأفقه هؤلاء يونس‌بن‌عبد الرحمان وصفوان‌بن‌يحيى".

فاستظهر جماعة من قوله "اجمع العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء" ان كل رواية ثبت بسند صحيح انها رواية هؤلاء فيحكم بصحتها، ولايلحظ الوسائط بينهم وبين الامام‌ (عليه‌السلام)، بل لافرق بين كونها مسندة او مرسلة.

ولكن هذا الاستظهار خاطئ جدا، اذ لايظهر من كلام الكشي عدا بيان الاجماع على فقاهة هؤلاء ووثاقتهم وتصديقهم فيما يقولون، لابيان انهم لايروون ولايرسلون الا عن ثقة، ومما يشهد على ذلك ان العبارة الأولى من العبائر الثلاثة من الكشي غير مشتملة على التعبير بتصحيح ما يصح عنهم، وانما ورد فيه اجماع العصابة على تصديقهم والإقرار لهم بالفقه، وظاهر العبارة الثانية والثالثة كون المقصود منهما نفس المقصود من العبارة الأولى، حيث ذكر في العبارة الثانية "من دون أولئك الستة الذين عددناهم وسميناهم" وكذا ذكر في العبارة الثالثة "دون الستة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب‌ ابي‌عبد الله (‌عليه‌السلام) فتكون ميزة اصحاب الاجماع على غيرهم اجماع الطائفة على فقاهتهم ووثاقتهم، دون الحكم بصحة رواياتهم من دون ملاحظة الوسائط بينهم وبين المعصوم‌ (عليه‌السلام)، وعليه فلايتم نظرية اصحاب الاجماع.

فنبقى نحن وصحيحة جميل، ومقتضى اطلاقها أن من خرج الى جدة فيجوز له الرجوع الى مكة بغير احرام، سواء كان من اهل مكة ام لا، وسواء كان في شهر قد أتى فيه بعمرة مفردة ام لا، نعم لاتنفي هذه الرواية احتمال وجوب الاحرام لمن كان دخوله في مكة بعد مضي مقدار شهر أي ثلاثين يوما من زمان خروجه، لأن من كان يخرج الى جدة لحاجة كان من البعيد جدا أن يبقى فيها مقدار شهر، بل كان يقضي حاجته ويرجع، خاصة وأن الظاهر ان جدة لم تكن في ذلك الوقت بلدة عامرة يقيم فيها المسافر مدة شهر.

**الوجه الثاني:** ما قد يقال من أن تقييد الخروج بكونه لحاجة ظاهر في أن السائل كان يحتمل دخله في الحكم الشرعي، فينصرف جزما او احتمالا الى كونه سؤالا عن حكم الخروج بعد عمرة التمتع وقبل الحج الى جدة لحاجة، حيث ورد النهي عن الخروج في اثناءه عن مكة الا لحاجة، وحينئذ فتقيَّد هذه الصحيحة بمثل صحيحة حماد ومعتبرة اسحاق بن عمار بما اذا كان الرجوع في نفس الشهر الذي تمتع فيه.

ولكن الانصاف عدم تمامية هذا البيان ايضا، فانه لو كان المراد هو المتمتع الذي قضى عمرة التمتع كان تفهيم المراد بقوله "الرجل يخرج الى جدة في الحاجة" غير عرفي جدا، على أنه لايكفي في الجواب عن رواية موسى القاسم.

**الوجه الثالث:** أن يقال: ان هذه الصحيحة وان تمت دلالتها على جواز رجوع من خرج من مكة ورجع اليها -قبل مضي مدة شهر اي ثلاثين يوما على زمان خروجه- لكن لابد من تقييدها بصحيحة رفاعة بن موسى في حديث قال: وقال أبو عبد الله (عليه السلام) إن الحطابة والمجتلبة أتوا النبي (صلى الله عليه وآله) فسألوه فأذن لهم أن يدخلوا حلالا([[356]](#footnote-357))، اذ من البعيد جدّا أن يكون تردد جميعهم من خارج المواقيت الى مكة، بعد أن كان اقرب المواقيت الى مكة يبعد عنها مسيرة يومين، وعليه فاذن النبي في خروجهم من مكة ورجوعهم اليها بلااحرام مع كون المتيقن هو فرض عدم تجاوزهم عن الميقات كاشف عن حرمة رجوع غيرهم الى مكة بغير احرام ولو مع عدم تجاوزهم عن الميقات، لكن حيث تكون دلالة صحيحة رفاعة على ذلك بدلالة الاقتضاء فلايستفاد منها الا حرمة ذلك في الجملة، والقدر المتيقن حرمته فيما كان الرجوع الى مكة في غير الشهر الذي اتى بالعمرة المفردة فيه، فتكون صحيحة رفاعة بهذا المقدار قرينة على حمل صحيحة جميل على فرض الرجوع الى مكة قبل مضي ذلك الشهر، وبذلك ظهر الجواب عن رواية موسى بن القاسم.

**المقام الثالث:** في حكم ما اذا خرج من مكة، وتجاوز الميقات، فان كان رجوعه الى مكة في ذلك الشهر الذي أتى فيه بالعمرة المفردة فقد مر استظهار جواز رجوعه الى مكة بغير احرامٍ من معتبرة اسحاق بن عمار، خلافا لما ذكره السيدالامام "قده" من عدم جواز دخوله بغير احرام، وانما التزم بجوازه فيما لو خرج بين عمرة التمتع والحج، وأما اذا كان رجوعه بعد الشهر الذي اتى فيه بالعمرة فمقتضى عموم ما دل على حرمة دخول مكة بغير احرام وجوب الاحرام عليه، وان خالف فيه بعض الاعلام "قده" بدعوى أن الذي يستفاد من رواية جميل وابن بكير وابن القداح رواية أن من خرج من مكة وهو قاصد للرجوع إليها يجوز له دخول مكة بغير احرام، ومقتضى اطلاقها عدم تقيدها بشهر أو أقل، وبها يقيد اطلاق ما دل على وجوب الاحرام لدخول مكة،

ويؤيد ما ذكرناه مرسلة موسى بن القاسم عن بعض أصحابنا أنه سأل أبا جعفر (عليه السلام) في عشر من شوال، فقال إني أريد أن أفرد عمرة هذا الشهر، فقال أنت مرتهن بالحج، فقال له الرجل إن المدينة منزلي ومكة منزلي ولي بينهما أهل وبينهما أموال، فقال له أنت مرتهن بالحج، فقال له الرجل: فإن لي ضياعا حول مكة وأحتاج إلى الخروج إليها، فقال تخرج حلالا وترجع حلالا إلى الحج([[357]](#footnote-358))، ومعنى كونه مرتهنا بالحج تأكد استحباب الاتيان بالحج لمن اتى بالعمرة المفردة في اشهر الحج، وهذه الرواية لولا ارسالها تكون دليلا لما ذكرناه، نعم يختص ذلك بمن كان له نحو استقرار بمكة فعلا، إما لاجل أنه من سكانها أو مسافر لها فعلا، كالمسافر للحج يخرج منها ويرجع إليها وهو في حال الحج و‌السفر، فلاتشمل من ذهب إلى بلاده وفي نيته الرجوع إلى مكة فى العام الآتي([[358]](#footnote-359)).

اقول: الروايات التي استند اليها أي رواية جميل وابن بكير وابن القداح فقد سبق الكلام فيها وقلنا بأن العمدة هي رواية جميل وهي حتى على تقدير الالتزام باطلاقها لفرض الرجوع الى مكة في غير الشهر الذي اعتمر فيه واردة في الخروج الى جدة دون التجاوز عن الميقات، وهكذا مرسلة موسى بن القاسم واردة في الخروج الى الضياع حول مكة، هذا مضافا الى الوثوق باتحاد هذه المرسلة مع ما في ذيل صحيحة أخرى له عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج وعبد الرحمن بن أعين قالا‌ سألنا أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجل من أهل مكة خرج إلى بعض الأمصار ثم رجع فمر ببعض المواقيت التي وقت رسول الله له أن يتمتع، فقال ما أزعم أن ذلك ليس له، والإهلال بالحج أحب إلي، ورأيت من سأل أبا جعفر (عليه السلام) وذلك أول ليلة من شهر رمضان فقال له جعلت فداك إني قد نويت أن أصوم بالمدينة قال تصوم إن شاء الله تعالى قال له وأرجو أن يكون خروجي في عشر من شوال فقال تخرج إن شاء الله فقال له قد نويت أن أحج عنك أو عن أبيك فكيف أصنع فقال له تمتع فقال له إن الله ربما من علي بزيارة رسوله و زيارتك والسلام عليك وربما حججت عنك وربما حججت عن أبيك وربما حججت عن بعض إخواني أو عن نفسي فكيف أصنع فقال له تمتع فرد عليه القول ثلاث مرات يقول إني مقيم بمكة وأهلي بها فيقول تمتع فسأله بعد ذلك رجل من أصحابنا فقال إني أريد أن أفرد عمرة هذا الشهر يعني شوال فقال له أنت مرتهن بالحج فقال له الرجل إن أهلي ومنزلي بالمدينة ولي بمكة أهل ومنزل وبينهما أهل ومنازل فقال له أنت مرتهن بالحج فقال له الرجل فإن لي ضياعا حول مكة وأريد أن أخرج حلالا فإذا كان إبان الحج حججت([[359]](#footnote-360)).توضيح ذلك أن الظاهر كون قائل "رأيت من سأل أباجعفر" هو موسى بن القاسم، والمراد من ابي جعفر هو الامام الجواد (عليه السلام)([[360]](#footnote-361)) وقد ورد في صحيحة أخرى له قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) إني أرجو أن أصوم بالمدينة شهر رمضان فقال تصوم بها إن شاء الله تعالى قلت وأرجو أن يكون خروجنا في عشر من شوال وقد عود الله زيارة رسول الله وزيارتك فربما 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([[361]](#footnote-362)).

ولعله راعى التقية في الصحيحة السابقة في عدم انتساب السؤال الى نفسه، مع أنه حسب ما ورد في الصحيحة الأخيرة هو الذي سأل الامام (عليه السلام) او أنه وقع خطأ من الرواة في احد النقلين فانه لايحتمل عادة تعدد الرواية، وكيف كان فيستفاد من ذيل الصحيحة السابقة أن السائل كان يريد أن يأتي بعمرة مفردة في شوال ثم يخرج من مكة وفي اوان الحج يدخل مكة باحرام حج الافراد اواحرام عمرة التمتع، وحيث لايحتمل تعدد الرواية فلايمكن الاعتماد على ما في المرسلة حتى مع غمض العين عن ارسالها، فان الظاهر من قوله في المرسلة "أنه يخرج حلالا ويرجع حلالا الى الحج" أنه يقلب تلك العمرة المفردة الى عمرة التمتع برجوعه الى مكة بغير احرام فيحرم من مكة لحج التمتع، وهذا مناف لما في الصحيحة.

**الجهة الرابعة:** هل يجري ما ذكر من جواز الرجوع الى مكة بغير احرام في الشهر الذي أتى فيه بعمرة التمتع او العمرة المفردة بالنسبة الى الشهر الذي أتى فيه بالحج، أم لا، مثال ذلك أن من اتى بعمرة التمتع في شهر ذي القعدة، ثم خرج في شهر ذي الحجة بعد اداءه لحج التمتع من مكة، فاراد أن يرجع بعد ذلك اليها، فظاهر عبارة السيد الخوئي "قده" في المناسك في هذه المسألة هو جواز ذلك، لكن يخالفه الاستدلال المذكور في شرح المناسك، حيث انه ذكر أن التعليل بقوله "لأنّ لكلّ شهر عمرة" في موثقة إسحاق بن عمار يدل على أن الذي يوجب سقوط الإحرام عند الدخول إلى مكّة في شهر الاعتمار هو إتيان مطلق العمرة، سواء أتى بعمرة التمتّع أو بالعمرة المفردة([[362]](#footnote-363)).

ولكن يمكن أن نستدل على جواز الرجوع الى مكة بغير احرام في الشهر الذي ادى فيه الحج بأنه بناء على ما مر من ظهور صحيحة جميل من جواز الخروج من مكة الى جدة والرجوع الى مكة بغير احرام، وانما نرفع اليد عنه في القدر المتيقن الذي يقتضيه مفهوم صحيحة رفاعة في الجملة، فالقدر المتيقن هو عدم جواز الرجوع الى مكة في غير الشهر الذي اتى بنسك العمرة او الحج فيه، وفيما عداه نتمسك بظهور صحيحة رفاعة لاثبات جواز الرجوع من جدة بغير احرام، نعم لايتم هذا البيان فيما اذا تجاوز عن الميقات، وحيث انه ثبت وحدة حكم الخروج من الحرم فيما اذا تجاوز عن الميقات او لم يتجاوز عنه، في عمرة التمتع والعمرة المفردة فلايبعد الجزم بأنه حينئذ لايختلف حكم الرجوع الى مكة في الشهر الذي اتى فيه بالحج بين الخروج الى جدة التي هي دون الميقات او الى المدينة المنورة مثلا.

**الجهة الخامسة:** استشكل بعض السادة الاعلام "دام ظله" في جواز الرجوع الى مكة بغير احرام قبل مضي الشهر الذي أتى فيه بالعمرة المفردة النيابية، وقد ذكرنا سابقا في وجهه أنه بناء على ظهور قوله "لكل شهر عمرة" الى العمرة بألاصالة، فيقال بأن معتبرة اسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتمتع يجي‌ء فيقضي متعة، ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة والى ذات عرق، أو الى بعض المعادن، قال: يرجع الى مكة بعمرة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن لكل شهر عمرة([[363]](#footnote-364))، حيث كان دليل جواز الدخول الى مكة بغير احرام في الشهر الذي اتى فيه بالعمرة المفردة، بمقتضى جريان التعليل فيه فلاتنفي حينئذ لزوم الاحرام حين دخول مكة لمن لم يأت في الشهر بالعمرة لنفسه، ولكن سبق استظهار كون المراد من العمرة في قوله "لكل شهر عمرة" طبيعي العمرة اعم من العمرة بالأصالة والنيابية، مضافا الى امكان الاستدلال لعدم وجوب الاحرام في هذا الفرض بمثل صحيحة جميل بالتقريب الذي مر في آخر الجهة الرابعة.

**الجهة السادسة:** قد استثنى الفقهاء المريض والمبطون عن وجوب الاحرام حين دخول مكة، وقد اختلفت الروايات في ذلك، ففي صحيحة عاصم بن حميد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام يدخل الحرم أحد إلا محرما قال لا إلا مريض أو مبطون ([[364]](#footnote-365)).

وقد روى الشيخ الطوسي "ره" في الاستبصار عن عاصم بن حميد عن محمد بن مسلم قال "قلت لأبي جعفر (عليه السلام) يدخل الحرم احد الا محرما قال:لا، الا مريض او من به بطن([[365]](#footnote-366)).

وقد ورد في قبال صحيحة عاصم بن حميد صحيحة رفاعة بن موسى قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل به بطن ووجع شديد أيدخل مكة حلالا فقال لايدخلها إلا محرما، وقال يحرمون عنه إن الحطابين و المجتلبة أتوا النبي فسألوه فأذن لهم أن يدخلوا حلالا([[366]](#footnote-367))

‌وفي رواية سهل بن زياد عن أحمد بن محمد عن رفاعة بن موسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يعرض له المرض الشديد قبل أن يدخل مكة قال لايدخلها إلا بإحرام.

فيذكر عدة وجوه للجمع بين الطائفتين:

**الاول:** ما ذكره الشيخ الطوسي "ره" من حمل صحيحة رفاعة على الاستحباب بقرينة صحيحة عاصم بن حميد.

**الثاني:** دعوى أن صحيحة رفاعة واردة في النهي عن دخول من به بطن ووجع شديد مكة بغير احرام، وصحيحة عاصم بن حميد واردة في جواز دخول المريض والمبطون في الحرم، فيمكن الالتزام بعدم وجوب احرامه عند دخوله للحرم اذا لم يكن قاصدا دخول مكة، ووجوب احرامه اذا كان قاصدا دخول مكة.

**الثالث:** ما في الوافي من أن الأولى حمل رواية الجواز على فرض التمكن من الإتيان بما أحرم به من نسك العمرة، وحمل رواية المنع على فرض عدم التمكن منه كما إذا منعه البطن من دخول المسجد، و قوله (عليه السلام) "يحرمون عنه" يعني ما إذا لم يتمكن من الإحرام بنفسه([[367]](#footnote-368)).

**الرابع:** ما قال في الحدائق من أنه لعل الأقرب حمل صحيحة رفاعة على التقية، فإن مذهب أبي حنيفة على ما نقله في المنتهى انه لايجوز لأحد دخول الحرم بغير إحرام إلا من كان دون الميقات، ولاريب ان مذهب أبي حنيفة في زمانه له صيت وشهرة وقوة بخلاف سائر المذاهب([[368]](#footnote-369)).

وقد يورد على الوجه الاول بأنه يتوقف على عدم تمامية الوجه الثاني، مضافا الى أن ظاهر صحيحة رفاعة حيث عقبت النهي عن دخول من به بطن ووجع شديد مكة بغير احرام باذن النبي (صلى الله عليه وآله) للحطابة والمجتلبة في الدخول في مكة بغير احرام، هو أن النبي لم يأذن الا لهم دون من به بطن، وهذا لايناسب الاذن في دخوله بغير احرام على كراهة([[369]](#footnote-370)).

كما يورد على الوجه الثاني اولا: ان حمل رواية الجواز على فرض دخول الحرم دون مكة حمل على فرض غير نادر، لأن الغالب فيمن يدخل الحرم كونه قاصدا دخول مكة، ولو اريد أن من يدخل مكة ايضا لايجب عليه الاحرام الا حين دخوله مكة فهو ايضا مما لاشاهد له خاصة مع عدم كون بداية مكة ميقاتا.

وثانيا: ان الصدوق روى عن علي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن جده أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه محمد بن خالد، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر (عليه السلام) قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) يدخل الحرم أحد إلا محرما قال لا إلا مريض أو من به بطن ([[370]](#footnote-371))، والظاهر امكان تصحيح سندها وان لم يرد توثيق في حق علي بن احمد ولاابيه، وذلك باحد وجهين:

**احدهما:** أن يقال بأن الصدوق التزم في اول الفقيه أن جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول و إليها المرجع([[371]](#footnote-372)) وهذا شهادة منه بكون هذه الرواية مستخرجة من كتاب مشهور عليه المعول واليه المرجع، وليس علي بن احمد ولاابوه صاحبي كتاب من هذا القبيل، فهذه الرواية كانت في كتاب مشهور لنفس محمد بن مسلم او احمد بن ابي عبدالله البرقي او محمد بن خالد البرقي، فلايضر جهالة علي بن احمد او ابيه.

**ثانيهما**: ان اكثار رواية الصدوق في الفقيه بهذا الاسناد عن محمد بن مسلم –حيث انه روى عنه من مأتين رواية- كاشف عرفا عن توثيقه له بعد ما ذكر في اول الفقيه أني لم أقصد فيه قصد‌ المصنفين في إيراد أكثر جميع ما رووه بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به و أحكم بصحته وأعتقد فيه أنه حجة فيما بيني و بين ربي([[372]](#footnote-373))**.**

ان قلت: ان الشيخ الطوسي "ره" نقل هذه الرواية في الاستبصار بسند صحيح عن عاصم بن حميد عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر (عليه السلام) مع لفظ الحرم بدل مكة ([[373]](#footnote-374))، وحيث لايحتمل تعدد الرواية فيتعارض نقل الصدوق مع نقل الشيخ ([[374]](#footnote-375)).

قلت: ان الشيخ وان نقل في الاستبصار مع لفظة الحرم، الا أنه نقل في موضعين من التهذيب هذه الرواية مع لفظ مكة([[375]](#footnote-376))، ولايحتمل تعدد الرواية عرفا بعد وحدتهما سندا ومتنا.

وحينئذ فقد يدعى سلامة نقل الصدوق الرواية مع لفظ "مكة" عن المعارضة، بعد ابتلاء نقل الشيخ في الاستبصار لها مع لفظ الحرم بالمعارضة مع نقل نفسه لها في موضعين من التهذيب مع لفظ مكة، ان لم نطمأن بخطأ الشيخ في الاستبصار بعد كونه تلخيصا للتهذيب وقد نقل في التهذيب الرواية موافقا لنقل الصدوق للواية مع لفظ مكة، والوجه في عدم المعارضة ما يقال من أن خبر الثقة بنظر العقلاء يكون كاشفا عن نظره او فقل علمه الحسي بالواقع، والحجة على الواقع هو نظر الثقة وعلمه الحسي، بحيث لو علمنا بعلمه الحسي بشيئ من طريق آخر غير إخباره كفانا ذلك، حيث انه لاموضوعية لإخباره بنظر العقلاء، فبناء عليه فاذا تعارض خبرين من شخص واحد -وهو الشيخ الطوسي في المقام- في الكشف عن نظره لم‌يحرز المعارض لنظر الثقة الآخر -وهو الصدوق-، وهذا ما جرى عليه بناء العقلاء حيث لايرون للخبرين المتعارضين الصادرين من شخص واحد كاشفية عن الواقع فيكون خبر الثقة الآخر كاشفا عن الواقع حجة عليه بلامعارض.

وان خالف في ذلك السيد الخوئي والسيد الصدر "قدهما" فذكر السيد الخوئي "قده" أنه لو وثق النجاشي "ره" سالم‌بن‌مكرم اباخديجة مثلا ووثقه الشيخ الطوسي "ره" في موضع وضعّفه في موضع آخر فتضعيف الشيخ يكون متعارضا مع كل من توثيق الشيخ نفسه وتوثيق النجاشي، نظير ما لو تعارض رواية محمد بن مسلم مع رواية أخرى له ورواية زرارة، فانه لايحتمل سلامة رواية زرارة عن المعارضة([[376]](#footnote-377)).

وذكر في البحوث فيما لو اختلف ثقتان في نقل رواية عن محمد بن مسلم مثلا عن الإمام (عليه‌السلام) وكان النقل الاول مثلا عنه أنه تجب صلاة الجمعة، والنقل الآخر انه لاتجب صلاة الجمعة، ونقل زرارة عن الإمام (عليه‌السلام) أنه لاتجب صلاة الجمعة، فتقع المعارضة بين النقل الاول وبين خبر زرارة، وان لم نحتمل صدور كلا الخبرين معا عن محمد بن مسلم، حيث ان حجية الخبر لاتكون بمعنى التعبد بثبوت مؤداه المباشري وهو اخبار محمد بن مسلم مثلا، ثم تنجيز الواقع في طول ذلك، بل تعني حجية الخبر تنجيز الحكم الواقعي -الذي يحكي عنه الخبر- ابتداءً، فيتعارض النقل الاول عن محمد بن مسلم مع كل من النقل الثاني عنه وخبر زرارة حيث ان ذلك النقل هو موضوع لحكم ظاهري منجز للحكم الواقعي، بينما ان نقل زرارة المخالف له موضوع لحكم ظاهري مؤمن عنه([[377]](#footnote-378)).

ولكن ذكرنا أن الخبر مع الواسطة انما ينجز الحكم الواقعي في طول كشفه العقلائي عن مؤداه الذي هو خبر الراوي عن الامام‌ (عليه‌السلام)، فاذا لم‌يثبت خبر الراوي فبحسب المرتكز العقلائي لايحصل مجال لتنجيز الحكم الشرعي الذي يدل عليه كلام الإمام‌ (عليه‌السلام).

ان قلت: لو أخبر ثقة في زمان بعدالة زيد يوم الجمعة وأخبر في زمان آخر بعدم عدالته في يوم الجمعة، وأخبر ثقة آخر بعدالته في ذلك اليوم، فأي وجه لجعل الخبر الثالث سليما عن المعارضة بعد ان كان منافيا مع الخبر الأول حيث لايمكن حجية كليهما معا ويكون حجية احدهما دون الآخر ترجيحا بلامرجح.

قلت: لو ظهر من الثقة الأول أن خبره الثاني كان ناشئا عن تبدل نظره فالمعتبر في بناء العقلاء هو خبره الثاني دون خبره الأول، ومع عدم معرفة المتقدم منهما والمتأخر فيكون من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة فلايحرز معارض للخبر الثالث ويكون مقتضى القاعدة البناء على حجيته، ولكنه لايظهر من الشيخ في الاستبصار تبدل نظره عما كان في التهذيب.

ثم لايخفى عدم تمامبة نقض السيد الخوئي "قده" بما اذا روى محمد‌بن‌مسلم عن الإمام (عليه‌السلام) حديثين متعارضين وروى زرارة حديثا يوافق أحدهما، ففيه أنه نلتزم بالمعارضة فيه دون المقام، فانه لم‌يصدر من محمد بن مسلم أي خبر متهافت بعد احتمال صدور كلا الحديثين اللذين رواهما عن الإمام (عليه‌السلام) معا وان لزم حمل احدهما على تقدير صدوره على التقية ونحوها، وهذا بخلاف ما لو تعارض خبران عن محمد بن مسلم حول واقعة واحدة ونقل زرارة ما يوافق احد نقليه.

وبذلك اتضح سلامة نقل الصدوق في المقام عن طرفية المعارضة مع نقل الشيخ المخالف له بعد وقوع التعارض في النقلين للشيخ.

وأما الوجه الثالث ففيه أن حمل صحيحة عاصم بن حميد المجوزة لدخول المريض والمبطون بغير احرام على فرض العجز العرفي والحرج، وحمل صحيحة رفاعة (قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل به بطن ووجع شديد أيدخل مكة حلالا فقال لايدخلها إلا محرما، وقال يحرمون عنه) على فرض عدم العجز العرفي والحرج جمع تبرعي لاشاهد عليه، خاصة مع اشتمال صحيحة رفاعة على قوله "يحرمون عنه"، فانه ظاهر في كون حالة المرض شديدة بحيث يشق عليه الاحرام بنفسه، وأما حملها على كونه في حال الغيبوبة والإغماء فخلاف ظاهر السؤال عن أنه هل يدخل مكة محلا، ونهي الامام (عليه السلام) عن ذلك.

وأما الوجه الرابع وهو حمل صحيحة رفاعة على التقية لموافقتها مع مذهب ابي حنيفة، ففيه أنه لم ينقل كلام له حول المريض، فقد ذكر العلامة في المنتهى أن الإحرام واجب على كلّ من يريد أن يدخل مكّة، فلايجوز لأحد الدخول إلى مكّة إلّا أن يكون محرما، إلّا من يكون دخوله بعد إحرامٍ قبل مضي شهر، أو يتكرر كالحطّاب و الحشاش وناقل الميرة، و من كانت له ضيعة يتكرّر دخوله وخروجه إليها، فهؤلاء لاإحرام عليهم، وكذا من دخلها لقتال مباح، و به‌ قال الشافعيّ، وأحمد، وقال أبو حنيفة: لا يجوز لأحد دخول الحرم بغير إحرام إلّا من كان دون الميقات([[378]](#footnote-379)).

كما أنه ذكر ابن قدامة في المغني أن من يريد دخول الحرم إما إلى مكة أو غيرها فمن يدخلها لقتال مباح أو من خوف أو لحاجة متكررة كالحشاش والحطاب وناقل الميره ومن كانت له ضيعة يتكرر دخوله وخروجه إليها فهؤلاء لاإحرام عليهم لأن النبي دخل يوم الفتح مكة حلالا وعلى رأسه المغفر وكذلك أصحابه ولم نعلم أحدا منهم أحرم يومئذ، وبهذا الشافعي وقال أبو حنيفة : لا يجوز لأحد دخول الحرم بغير إحرام إلا من كان دون الميقات([[379]](#footnote-380)) ، ومن الواضح أن هذا المقدار من الكلام لايجعل صحيحة عاصم بن حميد مخالفة للعامة وصحيحة رفاعة موافقة لهم. والظاهر تمامية الوجه الاول، وأما الحاق النهي عن دخول من به بطن ووجع شديد بغير احرام بذكر قضية اذن النبي للحطابة فهذا يعني أنه لم يصدر اذن من النبي بعنوان المريض فينبغي له الاحرام ولكن ليس هذا بنحو يأبى عن الحمل على كراهة الدخول بغير احرام، ولو فرض تعارض صحيحة عاصم بن حميد ورفاعة وتساقطهما فلابد من الرجوع الى القواعد وهو لزوم الاحرام عليه الا مع الحرج الشخصي.

ثم انه استظهر بعض الاعلام "قده" أن منشأ رفع وجوب الاحرام عن المريض والمبطون هو مشقة غسل الاحرام عليه، حيث اختار في محله وجوبه([[380]](#footnote-381))، فانه لو لم يجب غسل الاحرام لم يتفاوت حال المريض مع غيره، إذ لايلزم التجريد عند المرض، فيجوز لبس المخيط له فينوي ويلبي مع لبس ثوبي إحرامه فوق المخيط([[381]](#footnote-382))، ولكنه حتى لو وجب غسل الاحرام فمع ذلك لاوجه لجعله السبب في رفع تكليف المريض والمبطون، بل قد لايشق عليه غسل الاحرام او يتيمم بدله ومع ذلك حيث يشق عليه اداء نسك العمرة فرفع عنه التكليف وقد يكون نفس اقتضاء الاحرام لوجوب اجتنابه عن محرمات الاحرام كلبس المخيط ونحوه سببا لرفع وجوب الاحرام عليه.

**الجهة السابعة:** قد ورد في صحيحة رفاعة ان الحطابة والمجتلبة أتوا النبي فسألوه فأذن لهم أن يدخلوا حلالا، وقد استفاد جماعة من الفقهاء بل نسب الى المشهور أنهم استفادوا منه أن كل من يتكرر منه الدخول الى مكة ولو لحاجة شخصية كالعلاج او زيارة الأقرباء يجوز له الدخول بغير احرام، ففي السرائر أن من يدخلها لحاجة تتكرر مثل الرعاة والحطابة وغيرهما جاز لهم أن يدخلوها عندنا بغير إحرام([[382]](#footnote-383)) وفي كشف اللثام: المتكرّر دخوله كلّ شهر بحيث يدخل في الشهر الذي خرج، كالحطاب و الحشّاش و الراعي وناقل الميرة ومن له ضيعة يتكرّر لها دخوله وخروجه إليها يجوز لهم دخول مكة بغير احرام للحرج، وصحيحة رفاعة ([[383]](#footnote-384)).

ولكن الانصاف أن الغاء الخصوصية عن الحطابة والمجتلبة الى غيرهما مشكل، كمن كان له مهنة تقتضي كثرة الدخول في مكة ولكنها غير مرتبطة بأرزاق الناس والخدمات العامة، او كانت مهنته مرتبطة بأرزاق الناس والخدمات العامة، لكنها بنفسها لاتقتضي كثرة الدخول الى مكة، وانما اتخذ خارج مكة مقرا لسكناه، واتخذ مكة محل عمله او بالعكس فلأجل ذلك يكثر دخوله وخروجه من مكة، كالمدرس فضلا عما اذا لم تكن له مهنة وانما كان يتردد كثيرا الى مكة لحاجة شخصية كالعلاج او زيارة الأقرباء، نعم لايبعد الغاء الخصوصية عرفا الى مثل السائق، وأما من يأتي بحوائج الناس كمواد البناء فقد يقال بصدق عنوان المجتلبة عليه، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لافرق فيما يحتاج إليه أهل مكة بين الأرزاق والأطعمة وغيرها مثل الجص والحديد وغير ذلك من حوائج الناس، فإن عنوان المجتلبة المذكور في النص عنوان عام يشمل كل من يجتلب حوائج الناس من كل شي‌ء([[384]](#footnote-385))، ولكن يرد عليه اولا: نقل صاحب الوسائل في الهامش أن في نسخةٍ "المختلية"([[385]](#footnote-386))، وقد ذكر الجوهرى في صحاح اللغة أن الخلا مقصور الحشيش اليابس، واختليته اى قطعته، والمختلون الذين يقطعون الخلا، وذكر في القاموس: الخلا مقصور الرطب من النبات، وفي نهاية ابن الاثير الخلا مقصور النبات الرقيق ما دام رطبا واختلاءه قطعه، وفي نهاية ابن اثير: المختلية هم الذين يقطعون النباتات الرطبة، وثانيا: ان المجتلبة قد فسرت في الوافي بمن يسوق البهائم([[386]](#footnote-387))، وفي مجمع البحرين بالذين يجلبون الأرزاق([[387]](#footnote-388))، فلم يعلم شمولها لمن يجلب مواد البناء مثلا.

هذا وقد ذكر بعض الاعلام "قده" أنه يشكل استفادة حكمٍ على خلاف القاعدة من صحيحة رفاعة، لان موضوعها هم حطابة زمان النبي (صلى الله عليه وآله) وهم ان كانوا من أهل مكة فقد عرفت أن من يخرج من مكة وهو يقصد الرجوع إليها لايلزمه الاحرام، وان كانوا من غير اهل مكة فلم يعلم كيفية مجيئهم الى مكة، فلعل مجيئهم كان يوميا فيعسر عليهم الاحرام أو لأقل من عشرة أيام مع عدم مشروعية العمرة لأقل من عشرة ايام، فلاتثبت الرواية أكثر من نفي الاحرام مع العسر أو لدون العشرة، وهو حكم على طبق القاعدة([[388]](#footnote-389)).

وفيه أنه قد مر من خرج من مكة وتوابعها فيجب عليه الاحرام لدخول مكة ان كان بعد مضي الشهر الذي أتى فيه بالعمرة المفردة، خاصة اذا خرج من الحرم، كما أن غير اهل مكة كذلك، وعدم مشروعية العمرة المفردة قبل مضي اقل من عشرة ايام من العمرة السابقة وان كان يقتضي جواز دخول مكة قبل مضي العشرة بغير احرام لضرورة عدم احتمال حرمة دخوله في مكة حتى اذا لم يستلزم الحرج، ولكنه لايقتضي جواز دخوله بعد ذلك بدون احرام، لولا اذن النبي لهم في ذلك.

وكيف كان فالأحوط لو لم يكن اقوى اختصاص جواز الدخول في مكة بغيراحرام بمن كانت مهنته مرتبطة بارزاق الناس والخدمات العامة كالسائق ومن يجلب مواد البناء، وكانت مهنته تتطلب تكرار الدخول في مكة، وأما في غيره فجواز الدخول بغير احرام تابع لمقدار يرتفع به الحرج الشخصي، فما ذكره بعض الأجلة "دام ظله" من شمول الحكم لكثير التردد مطلقا([[389]](#footnote-390))، وكذا ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن من يتكرر منه الدخول والخروج ثلاث مرات في الاسبوع يجوز له دخول مكة مطلقا([[390]](#footnote-391))، فلايمكن الجزم به.

ثم انه وقع الكلام في مقدار التكرر المعتبر في جواز الدخول في مكة بغير احرام والعمدة فيه اربعة اقوال:

**القول الاول:** ما ذكره صاحب الجواهر من أن الظاهر عدم اعتبار تكرر دخول مثل الحطابة والمجتلبة قبل انقضاء شهر، فلو فرض أن بعض المجتلبة يحتاج إلى فصل أزيد من شهر دخل حلالا، ولاشي‌ء عليه([[391]](#footnote-392))، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الميزان في الحكم بجواز الدخول حلالا صدق عنوان الحطابة أو المجتلبة، ولايعتبر تكرّر دخوله، فلو أتى مثل هذا الشخص بحوائج البلد ولو في كل شهرين يشمله النص الدال على جواز الدخول محلا لصدق عنوان المجتلبة عليه على الفرض([[392]](#footnote-393)).

**القول الثاني:** ما ذكره كاشف اللثام من لزوم دخوله كل شهر، بحيث يدخل في الشهر الذي خرج.

**القول الثالث:** ما ذكره في المستمسك من أن الظاهر من التكرار لمثل المجتلبة و الحطابة الوقوع في الشهر مرات، و لا يكفي التكرار في الشهر مرة([[393]](#footnote-394)).

**القول الرابع:** ما ذكره بعض الأعلام "دام ظله" من لزوم تكرر الدخول والخروج ثلاث مرات في الاسبوع([[394]](#footnote-395)).

والذي يقوى في الذهن عرفا هو القول الثالث، فان صدق الحطابة والمجتلبة بمجرد الدخول في كل شهر مرة، فضلا عما لو دخل في كل شهرين مرة مشكل جدا، ولكن قد يكفي في صدق العنوان أن يكون في كل اسبوع مرة مثلا.

**الجهة الثامنة**: لو دخل المكلف في مكة بغير احرام عصيانا او جهلا او نسيانا او اضطرارا، فهل يجب عليه الخروج من مكة فورا، كما حكي عن السيد الخوئي "قده"([[395]](#footnote-396))، او يجوز له البقاء كما عليه بعض السادةالاعلام "دام ظله"([[396]](#footnote-397))، فقد يختار الاول بتقريب أن الظاهر الاولي من حرمة الدخول في مكة بغير احرام هو مبغوضية الكون في مكة في هذا الفرض حدوثا وبقاء، نظير حرمة دخول الجنب في المسجد، ولكن الصحيح هو الثاني، اذ من المحتمل كون الاحرام من آداب الدخول في مكة، فاذا دخلها بغير احرام فقد فات منه من تأثير لبقاءه وعدمه في ذلك نظير النهي عن دخول بيت الآخرين من دون تحية.

(مسألة 142): من أتى بعمرة مفردة في اشهر الحج و بقي اتفاقا في مكة إلى أوان الحج‌ جاز له أن يجعلها عمرة التمتع ويأتي بالحج، ولافرق في ذلك بين الحج الواجب والمندوب.

اصل المسالة واضح، وقد دلت عليه النصوص المعتبرة كموثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: من حج معتمرا في شوال و من نيته أن يعتمر و يرجع إلى بلاده فلابأس بذلك و إن هو أقام إلى الحج فهو متمتع لأن أشهر الحج شوال و ذو القعدة و ذو الحجة فمن اعتمر فيهن و أقام إلى الحج فهي متعة ومن رجع إلى بلاده ولم يقم إلى الحج فهي عمرة وإن اعتمر في شهر رمضان أو قبله وأقام إلى الحج فليس بمتمتع وإنما هو مجاور أفرد العمرة فإن هو أحب أن يتمتع في أشهر الحج بالعمرة إلى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق أو يجاوز عسفان فيدخل متمتعا بالعمرة إلى الحج فإن هو أحب أن يفرد الحج فليخرج إلى الجعرانة فيلبي منها([[397]](#footnote-398)).

ومنها معتبرة يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المعتمر في أشهر الحج قال هي متعة([[398]](#footnote-399))

ومنها ما رواه الشيخ باسناده الى موسى بن القاسم عن محمد بن عذافر عن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من دخل مكة معتمرا مفردا للعمرة فقضى عمرته ثم خرج كان ذلك له و إن أقام إلى أن يدرك الحج كانت عمرته متعة و قال ليس تكون متعة إلا في أشهر الحج([[399]](#footnote-400)).

واسناد الشيخ الى موسى بن القاسم صحيح([[400]](#footnote-401))، وقد قال النجاشي "ره" في حقه: ثقة ثقة، جليل، واضح الحديث، حسن الطريقة([[401]](#footnote-402))، كما قال في حق محمد بن عذافر انه ثقة([[402]](#footnote-403))، واما عمر بن يزيد فقد قال عنه الشيخ "ره" في الفهرست عمر بن يزيد‌ ثقة([[403]](#footnote-404))، وقال النجاشي: عمر بن محمد بن يزيد، أبو الأسود، بياع السابري، مولى ثقيف، كوفي، ثقة، جليل، أخبرنا ...عن محمد بن عذافر عنه([[404]](#footnote-405)).

وأما ما رواه الصدوق باسناده عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله (واسناد الصدوق اليه صحيح([[405]](#footnote-406)) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: العمرة في العشر متعة([[406]](#footnote-407))، فيراد بها تاكد استحباب انقلابها الى عمرة التمتع بالبقاء في مكة والاتيان بحج التمتع بعدها، كما سيأتي توضيحه، فلاتدل بمفهومها على أن العمرة المفردة قبل العشر الاول من ذي الحجة لاتنقلب الى عمرة التمتع، واذا فرض لها نحو ظهور في ذلك فلابد من أن يحمل على ما ذكرناه بمقتضى صراحة النصوص السابقة.

وكيف كان فحكم المسألة في الجملة واضح، وانما يقع البحث حول جهات:

**الجهة الاولى:** ان ظاهر هذه الروايات أن من أتى بالعمرة المفردة في اشهر الحج واقام بمكة الى يوم التروية كانت عمرته متعة ووجب عليه الاتيان بحج التمتع، فلايجوز له ترك الحج بعدئذ، وقد اختار ذلك ابن البراج حيث قال: من دخل مكة بعمرة مفردة في أشهر الحج جاز له ان يقضيها و يخرج الى اى موضع أراد، ما لم يدركه يوم التروية([[407]](#footnote-408))، ويدل على وجوب الحج عليه ايضا صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) قال: من اعتمر عمرة مفردة فله أن يخرج إلى أهله ان شاء إلّا أن يدركه خروج الناس يوم التروية([[408]](#footnote-409))، وبعض السادة الاعلام "دام ظله" وان رفع اليد عن ظهور هذه الروايات في وجوب الحج عليه، ولكن التزم بأنه لو اراد الحج فيتعين عليه حج التمتع.

أما وجوب الحج عليه لو بقي الى يوم التروية فقد ادعي الاجماع على خلافه، والمهم استفادة عدم الوجوب من مثل صحيحة حماد بن عيسى عن إبراهيم بن عمر اليماني‌ عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عن رجل خرج في أشهر الحج معتمرا ثم خرج إلى بلاده قال لابأس وإن حج من عامه ذلك، وأفرد الحج فليس عليه دم وإن الحسين بن علي (عليه السلام) خرج يوم التروية إلى العراق وكان معتمرا([[409]](#footnote-410))، وقد قال النجاشي في حق إبراهيم بن عمر اليماني‌ انه شيخ من أصحابنا ثقة([[410]](#footnote-411))، واحتمال كون فعل الحسين ناشئا عن الضرورة لايضر بالاستدلال، بعد استشهاد الامام (عليه السلام) بفعله على الحكم الشرعي العام.

واوضح منها معتبرة إسماعيل بن مرار عن يونس عن معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) من أين افترق المتمتع و المعتمر فقال إن المتمتع مرتبط بالحج والمعتمر إذا فرغ منها ذهب حيث شاء وقد اعتمر الحسين (عليه السلام) في ذي الحجة ثم راح يوم التروية إلى العراق والناس يروحون إلى منى ولابأس بالعمرة في ذي الحجة لمن لايريد الحج([[411]](#footnote-412))، وقد مر سابقا الكلام في اثبات وثاقة اسماعيل بن مرار، ووجه اوضحية هذه الرواية ما في ذيلها من قوله "ولابأس بالعمرة..."، فيكون الظاهر منهما عدم وجوب الحج عليه حتى لو اقام بمكة الى أن يدركه الحج أي الى يوم التروية.

**ان قلت:** ان هاتين الروايتين لاتقتضيان الا جواز ترك الحج بالخروج من مكة، كما فعل الحسين (عليه السلام) وأما اذا كان يبقى في مكة في موسم الحج فلاينفيان وجوب الحج عليه، فيكون المرجع الروايات السابقة التي استظهرت منها وجوب الحج عليه.

**قلت:** ان ما ورد في ذيل معتبرة اسماعيل بن مرار من قوله "ولابأس بالعمرة في ذي الحجة لمن لايريد الحج" مطلق بالنسبة الى من بقي في مكة ولم يرد أن يحج، واطلاق الخاص مقدم على عموم العام وهو الروايات السابقة.

فتحصل مما ذكرناه أن من اتى بعمرة مفردة في اشهر الحج فمقتضى الجمع بين الروايات هو استحباب بقاءه في مكة الى الحج حتى ياتي بالحج، ويتأكد هذا الاستحباب فيما لو بقي في مكة الى يوم التروية او كان أتيانه بالعمرة المفردة بعد هلال ذي الحجة، وذلك لأن صحيحة يعقوب بن شعيب (سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن المعتمر في أشهر الحج، قال: هي متعة) وان كانت ظاهرة في وجوب البقاء عليه والاتيان بالحج، ويؤيدها رواية علي بن ابي حمزة قال: سأله أبو بصير وأنا حاضر عمن أهل بالعمرة في أشهر الحج له أن يرجع، قال: ليس في أشهر الحج عمرة يرجع منها إلى أهله، ولكنه يحتبس بمكة حتى يقضي حجه لأنه إنما أحرم لذلك([[412]](#footnote-413))، ولكن لابد من حملهما على الاستحباب لاجل صحيحة عبد اللّه بن سنان: قال (عليه السلام): لابأس بالعمرة المفردة في أشهر الحج ثمّ يرجع إلى أهله([[413]](#footnote-414))، وكذا صحيحة حماد ومعتبرة اسماعيل.

كما حملنا موثقة سماعة (من حج معتمرا في شوال و من نيته أن يعتمر و يرجع إلى بلاده فلابأس بذلك و إن هو أقام إلى الحج فهو متمتع... فمن اعتمر فيهن و أقام إلى الحج فهي متعة ومن رجع إلى بلاده ولم يقم إلى الحج فهي عمرة) وكذا صحيحة عمر بن يزيد (من دخل مكة معتمرا مفردا للعمرة فقضى عمرته ثم خرج كان ذلك له و إن أقام إلى أن يدرك الحج كانت عمرته متعة) لأجل صحيحة حماد ومعتبرة اسماعيل على تأكد استحباب الحج اذا بقي الى يوم التروية في مكة.

كما حملنا رواية موسى بن سعدان عن الحسين بن حماد (هو مجهول فالرواية ضعيفة) عن إسحاق عن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من دخل مكة بعمرة فأقام إلى هلال ذي الحجة فليس له أن يخرج حتى يحج مع الناس([[414]](#footnote-415))، وصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله (العمرة في العشر متعة)([[415]](#footnote-416))، وصحيحة ابن سنان (عن المملوك في الظهر يرعى و هو يرضى أن يعتمر ثمّ يخرج، فقال: إن كان اعتمر في ذي القعدة فحسن وإن كان في ذي الحجة فلا يصلح إلّا الحج([[416]](#footnote-417)) على تأكد استحباب البقاء في مكة والاتيان بالحج فيما اذا كانت عمرته في شهر ذي الحجة، وذلك لأجل أن صحيحة حماد ومعتبرة اسماعيل دلتا على عدم وجوب البقاء في مكة لمن اتى بالعمرة المفردة في شهر ذي الحجة، وجواز خروجه عن مكة ولو في يوم التروية، بل استفدنا من ذيل معتبرة اسماعيل جواز تركه للحج ولو بقي في مكة.

وأما صحيحة موسى بن القاسم... فسأله (أي اباجعفر عليه السلام) بعد ذلك رجل من أصحابنا فقال إني أريد أن أفرد عمرة هذا الشهر يعني شوال فقال له أنت مرتهن بالحج، فقال له الرجل إن أهلي ومنزلي بالمدينة ولي بمكة أهل ومنزل وبينهما أهل ومنازل- فقال له أنت مرتهن بالحج فقال له الرجل فإن لي ضياعا حول مكة وأريد أن أخرج حلالا فإذا كان إبان الحج حججت([[417]](#footnote-418))، فقد حملها الشيخ الطوسي "ره" على من كانت عمرته متعة، فإنه لايجوز له أن يخرج، لأنه مرتهن بالحج([[418]](#footnote-419))، ولكنه خلاف الظاهر جدا، فان ظاهر الصحيحة أن السؤال عن الامام (عليه السلام)كان بالمدينة، فاراد السائل أن بعتمر عمرة مفردة، فقال له الامام أنت مرتهن بالحج، ولكنه لايعني أن كل من أتى بعمرة مفردة في اشهر الحج يكون مرتهنا بالحج، أي تكون عمرته متعة قهرا، بل لعل الامام عرف أنه مستطيع وأنه يجب عليه الحج، ولذا قال له انت مرتهن بالحج، فلايسعك لأن تأتي بعمرة مفردة وترجع، وعليه فالرواية اجنبية عن المقام.

ثم انه ان بقي في مكة واراد الحج فهل يجوز له اختيار حج الافراد ام يجب عليه اختيار حج التمتع، فلايبعد أن يقال ان مقتضى اطلاق الروايات السابقة الدالة على أن العمرة المفردة في اشهر الحج على تقدير البقاء في مكة الى الحج متعة هو أن ما ياتي به من الحج يكون حج تمتع، فليس له أن ياتي بحج الافراد، وقد صرح بذلك بعض السادة الاعلام دام ظله، بل يظهر ذلك من صاحب العروة حيث قال: الظاهر من بعض الروايات أن العمرة المفردة تصير تمتعاً قهراً من غير حاجة إلى نيّة التمتع بها بعدها، بل يمكن أن يستفاد منها أن التمتع هو الحج عقيب عمرة وقعت في أشهر الحج بأي نحو أتى بها، ولابأس بالعمل بها([[419]](#footnote-420))، وقد حكي عن السيد الخوئي "قده" أن مقتضى هذه الروايات بأجمعها انقلاب العمرة المفردة إلى المتعة قهراً وأنها تحسب متعة إن بقي إلى يوم التروية، فلاحاجة إلى القصد من جديد، فان اختار البقاء في مكة وحج تنقلب عمرته إلى المتعة قهراً([[420]](#footnote-421))، وهذا يعني أنه لايسعه في فرض الاتيان بالحج أن يأتي بحج الافراد، فما حكي عنه في بعض الاستفتاءات من أنه إذا أحرم الحاج لعمرة مفردة في شهر الحج، و بعد الانتهاء من إعمالها أراد أن يحجّ حج افراد، فیجب عليه الرجوع الى الميقات للإحرام، أولايجزيه الإحرام من نفس مكّة([[421]](#footnote-422))، فلابد أن يكون ناظرا الى فرض خروجه من مكة قبل يوم التروية.

هذا والظاهر من شيخنا الاستاذ "قده" عدم تعين حج التمتع، حيث ذكر أن صيرورتها عمرة التمتع تكون بقصد حج التمتع([[422]](#footnote-423))، ولكنه خلاف اطلاق ما دل على أنه ان اقام بمكة الى الحج فهي متعة، فان اطلاقه يقتضي الانقلاب القهري بشرط الاقامة الى يوم التروية والاتيان بالحج، وقد اعترف في الجواهر بدلالة الروايات على الانقلاب القهري، لكنه ذكر أنه لم يجد قائلا به([[423]](#footnote-424))، ولكنه حيث ليست هذه المسألة معونة في كلمات المتقدمين فلايقدح مجرد عدم بيانهم للانقلاب القهري المشروط بالبقاء في مكة والاتيان بالحج، على أن مجرد اعراض المشهور عن الدلالة ليس موهنا، هذا وقد يستدل على نفي الانقلاب القهري بصحيحة ابراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عن رجل خرج في أشهر الحج معتمرا ثم خرج إلى بلاده قال: لابأس، وإن حج من عامه ذلك وأفرد الحج فليس عليه دم([[424]](#footnote-425))، حيث يقال ان مفادها أنه يجوز لمن أتى بالعمرة المفردة في اشهر الحج أن يخرج الى بلاده كما يجوز له أن يبقى الى يوم التروية في مكة و يأتي بحج الافراد، ولكن لايبعد أن يقال ان الظاهر ولااقل من المحتمل كونه حكم مفروض السؤال من خروجه بعد العمرة الى بلاده، ولو فرض في الصحيحة اطلاق لفرض بقاءه في مكة فيمكن تقييدها بمثل موثقة سماعة وصحيحة عمر بن يزيد الدالتين على أن المعتمر في اشهر الحج واقام بمكة الى الحج، وبذلك اتضح الاشكال فيما ذكره في المستمسك من أن الانقلاب القهري مناف لصحة اتيانه بحج الافراد وهذا خلاف صريح خبر اليماني‌، كما اتضح أن ما ذكره من أن لازمه عدم جواز خروجه إلى أهله، وهو خلاف النص والفتوى([[425]](#footnote-426))، غير متجه، حيث مر أن الانقلاب القهري يكون مشروطا بالبقاء في مكة الى يوم التروية وارادة الاتيان بالحج.

**الجهة الثانية:** حكي عن السيد الخوئي "قده" أن روايات انقلاب العمرة المفردة في اشهر الحج الى المتعة تختص بما اذا لم يكن قاصدا من الاول للحج، ولكن اتفق له البقاء إلى أيام الحج، وأمّا إذا كان قاصداً من الأوّل للحج فعمرته المفردة لاتكون مورداً للانقلاب إلى المتعة ولايجوز له الاكتفاء بذلك، فانه خارج عن مورد الروايات كموثقة سماعة (من حج معتمراً في شوال و من نيّته أن يعتمر و يرجع إلى بلاده فلابأس بذلك، وإن أقام إلى الحج فهو متمتِّع) فان موردها من لم يكن مريداً وقاصداً للحج بل كان من قصده الرجوع إلى بلاده و لكن من باب الاتفاق أقام و بقي إلى الحج، وكذا معتبرة اسماعيل بن مرار (المتمتع مرتبط بالحج والمعتمر إذا فرغ منها ذهب حيث شاء...ولا بأس بالعمرة في ذي الحجة لمن لا يريد الحج) والمستفاد منها عدم الاكتفاء بالعمرة المفردة عن المتعة إذا كان مريداً للحج و قاصداً إليه.

وقد ورد في صحيحة الحسن بن علي الوشاء ابن بنت الياس عن أبي الحسن الرضا‌ (عليه السلام) أنه قال: إذا أهل هلال ذي الحجة ونحن بالمدينة لم يكن لنا أن نحرم إلّا بالحج لأنا نحرم من الشجرة، وأنتم إذا قدمتم من العراق فأهل الهلال فلكم أن تعتمروا، لأنّ بين أيديكم ذات عرق وغيرها مما وقت لكم رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلم)([[426]](#footnote-427)) فقد تدل على أنهم حيث يقصدون الحج لايشرع لهم العمرة المفردة وإنّما عليهم العمرة إلى الحج، فالحكم بالانقلاب يختص بمن لم يكن قاصداً للحج و لكن أراد الحج من باب الاتفاق، و أمّا أهل العراق فيتمكنون من الإحرام للحج متعة من ذات عرق و نحوها ويتمكنون من الرجوع إليها، فيجوز لهم أن يعتمروا عمرة مفردة ثمّ يرجعوا إلى ذات عرق وغيرها و يحرمون منها للتمتع، وأمّا أهل المدينة حيث إنهم يقصدون الحج ولبعد الطريق بينهم وبين مكّة وقلة الوقت فلايتمكنون من الرجوع إلى ميقاتهم فليس لهم إلّا أن يحرموا من الشجرة، كما أن ليس لهم أن يعتمروا عمرة مفردة بل عليهم أن يعتمروا للحج متعة، فيظهر منها أن انقلاب المفردة إلى المتعة يختص بمن لم يكن قاصدا للحج من الاول، وأمّا القاصد إليه فليس له إلّا المتعة فلم تكن عمرته مورداً للانقلاب بل تتعين عليه المتعة.

هذا ويترتب على هذا البحث أنه بناء على المختار يجوز له الخروج بعد ما يأتي بالعمرة المفردة، وأما إذا انقلبت إلى المتعة وكانت عمرته متعة لايجوز له الخروج بعدها، لأنه مرتهن ومحتبس بالحج([[427]](#footnote-428)).

اقول: تارة يقع الكلام في وجود المقتضي أي الاطلاق في روايات انقلاب العمرة المفردة في اشهر الحج الى المتعة عند البقاء في مكة الى يوم التروية والاتيان بالحج بحيث تشمل فرض البناء على ذلك من الاول، وأخرى في وجود المانع، أما المقتضي فلاريب في وجوده، مثل صحيحة يعقوب بن شعيب (عن المعتمر في اشهر الحج فقال هي متعة) بل موثقة سماعة وصحيحة عمر بن يزيد وان اشتملتا على أنه ان شاء رجع الى بلاده وان اقام بمكة الى الحج فهو متمتع، لكنه يصدق على من يعلم او يريد تحقق الشرط، كما يقول صاحب البيت لشخص "تعال الى بيتي وابق هناك يوما، فان شئت أن ترحل فلابأس، وان اقمت الى اسبوع فلابأس" فانه بشمل ما لو بنى ذلك الشخص من الاول أن يبقى الى اسبوع.

واما المانع فهو غير موجود فانه حتى لو سلم عدم اقتضاء موثقة سماعة لانقلاب العمرة المفردة الى المتعة فلاريب في عدم اقتضاءها لتقييد مثل صحيحة يعقوب بن شعيب بما لو بقي اتفاقا في مكة، لأنه لم يؤخذ هذا القيد في الشرط في قوله "فان اقام بمكة الى الحج فهو متمتع" وان فرض انصراف الموضوع في الموثقة بملاحظة قوله "فان شاء رجع الى بلاده وان اقام الى الحج فهو متمتع" الى من لم يكن بانيا على البقاء من الاول، وأما قوله في معتبرة اسماعيل بن مرار "ولابأس بالعمرة في ذي الحجة لمن لايريد الحج" فلعله لاجل عدم وجود منشأ للبأس في الاتيان بالعمرة في شهر ذي الحجة لمن كان يريد الحج، وانما كان يحتمل البأس في الاتيان بها مع عدم الحج بعدها، فقد ورد في صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله (العمرة في العشر متعة)([[428]](#footnote-429))، فقد يظهر منها وجوب الحج لمن اتى بالعمرة في ذي الحجة، ولكن بقرينة سائر الروايات حملناها على تأكد الاستحباب، او لعل قوله "ولابأس بالعمرة ..." ناظر الى أنه بعد دخول هلال ذي الحجة فاهل المدينة ومن يكون نازلا فيها ممن كان ميقاتهم مسجد الشجرة لايسع الوقت لهم أن يحرموا لعمرة التمتع، او للعمرة المفردة مع ارادتهم لاتيان الحج، كما سيأتي توضيحه، نعم لو لم يكن ناويا للحج فيسعه الاتيان باعمال العمرة المفردة في أي وقت، نعم لايأتي بتلك الاعمال في ايام التشريق، بل إما يأتي بها قبلها او ينتظر حتى تمضي ايام التشريق.

واما صحيحة الوشاء فهي ناظرة الى أن من اهل عليه هلال ذي الحجة وكان في مسجد الشجرة فلايسعه أن يحرم لعمرة التمتع، بخلاف من كان في ذات عرق ونحوها لأن المسافة بين الشجرة ومكة كانت ثمانية يوم، والمسافة بين ذات عرق ومكة كانت يومين، فمن كان يحرم في مسجد الشجرة بعد دخول ذي الحجة لعمرة التمتع فما كان يصل الى مكة الا في وقت لايسع لاتيان اعمال عمرة التمتع، ثم الخروج الى عرفات لادراك وقوف عرفة، ولذا ورد في صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) ... فقال... أما نحن فإذا رأينا هلال ذي الحجة قبل أن نحرم فاتتنا المتعة([[429]](#footnote-430))، والمراد من قوله (عليه السلام) "نحن" هو اهل المدينة، فلاعلاقة لذلك بالمقام.

واما ما ذکره من الثمرة فغریب، لأن شرط انقلاب العمرة المفردة في اشهر الحج الى عمرة التمتع هو البقاء في مكة الي يوم التروية والاتيان بالحج، فمع عدم تحقق هذا الشرط لاانقلاب، فلامعنى لكون ثمرة القول بكفاية البقاء غير الاتفاقي في مكة الى يوم التروية في انقلاب العمرة المفردة متعة هي حرمة اعدامه لشرط الانقلاب بخروجه عن مكة قبل يوم التروية.

ثم ان ما ذكرناه من كون شرط الانقلاب الى المتعة هو البقاء في مكة الى يوم التروية منشاه أن من اقام بمكة الى ذلك اليوم فيصدق العنوان المذكور في موثقة سماعة وصحيحة عمر بن يزيد من أنه اقام بمكة الى الحج او الى أن يدركه الحج، فان المتعارف في الحج آنذاك ابتداءه من يوم التروية حيث كان يحرمون للحج ويخرجون الى منى كما ورد في كثير من الروايات وان لم يجب الاحرام للحج الا لادراك وقوف عرفة بعد زوال الشمس من يوم عرفة، هذا ولو احرم للحج قبل يوم التروية فيصدق ايضا هذا العنوان.

**الجهة الثالثة:** وقع الخلاف في أن المراد بالاقامة في مكة الى يوم التروية هل هو عدم الخروج منها مطلقا، او أنه في قبال الرجوع الى بلده، فلامانع من خروجه الى خارج مكة بقصد الرجوع اليها.

فاختار الاول السيد الخوئي "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" بينما أن شيخنا الاستاذ قده" اختار الثاني فذكر أن المعتبر اقامته في مكة نظير الإقامة في سائر الأمكنة فلايضرّ بالإقامة‌ الخروج من مكة و لو كان بمقدار المسافة الشرعية بأيام قليلة ما لم ينقض الشهر الذي أحرم فيه للعمرة، حيث إنّه لو انقضى ذلك الشهر يحتاج الدخول إلى مكة ثانياً إلى إحرام جديد، وحيث إنّ الإحرام لايكون إلّا في ضمن العمرة و الحج، وأن لكل شهر عمرة فيعمه ما دل على عدم جواز الدخول في مكة إلّا بإحرام، فإنّ الخارج منه عدة أشخاص منهم من دخلها بإحرام قبل مضى الشهر، وعلى الجملة المراد بالإقامة إلى الحج مقابل الرجوع إلى بلاده([[430]](#footnote-431)).

وما ذكره غير بعيد عرفا اذ لايظهر ولو بقرينة مقابلة الاقامة مع رجوعه الى بلاده أكثر من الاقامة العرفية التي لايقدح فبها الخروج الى خارج مكة لفترة قصيرة، ولو كانت مجملة فالمرجع اطلاق معتبرة يعقوب بن شعيب الدالة على أن العمرة في اشهر الحج متعة، وحينئذ فبضم ذلك الى ما مر من أن من اتى بعمرة مفردة في اشهر الحج واقام بمكة الى يوم التروية فاراد الحج فليس له أن يأتي بحج الافراد، فلايتم ما مر من أنه يمكنه أن يخرج قبل يوم التروية من مكة فيصح له حينئذ أن ياتي بحج الافراد، الا اذا كان خروجه لفترة تخل بالاقامة ولو لأجل قصر مدة اقامته في مكة، او كان رجوعه الى مكة في غير الشهر الذي اعتمر فيه، فحيث يجب عليه الاحرام لدخول مكة فيمكنه الاحرام لحج الافراد، بل لو قلنا بأن عمرة التمتع تبطل بالخروج من مكة وعدم العود الى مكة في الشهر الذي تمتع فيه، لاأنه يجب الاحرام في الشهر الجديد لدخول مكة تكليفا، فظاهر معتبرة يعقوب بن شعيب ثبوت هذا الحكم ايضا للعمرة المفردة في اشهر الحج، فان اطلاق الحكم بكونها متعة، يقتضي عدم صلاحيتها حينئذ لالحاق حج التمتع بها نظير نفس عمرة التمتع.

ولعله لأجل ما ذكرناه قال في كشف اللثام أن المراد من الاقامة أن لايخرج بحيث يفتقر في العود إلى تجديد الإحرام فإن خرج و رجع قبل شهر جاز أن يتمتع بها أيضا، وإن كان بعد شهر وجب الإحرام للدخول بحج أو عمرة([[431]](#footnote-432))، ولكن لو فرض بقاءه خارج في مكة فترة لايتسامح فيها بالنسبة الى مدة اقامته في مكة كما لو اعتمر في ذي الحجة ثم ذهب الى خارج .

**الجهة الرابعة:** ذكر جماعة أن حج التمتع الذي تكون عمرته هي العمرة المفردة المنقلبة الى عمرة التمتع لايجزء عن حجة الاسلام، بل ذكر صاحب العروة أن الحكم بانقلاب المفردة إلى المتعة يختص بالحج المندوب لأنه القدر المتيقن من الأخبار، وأمّا الحج الواجب سواء كان حجة الإسلام أو المنذور أو الاستئجاري فيشكل الاجتزاء بالمفردة عما وجب عليه من حج التمتّع([[432]](#footnote-433)).

ومن الواضح أن مجرد وجود القدر المتيقن لايمنع من التمسك بالاطلاق، فلايوجد مانع عن الاجتزاء به في الوفاء بالنذر الا اذا كان نذره منصرفا الى حج التمتع المتعارف، او قلنا بأن عنوان الوفاء بالنذر من العناوين القصدية وفرضنا عدم قصده حين الاتيان بالعمرة المفردة كونه وفاء بالنذر ولو رجاء، نعم الحج الاستئجاري منصرف الى الحج المتعارف وهو الحج الذي يؤتى بعمرته بقصد عمرة التمتع من الاول، الا مع تصريح المستأجر بكفاية مطلق حج التمتع الصحيح، فيمكن للاجير أن يكتفي بما أتى به من العمرة المفردة عن المنوب عنه عن الاتيان بعمرة التمتع عنه في الحج المندوب، وأما اكتفاء الاجير بالعمرة المفردة التي أتى بها لنفسه عن الحج الاستئجاري فهذا غير محتمل ولاينبغي حمل فرض صاحب العروة "قده" عليه، ثم الاشكال عليه بأنه سهو من قلمه، كما عن السيد الخوئي "قده"([[433]](#footnote-434))، هذا ولو فرض كون الاجارة بنحو تمليك العمل في ذمة الاجير لاتمليك المنفعة الخارجية فهو وان كان موجبا للزوم قصد الاجير حين العمل اداء دينه الى المستأجر كما في جميع موارد اداء الدين لكنه لايقدح في المقام بعد امكان قصد الأجير الوفاء ولو رجاءً حين اتيانه بالعمرة المفردة عن المنوب عنه.

نعم يوجد اشكال في الاجتزاء بالعمرة المنقلبة الى التمتع عن حجة الاسلام، وهو ما ذكره بعض الاجلة من أنه یستفاد من بعض الروايات أن الحجة بعد العمرة المفردة المنقلبة الى عمرة التمتع حجة ناقصة، وحيث ثبت بقوله تعالى "واتموا الحج والعمرة لله" ولو ببركة الروايات المفسرة له بوجوب اداء الحج والعمرة أنه يجب على كل مكلف مستطيع الاتيان بحجة وعمرة تامتين، فلايجتزء به عن حجة الاسلام، ففي صحیحة معاویة بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (علیه السلام) إن أهل مكة يقولون إن عمرته عراقية وحجته مكية وكذبوا، أوليس هو مرتبطا بحجة لايخرج حتى يقضيه([[434]](#footnote-435))، أي ان اهل مكة يقولون ان من اتي بحج التمتع فحجه مكي لأن احرامه للحج يكون من مكة لامن الميقات فلايكون فضله مثل حج الافراد او القران الذي يكون احرامه من الميقات فكذبّهم الامام (عليه السلام) ببيان أن المعتمر لعمرة التمتع حيث يكون مرتبطا ومحبوسا بالحج ولايجوز له أن يخرج من مكة قبل الحج فالاحرام لعمرة التمتع من الميقات احرام لحجه ايضا فلايكون حجه مكيا ناقصا، فعلل الامام (علیه السلام) کون الحج فی حج التمتع تاما مع أن احرامه للحج کان من مکة وانما احرم لعمرة التمتع من المیقات بأنه حیث احرم من المیقات لعمرة التمتع صار مرتبطا بالحج، ولم یجز له الخروج قبل اتیان الحج، ومن الواضح أن هذا البیان لایأتی فی العمرة المفردة ولو انقلبت الى عمرة التمتع، وقد ورد فی صحیحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت لأبي جعفر ما أفضل ما حج الناس فقال عمرة في رجب وحجة مفردة في عامها فقلت فالذي يلي هذا قال المتعة إلى أن قال قلت فما الذي يلي هذا قال القران والقران أن يسوق الهدي قلت فما الذي يلي هذا قال عمرة مفردة ويذهب حيث شاء فإن أقام بمكة إلى الحج فعمرته تامة وحجته ناقصة مكية([[435]](#footnote-436))، فان اطلاقها یشمل العمرة المفردة فی اشهر الحج، فتدل علی أن الحجة فیه ناقصة، فلاتکون مجزءة عن الواجب وهو الحج التام.

**الجهة الخامسة:** ان الظاهر من قوله (عليه السلام) وان اقام بمكة الى الحج كان متمتعا، أن البقاء في مكة الى يوم التروية شرط مقارن لانقلاب العمرة المفردة متعة، وحمله على الشرط المتأخر بأن يكون البقاء الى يوم التروية والاتيان بالحج بعدها كاشفا عن كونها من الاول عمرة التمتع خلاف الظاهر، فلو قصّر ولكنه لم يأت بطواف النساء فجامع اهله، ثم اقام بمكة الى يوم التروية وانقلبت الى المتعة لم يكشف ذلك عن عدم ايجابه للكفارة، بل نحكم بعدم حلية النساء له مع عدم طوافه للنساء ولو كان بانيا على بقاءه في مكة وتبديل تلك العمرة الى عمرة التمتع، أما قبل يوم التروية فلما مر من ظهور النصوص في كون بقاءه في مكة الى يوم التروية شرطا مقارنا لانقلاب عمرته الى المتعة، وأما بعد يوم التروية فقد يقال بأنه يكفي ارادته للحج في الانقلاب، لأن المقيد لنصوص الانقلاب هو قوله "ولابأس بالعمرة المفردة في ذي الحجة لمن لايريد الحج" فمن أتى بعمرة مفردة في اشهر الحج وبقي في مكة الى يوم التروية وكان مريدا للحج فحينئذ يحكم بحلية النساء له قبل تلبسه باحرام الحج من دون حاجة الى طواف النساء، ولكنه مشكل بعد أن كان الظاهر هو كون شرط الانقلاب التلبس بالحج خارجا، ولذا لو رجع عن ارادة الحج قبل احرامه فلاينبغي الاشكال في عدم وجوب الحج عليه، وكيف كان فلااشكال في أن هذه العمرة صالحة للانقلاب الى المتعة ولو لم يأت بطواف النساء، فلايجب عليه بعد العدول الاتيان بطواف النساء، لاطلاق ما ورد من أنه ان اقام بمكة الى أن يدركه الحج فهو متمتع، بضم ما دل على أنه ليس على المتمتع طواف النساء. كما أنه يجوز له حلق رأسه للخروج عن احرام تلك العمرة ما دام لم يتحقق شرط انقلابه الى المتعة، وبعد تحقق شرط الانقلاب لايحتاج الى التقصير، فان مادل على التخيير في العمرة المفردة بين الحلق والتقصير شامل له، نعم لو قلنا بكون البقاء في مكة الى يوم التروية شرطا متأخرا لكون تلك العمرة متعة بالانقلاب القهري او القصدي فلايجتزء بالحلق، بل لايجوز له مع علمه بتحقق الشرط المتأخر في موطنه، ولابد له من التقصير، لتعينه في عمرة التمتع.

**الجهة السادسة:** ذكر شيخنا الاستاذ "قده" أن انقلاب العمرة المفردة الى المتعة يختص بما لو كان الاحرام لها من الميقات، لاما اذا احرم لها من ادنى الحل([[436]](#footnote-437))، ولكن لم يظهر لنا وجهه، فان النصوص السابقة الدالة على كون العمرة المفردة في اشهر الحج متعة باطلاقها تشمل فرض الاحرام للعمرة المفردة من ادنى الحل.

# اقسام الحج‌

(مسألة 143): أقسام الحج ثلاثة: تمتع، وافراد، وقران والاول فرض من كان البعد بين أهله و مكة أكثر من ستة عشر فرسخا، و الآخران فرض من كان أهله حاضري المسجد الحرام، بأن‌ يكون البعد بين أهله ومكة أقل من ستة عشر فرسخا.

هنا جهات من البحث:

**الجهة الاولى:** المشهور على أن البعيد عن مكة اذا استطاع للحج فوجب عليه حجة الاسلام فلايجزيه الا حج التمتع، وادعي عليه الاجماع كما عن الانتصار و الخلاف و الغنية و التذكرة و ظاهر المعتبر.وفی المنتهی انه مذهب فقهاء اهل البیت، وحكى القاضي في شرح الجمل خلافه عن نفر من الأصحاب وادعى بعض الاعلام "قده" عدم دليل على تعين التمتع على النائي([[437]](#footnote-438))، كما أن بعض الاجلة "دام ظله" كان يرى عدم تعين التمتع عليه الا أنه اخيرا اختار مذهب المشهور لنكتة سنذكرها، وكيف كان فقد استدل المشهور على تعين التمتع على النائي بالكتاب والسنة.

أما الكتاب فهو قوله تعالى "فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج و سبعة إذا رجعتم تلك عشرة‌كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام.

ولكن يرد عليه **اولا:** ان التعبير الوارد في الآية "ذلك لمن يكن اهله حاضري المسجد الحرام" دون "ذلك على من لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام" فيكون ظاهرها حصر مشروعية التمتع بغير الحاضر بمكة، لاوجوبها عليه.

**وثانيا:** انه كما ورد في بعض كتب التفسير يحتمل أن يكون اسم الاشارة راجعا الى قوله "وسبعة اذا رجعتم" فيكون بمعنى أن صوم سبعة ايام من صوم عشرة ايام لمن لم يجد الهدي لابد أن يكون بعد الرجوع الى البلد بالنسبة الى من لم يكن من اهل مكة، الا أن الانصاف بُعد هذا الاحتمال لكون الاشارة بلفظة "ذلك" التي هي اشارة الى البعيد.

أما قوله "فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي" فمن الواضح أنه لايستفاد منه وجوب التمتع، وانما اخذ التمتع موضوعا للحكم بوجوب الهدي.

هذا وأما ما قد يقال من أنه يحتمل أن يكون المراد من التمتع بالعمرة الى الحج معناه اللغوي لاالشرعي، أي التمتع من ثواب الحج بعد العمرة المفردة بالحاق الحج بها او التمتع من الامور التي تحرم على المحرم كالنساء والصيد والطيب وما شابه ذلك ما بين العمرة المفردة والحج، ففيه أن الظاهر أن وجوب الهدي لايشمل كل حج، وانما هو حكم التمتع بالعمرة الى الحج، ومن الواضح أنه ليس حكم من اتى بحج الافراد بعد العمرة المفردة.

وما ذکرناه من الاشکال علی الاستدلال بالآیة موافق لما فی المستمسک حیث قال: ان ظاهر الآية الشريفة حصر التمتع بالنائي، لا حصر النائي به([[438]](#footnote-439))، وان ناقش فیه السید الخوئی "قده" بأن الآیة كما تدل على أن التمتّع فرض النائي و من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام كذلك تدل بالدلالة الالتزامية على أن القرآن أو الإفراد ليس وظيفة له، بيان ذلك: أن الواجب على كل مكلف حج واحد، فإذا كان الواجب على النائي التمتّع فلا يجزئ غيره. و بتعبير آخر: الآية في مقام بيان الوظيفة العملية الأولية، فإذا كان التمتّع وظيفة النائي و المفروض وجوب حج واحد عليه فقط فلازم ذلك عدم جواز الاجتزاء بهما في مقام أداء الوظيفة([[439]](#footnote-440))، فان الآیة لاتدل الا علی حصر مشروعیة التمتع بالنائی ومن الواضح أن هذا لایدل علی عدم مشروعیة حج الافراد والقران فی حقه.

هذا كله بالنظر الى الآية مع قطع النظر عما ورد في تفسيرها من الروايات، وأما مع ملاحظة ما ورد من الروايات في تفسيرها فسيأتي الكلام فيه.

وأما الروايات فأهمها ما يلي:

**الرواية الاولى:** صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة، لأن الله تعالى يقول: فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي، فليس لأحد إلا أن يتمتع، لأن الله أنزل ذلك في كتابه وجرت به السنة([[440]](#footnote-441)).

**الرواية الثانية:** صحيحته الاخرى قال: سألت أبا عبد اللّه (عليه السّلام) عن الحج فقال: تمتع، ثم قال: إنا إذا وقفنا بين يدي اللّه تعالى قلنا: يا ربّنا، أخذنا بكتابك وقال النّاس رأينا رأينا ويفعل اللّه بنا وبهم ما أراد([[441]](#footnote-442)).

**الرواية الثالثة:** صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد اللّه (عليه السّلام) قال: من حج فليتمتع، إنا لانعدل بكتاب اللّه وسنة نبيّه([[442]](#footnote-443)).

وقد اورد عليه بايرادين:

**احدهما:** ما اورده بعض الاعلام "قده" على الاستدلال بهذه الروايات من أنها واردة في مقام بيان ما يستفاد من الآية وتعليل الحكم بها، وحيث لايستفاد من الآية أكثر من مشروعية حج التمتع دون وجوبه، فيمنع ذلك عن انعقاد الظهور في هذه الروايات في الوجوب، بل يستفاد منها بيان المشروعية فقط.

**ان قلت:** يمكن أن تكون هذه الروايات بصدد بيان المراد الجدي من الآية وان لم تكن الآية ظاهرة فيه، **قلت:** ان ظاهر التعليل هو كونه تعليلا بظهور الآية، بل صريحه في المقام ذلك حيث كان الغرض هو الاحتجاج على العامة في نفيهم لمشروعية التمتع تبعا لتحريم عمر، وبيان أنهم تركوا القرآن والسنة وعملوا برأيهم ، ومن الواضح أنه إنما يصحّ الاحتجاج عليهم بما هو ظاهر من القرآن، إذ لا يعترف العامة بثبوت حق التشريع والتعبد للأئمة (عليهم السلام) فهذه الروايات بقرينة ورودها مورد الاحتجاج لاتكون ظاهرة في أكثر من مشروعية التمتع دون الالزام به، فالمراد من "دخلت العمرة في الحج" أنها شرعت فيه لاأنها لازمة فيه، وأما الأمر به في هذه الروايات، فهو لايدل على الالزام بعد وروده مورد توهم الحظر وعدم المشروعية، مع أن صحيحة معاوية بن عمار لاظهور لها فى الوجوب بعد عموم الموضوع للحج الواجب والمندوب، وأما التأكيد عليه فيمكن أن يكون لأجل التأكيد على مشروعيته أو لأجل أفضليته، كما ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبدالله (عليه السلام) التمتع أفضل الحج وبه نزل القرآن وجرت السنة([[443]](#footnote-444))،([[444]](#footnote-445)).

اقول: المفروض أنا لو كنا نحن والآية لم نفهم منها الا بيان اختصاص مشروعية حج التمتع بغير اهل مكة، ولكن المفروض أن الامام (عليه السلام) فسّر الآية بأكثر من ذلك، حيث استفاد منها الترغيب اليه فلو كانت هذه الروايات واردة في حج التمتع لم نكن نشكّ في ظهورها في الوجوب، والاحتجاج مع العامة لايلزم أن يكون بظاهر القرآن، بل قد يكون الغرض اقناع العامة بما يكون مشعرا بالحكم، ولعل ذلك لكونهم مجبورين على ذلك، حيث ان العامة ما كانوا يعترفون للأئمة (عليهم السلام) بأنهم يعرفون باطن القرآن وأنهم يعلمون الاحكام من غير الطرق التي في ايدي الناس، وعندهم كتاب علي وصحيفة فاطمة (عليهما السلام) فكانوا يستشهدون بآيات لاتكون ظاهرة في ما استشهدوا به، وانما تكون موهمة ومشعرة له فترى أن الامام (عليه السلام) في عدة رواياتٍ استشهد لعدم نفوذ طلاق العبد بقوله تعالى "عبدا مملوكا لايقدر على شيء"([[445]](#footnote-446)) مع أننا لو كنا نحن والآية لم نفهم منها عدم ولاية العبد على التصرفات الاعتبارية، فقد قال تعالى: ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لايقدر على شي‌ءٍ و من رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً و جهراً هل يستوون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون([[446]](#footnote-447)) فان الآية في مقام عدم استواء رجلين احدهما عبد مملوك لايقدر علي شيء تكوينا، وثانيهما من كان عنده مال كثير ينفق منه دائما، ولايفهم منه أن كل عبد مملوك حكمه أنه لايقدر على شيء تشريعا، كما يعرف ذلك بملاحظة الآية التي بعدها (وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لايقدر على شي‌ءٍ و هو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخيرٍ هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل و هو على صراطٍ مستقيمٍ)، وهكذا استشهد الامام الجواد (عليه السلام) على ما في الرواية([[447]](#footnote-448)) لكون قطع يد السارق من الاصابع بقوله تعالى "وأن المساجد لله" وقال: انما اراد به أن الاعضاء السبعة التي يسجد بها على الارض لله وما كان لله لايقطع، مع انا لو كنا نحن والآية لم نفهم منها الا أن المساجد بمعناها المعهود كالمسجد الحرام تكون لله، فلايجوز أن يعبد فيها غير الله، وكذا استشهد الامام (عليه السلام) لكون حكم من اوصى بجزء من ماله أن يؤخذ عشر ماله بقضية ابراهيم (عليه السلام) ففي صحيحة أبان بن تغلب قال: قال أبو جعفرٍ (عليه السلام) الجزء واحد من عشرةٍ- لأن الجبال عشرة و الطيور أربعة، ونحوها صحيحة عبد الرحمن بن سيابة([[448]](#footnote-449))، وصحيحة معاوية بن عمار([[449]](#footnote-450))، مع ان هذا الحكم لو تم فهو تعبد محض، والا فكون كل جزء في قضية ابراهيم واحدا من عشرة لايعني حصر مفهومه فيه فقد ورد في قوله تعالى "لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم" اطلاق الجزء على واحد من سبعة، ففي صحيحة ابن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل أوصى بجزء من ماله- فقال واحد من سبعة إن الله تعالى يقول لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم([[450]](#footnote-451)).

وهكذا استشهد الامام (عليه السلام) في صحيحة ابن ابي نصر على كون السهم هو واحد من ثمانية بقوله تعالى "انما الصدقات للفقراء...([[451]](#footnote-452))، وكذا استشهاد الامام (عليه السلام) بكون حكم من اوصى ان يتصدق من ماله بشيء كثير أن يتصدق عنه بثمانين درهما بالآية ففي صحيحة ابي بكر الحضرمي قال: كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) فسأله رجل عن رجل مرض فنذر لله شكرا إن عافاه الله أن يتصدق من ماله بشي‌ء كثير و لم يسم شيئا فما تقول قال يتصدق بثمانين درهما فإنه يجزيه و ذلك بين في كتاب الله إذ يقول لنبيه (صلى الله عليه وآله) لقد نصركم الله في مواطن كثيرة والكثيرة في كتاب الله ثمانون([[452]](#footnote-453))، وكذا استشهاده بکون القدیم ما مضی علیه ستة اشهر بالآیة علی ما فی بعض الروایات کمرسلة داود النهدي عن بعض أصحابنا قال: دخل ابن أبي سعيد المكاري على أبي الحسن الرضا (عليه السلام) إلى أن قال فقال له رجل قال عند موته كل مملوك لي قديم فهو حر لوجه الله قال نعم إن الله يقول في كتابه حتى عاد كالعرجون القديم فما كان من مماليكه أتى له ستة أشهر فهو قديم حر، ونحوها ما رواه المفيد في الإرشاد قال: قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) في رجل أوصى فقال أعتقوا عني كل عبد قديم في ملكي فلما مات لم يعرف الوصي ما يصنع فسئل عن ذلك فقال يعتق عنه كل عبد له في ملكه ستة أشهر وتلا قوله تعالى و القمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم وقد ثبت أن العرجون إنما ينتهي إلى الشبه بالهلال في تقوسه وضئولته بعد ستة أشهر من أخذ الثمرة منه([[453]](#footnote-454)).

فهذا الایراد غیر متجه.

**ثانیهما:** ما یخطر بالبال من أن هذه الروایات حیث لم ترد فی خصوص الحج الواجب ولایتعین التمتع فی الحج المندوب فیدور الامر بین حمله علی تأکد الاستحباب وبین حمله علی خصوص الحج الواجب ولامرجح للثانی عرفا، فتکون هذه الروايات نظیر روایات أخری، کصحیحة معاوية بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول الحج ثلاثة أصناف حج مفرد و قران و تمتع بالعمرة إلى الحج و بها أمر رسول الله (صلى الله عليه وآله) و الفضل فيها و لا نأمر الناس إلا بها([[454]](#footnote-455))، وفی روایة درست الواسطي عن محمد بن فضل الهاشمي قال: دخلت مع إخوتي على أبي عبد الله (عليه السلام) فقلنا له إنا نريد الحج و بعضنا صرورة فقال عليك بالتمتع([[455]](#footnote-456))، وفی صحيحة معاوية بن عمار ومعتبرة ليث المرادي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ما نعلم حجا لله غير المتعة إنا إذا لقينا ربنا قلنا يا ربنا عملنا بكتابك و سنة نبيك و يقول القوم عملنا برأينا فيجعلنا الله و إياهم حيث يشاء([[456]](#footnote-457))، وفی روایة ابن سنان عن ابن مسكان عن يعقوب الأحمر قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل اعتمر في المحرم ثم خرج في أيام الحج أيتمتع قال نعم كان أبي لا يعدل بذلك([[457]](#footnote-458))، وفي روايته الأخرى عن ابن مسكان عن عبد الخالق أنه سأله عن هذه المسألة فقال- إن حج فليتمتع إنا لا نعدل بكتاب الله و سنة نبيه([[458]](#footnote-459))، وفی صحیحة يحيى الحلبي عن عمه عبيد الله قال: سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) و أنا حاضر فقال إني اعتمرت في المحرم و قدمت الآن متمتعا فسمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول نعم ما صنعت إنا لا نعدل بكتاب الله عز و جل و سنة رسول الله (صلى الله عليه وآله) فإذا بعثنا ربنا أو وردنا على ربنا قلنا يا رب أخذنا بكتابك و سنة نبيك و قال الناس رأينا رأينا صنع الله بنا و بهم ما شاء([[459]](#footnote-460)).

**الرواية الرابعة:** صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أقام بالمدينة عشر سنين لم يحج ثم أنزل الله عليه و أذن في الناس بالحج يأتوك رجالا و على كل ضامر يأتين من كل فج عميق فأمر المؤذنين أن يؤذنوا بأعلى أصواتهم بأن رسول الله (صلى الله عليه وآله) يحج من عامه هذا فعلم به من‌ حضر المدينة و أهل العوالي و الأعراب فاجتمعوا فحج رسول الله (صلى الله عليه وآله) وإنما كانوا تابعين ينتظرون ما يؤمرون به فيتبعونه أو يصنع شيئا فيصنعونه فخرج رسول الله (صلى الله عليه وآله) في أربع بقين من ذي القعدة فلما انتهى إلى ذي الحليفة فزالت الشمس اغتسل ثم خرج حتى أتى المسجد الذي عند الشجرة فصلى فيه الظهر وعزم بالحج مفردا وخرج حتى انتهى إلى البيداء عند الميل الأول فصف الناس له سماطين فلبى بالحج مفردا...حتى فرغ من سعيه ثم أتى جبرئيل و هو على المروة فأمره أن يأمر الناس أن يحلوا إلا سائق هدي فقال رجل أنحل ولم نفرغ من مناسكنا فقال نعم فلما وقف رسول الله (صلى الله عليه وآله) بالمروة بعد فراغه من السعي أقبل على الناس بوجهه فحمد الله وأثنى عليه ثم قال إن هذا جبرئيل وأومأ بيده إلى خلفه يأمرني أن آمر من لم يسق هديا أن يحل ولو استقبلت من أمري ‌مثل الذي استدبرت لصنعت مثل ما أمرتكم ولكني سقت الهدي ولاينبغي لسائق الهدي أن يحل حتى يبلغ الهدي محله قال فقال له رجل من القوم لنخرجن حجاجا وشعورنا تقطر فقال له رسول الله (صلى الله عليه وآله) أما إنك لن تؤمن بعدها أبدا فقال له سراقة بن مالك بن جشعم الكناني يا رسول الله علمنا ديننا كأنما خلقنا اليوم فهذا الذي أمرتنا به لعامنا هذا أم لما يستقبل فقال له رسول الله (صلى الله عليه وآله) بل هو للأبد إلى يوم القيامة ثم شبك أصابعه بعضها إلى بعض و قال دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة...قال فنزل رسول الله (صلى الله عليه وآله) بمكة بالبطحاء هو وأصحابه ولم ينزل الدور فلما كان يوم التروية عند زوال الشمس أمر الناس أن يغتسلوا و يهلوا بالحج و هو قول الله الذي أنزله على نبيه فاتبعوا ملة إبراهيم([[460]](#footnote-461))، ونحوها صحيحة الحلبي([[461]](#footnote-462)).

وتقريب الاستدلال بهما أن ظاهر امر النبي (صلى الله عليه وآله) اصحابه بالعدول عن حج الافراد الى حج التمتع، هو وجوب حج التمتع.

ولكن ناقش فيه السيد الداماد "قده" بأن الاستدلال متوقف إما على عدم صدور الحج سابقا ممن كان معه (صلى الله عليه وآله) والا لم يجب عليه اختيار حج التمتع، وإما على انهم وان حجوا سابقا الا أنه لما كان على طريقة الجاهلية لايكون مجزيا عما وجب في الإسلام وكلاهما بعيد، وأما احتمال وجوب الحج في حجة الوداع فلايجزء ما اتي به من الحج سابقا فهو ايضا بعيد، لما ورد من أن النبي (صلى الله عليه وآله) حج قبل ذلك عشرين حجة، أو حج مرارا، وكما لاوجه لاحتمال عدم اجزاء ما اتوا من من حج سابقا عن حج التمتع الذي شرِّع في حجة الوداع، لكون ما اتوا به حج افراد او قران، كما ورد في صحيحة الحلبي أن الناس في حج الوداع احرموا بالحج مفردا لاينون عمرة ولايدرن ما المتعة، والوجه في عدم تمامية هذا الاحتمال أن الواجب على كل‌ مكلف ليس الا حج واحد، وعليه فيكون الامر بالعدول بالنسبة الى هؤلاء الذين حجوا سابقا بنحو الاستحباب، فان حملنا الامر بالعدول بالنسبة الى من لم يحج سابقا على الوجوب لزم منه استعمال اللفظ في معنيين.

والحاصل أن إلاجمال الناشئ من حيث عدم وضوح السنة التي صدر حكم وجوب الحج، وأن من كانوا مع النبي هل كانوا قد حجوا سابقا، وأن حجهم على دأب الجاهلية أو الإسلام وعلى تقدير كونه على دأب الإسلام هل كان واجبا أو مندوبا، او أنهم لم لم يحجوا قبل ذلك اصلاً يوجب الإشكال في الاستدلال بظهور أمر النبي اصحابه بالعدول الى التمتع في الوجوب([[462]](#footnote-463))

وقد ذكر بعض الاعلام "قده" نظير هذا الاشكال بتقريب أنه لاظهور للامر في هذه الروايات بالعدول عن حج الافراد الى عمرة التمتع في الوجوب، لأنه **اولا:** يجوز العدول من الافراد إلى التمتع اختيارا، فلعل العدول كان لجوازه لاللزومه، **وثانيا:** انه كان في المسلمين الذين حجوا مع النبي (صلى الله عليه وآله) في هذه الواقعة من أتى بحجة الاسلام سابقا، ومن الواضح أن وجوب حج التمتع على فرض القول به مختص بمن لم يحج حجة الاسلام، أما الحج المندوب فيجوز فيه جميع الاقسام، وعليه فأمره بالعدول لايمكن أن يكون إلزاميا لشموله من لايكون التمتع واجبا عليه قطعا، وحيث انه ناقش في دلالة الروايات السابقة ايضا بما مر ادعى عدم دليل على تعين حج التمتع على النائي ([[463]](#footnote-464)).

ولكن الانصاف تمامية الاستدلال بظهور امر النبي (صلى الله عليه وآله) اصحابه بالعدول عن حج الافراد الى التمتع في الوجوب، فان اتيان بعضهم بالحج سابقا انما يمنع من وجوب التمتع عليهم في حجة الوداع لو كان بعد استطاعتهم واسلامهم وكان حجهم بطريقة الاسلام، وهذا غير معلوم، واحتمال وجوده واقعا لايمنع من ظهور الامر بالعدول في الوجوب لأنه لايشكل قرينة متصلة مانعة عن انعقاد الظهور في الوجوب، وهكذا الحال في احتمال عدم استطاعة جماعة منهم في حجة الوداع لأجل عدم وجدان الزاد والراحلة ونحوه.

هذا مضافا الى أنه قد مر منا في بحث الاوامر في الاصول انه لو ورد في الخطاب "آمرك ان تغتسل للجمعة والجنابة" وعلم بعدم وجوب غسل الجمعة، فلامانع من التمسك بظهور الامر في الوجوب بالنسبة الى غسل الجنابة، أما بناء على ما هو الصحيح من كون دلالتها على الوجوب بالاطلاق فلأن مادة الأمر مستعملة في معنى واحد وهو الطلب، غايته أنه يوجد دال آخر على تقييده في خصوص غسل الجمعة بالترخيص في الترك، كما ان سكوت المتكلم عن تقييده في غسل الجنابة بالترخيص في الترك دال سكوتي على الاطلاق اي الطلب غير المقرون بالترخيص في الترك، نظير ما لو ورد "أكرم العالم" وعلمنا بان وجوب اكرام الفقيه مقيد بكونه عادلا، فانه لاوجه لرفع اليد عن اطلاق الموضوع في غير الفقيه، وكذا بناء على ان الوجوب حكم العقل ايضا، فالمستعمل فيه واحد على اي حال، ولاموجب لرفع اليد عن حكم العقل بالوجوب في مورد الأمر بغسل الجنابة بعد عدم اقترانه بالترخيص في الترك، وما يقال (من أن الظاهر من خطاب الأمر الواحد بشيئين هو وحدة الطلب الثبوتي المتعلق بهما، فيتنافى ذلك مع كون الطلب في احدهما شديدا وفي الآخر ضعيفا، فلو ثبت استحباب احد الطلبين فلايصح اثبات وجوب الآخر بهذا الخطاب، فيختلف عن مثال ما لو ورد الأمر باكرام اي عالم ثم ثبت تقيد الفقيه الذي يجب اكرامه بكونه عادلا، فانه لاينفي اطلاق العالم غير الفقيه بالنسبة الى الفاسق، حيث انه لايوجب انثلام الوحدة الثبوتية في سنخ الطلب) فالظاهر عدم تماميته، والشاهد عليه انه لو ورد في الخطاب "اغتسل للجمعة والجنابة" وقام دليل على الترخيص في ترك غسل الجمعة، فلايرى العرف كون العبد معذورا في ترك غسل الجنابة بمجرد علمه بالترخيص في ترك غسل الجمعة، وليس الظاهر من خطاب الأمر الا وحدة المعنى المستعمل فيه، ولايقدح في ذلك وجود دال آخر على ثبوت الترخيص في مقام الإرادة الجدية في احد الطلبين دون الآخر.

نعم بناء على كون دلالة مادة الأمر على الوجوب بالوضع فلايمكن اثبات وجوب غسل الجنابة بهذا الخطاب، اذ يلزم من ذلك استعمال اللفظ في اكثر من معنى، وهو خلاف الظاهر، بل المشهور امتناعه، ولافرق في ذلك بين القول بكون استعمال الامر في المستحب بنحو المجاز في الكلمة او المجاز الادعائي بأن يكون المجاز في تطبيق الامر بما له من المعنى على المستحب ادعاء، فانه وان لم يلزم من كون المراد الجدي في الأمر بغسل الجمعة هو الاستحباب وفي الأمر بغسل الجنابة هو الوجوب استعمال اللفظ في معنيين، ولكن الجمع بين المجاز الادعائي والحقيقة في استعمال واحد خلاف الظاهر ايضا، فلو أخبر شخص بان جميع ما هو موجود في الحديقة اسد ثم رأينا فيها رجلا شجاعا فعلمنا بانه اُطلق عليه الأسد من باب المجاز الادعائي، وعلمنا بوجود فرد آخر ولكن لم‌نعلم انه اسد حقيقة او رجل شجاع فلايظهر من هذا الخطاب كونه اسدا حقيقيا.

والمهم أنا لانرى وضع مادة الامر على الوجوب وانما دلالتها عليه بالاطلاق فلايتوجه اشكال من التمسك باطلاق الامر لاثبات كونه بنحو الوجوب في حق غير من ثبت كونه مرخصا في الترك، هذا ولو قلنا بان الوجوب بحكم العقل، كما عليه السيد الخوئي "قده" فالامر اوضح، فان المدلول الاستعمالي لكلمة الأمر لايكون الا جامع الطلب، وانما يحكم العقل بالوجوب فيما اذا لم‌يرد ترخيص في الترك.

**الروایة الخامسة:** صحیحة عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث أنه قال لرجل أعجمي رآه في المسجد طف بالبيت سبعا- و صل ركعتين عند مقام إبراهيم (عليه السلام) واسع بين الصفا و المروة و قصر من شعرك فإذا كان يوم التروية فاغتسل وأهل بالحج واصنع كما يصنع الناس([[464]](#footnote-465))، وتقریب الاستدلال بها ان ظاهر حال الرجل أنه کان ملبیا بحج الافراد والامام امره بالعدول الی التمتع حیث امره باعمال التمتع ولو فرض احتمال انه کان متمتعا فترک الاستفصال فی کلام الامام یقتضی لزوم عدوله الی التمتع لو کان ملبیا بحج الافراد، وهذا یعنی تعین التمتع علیه نعم لو احتمل احراز الامام انه کان متمتعا فلایکون امره باعمال عمرة التمتع دلیلا علی تعین التمتع علیه ابتداء، لکنه بعید جدا لعدم قرینة علیه.

واورد علیه بعض الاجلة "دام ظله" بان السکوت عن ذکر العدل فی امثال المقام والاکتفاء ببیان الطریق الافضل لایقتضی تعینه شرعا، فان الرجل الاعجمی کان یصعب علیه فهم تفاصیل الاحكام، فالاکتفاء بأمره بالفرد الافضل عرفي، ولايظهر منه الوجوب.

ولابأس بما افاده.

**الرواية السادسة:** صحيحة الحلبي عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) إذا استمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة، وقال ابن عباس: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة([[465]](#footnote-466)) وقد كان بعض الاجلة "دام ظله" يرى سابقا عدم تعين التمتع علي النائي، لمناقشته في سائر الادلة، لكنه لأجل هذه الصحيحة التزم بتعين التمتع عليه بدعوى أن ظاهر الحاق الامام (عليه السلام) كلام ابن عباس بكلام نفسه هو استشهاده بكلامه، ولايكون ذلك الا بأن يكون الواجب على المكلف هو العمرة والحج المرتبطتان، نعم خرج المكي عن هذا الحكم بالنصوص الخاصة بل بالضرورة، فلاتجب على النائي عمرة مفردة عن الحج ولاحج مفرد عن العمرة، فيتعين أن يجب عليه حج التمتع، ولأجل ذلك عدل ايضا عن رأيه السابق من وجوب العمرة المفردة على النائي.

ولكن مر أنه لایظهر من کلام ابن عباس أکثر من دخول فرد من العمرة وهو عمرة التمتع فی الحج، ويكون الاستشهاد به فی صحیحة الحلبی علی اجزاء عمرة التمتع عن فریضة العمرة أنه بعد دخول فرد من العمرة فی الحج فیکون الاتیان بعمرة التمتع اتیانا لمصداق من فریضة العمرة، ومن الواضح أن هذا المقدار لایقتضی عدم وجوب جامع العمرة لمن لم یحصل له الاستطاعة للحج.

ولكن المهم تمامية الاستدلال بظهور روايات امر النبي (صلى الله عليه و آله) اصحابه بالعدول الى التمتع في الوجوب، ويعضده ما مر من نقل الاجماع في كلمات الاعلام، بل ذكر العلامة في المنتهى أنه مذهب فقهاء اهل البيت، وهذا اقوى من نقل الاجماع الذي قد صار مصطلحا في اتفاق عدد من الفقهاء يوجب اتفاقهم كشف رأي المعصوم (عليه السلام).

**الجهة الثانية:** هل وجوب حج التمتع على النائي يكون بنحو لو استطاع لحج الافراد فقط لم يجب عليه الحج أم أن وجوبه مختص بما اذا استطاع لحج التمتع وتمكن منه، فذكر الشهيد "ره" في الدروس أنه لو استطاع المكلف للحج دون العمرة وجب عليه الحج، فبناء على كون الدليل هو ظهور الآية والروايات مثل صحيحة الحلبي "ليس لأحد الا أن يتمتع" او صحيحته الأخرى "اذا استمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة وقال ابن عباس دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة، فالمستفاد منها هو الاول، وان كان الدليل هو الاجماع او ظهور امر النبي اصحابه بحج التمتع في الوجوب او صحيحة عبد الصمد بن بشير فلايقتضي ذلك أكثر من الثاني، فيكون المرجع عموم وجوب الحج على المستطيع، وحيث كان عمدة دليلنا على القول بتعين حج التمتع هو ظهور امر النبي في الوجوب فمقتضى الصناعة هو اختيار القول الثاني.

**الجهة الثالثة:** ان المشهور هو عدم مشروعية حج التمتع لاهل مكة ومن بحكمهم بالنسبة الى الحج الواجب، وخالف في ذلك الشيخ الطوسي "ره" في المبسوط، فقال: القران والإفراد فرض من كان حاضر المسجد الحرام، فإن تمتع من أصحابنا من قال: إنه لايجزيه، وفيهم من قال: يجزيه، وهو الصحيح، لأن من تمتع قد أتى بالحج وبجميع أفعاله، وإنما أضاف إليه أفعال العمرة قبل ذلك، ولاينافي ذلك ما يأتي به من أفعال الحج في المستقبل، وفي الناس من قال: المكي‌ لايصح منه التمتع أصلا، وفيهم من قال: يصح ذلك منه، غير أنه لايلزمه دم المتعة وهو الصحيح لقوله تعالى "ذلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرامِ"([[466]](#footnote-467))

وقد ذكر ابن سعيد الحلي "ره" ايضا: ان القران والإفراد فرض حاضري المسجد، ... فان تمتع المكي أجزأه الحج. وعليه عمرة بعده، ولاهدى عليه([[467]](#footnote-468)).

وفيه أن ظاهر قوله تعالى "ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام" أن حج التمتع لايكون مشروعا في حق اهل مكة، فان الظاهر رجوع اسم الاشارة الى قوله "فمن تمتع بالعمرة الى الحج" لاالى وجوب الهدي على المتمتع بأن يكون الهدي في حج التمتع مختصا بغير اهل مكة، خلافا لما مر عن الشيخ في المبسوط، فانه بناء على ما مر من ان "ذلك لمن" ظاهر في نفي مشروعية المشار اليه في حق اهل مكة وعدم مشروعية الهدي في الحج في حق المكي باطل جزما، كما أن الظاهر عدم رجوه اسم الاشارة الى كون صوم سبعة ايام بدل الهدي بعد الرجوع الى البلد، وما قيل من أن حج التمتع لايقل عن حج الافراد في اعماله فمجرد استحسان بعد اختلافهما بالقصد واختلاف ميقاتهما بناء على كون ميقات حج الافراد لاهل مكة ادني الحل، وميقات حج التمتع هو نفس مكة بلااشكال.

نعم قد يرد على المشهور أنهم كيف جمعوا بين الاستدلال بظاهر الآية على نفي مشروعية التمتع للمكي ووجوب التمتع على غير المكي، فانه يشبه استعمال لفظ اللام في قوله "ذلك لمن" في الترخيص والوجوب معا، وحيث استظهرنا من الآية كون اللام بمعنى الترخيص فنرى تمامية الاستدلال بها على عدم مشروعية التمتع للمكي، دون الاستدلال بها على وجوبه على غير المكي، نعم لانتضايق عن الالتزام به ايضا ببركة ما ورد في تفسيرها من الروايات.

وكيف كان فيدل على عدم مشروعية حج التمتع لاهل مكة عدة روايات:

منها: صحيحة عبيدالله الحلبي وسليمان بن خالد و أبي بصير كلهم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ليس لأهل مكة ولالأهل مر ولالأهل سرف متعة‌، وذلك لقول الله عز و جل ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام([[468]](#footnote-469)).

وفي صحيحة علي بن جعفر قال: قلت لأخي موسى بن جعفر (عليه السلام) لأهل مكة أن يتمتعوا- بالعمرة إلى الحج فقال لا يصلح أن يتمتعوا- لقول الله عز و جل ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام([[469]](#footnote-470)).

وفي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) قول الله عز و جل في كتابه ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام قال يعني أهل مكة ليس عليهم متعة، كل من كان أهله دون ثمانية وأربعين ميلا ذات عرق وعسفان كما يدور حول مكة فهو ممن دخل في هذه الآية، وكل من كان أهله وراء ذلك فعليهم المتعة([[470]](#footnote-471)).

ومنها روايات أخر مذكورة في الباب السادس من ابواب اقسام الحج.

**الجهة الرابعة:** ان اطلاق الآية الكريمة وان كان يقتضي اختصاص عدم مشروعية حج التمتع باهل مكة، لكن يلحق باهل مكة من كان بين منزله وبين مكة اقل من ستة عشر فرسخا، ففي صحيحة زرارة كل من كان أهله دون ثمانية وأربعين ميلا ذات عرق وعسفان كما يدور حول مكة فهو ممن دخل في هذه الآية، وكل من كان أهله وراء ذلك فعليهم المتعة([[471]](#footnote-472))، وحيث ان كلّ فرسخ ثلاثة اميال (بالأميال الهاشمية التي في طريق مكة كما ذكر في معجم البلدان([[472]](#footnote-473))، فالحد هو ستة عشر فرسخا، والمشهور أن كل فرسخ خمس كيلومتر ونصف تقريبا، فيكون مقدار ستة عشر فرسخا معادلا لثمانية وثمانين كيلومترا.

وقد ذكر بعض الاجلة أن كل فرسخ خمس كيلومتر فتصير اربع فراسخ عشرين كيلومترا، وثمانية عشر فرسخا ثمانين كيلومتر، ومستنده في ذلك ما ورد في التاريخ والروايات أن المسافة بين مكة (القديمة) وعرفات بريد وكل بريد اربعة فراسخ، وقد ورد في روايات متعددة كون السفر اليها موجبا لتقصير الصلاة([[473]](#footnote-474))، والمسافة بين مكة القديمة وعرفات لاتزيد على عشرين كيلومتر جزما.

اقول: نحن طلبنا من بعض الثقات فی مکّة ان يحدد لنا المسافة بين المسجد الحرام ونهاية عرفات، فاجاب بأن المسافة من بداية شارع غزة (الذي هو بعد المسجد الحرام بمأتين متر تقريبا) الی جمرة العقبة في منى اربع كيلومتر وسبعمأة وثمانون مترا، ومن جمرة العقبة الی جبل الرحمة الذي هو في نهاية عرفات خمسة عشر کیلو متر، وجبل الرحمة یکون نهایة عرفات، فتكون المسافة بين المسجد الحرام ونهاية عرفات عشرين كيلومتر، واذا حذفنا مقدار المسافة من بدایة عرفات الى نهايتها وهو الف وثلاثمأة متر، -على ما اخبر به ذاك الثقة من مكة- كما لو اراد شخص الوقوف في بداية عرفات فتكون المسافة من المسجد الحرام الى بداية عرفات تسعة عشر كيلومترا الا ثلاثمأة متر تقريبا، واذا حذفنا المقدار الداخل في مكة القديمة بناء على مسلك المشهور من احتساب مبدأ المسافة في السفر من منتهى بيوت البلد فتكون المسافة اقل من ذلك ايضا.

ويحتمل أنه كانت المسافة فی القديم اکثر ممّا حاسبه هذا الرجل من جهة اعوجاج الطريق، وارتفاعه وانخفاضه ولكن لايؤثر هذا المقدار كثيرا في تقليل المسافة، وقد ذكر صاحب کتاب مرآت الحرمین، ابراهیم رفعت پاشا الذی کان امیر الحاج في الحكومة العثمانية فی حوالی 1320 الهجرية القمرية: أن المسافة من باب بنی شیبة من المسجد الحرام الی جبل الرحمة فی عرفات "21367" متراً([[474]](#footnote-475))، فاذا حذفنا المسافة من بداية عرفات الى جبل الرحمة التي ذكر انها "1500"متر، وحذفنا ايضا المسافة من باب بني شيبة الى مقبرة المعلاة التي كانت منتهي بيوت مكة القديمة عادة وقال انها "1042" متر فيكون الباقي"18825" مترا.

ثم ان من الغريب ما جاء في كتاب اخبار مكة للازرقي في ذكر الأميال من المسجد الحرام إلى موقف الإمام بعرفة، حيث قال: قال أبو الوليد: من باب المسجد الحرام، وهو الباب الكبير باب بني عبد شمس الذي يعرف اليوم ببني شيبة إلى أول الأميال، وموضعه على جبل الصفا، والميل الثاني في حد جبل العيرة، والميل حجر طوله ثلاثة أذرع، وهو من الأميال المروانية، وموضع الميل الثالث بين مأزمي منى، وموضع الميل الرابع دون الجمرة الثالثة التي تلي مسجد الخيف بخمسة عشر ذراعًا، وموضع الميل الخامس وراء قرين الثعالب بمائة ذراع، وموضع الميل السادس في جدر حائط محسر، وبين جدار حائط محسر، ووادي محسر خمسمائة ذراع وخمسة وأربعون ذراعًا، وموضع الميل السابع دون مسجد مزدلفة بمائتي ذراع وسبعين ذراعًا، وموضع الميل الثامن في حد الجبل دون مأزمي عرفة وهو بحيال سقاية زبيدة، والطريق بينه وبين سقاية زبيدة، وهو على يمينك وأنت متوجه إلى عرفات، وموضع الميل التاسع بين مأزمي عرفة بفم الشعب الذي يقال له: شعب المبال، الذي بال فيه رسول الله حين دفع من عرفة يريد المزدلفة، وهذا الميل بحيال سقاية شعب السقيا سقاية خالصة، وموضع الميل العاشر حيال سقاية ابن برمك، وبينهما طريق، وهو حد جبل المنظر، وموضع الميل الحادي عشر في حد الدكان، الذي يدور حول قبلة المسجد بعرفة، مسجد إبراهيم خليل الرحمن، وبينه وبين جدار المسجد خمسة وعشرون ذراعاً، وموضع الميل الثاني عشر خلف الامام حيث يقف عشية عرفة على قرن يقال له النابت، بينه وبين موقف النبي عشرة أذرع، فما بين المسجد الحرام وبين موقف الامام بعرفة بريد، سواء لايزيد ولاينقص([[475]](#footnote-476)).

فترى أنه صرح بكون المسافة بين المسجد الحرام وجبل الرحمة بريد سواء لايزيد ولاينقص، وانت تعلم باتفاقهم على أن البريد اربعة فراسخ وكل فرسخ ثلاثة اميال فمسافة بريد هو الوصول الى أخر الميل الثاني عشر حتى يكون سفره اثنا عشر ميلا، ومع احتساب ايابه يصير اربع وعشرين ميلا، وقد ورد في رواياتنا أن ما يوجب القصر ثمانية فراسخ اربع وعشرون ميلا، ففي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: قلت له كم أدنى ما يقصر فيه الصلاة، فقال: ... أما رأيت سير هذه الأثقال بين مكة والمدينة، ثم أومأ بيده أربعة و عشرين ميلا يكون ثمانية فراسخ([[476]](#footnote-477)). لكن ما نقل الازرقي عن ابن الوليد يخالف ذلك حيث انه على ما قال هو فلو وصل الشخص الى جبل الرحمة فقد وصل الى بداية الميل الثاني عشر، فيحصل من ذلك الوثوق بخطأ هذا النقل لمخالفته للمتفق عليه من كون البريد اثنا عشر ميلا والبريدين اربع وعشرون ميلا.

ومع غمض العين عنه فملاحظة المسافة بين المسجد الحرام وعرفات اوجبت الاشكال في تحديد اربعة فراسخ باثنين وعشرين كيلومتر، بل وبناء على ما نقلناه عن بعض الثقات في مكة يشكل حتى تحديدها بعشرين كيلومتر خاصة على مسلك المشهور من كون مبدأ المسافة منتهى بيوت البلد، وربما يمكن كشف مقدار الميل من الجمع بين ما ذكره الازرقي من كون الميل الحادي عشر موضوعا على قرب جدار مسجد نمرة في بداية عرفات والميل الثاني عشر على جبل الرحمة وبين ما ذكره ابراهيم باشا من كون المسافة بين بداية عرفات وجبل الرحمة الف وخمسمأة متر، فيكون الفرسخ حينئذ اربع كيلومتر ونصف تقريبا، وتكون اربعة فراسخ ثمانية عشر كيلومتر تقريبا، وتكون ستة عشر فرسخا ستة وسبعين كيلومتر تقريبا.

هذا وقد ذكر في كتاب "فرهنگ عمید" ان میل البحر یعادل "1852" متراً، والمیل یساوی "1609" متراً، والظاهر ان المیل عند اطلاقه ينصرف الى الثاني، والفرسخ الذي يكون ثلاثة امیال یعادل بهذا الحساب 4827 متراً أي اربع كيلومتر وثمانماة وسبعة وعشرين متر، وتصير اربعة فراسخ 19308 متراً، أي تسعة عشر كيلومتر وثلاثمأة وثمانية متر.

هذا ومن جهة أخرى اتفق العلماء على أن كل ميل يعادل اربعة آلاف ذراع بذراع اليد فذكر المحقق "ره" فی الشرایع: المیل اربعة آلاف ذراع بذراع الید الذی طوله اربعة وعشرون اصبعاً تعویلاً علی المشهور بین الناس، فان قلنا بأن اربعة فراسخ اثنين وعشرين كيلومتر فلابد أن يكون على حساب ذراع مقداره خمسة واربعين سانتي متر وثمانية ميليمتر، وان قلنا بأنها عشرون كيلومتر فيكون على حساب ذراع مقداره واحد واربعين سانتي متر وستة وستين ميليمتر، وهذا اقل من الذراع المتعارف بكثير، ولكن قدر ابراهیم رفعت پاشا في کتاب مرآت الحرمین، ذراع اليد بتسعة واربعين سانتي متر، (وقال أما ذراع الحدید الذي يقدر به الاقمشة فكان 56 سانتي متر وسُبع)([[477]](#footnote-478))، فبهذا اللحاظ يصير كل ميل الفا وتسعمأة وستين مترا، وكل فرسخ خمس كيلومتر وثمانمأة وثمانين مترا، وتصير اربعة فراسخ ثلاث وعشرين كيلومتر وخمسأة وعشرين مترا، لكنه اكثر من المسافة بين المسجد الحرام وعرفات، حتى حسب ما قال من أنها 21367متر، فانها تناسب أن يكون الذراع اربعة واربعين ونصف سانتي متر.

وذكر المسعودي في مروج الذهب أن الميل أربعة آلاف ذراع بذراع الأسود، وهو الذراع الذي وضعه المأمون لذرع الثياب و مساحة البناء و قسمة المنازل([[478]](#footnote-479))، وقد حكي عن السيد البروجردي "قده" أنه قال: الظاهر أنّ كلام المسعودي هو المتّبع في هذا الباب، إذ ذراع اليد وإن قيدناها بالذراع المتوسطة فهي مما تختلف بحسب الأشخاص، وبحسبه يختلف الفرسخ كثيرا، ومن المستبعد تحديد المسافة بهذا الأمر غير المضبوط، فالظاهر أنّ الذراع في كل عصر كان عبارة عن طول معين عيّن من قبل السلاطين والمتنفذين لذرع الثياب و الأرضين ونحوها، وكانوا يتصدون لتعيينها حسما لمادة النزاع والاختلاف، وهذا الطول المعين كان يختلف بحسب الأعصار و الأمصار، وعليه يحتمل الاختلافات الواقعة في تحديد الميل كما عرفت، والمسعودي كان قريب العهد بعصر المأمون، وكان مطِّلعا على وضع زمانه، فقوله متّبع في هذا الباب، وتحديد الميل بكونه اربعة آلاف ذراع لم يرد قبله نعم تحديد الفرسخ بكونه ثلاثة اميال ورد في الروايات قبله عن الصادقين عليهما السلام([[479]](#footnote-480))، ولابأس بما افاده.

وكيف كان فلاجل الاختلافات التي مر بيانها فالمسألة مشكلة جدا، ولابد من مراعاة الاحتياط في المقدار المشكوك.

**الجهة الخامسة:** ان القول المنسوب الى المشهور وان كان هو أن حد الحاضر بمكة من كان بين منزله وبين مكة اقل من ثمانية واربعون ميلا أي ستة عشر فرسخا، وبه قال القمي في تفسيره والصدوقان والشهيدان، وذكر في المدارك ان عليه اكثر الاصحاب([[480]](#footnote-481))، لكن هناك قول آخر وهو أن حده من كان بين منزله وبين مكة اقل من اثنا عشر ميلا أي اربعة فراسخ، فذهب الشيخ الطوسي "ره" في المبسوط([[481]](#footnote-482)) والتبيان([[482]](#footnote-483)) والاقتصاد([[483]](#footnote-484)) والجمل([[484]](#footnote-485)) الى الثاني بينما أنه ذهب في النهاية الى الأول([[485]](#footnote-486))، وكذا اختار الثاني علي الحلبي في اشارة السبق ([[486]](#footnote-487))، وابن حمزة في الوسيلة([[487]](#footnote-488))، وابن زهرة في الغنية([[488]](#footnote-489)) والحلي في السرائر([[489]](#footnote-490))، والكيدري في اصباح الشيعة([[490]](#footnote-491))، وابن سعيد الحلي في الجامع للشرايع([[491]](#footnote-492))، وابو الصلاح الحلبي في الكافي([[492]](#footnote-493)) والطبرسي في مجمع البيان، وقد اختلف كلام المحقق الحلي في ذلك، فاختار في الشرايع الثاني([[493]](#footnote-494))، ولكن اختار في المختصر النافع الاول([[494]](#footnote-495))، وكذا في المعتبر وقال: ان قول الشيخ نادر لاعبرة به([[495]](#footnote-496))، مع أنك ترى أن نسبة هذا القول الى الندرة غريب وكذا العلامة قال بالثاني في القواعد([[496]](#footnote-497)) والارشاد بينما انه في التذكرة والمنتهي والمختلف والتحرير قال بالاول([[497]](#footnote-498))، كما انه نقل العلامة في التذكرة القول بالثاني عن ابن عباس ومجاهد والثوري، ونقل القول بالاول عن الشافعي واحمد لأنّه مسافة القصر، وما دون مسافة القصر يكون قريبا من المسجد، لأنّه بمنزلة الحاضر، ونقل في المنتهى عن ابي حنيفة أن حاضري المسجد الحرام هم أهل المواقيت والحرم و ما بينهما.

وقد اختار صاحب الجواهر كون الحد اثنا عشر ميلا وذكر أن القول بكون الحد ثمانية واربعين ميلا وان نسبه في المدارك إلى أكثر الأصحاب، وفي غيرها إلى المشهور، لكن لم نتحقق ذلك([[498]](#footnote-499)).

وكيف كان فالصحيح هو القول الاول من التحديد بثمانية واربعين ميلا من كل جانب، فان التحديد باثنى عشر ميلاً لم يرد في أيّة رواية، وانما ورد التحديد بثمانية واربعين ميلا، كما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) قول الله عز و جل في كتابه ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام قال يعني أهل مكة ليس عليهم متعة، كلّ من كان أهله دون ثمانية وأربعين ميلا ذات عرق وعسفان كما يدور حول مكة فهو ممن دخل في هذه الآية، وكل من كان أهله وراء ذلك فعليهم المتعة([[499]](#footnote-500))، وما في السرائر من حمل التحديد في مثل هذه نالصحيحة وكذا كلام من قال به على كون المراد به التوزيع على الجوانب الأربعة، فيكون الحد من كل جانب اثنى عشر ميلًا فخلاف الظاهر، ولايتلائم مع ذكر عسفان وذات عرق كمثال في الصحيحة فانهما على بُعد مرحلتين كما ذكره صاحب كتاب معجم البلدان([[500]](#footnote-501)) ونحوه القاموس([[501]](#footnote-502))، والمراد من المرحلة كما حكي عن المصباح المنير وشمس العلوم مسيرة يوم، فتكون مسافتهما الى مكة ثمانية واربعين ميلا.

وما يستدل به على أن الحد اثنا عشر ميلا عدة وجوه:،

**الوجه الاول:** ما يتحصل من الجواهر من ان هذه الصحيحة مشتملة على التشويش والاشكال، فان التحديد بمن كان اهله دون ثمانية واربعين ميلا لاينطبق على ما ذكر فيها من المثال له وهو ذات عرق و عُسْفان، لما ورد في كتب معاجم البلدان من كونهما على بعد مرحلتين اي ستة عشر فرسخا من مكة، ولهذا لايمكن العمل بها بعد اشتمالها على هذا التشويش الموجب للوثوق النوعي بخلل فيها، فيرجع الى عموم وجوب التمتع على كل احد كقوله في صحيحة الحلبي "ليس لأحد الا أن يتمتع" وانما نخرج عنه في القدر المتيقن من التخصيص من كان بين منزله ومكة اقل من اثنا عشر ميلا، فيختص عدم مشروعية التمتع به، والدليل على هذا التخصيص هو التسالم وكذا صحيحة عبيدالله الحلبي وسليمان بن خالد و أبي بصير كلهم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ليس لأهل مكة ولالأهل مر ولالأهل سرف متعة‌، وذلك لقول الله عز و جل ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام([[502]](#footnote-503))، وعن الواقدي: بين مكة ومَرّ خمسة أميال([[503]](#footnote-504))، وعن المجلسي الأول "ره" أن سرف ككتف موضع قرب التنعيم على عشرة أميال تقريباً من مكة، وعن النهاية "سرف هو بكسر الراء موضع من مكة على عشرة أميال.

وفيه **اولا:** انه يحتمل أن يكون ذات عرق وعسفان مثالا لثمانية واربعين ميلا، والحاضر من يكون ما بين منزله ومكة اقل من هذا المقدار من المسافة، ويشهد له أنه ورد في رواية أُخرى لزرارة، قال قلت: فما حد ذلك؟ قال: ثمانية وأربعين ميلاً من جميع نواحي مكة دون عسفان ودون ذات عرق([[504]](#footnote-505))، ولكن ناقش السيد الخوئي "قده" في سندها من ناحية أنه لم يعلم طريق الشيخ الطوسي "ره" اليه، مضافاً إلى أنه لم يوثق، نعم وثقه نصر بن الصباح، لكن نصر بنفسه لم يوثق أيضاً، وقد حاول جماعة منهم الوحيد البهبهاني توثيق علي بن السندي بدعوى اتحاده مع علي بن إسماعيل الميثمي الثقة، إلّا أنه لايمكن الجزم بالاتحاد.

نعم هذا التوجيه لايتلائم مع ما ورد في رواية علي بن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت لأهل مكة متعة قال: لا، ولالأهل بستان، ولالأهل ذات عرق، ولالأهل عسفان، ونحوها([[505]](#footnote-506))، والرواية تامة بناء على العمل بروايات علي بن ابي حمزة البطائني، ولكن غايته العلم ببطلان مفادها ولايسري الاشكال الى صحيحة زرارة.

**وثانيا:** قد يقال بأنه يمكن ان يكون من يجب عليه التمتع هو من زادت المسافة بين منزله وبين مكة من ثمانية واربعين ميلا، وأما اذا كانت المسافة ثمانية واربعين ميلا عرفا لااقل ولااكثر كاهل عسفان وذات عرق فهو بحكم اهل مكة، وذلك بأن يكون معنى "دون ثمانية واربعين ميلا" أن لايزيد عليها، بأن يكون ثمانية واربعين ميلا فما دون، وهذا وان كان خلاف الظاهر لكنه لامانع من أن يصار اليه بقرينة التمثيل بذات عرق وعسفان.

وقد يقال في تقريب ذلك: ان "دون" قد يكون بمعنى عند، كما في قوله "من قتل دون ماله فهو شهيد"، والقرينة على ارادته في المقام التمثيل بعسفان وذات عرق، فيكون المعنى أن من كان منزله عند اربعة واربعين ميلا عسفان وذات عرق فليس عليه متعة، ومن كان منزله بعدها كان عليه المتعة([[506]](#footnote-507))، ولكن الانصاف أنه خلاف الظاهر.

**وثالثا:** انه يحتمل أن يكون ما في معجم البلدان من أن عسفان وذات عرق على بعد مرحلتين من مكة مبنيا على التقريب لاالتدقيق، وبالتدقيق كان المسافة بينهما وبين مكة اقل من ذلك، فنأخذ بظاهر صحيحة زرارة.

هذا وقد حكي عن السيد الخوئي "قده" أن تطبيق الحد على ذات عرق وعسفان في صحيحة زرارة من باب التقريب لاالتدقيق([[507]](#footnote-508)).

وفيه أنه ان كان مقصوده أن الناس كانوا يتسامحون في تطبيق المسافات على الاماكن، فكانوا يرون أن عسفان مثلا دون ثمانية واربعين ميلا من مكة، والامام (عليه السلام) ذكر مثال عسفان مماشاة مع مسامحات الناس ومن باب التقريب لاالتدقيق، وان كان الحكم دائرا مدار الواقع الدقيق العرفي، ولذا يجب على اهل عسفان التمتع، فهذا خلاف الظاهر جدا، اذ كيف يذكر الامام اهل عسفان كمثال لمن هو داخل الحد، وهو يعلم بخروجه عن الحد، وان كان مقصوده أن عدم مشروعية المتعة ثابت في حق من صدق عليه أن منزلة دون ثمانية واربعين ميلا، ولو بالتقريب لابالتدقيق فهو ايضا خلاف الظاهر، سواء كان بمعنى كون المدار على تشخيص العرف ولو عن جهل مركب، او بمعنى أن المدار على تسامح الناس في صدق أنه دون الحد وان كانوا لايرون انطباقه عليه بالدقة، فيكون موضوع وجوب التمتع من لم يصدق عليه أنه دون الحد حتى بالمسامحة.

ومن جهة أخرى قد اشكل "قده" في مرجعية العمومات كصحيحة الحلبي "ليس لاحد الا أن يتمتع" في وجوب التمتع بأنها لاإطلاق لها من حيث ثبوت المتعة على كل مكلف، وإنما هي ناظرة إلى حكم النائي في قبال العامّة القائلين بجواز الإفراد أو القرآن للنائي وهذه الروايات في مقام الرد عليهم، وأن النائي لايجوز له إلّا التمتّع([[508]](#footnote-509))، وفيه أنه لامانع من التمسك باطلاق نفس الآية بالنسبة الى من لم يكن من اهل مكة وان كانت المسافة بينه وبين مكة اثنا عشر ميلا، فانه ليس اهله حاضري المسجد الحرام فيشمله قوله تعالى "ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام"، بل يمكن التمسك بعموم مثل صحيحة الحلبي بالنسبة الى هذا المكلف، غايته أنها حيث تكون ناظرة الى تفسير الآية التي هي مقيدة في ذاتها في التمتع لغير حاضري المسجد الحرام، فتكون هي ايضا مقيدة بغير حاضري المسجد الحرام أي اهل مكة.

ولذا ذكر بنفسه أنه لو شك أن المبدأ لحساب ثمانية واربعين ميلا هو المسجد الحرام او بلدة مكة فشك في حكم من كانت المسافة بينه وبين مكة اقل من ثمانية واربعين ميلا ولكن المسافة بينه وبين المسجد الحرام أكثر أنه يرجع الى عمومات وجوب التمتع من صحيحة الحلبي والآية، وكذا من كان على رأس الحد لااقل ولاأكثر([[509]](#footnote-510))

**الوجه الثاني:** ما استدل به صاحب الجواهر ايضا من أن الحاضر بمكة في قبال المسافر، وحد السفر الموجب للقصر هو اربعة فراسخ ذهابا واربعة فراسخ ايابا، فيكون حد الحاضر بمكة دون اثنا عشر ميلا أي اربعة فراسخ([[510]](#footnote-511))، ويؤيده أنه قد مر النقل عن الشافعي واحمد أنهما قالا" حد الحاضر دون ثمانية واربعين ميلا، لانها مسافة السفر الموجب للقصر ومن كان دونه كان بحكم حاضر مكة.

وفيه **اولا:** ان الحاضر بمكة الموضوع للحكم في قوله تعالى "ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام" في قبال الغائب عنها، والمراد به عرفا اهل مكة والقاطنون فيها، ومن كان قاطنا في مكان خارج مكة لايكون حاضرا بها، ولو كانت المسافة بين منزله وبين مكة اقل مما يصدق على المكي اذا خرج اليها أنه سافر.

**وثانيا:** انه لايعتبر في صدق المسافر عرفا كون السفر بمقدار يوجب الى القصر، بل عنوان المسافر صادق على من سافر الى اقل من ذلك، وانما اشترط الشارع في وجوب القصر عدة شروط، منها أن يكون الى ثمانية فراسخ ولو ملفقة، كما أن منها أن لايكون السفر في معصية الله.وعليه فغير اهل مكة خارجون عن عنوان الحاضر بمكة ومقتضى اطلاق الآية مشروعية المتعة لهم، وانما ثبت تقييد الآية بالحاق اهل اطراف مكة باهل مكة، والكلام في سعة التقييد وضيقه، ومقتضى عموم صحيحة زرارة تقييدها بمن كان دون ثمانية واربعين ميلا من مكة.

**الوجه الثالث:** ما يقال من أن المراد من المسجد الحرام عرفا هو الحرم والحرم بريد في بريد أي اربعة فراسخ في اربعة فراسخ حول المسجد الحرام، فحاضر الحرم هو من كانت المسافة بينه وبين المسجد الحرام اقل من اربعة فراسخ حيث يكون داخلا في الحرم.

وفيه أن الظاهر من حاضري المسجد الحرام اهل مكة حيث انهم ساكنون حول المسجد، والحرم وان كان بريدا في بريد لكن مر أنه ليس بنحو الدائرة حول المسجد الحرام بحيث يكون من كل جانب اثنا عشر ميلا داخلا في الحرم، والمهم أن ظاهر صحيحة زرارة هو أن من كان اهله دون ثمانية واربعين ميلا من مكة فهو ملحق حكما بحاضري مكة، فتكون مقيدة لاطلاق الآية.

**الوجه الرابع:** ان صحيحة زرارة ساقطة عن الاعتبار للمعارضة مع روايات أخرى:

**منها:** صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله عز و جل ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، قال من كان منزله على ثمانية عشر ميلا من بين يديها وثمانية عشر ميلا من خلفها وثمانية عشر ميلا عن يمينها وثمانية عشر ميلا عن يسارها فلامتعة له مثل مر وأشباهه([[511]](#footnote-512)).

وما ذكره في الوسائل من أنها غير صريحة في حكم ما زاد عن ثمانية عشر ميلا، فيبقى تصريح صحيحة زرارة بالتفصيل سليمة عن المعارض، فضعيف جدا، فانها في مقام التحديد ويكون تقديم صحيحة زرارة عليها موجبا لالغاء عدد ثمانية عشر ميلا.

ومن الغريب ايضا ما ذكر في المدارك من أنه يمكن الجمع بينهما بالحمل على أن من‌ بعد ثمانية عشر ميلا كان مخيرا بين الإفراد و التمتع، ومن بعد بالثمانية و الأربعين تعين عليه التمتع([[512]](#footnote-513))، فان كلا من الصحيحتين بصدد تفسير حاضر المسجد الحرام، فكيف يجمع بينهما بالحمل على التخيير.

**ومنها:** رواية ابي الحسن النخعي عن ابن ابي عمير عن الحلبي عن أبي عبد اللّه (عليه السلام)، قال: في حاضري المسجد الحرام، قال: ما دون المواقيت إلى مكّة فهو حاضري المسجد الحرام، و ليس لهم متعة([[513]](#footnote-514))

والرواية ضعيفة بجهالة ابي الحسن النخعي.

**ومنها:** صحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبدالله في حاضري المسجد الحرام، قال: ما دون الأوقات إلى مكّة([[514]](#footnote-515)).

وبعد المعارضة يؤخذ بالقدر المتيقن المتفق عليه من الحاق غير اهل مكة باهل مكة وهو ما دون اثني عشر ميلا، وفيما زاد عليه فيرجع الى العمومات المقتضية لمشروعية التمتع.

وفيه أن هذه الروايات لم يعمل بها احد من الاصحاب ابدا، فهي ساقطة عن الاعتبار، كما ذكر السيد الخوئي "قده" مع أنه لايرى وهن الرواية باعراض المشهور، فان اعراض المشهور شيء والتسالم على الخلاف شيء آخر، وان فرض وصول النوبة الى المرجحات فلايبعد أن يقال بأن صحيحة حريز مصداق للشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند الاصحاب، وقد قال (عليه السلام) في مقبولة عمر بن حنظلة "المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور بين اصحابك، فان المجمع عليه لاريب فيه" وهكذا الروايتان الاخيرتان، ويمكن حملهما إما على كون المراد أن يكون منزل الرجل ما دون جميع المواقيت من حيث المسافة فيتحد مع صحيحة زرارة، لأن اقرب المواقيت الى مكة ذات عرق وقرن المنازل وهما على بعد مرحلتين من مكة أي ثمانية واربعين ميلا، او يحملان على التقية لموافقتهما لقول ابي حنيفة.

وعليه فالصحيح هو كون الحد دون ثمانية واربعين ميلا.

**الجهة السادسة"** وقع الكلام في أن مبدأ الحد هل يحسب من المسجد الحرام او من آخر مكة القديمة او آخر مكة الجديدة، ومنتهى الحد هل يحسب الى اول بلد المكلف او منزله، فهنا بحثان:

**البحث الاول:** في مبدأ الحد، ففيه وجهان بل قولان، فذكر الشيخ في المبسوط والاقتصاد والجمل "كل من كان بينه وبين المسجد اثنا عشر ميلًا من جوانب البيت" وذكر العلامة في التحرير "من كان بين منزله وبين المسجدً...([[515]](#footnote-516))". لكن ذكر في القواعد "من نأى عن مكة ...". وكيف كان فقد اختار في المستمسك كون المبدأ المسجد لأن السؤال في صحيحة زرارة عن تفسير المراد من قوله تعالى "حاضري المسجد الحرام" فالمنسبق من التقدير أن يكون المبدأ نفس المسجد‌، ولاينافيه قوله في خبر زرارة "من جميع نواحي مكة" فإن مكة لم تؤخذ فيه مبدأ للحد، وانما أخذت موضوعا لللتوسعة الحد الى جميع النواحي([[516]](#footnote-517)).

واضاف السيد الخوئي "قده" أنه لو فرض اجمال الدليل فلابد حينئذ من الاقتصار على القدر المتيقن في الخروج عن العمومات المقتضية لوجوب التمتع على كل أحد غير اهل مكة كالآية الكريمة وصحيحة الحلبي "دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة لأن الله تعالى يقول فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي فليس لأحد إلا أن يتمتع"، فكلما دلّ الدليل على إلحاق غير اهل مكة باهلها فهو، وإلّا كان حكمه وجوب التمتّع لامحالة فمن بعد عن المسجد الحرام بأكثر من ثمانية و أربعين ميلًا وجب عليه التمتع، وإن كان الفصل بينه وبين مكّة أقل من هذا الحد، فالنتيجة كون مبدأ الحد هو المسجد([[517]](#footnote-518)).

اقول: الانصاف أن ظاهر صحيحة زرارة هو كون مبدأ الحد مكة، فقد ورد فيها "كلّ من كان أهله دون ثمانية وأربعين ميلا ذات عرق وعسفان كما يدور حول مكة فهو ممن دخل في هذه الآية" فان التعبير بقوله كما يدور حول مكة ظاهر في كون المحور مكة لاالمسجد الحرام، فيلحظ المسافة بالنسبة اليها، وكونها واردة في تفسير الآية التي جعلت المحور حضور المسجد الحرام لاينافي ذلك، حيث طبقت عنوان حاضر المسجد الحرام على من كان منزلة الى مكة اقل من ثمانية واربعين ميلا، فالاقوى ما عليه صاحب العروة من كون مبدأ الحد هو مكة.

وقد مر أن ظاهر الحكم المترتب على البلدان مثل مكة كونه بنحو القضية الحقيقية فيشمل مكة الجديدة فالمبدأ هو منتهى بيوت مكة الجديدة كما عليه بعض السادة الاعلام "دام ظله".

**البحث الثاني:** اذا كانت المسافة بين مكة ومنزل المكلف في البلد كجدة اكثر من ثمانية واربعين ميلا، ولكن كانت المسافة بين مكة وبين بداية بلد المكلف اقل من ذلك فهل المدار على بلد المكلف او بيته، فيه خلاف، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الظاهر أن العبرة في التحديد بمبدإ بلده لا بمنزله و بيته الذي يسكنه، فحكم ساكن الدار الواقعة في أوّل البلد حكم ساكن الدار الواقعة في آخر البلد، فلا يختلف حكم سكان بلدة واحدة باعتبار اختلاف منازلهم قرباً أو بعداً، وذلك لأنه الظاهر من جعل الحد بين المكلف الذي يختلف في أرجاء بلده وبين المسجد الحرام، لاخصوصية للدار أو الدكان وما شاكلهما([[518]](#footnote-519))، ولكن ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أن المدار على منزل المكلف لاعلى البلد الذي يسكنه([[519]](#footnote-520))، ولايخفى أنه لو كانت صحيحة زرارة مجملة كان المرجع عموم وجوب التمتع فتكون النتيجة بصالح القول الثاني، الا أن الانصاف ظهور الصحيحة في أن المدار على البلد، اذ يصدق عليه كون اهله دون ثمانية واربعين ميلا، فان ظاهره كون وطنه دون هذا الحد، والمفروض أن البلد بتمامه وطن له.

**الجهة** **السابعة**: وقع الكلام في أن من كان منزله على نفس الحد عرفا، لااقل ولااكثر، فهل حكمه حكم من كان منزله فوق الحد فيجب عليه حج التمتع، او أن حكمه حكم من كان منزله دون الحد فيجب عليه حج الافراد؟، لاينبغي الريب في الظاهر من قوله "كل من كان اهله دون ثمانية واربعين ميلا... مما يدور حول مكة فهو ممن دخل في هذه الآية، ومن كان اهله وراء ذلك فعليهم المتعة" هو الاول، ولأجل ذلك اختار هذا القول كثير من الاعلام كالسيد الخوئي "قده"([[520]](#footnote-521)).

نعم قد يقال بأن مقتضى التمثيل في هذه الصحيحة لمن كان منزله دون ثمانية واربعين ميلا بذات عرق وعسفان هو كون المراد منه من لم يكن اهله فوق ذلك، فانهما على ما قالوا على بعد مرحلتين من مكة وكل مرحلة مسيرة يوم أي ثمانية فرسخ اربع وعشرين ميلا، فهما على بعد ثمانية واربعين ميلا من مكة، ويشهد لكون اهل ذات عرق وعسفان بحكم الحاضر بمكة ما مر من رواية علي بن ابي حمزة عن ابي بصير.

وفيه أن ظاهر لفظ "دون" هو الاقل، وذكر عسفان وذات عرق ليس قرينة على الخلاف، بعد أن كان من المحتمل كون ذكرهما لاجل مثال عرفي تقريبي لثمانية واربعين ميلا فقط، لاالمثال للحاضر بمكة، ويقوي هذا الاحتمال أن المذكور في الخرائط السعودية أن المسافة بين ذات عرق ومكة مأة كيلومتر، وفي بعضها مأة وعشر كيلومتر، ولااشكال في خروجهها حينئذ عن الحد، كما ذكر في بعضها أن المسافة بين عسفان ومكة تسعون كيلومتر، وبذلك يطمأن بخطأ رواية علي بن ابي حمزة حتى على تقدير تمامية سندها.

ثم انه لو فرض اجمال صحيحة زرارة فقد يقال –كما ذكره السيد الخوئي "قده"- أن المقام يندرج في اجمال المخصص المنفصل وتردده بين الاقل والاكثر فيكون المرجع عمومات وجوب التمتع مثل الآية الكريمة وصحيحة الحلبي "ليس لأحد الا أن يتمتع" فان مفادهما هو وجوب حج التمتع على من لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام، والظاهر من حاضري المسجد الحرام عرفا هو من كان من اهل مكة، فمن لم يكن من اهل مكة يجب عليه التمتع، والقدر المتيقن من تخصيصه هو من دون الحد أي كان منزله اقل من ثمانية واربعين ميلا، دون من كان على رأس الحد([[521]](#footnote-522)).

وقد يورد عليه بايرادين:

**احدهما:** ما قد يقال من أنه لم يثبت عام منفصل يدل على وجوب حج التمتع على كل احد، فقد ذكر السيد الگلپایگانی "قده" أن الظاهر أنّ الروايات كلها ناظرة إلى بيان مصداق الآية وهو من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، فلاعموم لها للحاضرين حتّى توجب المتعة على كل أحد، كما استشكل السيد الامام "قده" في وجود العموم([[522]](#footnote-523)).

وفيه ما مر من أن الظاهر من حاضر المسجد الحرام هو من كان من اهل مكة، ولااجمال فيه عرفا.

**ثانيهما:** ما يخطر بالبال من أن كون المرجع هو العام عند اجمال المخصص المنفصل وان كان هو الظاهر عرفا خلافا لما اختاره بعض الاجلة من سريان الاجمال حكما الى العام، لكنه اذا كان المخصص المجمل بلسان التفسير فيشكل الرجوع الى الخطاب العام، كما لو قال المولى "أكرم كل عالم" ثم قال "انما عنيت بالعالم من كان عالما عادلا" فشككنا في ان مرتكب الصغيرة عادل ام لا، فيشكل التمسك بعموم اكرم كل عالم لإثبات وجوب اكرامه، ولامانع ثبوتي من كون حجية العام مشروطة بنظر العقلاء بعدم وصول مثل هذا الخطاب الحاكم المنفصل ولو كان مجملا، لعدم انحفاظ كشفه النوعي العقلائي عن مراد المولى بمجيء مثله، بل يكفي الشك في بناء العقلاء على حجية العام في هذا الفرض في عدم جواز التمسك بالعام، كما هو واضح.

وفي المقام صحيحة زرارة وردت بلسان تفسير الآية الكريمة، نعم لو لم يكن المخصص المنفصل المجمل بلسان التفسير فالظاهر أن بناء العقلاء على حجية العام المنفصل في مورد الشك، فانه اذا قال المولى "يجوز التيمم بكل ما كان من الارض" ثم ورد عنه في خطاب منفصل "لاتتيمم بالتراب القذر" ولم يعلم أن مراده من القذر ما يشمل القذر العرفي او خصوص القذر الشرعي، فلايبعد احتجاج العقلاء بالخطاب العام في جواز التيمم بالتراب الطاهر شرعا وان كان قذرا عرفا، بحجة عدم ثبوت تخصيصه، وذلك لأن ما اخذه المولى موضوعا لحكمه هو واقع المفهوم الذي هو متعين لدى المولى، وانما استخدم لفظا مجملا في مقام التعبير عن مراده للمخاطب، وليس لهذا اللفظ موضوعية في حكمه ثبوتا، وهكذا الحال في ما لو قال "اكرم كل عالم" ثم ورد عنه "لاتكرم العالم الفاسق" واختلف اهل اللغة في كون معنى الفاسق هو العاصي او خصوص مرتكب الكبيرة او المتجاهر بالفسق، فالعرف لايفرق بينه وبين ما لو اختلف الرواة في نقل لفظ المخصص المنفصل الصادر عن المولى، فقال احدهم انه كان بلسان "لاتكرم العالم العاصي" وقال الآخر انه كان بلسان "لاتكرم العالم المرتكب للكبيرة" فانه لاينبغي الاشكال في رجوع العرف في المقدار المشكوك وهو العالم المرتكب للصغيرة الى العام، بحجة عدم ثبوت تخصيصه، فكذا المقام بعد عدم موضوعية لوضوح اللفظ المخصص بعد تردد معناه الذي هو المأخوذ في موضوع حكم المولى بين معنى موسع ومعنى مضيق، وكان بامكانه اختيار لفظ مبيَّن لتفهيم مراده، وانما اختار هو او نقلة كلامه لفظا مجملا، او صار اللفظ مجملا لنا.

وما يقال من ان المخصص المجمل يمنع عن كاشفية الخطاب العام ففيه ان المهم هو ملاحظة بناء العقلاء في مقام الاحتجاج بين الموالي والعبيد وفيما بين الناس، ولايبعد احراز بناءهم على الاحتجاج بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل، ولايلحظ بناءهم في مقام تعلق الغرض بالوصول الى الواقع كما في حياتهم الشخصية، فانهم لايركنون في هذا المجال الا الى الوثوق والاطمئنان، بل قد لايركنون الى الاطمئنان ايضا، بل كما في الامور المهمة.

فالمهم في وجه اختيار القول الاول هو ظهور صحيحة زرارة في كون المراد من حاضري مكة هو من كان منزله أقل من ثمانية واربعين ميلا الى مكة، ولو فرض اجمالها فيجب الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالي إما بوجوب حج التمتع عليه او حج الافراد، وسيأتي بيان طريقة الاحتياط.

**الجهة الثامنة:** لو شك بنحو الشبهة المصداقية في أن منزله هل هو واقع دون ثمانية واربعين ميلا او فوقها، فذكر صاحب العروة أنه يجب عليه الفحص، ومع عدم التمكن من الفحص يراعي الاحتياط، وإن كان لايبعد القول بوجوب حج التمتع عليه، لأن وجوب حج الافراد معلق على عنوان الحاضر، وهو مشكوك، فيكون المقام نظير ما لو شكّ في أن المسافة ثمانية فراسخ أو لا، فإنه يصلي تماماً لأنّ القصر معلق على السفر و هو مشكوك([[523]](#footnote-524)).

والظاهر رجوع ما ذكره الى التمسك بقاعدة المقتضي والمانع، بأن يرى أن الاستطاعة مقتضية لوجوب حج التمتع، وصدق عنوان الحاضر مانع عنه، وقد صرح بقبوله لقاعدة المقتضي والمانع في بحث النكاح، فقال انه اذا شك في كون المنظور اليه مماثلا او محرما ام لا، فيحرم النظر اليه، لالاجل التمسك بعموم حرمة النظر في الشبهة المصداقية لمخصصه المنفصل الدال على جواز النظر الى المماثل او المحارم، بل لاستفادة شرطية الجواز بالمماثلة أو المحرمية، فالمقام من قبيل المقتضي والمانع([[524]](#footnote-525)).

ولكن هذه القاعدة ليس لها اساس عقلائي، فلو رمى سهما الى جانب شخص، وشك في وجود مانع يمنع من وصول السهم اليه فلايبني العقلاء على اصابة السهم الى ذاك الشخص، نعم لايبعد تمامية ذلك في الشك في وجود العنوان الثانوي، كالضرر والحرج.

وكيف كان فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن ما ذكره صاحب العروة من وجوب التمتع عليه هو الصحيح، بمقتضى أن موضوعه هو كل مكلف لم يكن حاضر المسجد الحرام، وباستصحاب عدم كونه حاضر المسجد الحرام ولو بنحو العدم الازلي يحرز ذلك، حيث يقال انه قبل وجوده لم يكن كذلك والآن كما كان، وعليه فلاموجب للفحص، لإحراز الموضوع بالأصل، ولادليل على الفحص في الشبهات الموضوعية.

هذا مع أنه يمكن إحراز الموضوع بالأصل النعتي و تقريبه: أن صفة الحضور و الوطنية للشخص قد تتحقّق باتخاذ نفسه بلداً وطناً له، وقد تتحقق باتخاذ متبوعه التوطن في البلد الفلاني كوالده أو جدّه، فليست الوطنية من الصفات الذاتية، وإنما هي من الصفات العرضية المسبوقة بالعدم، بمعنى أن الانسان يوجد أوّلًا ثمّ يعرض عليه صفة الوطنية، فنقول: إن ما دون ثمانية واربعين ميلا لم يكن وطناً له باتخاذ نفسه ولابتبع أبيه أو جده في زمان والآن كذلك([[525]](#footnote-526)).

وفيه أنه لو ولد المكلف في هذا المكان فاستصحاب عدم كونه حاضر المسجد الحرام او فقل: عدم كونه من اهل ما دون ثمانية واربعين ميلا منزله ينحصر في استصحاب العدم الازلي، فانه لم يمر عليه بعد وجوده زمان يعلم باتصافه بعدم كونه حاضر المسجد الحرام حتى يجري استصحاب العدم النعتي، واتصافه بكونه حاضر المسجد الحرام وان كان تابعا لاتخاذ ابيه مثلا ما دون ثمانية واربعين ميلا وطنا له او اقامته فيه الى زمان ولادته، لكن التبعية عرفية وليست شرعية حتى يكون استصحاب عدم اقامة الاب فيما دون الحد كافيا لنفي كونه وطنا للابن، فينحصر الاصل في هذه الحالة باستصحاب العدم الازلي والمختار عدم جريانه.

على أنه قد يقال: ان من المحتمل أن يكون الموضوع لوجوب التمتع من لم يكن اهله أي وطنه دون ثمانية واربعين ميلا، فلايفيد اجراء استصحاب عدم كونه متوطنا لما دون ذلك، بل لابد من اجراء استصحاب عدم كون وطنه ومنزله -وهو ما يسكن فيه فعلا- دون ثمانية واربعين ميلا، والمسافة بين مكانٍ كمكة وبين مكان آخر كعرفات من اوصاف الفضاء الواقع فيه هذان المكانان، والفضاء موجود ازلا بالنظر العرفي، فلايقال: ان المسافة بين مكة وعرفات مثلا قبل وجودهما لم تكن اربعة فراسخ، فلايجري الاستصحاب ولو بنحو العدم الازلي حتى فيما ولد المكلف في مكان بعيد عن مكة ثم توطن في هذا المكان، فتأمل، الا أن الانصاف أن الظاهر كون الموضوع لوجوب التمتع من لم يكن متوطنا لما دون الحد، لا من لم يكن وطنه الفعلي دون الحد، فانه قد لايكون للشخص وطن فعلي اصلا، بأن اعرض عن وطنه الاصلي ولم يتوطن في مكان فانه لااشكال في وجوب التمتع عليه.

نعم قد يقال -كما هو الموافق لمباني السيد الصدر "قده"- من أن موضوع وجوب حج الافراد حيث يكون مركبا من جزءين، كونه متوطنا في مكان، وان يكون هذا المكان دون الحد، كما في جميع الموضوعات المركبة من أكثر من كلمة، فيكون موضوع وجوب التمتع مقيدا بنقيض هذا المركب، وهو كل مكلف لم يكن متوطنا في مكان يكون ما دون الحد، والمفروض أن المكلف متوطن في هذا المكان جزما فيبقى استصحاب عدم كون هذا المكان دون الحد، فنقع في المشكلة السابقة، نظير ما ذكره في ما لو لم ندر أن هذا الثوب المتنجس هل تنجس بالبول حتى يجب غسله بالماء القليل او الكر غير الجاري مرتين او تنجس بالدم حتى يكفي غسله مرة واحدة أنه لايكفي استصحاب عدم الملاقاة للبول، بل لابد من اجراء الاستصحاب لنفي كون ذاك النجس بولا بنحو العدم الازلي، لأن المخصص لعموم كفاية الغسل مرة هو مركب من ملاقاة الثوب لنجس وكون ذاك النجس بولا، والجزء الاول معلوم وانما الثاني هو المشكوك الذي يمكن أن يجري فيه الاصل، خلافا للسيد الخوئي "قده" حيث اكتفى باستصحاب عدم الملاقاة للبول، ولكن حاولنا الجواب عن كلام السيد الصدر "قده" في ابحاثنا الاصولية.

فالمهم هو اشكال كون الاستصحاب فيمن تولد في هذا المكان بنحو العدم الازلي، ومع عدم الالتزام بجريانه فيجب عليه الاحتياط.

وقد يقال بعدم امكان الاحتياط بناء على كون وجوب الحج فوريا مطلقا او فرضنا عدم احرازه لتمكنه من الحج في عام قابل حيث يصير واجبا فوريا بحكم العقل، لأنه لايمكن الجمع بين حج التمتّع والإفراد في سنة واحدة، فيكون مخيرا بين اتيانه في هذه السنة بين اتيانه بأحدهما والاتيان بالآخر في السنة القادمة.

ولكن يمكن الاحتياط في هذه السنة باحدى الطرق الآتية:

**الطريق الاول:** أن يحرم من الميقات قاصداً لما هو وظيفته من حج الافراد او عمرة التمتع فيأتي بالطواف والسعي بقصد ما في الذمة او بقصد عمرة التمتع احتياطا، فاذا وصل الى التقصير فحيث يعلم اجمالا بأنه إما متمتع فيجب عليه التقصير او حاج مفرد فيحرم عليه التقصير لأن اخذ المحرم شعره او تقليمه لظفره حرام، فيكون من دوران الامر بين المحذورين فيكون مخيرا بين التقصير وعدمه، فيمكنه أن يختار التقصير برجاء أن يكون واجبا فان كان متمتعا اجزءه ذلك وان كان حاجا مفردا ارتكب حراما عن عذر ولاكفارة عليه، والمهم أنه لايخل بصحة حجه، ثم يحرم لحج التمتع رجاء ويأتي باعمال الحج بقصد ما في الذمة واعمال حج التمتع والافراد واحدة عدا أنه يجب الهدي في التمتع ويستحب في الافراد، فيذبح الهدي احتياطا، فاذا فرغ من الحج احرم لعمرة مفردة بعد مضي ايام التشريق، فيحرز أنه اتى بوظيفته، كما يمكنه أن يختار ترك التقصير ويحرم بحج التمتع احتياطا فلو كان حجه التمتع فينقلب الى حج الافراد ويجزي عن حجة الاسلام، لما دل على أن المتمتع اذا ترك التقصير عمدا او جهلا فاحرم بالحج كان حجه حج افراد وليس عليه متعة كما ورد في الروايات، وحينئذ فيأتي بالاعمال بقصد حج الافراد، ثم بعمرة مفردة.

ولكن هنا اشكالان لابد من الجواب عنهما:

1- انه لايمكن ان يتمشى قصد القربة لاختيار المكلف لأحد طرفي دوران الامر بين المحذورين، بعد تساوي احتمال وجوبه وحرمته، ومعه فلايصح منه التقصير لكونه واجبا تعبديا.

وفيه أنه يمكن ترجيح جانب فعل التقصير إما بقوة احتمال وجوبه فيما اذا كان المظنون وجوب التمتع عليه، او بقوة المحتمل لأنه لو كان واجبا كان وجوبه اقوى او محتمل الاقوائية بعينه لكونه حجة الاسلام، بخلاف التقصير الذي لو كان محرما عليه كان من الصغائر، على أنه حيث يمكنه المخالفة القطعية بأن يقصر لابقصد كونه جزء من عمرة التمتع احتياطا فيكون اختياره للجامع بين ترك التقصير وفعله بقصد كونه جزء من عمرة التمتع احتياطا بداع قربي ولايلزم أن يكون اختياره للتقصير بداع قربي زائد نظير ما لو وقع التزاحم بين عبادتين متساويتين، فان اختياره لأحديهما بالخصوص لايكون بداع قربي جزما.

2- انه قد يقال بأنه لايجوز عقلا ادخال المكلف نفسه في دوران الامر بين المحذورين باختياره، فانه يتمكن من الموافقة القطعية للتكليف الشرعي ولو بعدم ادخال نفسه في موضوع دوران الامر بين المحذورين فيجب ذلك، وعليه فلايجوز للمكلف في المقام أن يختار هذه الطريقة ان كان هناك طريقة أخرى فاقدة للاشكال.

وفيه أنه لايوجد شاهد عقلي او عقلائي على لزوم اخراج المكلف نفسه عن موضوع التكليف الذي يكون دائرا بين المحذورين، ولا قبح ادخاله نفسه فيه، فلو كان المكلف شاكا في كون اليوم يوم عيد الفطر بنحو الشبهة الحكمية، وقلنا بالحرمة الذاتية لصوم يوم العيد فمع ذلك لادليل على أنه يلزمه السفر ولايجوز له الدخول في الحضر، بل يمكنه ذلك ثم يكون مخيرا بين الصوم رجاء وتركه، والمقام من هذا القبيل.

ثم ان السيد الخوئي "قده" ذكر في المقام أن التقصير وان كان أمره دائرا بين المحذورين، والحكم فيه التخيير ولكن لأجل الاحتياط في المقام يختار التقصير، فلو كان حجه تمتعاً فقد أتى بما وجب عليه وإن كان إفراداً فلايترتب على تقصيره سوى الكفّارة لافساد الحج([[526]](#footnote-527))، لكنه لاوجه لثبوت الكفارة عليه بعد كون ارتكابه عن جهل، وقد ورد في صحيحة عبد الصمد بن بشير "اي رجل ركب امرا بجهالة فلاشيء عليه" وقد مر أن الاحتياط لايقتضي التقصير لاتكليفا ولاوضعا من ناحية احراز صحة حجه، اذ لو اختار ترك التقصير واحرم بالحج صار حجه حج افراد جزما، وأجزء عن حجة الاسلام، هذا وقد ذكر "قده" فيمن نسي أنه احرم بحج الافراد او عمرة التمتع أن مقتضى التأمل وجوب التقصير، لأن التقصير إذا جاز بحكم التخيير وجب لوجوب إتمام العمرة و الحج، فإذا جاز له التقصير يتمكن من الإتمام، فإذا تمكن منه وجب لقوله تعالى "وَاتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّهِ" نظير ما لو كان عنده ماء وتراب وعلم بغصبية أحدهما، حيث قلنا بوجوب الوضوء عليه حينئذٍ لأنّه من دوران الأمر بين المحذورين في كل من التيمم والوضوء، ويحكم بالتخيير، وبجواز ارتكاب أحد الطرفين‌، فإذا جاز الوضوء وجب لأنه واجد للماء فلم ينتقل الأمر إلى التيمم، فلايتم ما ذكره صاحب العروة من أنه فاقد الطهورين ولايجوز له الوضوء ولاالتيمم([[527]](#footnote-528)).

وفيه أن وجوب اتمام الحج عليه ليس معلوما بالتفصيل حتى يجب عليه عقلا احراز امتثاله باختيار التقصير، بل هو منتزع عن علمه الاجمالي بأنه إما احرم لعمرة التمتع فيجب عليه اتمامها باختيار التقصير او احرم لحج الافراد فيجب عليه اتمامه، وحينئذ فغاية ما يمكن أن يقال هو أن احد طرفي دوران الامر بين المحذورين وهو التقصير مبتلى بعلم اجمالي منجز حيث يعلم اجمالا إما بوجوبه اذا كان حج تمتع او وجوب اتيان اعمال الحج بقصد حج الافراد ولو اجمالا، ووجوب عمرة مفردة بعد الحج فيما لو كان حج افراد وكان واجبا كما في مسألة الشك في أن منزل المكلف دون الحد او فوق الحد، فيجب اختياره قضاء لمنجزية هذا العلم الاجمالى، نظير ما لو علمنا بأن اكرام زيد إما واجب او حرام، وعلمنا بأن اكرام زيد او عمرو واجب، فانه يجب اكرام زيد لمنجزية العلم الاجمالي الثاني، فان عدم منجزية العلم الاجمالي بوجوبه او حرمته من باب عدم الاقتضاء للمنجزية فلايزاحم المقنضي لمنجزية العلم الاجمالي الثاني.

ولكن الجواب عنه أن حرمة التقصير ايضا طرف لعلم اجمالي وهو أنه إما يحرم عليه التقصير لكون حجه حج افراد، او أنه يجب عليه الهدي لكون حجه حج التمتع، فيتزاحم هذان العلمان الاجماليان في اقتضاء التقصير وتركه، وعليه فلادليل على لزوم اختياره للتقصير.

كما نقول في مسألة الوضوء بأنه انما يتم على مسلك من يرى جواز اجتماع الامر والنهي، فان كان هناك مانع عن صحة الوضوء فانما هو الحرمة المنجزة، والمفروض عدمها، وأما بناء على مسلكه "قده" من امتناع اجتماع الامر والنهي فلايحرز تمكنه من الوضوء الصحيح حتى يقال بتعين الوضوء، لسقوط استصحاب عدم الغصب وأصالة الحل في الوضوء بالماء بالمعارضة مع جريان الاصل في التراب.

**الطريق الثاني:** أن ينوي بإحرامه من الميقات عمرة التمتع رجاء، فيأتي بأعمالها، ثم يحرم لحج التمتع من مكّة احتياطا، ثم يخرج من مكة إلى منزله (لأن من كان منزله دون الميقات فاحرامه يكون من منزله) فيحرم منه لحج الافراد احتياطا، ولايحرم عليه هذا الخروج لانه يكون لحاجة شرعية او عرفية، ولاريب في أن الخروج لأجل احراز الاتيان بالحج الواجب من الحاجات، ثم يأتي باعمال الحج بقصد ما في الذمة مع رعاية ذبح الهدي احتياطا، ثم يأتي بعمرة مفردة بعد الحج، وبذلك يحصل الجزم بالفراغ، وقد ذكر السيد الخوئي "قده أن هذا أوجه من الطريق الأوّل، ولعله متعيّن، ولعل ما ذكره ناظر الى اشكال عدم جواز ادخال المكلف نفسه في موضوع دوران الامر بين المحذورين، وقد مر جوابه.

والمهم أن هذا الطريق مبتلى باشكال تكليفي وهو أنه حيث يحتمل عدم صحة احرامه لعمرة التمتع، خاصة وأنه لايأتي بعدها بحج التمتع الا على تقدير كون وظيفته حج التمتع، فلايكفي ذلك لدخوله مكة، فيلزمه أن يدخل مكة قبلها بعمرة مفردة في نفس الشهر، وحيث اخترنا عدم مشروعية الاتيان بالعمرة المفردة وعمرة التمتع في شهر واحد فلايتم هذا الطريق، نعم بناء على عدم اعتبار الفصل بينهما مطلقا كما عليه السيد الخوئي "قده" او فيما اذا لم يكونا بنية شخص واحد فيجوز الاتيان بعمرة مفردة نيابية بناء على جواز الخروج بعدها والدخول الى مكة بغير احرام الى آخر الشهر.

**الطريق الثالث:** أن يأتي بالعمرة أولاً بقصد أنه ان كانت وظيفته حج التمتع فتكون عمرة تمتع والا فتكون عمرة مفردة، ويأتي بطواف النساء بعد أعمال العمرة احتياطا، لاحتمال كونها عمرة مفردة، ثم يحرم لحج التمتع احتياطا ثم يرجع الى منزله فيحرم منها لحج الأفراد احتياطا، بل قد يقال حينئذ بأنه يجوز له الاحرام لحج الافراد من مكة او من ادنى الحل -على اختلاف في ذلك سيأتي البحث عنه ان شاء الله- بناء على أن من كان بمكة واراد حج الافراد فلايحتاج الى الخروج الى الميقات، بل له أن يحرم لحج الافراد من مكة او ادنى الحل، ثم يأتي باعمال الحج بقصد ما في الذمة، وبناء على جواز تقديم العمرة المفردة على حج الافراد الواجب فلايحتاج بعد الحج من الاتيان بالعمرة المفردة.

**الجهة التاسعة**: ان الظاهر من الادلة الدالة على أنه لامتعة لاهل مكة ومن بحكمهم أن الحاضر بمكة اذا خالف وظيفته واتى بحج التمتع فحجه ليس بصحيح ولاينعقد احرامه ولو بنحو الترتب، لاأنه لايجزء عن حجة الاسلام فقط، وأما النائي اذا خالف وظيفته وأتى بحج الافراد -من دون أن يعدل به الى عمرة التمتع والا فلااشكال فيه ويجزء عن حجة الاسلام، كما صنع اصحاب النبي (صلى الله عليه وآله) وورد في الروايات- او القران فلادليل على بطلان حجه، بل يمكن الحكم بصحته بنحو الترتب، الا أنه يمكن أن يناقش في وجود اطلاق في ادلة استحباب حج الافراد او القران لمن وجب عليه حجة الاسلام، الا أن يتشبث بذيل اصل البراءة عن مانعية اشتغال الذمة بحج التمتع عن صحة حج الافراد والقران.

**الجهة العاشرة:** من كان له وطنان، احدهما داخل الحد والآخر في خارج الحد كمن كان له منزل في مكة ومنزل بالمدينة، فقد ورد أنه ينظر أيهما الغالب، ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) "من أقام بمكة سنتين فهو من أهل مكة ولامتعة له، فقلت له: أرأيت إن كان له أهل بالعراق وأهل بمكة، فقال: فلينظر أيهما الغالب"([[528]](#footnote-529))، الا أن الكلام في تشخيص معنى الغالب، والمحتمل فيه امران:

1- أن يكون المراد من الغالب هو مجرد كون اقامته في احد البلدين اكثر، فلو كان كل من مكة والمدينة وطنا له ولكن يبقى في مكة كل سنة سبعة اشهر وفي المدينة المنورة خمسة اشهر فتكون وظيفته حج الافراد، وان كان يبقى في المدينة سبعة اشهر فوظيفته التمتع.

2- أن يكون المراد من الغالب هو أن يصدق على واحد منهما أنه وطنه دون الآخر، بحيث تكون اقامته في الآخر يسيرا عرفا، لاأن تكون نسبة اقامته فيه الى اقامته في الاول نسبة الكثير الى الاكثر، فيكون معنى الصحيحة أنه ينظر ايهما وطنه فقط، فلاتشمل ما لو كان يصدق الوطن على كليهما،

وظاهر كلمات الاعلام وان كان هو اختيار المعنى الاول، الا أنه لم يظهر لنا كون لفظ الغالب مساوقا عند العرف للأكثر، فلعله بمعنى ما يكون غالبا على الطرف الآخر بحيث يجعله مغلوبا وغير مؤثر، فلادافع للاحتمال الثاني.

هذا وقد ذكر في المسالك أنه متى حكم باللحوق بأحد المنزلين اعتبرت الاستطاعة منه([[529]](#footnote-530))، ولكنه غير متجه، اذ يكفي الاستطاعة من مكانه للحج الواجب عليه، فلو كان الغالب عليه الاقامة في بلدة بعيدة، الا أنه لو كان هناك لم يصر مستطيعا لعدم وجدانه لنفقة الحج من هناك، لكن فرضنا أنه كان في مكة، وكان عنده نفقة حج التمتع من مكة وجب عليه حج التمتع، سواء كان حدوث استطاعته حين اقامته في مكة او حين اقامته في ذلك البلد فجاء الى مكة متسكعا.

ثم انه بناء على المعنى الاول للغلبة فقد يقال بأنه لو فرض أنه كان يبقى في البلد البعيد كالمدينة اربع سنوات وفي مكة ثلاث سنوات، فبلحاظ ذيل هذه الصحيحة يلحقه حكم اهل المدينة، فتكون وظيفته التمتع، وبلحاظ صدرها يلحقه حكم اهل مكة حيث انه اقام بمكة سنتين، فتكون وظيفته الافراد، فتقع المعارضة بينهما، الا أنه قال في المدارك ما محصله أنه يجب تقييد الحكم برعاية حكم الغالب بما إذا لم تكن إقامته في مكة سنتين متواليتين، فإنه حينئذ يلزمه حكم أهل مكة، وان كانت إقامته في البلد البعيد أكثر، لأن اقامة سنتين توجب انتقال حكم النائي الذي ليس له بمكة مسكن أصلا، فمن له مسكن أولى([[530]](#footnote-531)).

واجاب عنه صاحب الحدائق بالمنع عن الاولوية فالمعارضة مستقرة([[531]](#footnote-532))، واورد في الجواهر على كلام صاحب الحدائق بأن المستفاد من الأدلة كون مجاورة مكة مدة سنة او سنتين سبب مستقل لانتقال الفرض الى حج الافراد، كما أن غلبة الاقامة في مكة لمن كان وطنه مكة والبلد البعيد سبب آخر لوجوب حج الافراد، وانتفاء السبب الثاني فيمن كان يبقى في المدينة مثلا اربع سنوات وفي مكة ثلاث سنوات لايمنع من تأثير السبب الاول في انتفال وظيفته الى حج الافراد، ولاوجه لدعوى اختصاص سببية المجاورة سنتين لانتقال الفرض الى حج الافراد بمن كان ذا منزل واحد، فانه مناف لإطلاق النص والفتوى([[532]](#footnote-533))، وما ذكره تام جدا، فان الظاهر من صحيحة زرارة أن السؤال عمن كان له اهل بالمدينة واهل بمكة عدول عن فرض الاقامة المتتالية في مكة سنتين، وناظر الى فرض التردد بين مكة والمدينة بحيث لايبقى في مكة سنتين متتاليتين.

ثم انه ان لم يكن أي من الوطنين هو الغالب عليه فقد ذكر جمع من الفقهاء كصاحب العروة أنه إن كان مستطيعا من كل منهما تخيّر بين حج التمتع وحج الافراد، وإن كان مستطيعا من أحدهما دون الآخر لزمه فرض وطن الاستطاعة.

ويستدل له بأن أدلة تعيين قسم خاص من الحج لاتشمل مثل هذا الشخص فيشمله حينئذ إطلاق ما دل على وجوب الحج بلاتقييد له بنوع خاص، ونتيجته التخيير، إلّا أنه لو تمّ ذلك لكان مقتضاه التخيير مطلقاً من دون فرق بين حصول الاستطاعة له للحج من كلا البلدين أو من أحدهما، كما لو كان له نفقة الحج من مكة، ولم يكن عنده نفقة الحج من المدينة فانه لايوجب تعين حج الافراد عليه، نعم لو كان حين حصول الاستطاعة في المدينة وكانت استطاعته للحج من مكة أي لم يف ما عنده لنفقة الحج من المدينة لم يكن مستطيعا للحج، كما لافرق بين حدوث الاستطاعة له في أي من البلدين، فلو كان حدوث استطاعته في مكة مثلا فلايوجب ذلك تعين حج الافراد عليه.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الصحيح وجوب حج الافراد عليه لصدق كون اهله حاضري المسجد الحرام، والمستفاد من الآية الكريمة أن كل من كان اهله حاضري المسجد الحرام فليس له حج التمتع، وتكون وظيفته حج الافراد، واطلاقها يشمل من كان له وطن واهل آخر في المدينة مثلا، وموضوع وجوب التمتع وهو من لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام لاينطبق عليه([[533]](#footnote-534)).

وما ذكره متين جدا، وما قد يقال من أنه بناء عليه لم يكن يناسب أن يقال في صحيحة زرارة في الجواب عن السؤال عن حكم من كان له اهل بمكة واهل بالمدينة "ينظر أيهما الغالب" بعد أن كان يجب عليه حج الافراد سواء كان الغالب عليه البقاء في مكة ام لا، وانما يجب عليه التمتع في فرض واحد وهو أن يكون الغالب عليه البقاء في المدينة، ففيه أن هذا المقدار لايشكل ظهورا يمنع عن الرجوع الى العمومات المقتضية لوجوب حج الافراد عليه.

**الحادية عشر:** المكي اذا خرج الى بعض الامصار كالمدينة المنورة ثم رجع الى بعض المواقيت فلااشكال في مشروعية حج التمتع في حقه حتى لو منعنا عن مشروعيته له حتى في الحج المندوب، وذلك لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) في حديث قال: سألته عن رجل من أهل مكّة يخرج إلى بعض الأمصار ثمّ يرجع إلى مكّة فيمر ببعض المواقيت أله أن يتمتّع؟ قال: ما أزعم أن ذلك ليس له لو فعل، وكان الإهلال أحبّ إليّ([[534]](#footnote-535)) وكذا صحيحة اخرى عنه وعن عبد الرحمن بن أعين، قالا: سألنا أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل من أهل مكّة خرج إلى بعض الأمصار ثمّ رجع فمر ببعض المواقيت التي وقت رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) له أن يتمتع؟ فقال: ما أزعم أن ذلك ليس له، و الإهلال بالحج أحبّ إليّ([[535]](#footnote-536)) وعن المشهور جوازه حتى في الحج الواجب ولكن حكي عن ابن أبي عقيل أنه يتعين عليه فرض المكي إذا كان الحج واجباً عليه وتبعه جماعة، وحملوا الصحيحتين على الحج المندوب، وقد ذكر صاحب العروة أنه لايبعد قوة هذا القول لكون ذيل الصحيحة الثانية قرينة على حملها على الحج المندوب، مع أنّه أحوط لأنّ الأمر دائر بين التخيير والتعيين ومقتضى الاشتغال هو التعيين، خصوصاً إذا كان مستطيعاً حال كونه في مكّة فخرج قبل الإتيان بالحج، بل يمكن أن يقال: إن محل كلامهم صورة حصول الاستطاعة بعد الخروج عنها، وأمّا إذا كان مستطيعاً فيها قبل خروجه منها فيتعيّن عليه فرض أهلها([[536]](#footnote-537)).

اقول: ان مقتضى اطلاق الصحيحتين شمولهما للحج الواجب، فيكون الصحيح هو قول المشهور، وما يمكن أن يقال في قبال ذلك امران:

الاول: ما ذكره صاحب العروة من أن ذيل الصحيحة الثانية قرينة على حملها على الحج المندوب، ومراده هذا الذيل "ورأيت من سأل أبا جعفر (عليه السلام) وذلك أول ليلة من شهر رمضان فقال له جعلت فداك إني قد نويت أن أصوم بالمدينة قال تصوم إن شاء الله تعالى قال له وأرجو أن يكون خروجي في عشر من شوال فقال تخرج إن شاء الله- فقال له قد نويت أن أحج عنك أو عن أبيك فكيف أصنع فقال له تمتع فقال له إن الله ربما من علي بزيارة رسوله (صلى الله عليه وآله) وزيارتك والسلام عليك وربما حججت عنك وربما حججت عن أبيك وربما حججت عن بعض إخواني أو عن نفسي فكيف أصنع، فقال له تمتع فرد عليه القول ثلاث مرات، يقول إني مقيم بمكة وأهلي بها فيقول تمتع" فان مورده هو من أتى بالحج الواجب سابقا، ولكنه مضافا الى عدم مفهوم له حتى يوجب تقييد صدر الصحيحة بالحج المندوب، يرد عليه أن الظاهر كون قائل "ورأيت من سأل اباجعفر" هو موسى بن القاسم، فلاعلاقة له بصدرها من صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج وعبدالله بن اعين قالا سألنا ...، فضلا عن صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج (وان كان المطمأن به وحدة الصحيحتين).

الثاني: ما يقال من أن اطلاق الصحيحتين وان كان شاملا للحج الواجب لكن يعارضه إطلاق صحيحة زرارة ونحوها مما دلّ على أنه ليس لأهل مكّة متعة، فإنه حيث يختص بالحج الواجب للتسالم على مشروعية حج التمتع في الحج المندوب بالنسبة اليه فتكون النسبة بينهما عموم من وجه، فمورد افتراق الصحيحتين هو الحج المندوب، ومورد افتراق صحيحة زرارة هو الحج الواجب مع عدم الخروج الى بعض الامصار والمرور على الميقات، ومورد اجتماعهما هو الحج الواجب في فرض الخروج الى بعض الامصار والمرور على الميقات، فيتعارض الاطلاقان في مورد الاجتماع، وحينئذ فقد حكي عن الرياض أنه يرحج اطلاق صحيحة زرارة لموافقته للكتاب أي قوله تعالى "ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام" فلايجوز له التمتع في الحج الواجب مطلقا.

وقد انتصر السيد الخوئي "قده" للمشهور وذكر أن الظاهر عدم إمكان حمل الصحيحين على الحج الندبي لوجهين:

احدهما: ان قوله (عليه السلام): "ما أزعم أن ذلك ليس له لو فعل" لايلائم المندوب، إذ لو كان السؤال عن الحج المندوب فلاريب في جواز التمتّع له فهذا التعبير ظاهر في أن مورد السؤال هو الحج الواجب، على أن جواز التمتّع فيما إذا كان الحج مندوباً أمر مسلم يعرفه كل أحد ولاحاجة إلى السؤال خصوصاً من مثل عبد الرحمن الذي هو من أكابر الرواة.

ثانيهما: ان قوله (عليه السلام): "وكان الإهلال أحب إلى" لاينسجم مع الحج المندوب، إذ لو كان مورد السؤال الحج المندوب فلاريب في أفضلية التمتّع عن الإفراد لاالإهلال بالحج الذي أُريد به حج الإفراد.

ثم قال: إنه لو سلم اطلاق الصحيحين للحج الواجب والمندوب ومعارضة هذا الاطلاق لاطلاق صحيحة زرارة فلايتم ما ذكره صاحب الرياض من ترجيح اطلاق صحيحة زرارة بموافقته للكتاب، أي قوله تعالى "ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام" وذلك لأن دلالة الكتاب ايضا بالاطلاق، وقد اخترنا في الاصول أن اطلاق الكتاب ليس مرجحا كما أن اطلاق الكتاب يكون طرفا للمعارضة مع اطلاق الخبر المعارض له بالعموم من وجه([[537]](#footnote-538))، لأنّ الإطلاق مستفاد من عدم القيد الزائد، وعدم القيد الزائد ليس من القرآن ليكون مرجعاً أو مرجحاً لأحد الطرفين، فان مورد الرجوع إلى القرآن والترجيح به إنما هو فيما إذا كان عدم العمل بالقرآن منافياً لظهوره اللفظي بحيث يصدق أنه قال اللّه تعالى كذا في الكتاب، وهذا المعنى لايصدق على مجرّد الإطلاق المستفاد من مقدّمات الحكمة، وحينئذ فيكون المرجع اطلاق ما دل على أصل وجوب الحج مثل قوله تعالى "ولله على الناس حج البيت لمن استطاع اليه سبيلا" المقتضي للتخيير بين حج التمتع والافراد والقران، ولو قيل بالاهمال وعدم كونه في مقام البيان فتصل النوبة الى الاصل العملي، والصحيح هو جريان البراءة عن التعيين عند دوران الامر بين التعيين والتخيير، فالصحيح ما ذهب إليه المشهور من جواز التمتّع للمكي في الحج الواجب اذا خرج الى بعض الامصار ومر على الميقات([[538]](#footnote-539)).

اقول: هنا عدة ملاحظات:

1- بناء على ما اخترناه من أن ما دل على عدم مشروعية التمتع للمكي شامل للحج المندوب فتكون الصحيحتان اخص مطلقا من مثل الآية الكريمة وصحيحة زرارة، حتى وان فرض قيام دليل منفصل على جواز التمتع للمكي في الحج المندوب، لأن ذلك لايوجب انقلاب النسبة كما في عام ورد عليه مخصصان، فانه يخصص العام بهما معا، ولاتلحظ النسبة بين العام بعد تخصيصه بأحدهما مع المخصص الآخر كقوله "اكرم كل عالم" اذا ورد عليه مخصصان "لاتكرم العالم الفاسق" و "لاتكرم العالم الشاعر" فانه لو لوحظ النسبة بين "أكرم كل عالم" بعد تخصيصه بغير الفاسق لصارت النسبة بينه وبين العالم الشاعر العموم من وجه، ولكن العرف لايلحظ ذلك بل يقدم الخاصان عليه في عرض واحد، كما نقح في الاصول.

نعم لو كان التسالم على مشروعية التمتع على المكي في الحج المندوب معاصرا لصدور خطاب عدم المتعة للمكي كان بمثابة المقيد اللبي المتصل ومانعا عن اطلاقه، ويؤثر ذلك في ملاحظة النسبة، لكنه ليس كذلك خاصة بالنسبة الى الآية الكريمة.

2- انه لو فرض كون النسبة بين الصحيحتين وبين الآية الكريمة وصحيحة زرارة هي العموم من وجه فالصحيح هو تقديم اطلاق الآية الكريمة، لشمول ما دل على عدم حجية ما خالف الكتاب له، كرواية الوسائل عن رسالة القطب الراوندي التي الّفها في "احوال احاديث اصحابنا واثبات صحتها"، باسناده عن الصدوق عن ابيه عن سعد‌ بن ‌عبدالله عن يعقوب‌ بن ‌يزيد عن محمد‌ بن ‌ابي ‌عمير عن جميل‌ بن ‌دراج عن‌ ابي ‌عبدالله (عليه‌السلام) قال: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة([[539]](#footnote-540)) وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ([[540]](#footnote-541))، ونحوها موثقة السكوني([[541]](#footnote-542))، والخبر المخالف لاطلاق الكتاب مخالف للكتاب عرفا، فان السكوت حيثية تعليلية لانعقاد الظهور الاطلاقي في نفس الخطاب، والا لزم الالتزام بأنه لو ورد الخبر بأن الربا حلال فلايكون مخالفا لقوله تعالى "حرم الربا" حيث ان المدلول الوضعي فيهما هو ثبوت الحكمين بنحو القضية المهملة ولاتعارض بينهما، وانما التعارض بلحاظ ثبوت الاطلاق في كل منهما، ولايلتزم احد في مثله بان الخبر ليس مخالفا للكتاب.

3- ما ذكر من أن ما ورد في الصحيحتين من قوله (عليه السلام) "ما ازعم أن ذلك -أي التمتع- ليس له ولكن الاهلال بالحج احب اليّ" ينافي شموله للحج المندوب، حيث ان معناه أن حج الافراد افضل من التمتع، مع أن تمتع المكي في الحج المندوب افضل (إما مطلقا كما هو المشهور او في خصوص ما اذا خرج الى بعض الامصار ومر على الميقات كما أنه مورد ذيل الصحيحة الثانية حيث امر الامام (عليه السلام) بالتمتع).

ففيه: أنه لايظهر منهما افضلية حج الافراد، بل افضلية الاهلال بالحج أي رفع الصوت بالتلبية للحج،ويجتمع ذلك مع اضمار نية المتعة، ويكون مقابله رفع الصوت بالتلبية لعمرة التمتع.

توضيح ذلك أن هناك عدة طرق لحج التمتع:

احدها: الاهلال بالتمتع بالعمرة الى الحج، وهذا هو المتعارف اليوم.

وثانيها: الاهلال بالحج ونية المتعة، ففي صحيحة ابن أبي نصر عن ابي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن متمتع كيف يصنع قال ينوي العمرة ويحرم بالحج([[542]](#footnote-543))، وفي صحيحة حمران بن أعين قال: دخلت على أبي جعفر (عليه السلام) فقال لي بما أهللت فقلت بالعمرة فقال لي أفلاأهللت بالحج ونويت المتعة فصارت عمرتك كوفية وحجتك مكية ولو كنت نويت المتعة وأهللت بالحج كانت حجتك وعمرتك كوفيتين([[543]](#footnote-544))، فان حمران قد دخل مكة بعمرة مفردة، فقال له الامام (عليه السلام) ان عمرتك كوفية، ولكن حجتك مكية، (لعدم احرامه للحج من الميقات) ولكن لو اهللت بالحج ونويت المتعة كانت حجتك كوفية ايضا (لما تقدم أن من نوي المتعة من الميقات كانت حجته تامة كوفية لاحرامه في الميقات بعمرة التمتع التي يكون المحرم لها محتبسا بالحج كما ورد في صحيحة معاوية بن عمار في المعتمر لعمرة التمتع: ان اهل مكة يقولون عمرته عراقية وحجته مكية وكذبوا، أو ليس هو مرتبطا بحجة لايخرج حتى يقضي الحج([[544]](#footnote-545))

وثالثها: الاهلال بحج الافراد مع قصد العدول بعد الطواف والسعي الي عمرة التمتع، ففي صحيحة عبد الله بن زرارة قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام) اقرأ مني على والدك السلام وقل ...وعليك بالحج أن تهل بالإفراد وتنوي الفسخ إذا قدمت مكة فطفت وسعيت فسخت ما أهللت به وقلبت الحج عمرة وأحللت إلى يوم التروية ثم استأنف الإهلال بالحج مفردا إلى منى واشهد المنافع بعرفات والمزدلفة فكذلك حج رسول الله صلى الله عليه وآله و هكذا أمر أصحابه أن يفعلوا أن يفسخوا ما أهلوا به و يقلبوا الحج عمرة و إنما أقام رسول الله صلى الله عليه وآله على إحرامه لسوق الذي ساق معه فإن السائق قارن والقارن لايحل حتى يبلغ الهدي محله ومحله النحر بمنى فإذا بلغ أحل هذا الذي أمرناك به حج التمتع فالزم ذلك ولايضيقن صدرك و الذي أتاك به أبو بصير من صلاة إحدى و خمسين والإهلال بالتمتع بالعمرة إلى الحج وما أمرنا به من أن يهل بالتمتع فلذلك عندنا معان وتصاريف لذلك ما يسعنا و يسعكم ولايخالف شي‌ء من ذلك الحق ولايضاده والحمد لله رب العالمين([[545]](#footnote-546))، وفي صحيحة زرارة بن أعين قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) كيف أتمتع قال تأتي الوقت فتلبي بالحج فإذا دخلت مكة طفت بالبيت وصليت ركعتين خلف المقام وسعيت بين الصفا والمروة وقصرت وأحللت من كل شي‌ء وليس لك أن تخرج من مكة حتى تحج([[546]](#footnote-547))، وفي صحيحة حمران بن أعين قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن التلبية فقال لي لب بالحج- فإذا دخلت مكة طفت بالبيت وصليت و أحللت([[547]](#footnote-548)).

ويستفاد من بعض الروايات أن الطريق الثاني افضل من الثالث، ففي معتبرة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي إبراهيم (عليه السلام) إن أصحابنا يختلفون في وجهين من الحج يقول بعض أحرم بالحج مفردا فإذا طفت بالبيت وسعيت بين الصفا و المروة فأحل واجعلها عمرة وبعضهم يقول أحرم وانو المتعة بالعمرة إلى الحج أي هذين أحب إليك قال انو المتعة([[548]](#footnote-549)).

وهناك طريق رابع لحج التمتع وهو التلبية بلاتسمية حج او عمرة مع اضمار نية المتعة، ففي صحيحة أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) بأي شي‌ء أهل، فقال: لاتسم حجا ولاعمرة وأضمر في نفسك المتعة([[549]](#footnote-550)).

وفي صحيحة أبي بكر الحضرمي وزيد الشحام ومنصور بن حازم قالوا أمرنا أبو عبد الله (عليه السلام) أن نلبي ولانسمي شيئا وقال أصحاب الإضمار أحب إلي، ونحوها معتبرة إسحاق بن عمار أنه سأل أبا الحسن موسى (عليه السلام) قال أصحاب الإضمار أحب إلي فلب ولاتسم شيئا([[550]](#footnote-551)).

وعليه فلعل قوله (عليه السلام) "ما ازعم أن ذلك ليس له لو فعل والاهلال بالحج احب اليّ" من قبيل الروايات التي امرت بالطريق الثاني او الثالث، فلعل الاهلال بالحج ونية المتعة كان احسن في ذاك الزمان من التمتع المتعارف الذي يكون الاهلال فيه بالتمتع بالعمرة الى الحج، لكونه اوفق بالتقية، ويشهد على ما ذكرناه من عدم اختصاص الصحيحتين بالحج الواجب خلوّهما من أية قرينة على ذلك، وما ذكر من وضوح حكم مشروعية التمتع للمكي في الحج المندوب فغير ظاهر، كما سبق بيانه.

4- ما ذكره صاحب العروة من اختصاص النزاع بما اذا استطاع المكي خارج مكة، وفيه أنه لاوجه لتخصيص النزاع له، بعد أن كانت الصحيحتان مطلقتين، ومن ناحية الاصل العملي يكون من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير، فانه يحتمل أنه من حين استطاعته كان مخيرا بين الافراد والتمتع في حال خروجه الى بعض الامصار، ولذا يقال بناء على ما هو الصحيح من جريان البراءة عن التعيين فتجري البراءة عن تعين حج الافراد.

وعليه فما حكي عن السيد الخوئي "قده" من أنه بناء على المشهور من جريان الاستصحاب في الأحكام الكليّة يجب عليه الإفراد في صورة حصول الاستطاعة في مكّة، لأنّ الإفراد قد وجب عليه وهو في مكّة ثم بعد الخروج يشك في تبدله إلى التمتع ومقتضى الأصل بقاءه على وجوبه وعدم تبدله إلى التمتع، فبذلك تمتاز هذه الصورة عما إذا حصلت الاستطاعة في الخارج، وأمّا بناءً على المختار من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكليّة فلا فرق بين الصورتين([[551]](#footnote-552))، غير متجه، فانه لايعلم في فرض حصول الاستطاعة له في مكة بحدوث الوجوب التعييني لحج الافراد عليه، حيث يحتمل أنه من الاول قد وجب عليه الجامع بين حج الافراد وحج التمتع في حال خروجه الى بعض الامصار ومروره على الميقات حين رجوعه الى مكه.

وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه جواز اتيان المكي بحج التمتع في حجه الواجب فيما اذا خرج الى بعض الامصار ثم مر حين رجوعه الى مكة ببعض المواقيت.

(مسألة 144): لا بأس للبعيد ان يحج حج الأفراد أو القران ندبا، كما لا بأس للحاضر أن يحج حج التمتع ندبا، و لا يجوز ذلك في الفريضة فلا يجزي حج التمتع ممن وظيفته الافراد أو القران، و كذلك العكس نعم قد تنقلب وظيفة المتمتع الى الافراد، كما يأتي.

المشهور أن عدم مشروعية حج التمتع على اهل مكة مختص بالحج الواجب، لكن الآية والروايات شاملة للحج المندوب ايضا، فيحتاج تقييدها الى مقيد، وقد ذكر بعض الاعلام "قده" أن الشاهد على تقييدها صحيحة موسى بن القاسم قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) ...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([[552]](#footnote-553))، فان موردها الحج المندوب وكان مقيما بمكة عشر سنين مع ذلك امره الامام (عليه السلام) بالتمتع([[553]](#footnote-554))، ولكن يرد عليه أن موسى بن القاسم كان بالمدينة واراد الحج فامره الامام (عليه السلام) بالتمتع، فقد قال للامام (عليه السلام): إني أرجو أن أصوم بالمدينة شهر رمضان فقال: تصوم بها إن شاء الله تعالى، قلت: وأرجو أن يكون خروجنا في عشر من شوال، وقد عود الله زيارة رسول الله وزيارتك، ربا حججت عن ابيك... ولاريب في أن المكي اذا خرج الى بعض الامصار ثم رجع فمر ببعض المواقيت، كان له أن يتمتع في الحج المندوب على الاقل، كما ورد في صحيحة أخرى له عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج وعبد الرحمن بن أعين قالا‌ سألنا أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجل من أهل مكة خرج إلى بعض الأمصار ثم رجع فمر ببعض المواقيت التي وقت رسول الله له أن يتمتع، فقال: ما أزعم أن ذلك ليس له، والإهلال بالحج أحب إلي، ورأيت من سأل أبا جعفر (عليه السلام) وذلك أول ليلة من شهر رمضان فقال له جعلت فداك إني قد نويت أن أصوم بالمدينة قال تصوم إن شاء الله تعالى قال له وأرجو أن يكون خروجي في عشر من شوال فقال تخرج إن شاء الله فقال له قد نويت أن أحج عنك أو عن أبيك فكيف أصنع فقال له تمتع فقال له إن الله ربما من علي بزيارة رسوله و زيارتك والسلام عليك وربما حججت عنك وربما حججت عن أبيك وربما حججت عن بعض إخواني أو عن نفسي فكيف أصنع فقال له تمتع فرد عليه القول ثلاث مرات يقول إني مقيم بمكة وأهلي بها فيقول تمتع([[554]](#footnote-555)).

وقد مر أن الظاهر كون قائل "رأيت من سأل أباجعفر" هو موسى بن القاسم، والمراد من ابي جعفر هو الامام الجواد (عليه السلام)([[555]](#footnote-556)).

والحاصل أنه ان تم اجماع تعبدي على جواز التمتع في الحج المندوب للمكي فهو، والا فمقتضى اطلاق الادلة عدم مشروعيته.

مسألة 145: اذا أقام البعيد في مكة، فان كانت إقامته بعد استطاعته و وجوب الحج عليه وجب عليه حج التمتع، و اما إذا كانت استطاعته بعد اقامته في مكة وجب عليه حج الافراد أو القران بعد الدخول في السنة الثالثة، وأما اذا استطاع قبل ذلك وجب عليه حج التمتع، هذا إذا كانت اقامته بقصد المجاورة، وأما إذا كانت بقصد التوطن فوظيفته حج الافراد أو القران من اول الامر اذا كانت استطاعته بعد ذلك، وأما اذا كانت قبل قصد التوطن في مكة فوظيفته حج التمتع، وكذلك الحال فيمن قصد التوطن في غير مكة من الاماكن التي يكون البعد بينها و بين المسجد الحرام أقل من ستة عشر فرسخ.

ذكر المشهور أن النائي اذا قصد التوطن الدائم في مكة فينتقل فرضه الى حج الافراد من اول الزمان الذي يصدق انه توطن في مكة، وأما المجاور بمكة فيشترط في انتقال فرضه الى حج الافراد مضي سنتين على زمان مجاورته، فاذا دخل في السنة الثالثة انتقل فرضه الى حج الافراد، ويقع الكلام في هذه المسألة في عدة جهات:

**الجهة الاولى:** انهم خصّوا هذا الحكم بما اذا لم يكن المكلف قد استطاع في بلده، والا فلو فرضت استطاعته في بلده، ولكنه لم يحج حجة الاسلام الى أن اقام بمكة مدة توجب انتقال الفرض الى حج الافراد فلاتزال وظيفته حج التمتع.

بل ذكروا أنه لو استطاع قبل مضي السنتين ولم يحج الى أن دخل في السنة الثالثة فلاينقلب فرضه من التمتّع إلى الافراد، بل نقل غير واحد الإجماع على ذلك، ولكن قال في المدارك: وفي استفادة ذلك من الروايات نظر، واستجوده في الحدائق([[556]](#footnote-557)).

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن مثل صحيحة زرارة الدالة على انقلاب فرض من اقام بمكة حتى جاوز سنتين منصرفة عمن وجب عليه الحج سابقا كان مستطيعا سابقا، ولاأقل من إجمالها فيرجع الى اطلاق وجوب حج التمتع لعدم ثبوت تنزيله منزله اهل مكة، فلاحاجة إلى التمسك بالإجماع المدعى في المقام([[557]](#footnote-558)).

وفيه أنه لاوجه لدعوى انصراف عموم قوله "اهل مكة لامتعة لهم" عمن استطاع ثم قصد التوطن الدائم في مكة، وكذا انصراف قوله "من أقام بمكة سنتين فهو من أهل مكة ولامتعة له" عمن استطاع في بلده او قبل مضي سنتين ولم يحج الى أن جاوز السنين، على أنه لو فرض انصرافه جزما او احتمالا، فلاعموم يقتضي وجوب التمتع عليه لأن ما دل على وجوب التمتع مقيَّد بمقيِّد متصل بمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام والمفروض صدق أن اهله حاضر المسجد الحرام الا فيما اذا بقي في مكة غير قاصد لاقامة سنتين، لكنه اتفق بقاءه حتى دخل في السنة الثالثة، وحينئذ فان لم نحتمل التخيير بين التمتع والافراد كما هوالظاهر، فلابد من رعاية العلم الاجمالي الا اذا قلنا بمسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فيجري حينئذ استصحاب وجوب التمتع عليه، ولكن المختار وفاقا له "قده" عدم جريانه، نعم ان احتملنا التخيير كان مقتضى اطلاق قوله "لله على الناس حج البيت" هو التخيير في انواع الحج، ولاوجه لدعوى اهماله بلحاظ نوع الحج كما يظهر منه "قده" في المقام خلافا لما ذكره سابقا، كما أنه مقتضى اصل البراءة عن تعيين التمتع.

وأما الاجماع على عدم انتقال فرضه الى حج التمتع، فلم يثبت، ويشهد له أن الشهيد الثاني "ره" في المسالك قال اولاً: انه لو كانت الاستطاعة سابقة في النائي على زمان اقامته في مكة لم ينتقل فرضه الى الافراد، لاستقرار حج التمتع عليه، وكذا لو استطاع المكي في مكة ثم توطن في الآفاق لم ينتقل فرضه الى التمتع، ثم ذكر أن هذه الفروع غير محرّرة في كلام الأصحاب فينبغي إمعان النظر فيها([[558]](#footnote-559)).

**الجهة الثانية:** ذكر المشهور أن من قصد التوطن الدائم في مكة فتنتقل وظيفته الى حج الافراد من اول يوم صدق كونه من اهل مكة، من دون حاجة الى مضي سنتين، بينما أن من جاور مكة لابقصد التوطن الدائم فلابد في انتقال وظيفته الى حج الافراد من مضي سنتين، وغاية ما يقال في تقريب ذلك احد وجهين:

**الوجه الاول:** انصراف ما دل على شرطية مضي سنتين الى غير من كان من اهل مكة، فان مثل صحيحة زرارة "من اقام بمكة سنتين فهو من أهل مكة لامتعة له" ظاهر في الحاق من ليس من اهل مكة عرفا او بيان الفرد الخفي، والمفروض أن من اقام في مكة بقصد التوطن الدائم فهو من اهل مكة عرفا، ولايحتاج الى بيان الحاقه بأهل مكة، ونحوها صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) 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([[559]](#footnote-560))، وهكذا قوله في صحيحة عمر بن يزيد قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) المجاور بمكة يتمتع بالعمرة إلى الحج إلى سنتين فإذا جاوز سنتين كان قاطنا وليس له أن يتمتع([[560]](#footnote-561))، فانه مضافا الى ما قد يدعى من انصراف عنوان المجاور عن المتوطن الدائم في مكة، ان من اقام في مكة بقصد التوطن الدائم فهو قاطن في مكة عرفا، ولايظهر من هذه الصحيحة نفي عنوان القاطن عنه تعبدا وادعاء.

وفيه أن اهل مكة اذا استعمل في قبال القاطن والمجاور في مكة فينصرف الى من كانت مكة وطنا اصليا له، فيشمل القاطن والمجاور من اتخذ مكة وطنا دائما لنفسه، ومن جاور مكة بلاقصد التوطن الدائم، ولذا عبر في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) ...إن هؤلاء قطنوا مكة فصاروا كأنهم من أهل مكة وأهل مكة لامتعة لهم‌([[561]](#footnote-562)).

**الوجه الثاني:** أن يقال بوقوع المعارضة بين اطلاق هذه الروايات وبين اطلاق الآية الكريمة الدالة على عدم مشروعية حج التمتع على من كان اهله حاضري المسجد الحرام، والنسبة بينهما عموم من وجه، فمورد افتراق تلك الروايات هو المجاور الذي لم يقصد التوطن الدائم قبل مضي سنتين على اقامته، ومورد افتراق الآية هو من كان مولودا في مكة، ومورد اجتماعهما من اتخذ مكة وطنا دائما له ولم يمض عليه سنتان، وقد مر سقوط اطلاق الخبر المعارض لاطلاق الكتاب عن الحجية.

**ان قلت:** بناء على ما ذكره جماعة كالسيد الخوئي "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" ان من نوى اقامة سنتين في بلد فلايصدق عليه حينما يكون في ذلك البلد أنه مسافر، فيصدق أنه حاضر، فمن كان يقصد الاقامة سنتين في مكة فيصدق عليه أنه يكون اهله حاضري المسجد الحرام، وعليه فتكون النسبة بين الآية الكريمة وبين تلك الروايات الواردة فيمن جاور مكة سنتين العموم والخصوص المطلق، فتقيّد الآية في من قصد الاقامة في مكة دائما او موقتا بأنه لابد أن يمضي عليه سنتان حتى تنقلب وظيفته الى حج الافراد، مع أنه بعد مضي فترة قصيرة يصدق أنه حاضر في مكة ولذا يجب عليه اتمام صلاته.

**قلت:** حتى لو تم القول بعدم صدق المسافر عليه كما لايبعد، مع ذلك تبقى النسبة بين الآية الكريمة والروايات العموم من وجه، فان مورد افتراق تلك الروايات من جاور مكة بدون قصد الاقامة سنتين لكنه اتفق أن بقي في مكة سنتين ودخل في السنة الثالثة، فانه لايصدق عليه أنه حاضر في مكة وليس بمسافر.

وعليه فلايبعد تمامية الوجه الثاني لعدم احتياج من قصد التوطن الدائم في مكة في انقلاب وظيفته الى حج الافراد الى مضي سنتين.

**الجهة الثالثة**: ان شرطية مضي سنتين بالنسبة الى انقلاب وظيفة المجاور في مكة الى حج الافراد وان كان هو المشهور، لكن هناك قولان آخران: احدهما ما نسب إلى الشيخ الطوسي وابن إدريس "ره" من لزوم إكمال ثلاث سنين والدخول في السنة الرابعة، وثانيهما ما نسب إلى جماعة كالشهيد في الدروس واختاره في الجواهر من كفاية إكمال سنة واحدة والدخول في السنة الثانية.

أمّا ما نسب إلى الشيخ وابن ادريس من اعتبار الدخول في السنة الرابعة فلايبعد أن يقال بقرينة عدم اثر في الروايات للزوم الدخول في السنة الرابعة وأن الشيخ بنفسه افتى في التهذيب والاستبصار بكفاية تجاوز سنتين([[562]](#footnote-563))، فيحمل ما ذكره في المبسوط من أنه ان اقام غير المكي في مكة ثلاث سنين فصاعدا انتقل فرضه الى حج الافراد([[563]](#footnote-564))، ونحوه ما في السرائر([[564]](#footnote-565)) على الدخول في السنة الثالثة.

والمهم هو تحقيق ما اختاره في الدروس والجواهر من كفاية مضي سنة واحدة([[565]](#footnote-566)) ومستندهما في ذلك عدة روايات:

منها: صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) لأهل مكة أن يتمتعوا؟ قال: لا، قلت: فالقاطنين بها؟ قال: إذا اقاموا سنة أو سنتين صنعوا كما يصنع أهل مكة([[566]](#footnote-567)).

ونحوها روایة ابن أبي عمير عن داود عن حماد عن ابی عبد الله (عليه السلام)([[567]](#footnote-568)) وداود وان كان مجهولا لكنه حيث يروي عنه ابن ابي عمير فهو ثقة.

ومنها: رواية الشيخ عن العباس بن معروف عن فضالة عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: من أقام بمكة سنة فهو بمنزلة أهل مكة([[568]](#footnote-569)).

ولكنها لاتخلو عن اشكال في سندها لضعف طريق الشيخ في الفهرست إلى العباس بن معروف لأجل أبي المفضل.

ومنها: معتبرة عبد اللّه بن سنان عن أبي عبد اللّه (عليه السلام)، قال: «المجاور بمكّة سنة يعمل عمل أهل مكّة يعني يفرد الحج مع أهل مكّة، و ما كان دون السنة فله أن يتمتّع([[569]](#footnote-570))، وقد مر أنه لايبعد وثاقة إسماعيل بن مرار.

ومنها ما رواه حريز عمن أخبره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: من دخل مكة بحجة عن غيره ثم أقام سنة فهو مكي- فإذا أراد أن يحج عن نفسه أو أراد أن يعتمر- بعد ما انصرف من عرفة فليس له أن يحرم من مكة- و لكن يخرج إلى الوقت و لما حول رجع إلى الوقت([[570]](#footnote-571)).

وقد يحمل مثل صحيحة زرارة "من اقام بمكة سنتين فهو من اهل مكة ولامتعة له" او مثل صحيحة عمر بن يزيد "المجاور بمكة يتمتع بالعمرة إلى الحج إلى سنتين، فإذا جاور سنتين كان قاطنا وليس له أن يتمتع"، بقرينة هذه الروايات على الدخول في السنة الثانية، ولكنه غير صحيح، اذ هذا الحمل غير عرفي جدا، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن هذا الحمل خلاف صريح صحيحة عمر بن يزيد حيث ورد فيها "فاذا جاوز سنتين كان قاطنا" ولكنك ترى أنه يبتني على كون النسخة هي "جاوز" كما في نسخة التهذيب والوافي والوسائل، لا "جاور" ولكن نقل في الرياض عن بعضهم أن النسخة المشهورة هي الثانية([[571]](#footnote-572))، نعم لو تم ما ذكره السيد الخوئي من أن للوافي والوسائل سندا حسيا الى النسخة الاصلية للتهذيب فتقوى النسخة الاولی.

وقد اجيب عن هذه الروايات الدالة على كفاية مضي سنة واحدة بأحد وجهين:

**الوجه الاول:** ما ذكره صاحب العروة من اعراض المشهور عن هذه الروايات، وفيه أن اعراض المشهور عن دلالة هذه الروايات لايكون موجبا لسقوطها عن الحجية، بعد احتمال استناده الى اعمال الاجتهاد كترجيح الروايات الدالة على لزوم تجاوز سنتين لكونها موافقة لعمومات وجوب حج التمتع.

**الوجه الثاني:** ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان التعارض بين الطائفتين وان كان مستقرا، لكن بعد تساقطهما يكون المرجع قبل مضي سنتين هو اطلاق مثل الآية الكريمة الدالة على وجوب حج التمتع على من لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام، نعم إذا تجاوز عن السنتين فلاكلام في انقلاب فرضه إلى الإفراد لأنه القدر المتيقن من التخصيص، بل بناء على كون "مَن" في قوله تعالى "ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام" من ادوات العموم فتكون الآية مرحجة للروايات الدالة على لزوم مضي سنتين([[572]](#footnote-573)).

اقول: يرد عليه اولا: ان مرجحية الآية الكريمة على مسلكه متوقفة على كون دلالتها بالعموم لابالاطلاق، ولكنه لاوجه لتوهم كون لفظة "مَن" من اداة العموم، وثانيا: انه لافرق بين ما دل على أن من اقام بمكة سنة فهو من اهل مكة ولامتعة له وبين ما دل على أن من اقام بمكة سنتين فهو من اهل مكة ولامتعة له، في أن كلا منهما حاكم على الآية والحاكم ليس مخالفا عرفا للدليل المحكوم، وان فرض صدق المخالف عليه فكل منهما مخالف لمدلول الآية بناء على عدم صدق الحاضر بمكة على من اقام بمكة سنة او سنتين، نظير ما اذا تعارض مخصصان لعموم، كما لو دل دليل على انفعال الماء الراكد بملاقاة النجس، ثم ورد في خطاب أن الماء الذي بلغ الف ومأتي رطل لايتنجس بملاقاة النجس وورد في خطاب آخر ان ما بلغ ستمأة رطل لايتنجس بملاقاة النجس، فانه لايصدق عرفا أن الخطاب الثاني مخالف للعموم بخلاف الخطاب الاول، هذا كله بناء على مسلك المشهور من مرجحية موافقة الكتاب ولكن ناقشنا في الاصول في ذلك فراجع.

وأما مرجعية الآية الكريمة الدالة على وجوب التمتع او مشروعيته لغير الحاضر بمكة، وانما خرجنا عنه فيمن اقام بمكة الى سنتين حيث انه القدر المتيقن من تخصيص الآية، فقد يورد عليه أنه ان اريد من القدر المتيقن كونه القدر المتيقن من الطائفتين المتعارضتين ففيه ان المسلك الصحيح المختار عنده تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية، والمفروض ان دلالة ما دل على أن من اقام بمكة سنة فهو من اهل مكة ولامتعة له على أن من اقام سنتين فهو من اهل مكة تكون بالفحوى العرفية التي تكون من الدلالة الالتزامية والمفروض سقوط المدلول المطابقي عن الحجية بالمعارضة مع ما دل على أن من اقام بمكة سنتين فهو من اهل مكة، وان اريد كونه معلوما وجدانا من الخارج ففيه أنه مر نقل لزوم الاقامة بمكة ثلاث سنوات عن الشيخ في المبسوط وابن ادريس في السرائر.

الا أن الصحيح عدم احتمال لزوم الاقامة ثلاث سنوات لعدم وروده في أية رواية ولو ضعيفة، فما ذكر من مرجعية الآية الكريمة متين جدا.

الا أن هنا اشكالا وهو أنه بناء على ما هو الظاهر من أن من نوى اقامة سنتين في مكان فلايصدق عليه المسافر بعد مضي فترة قصيرة من مدة اقامته، كما هو مختار السيد الخوئي "قده" بل ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أنه يكفي نية الاقامة سنة ونصف، وعليه فلايتم ما ذكر من أن مقتضى الآية وجوب التمتع عليه، لأنه ليس حاضر مكة.

ان قلت: لنفرض الكلام فيمن لم ينو من الاول أن يقيم بمكة سنتين، وانما اقام فيها سنتين اتفاقا، فانه لاريب في عدم صدق الحاضر بمكة عليه، فيجب عليه التمتع ما لم يدخل في السنة الثالثة، ونتعدى الى غيره ممن نوى اقامة سنتين بعدم الفرق جزما،

قلت: لِمَ لايعكس، بأن يقال ان الآية تقتضي وجوب حج الافراد بمجرد صدق الحاضر بمكة، ومن كان ينوي اقامة سنتين وان علمنا من الخارج أن وظيفته لاتنقلب الى حج الافراد بمجرد صدق أنه حاضر بمكة، لكن القدر المتيقن عدم انقلاب وظيفته الى حج الافراد قبل مضي السنة، وحينئذ فتمسك باطلاق الآية لما بعد دخوله في السنة الثانية لاثبات وجوب حج الافراد عليه، وبضم عدم الفرق جزما كما هو المدعى نتعدى الى من اقام بمكة اتفاقا الى أن دخل في السنة الثانية.

وحينئذ فيكون المقام من موارد قيام دليلين على حكمين مختلفين في موردين، ولكن حيث نعلم باتحادهما في الحكم واقعا فتقع المعارضة بين الدليلين، ولابد من الرجوع الى الاصل العملي، وهو استصحاب كون وظيفته حج التمتع ولكن هذا الاستصحاب يكون من الاستصحاب التعليقي فيما لو كانت استطاعته للحج بعد مضي السنة والدخول في السنة الثانية، كما هو المفروض، فلو منع عن جريان الاستصحاب التعليقي او منع عن جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كما هو المختار لزم الاحتياط للعلم الاجمالي بلزوم حج التمتع عليه او الافراد.

ثم انه توجد روايتان يدلان على انقلاب الفرض بعد خمسة أشهر او ستة اشهر وهي صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) 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.

وفي رواية عبد الله بن المغيرة عن الحسين بن عثمان و غيره عمن ذكره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من أقام بمكة خمسة أشهر فليس له أن يتمتع([[573]](#footnote-574)).

ولكن تسالم الاصحاب على خلاف الروايتين، مضافا الى ما قد يقال من أنه بعد تعارضهما مع ما دل على لزوم اقامة سنتين يكون المرجع اطلاق الآية الكريمة الدالة على وجوب التمتع.

**الجهة الرابعة:** وقع الكلام في أن من اقام بمكة سنتين فانتقل فرضه الى فرض اهل مكة وهو حج الافراد، فهل تؤثر ذلك في كيفية استطاعته شرعا، فذكر صاحب الجواهر أن نصوص انقلاب الفرض ليس لها نظر الى شروط وجوب الحج ومنها الاستطاعة، فتكون استطاعته كاستطاعة النائي.

اقول: يقع الكلام في الاستطاعة تارة من حيث وجدان نفقة الذهاب الى الحج وأخرى من حيث نفقة العود.

أمّا من حيث نفقة الذهاب فلاتعتبر نفقة الذهاب من بلد خاص، بل المعتبر حصولها من مكانه، فلو سافر شخص من ايران إلى المدينة المنورة متسكعا، وكان له نفقة الذهاب الى مكة كفى ذلك في وجوب الحج عليه وإن لم يكن مستطيعاً في بلده، وذلك لاطلاق ادلة الاستطاعة.

وأمّا من حيث نفقة العود إلى بلده فلم يتعرض في أية رواية إلى اعتبار وجدانها أصلًا، وهو دخيل في صدق الاستطاعة عرفا في الجملة، وهو فيما اذا كان يختل نظامه المعاشي لو لم يرجع الى بلده، فلو قيل: "من كان له نفقة السفر إلى كربلاء لزيارة الحسين (عليه السلام) فيجب عليه السفر" فالعرف يفهم منه لزوم وجدان نفقة الذهاب والاياب معا، ولكن يختص ذلك بما اذا لم يرد البقاء في مكة فعلا، بأن لم يختل نظامه المعاشي بذلك، فما ذكره صاحب الجواهر لايتم باطلاقه.

وقد يظهر من بعض الكلمات أنه لادليل على اعتبار نفقة العود في صدق الاستطاعة، ووجدان الزاد والراحلة، وانما يرتفع وجوب الحج لو كان يقع في الحرج لو حج بدون نفقة العود، وهذا ما حكي عن السيد الخوئي "قده"([[574]](#footnote-575))، وظاهر بعض كلماته انه لو وقع في الحرج فلايراه مستطيعا حيث قال: ان كان البقاء في مكّة المكرّمة حرجياً عليه، ومجرّد تمكّنه من نفقة الذهاب من دون تمكّنه من نفقة العود لايحقق الاستطاعة لنفي الحرج([[575]](#footnote-576))، مع أن مقتضى ما ذكره في غير موضع أن الحرج لايمنع من صدق الاستطاعة ولاما ورد في تفسيرها بوجدان الزاد والراحلة، ولذا رتب عليه أن لو كان جاهلا بوقوعه في الحرج كان شمول قاعدة نفي الحرج له خلاف الامتنان، بل ذكر ما يستفاد منه أنه لو لم يكن نفس الحج حرجيا عليه، بحيث امكن فرض وقوعه في الحرج مع عدم اتيانه بالحج فلايكون امره بالحج على تقدير ايقاعه نفسه في الحرج ولو بنحو الشرط المتأخر حكما حرجيا فيثبت وجوب الحج حينئذ ويجزء حجه عن حجة الاسلام، كمن كان بانيا على عدم صرفه في حوائجه التي يقع في الحرج لو لم يصرف ماله فيها، فلاحرج عليه في صرفه في الحجّ بعد فرض أنه عازم على عدم صرفه في حوائجه وإنما الحرج نشأ من عزمه على ادّخار المال و عدم صرفه في حوائجه، لا من الحكم الشرعي بوجوب الحجّ([[576]](#footnote-577)).

وهو الصحيح لو كان الدليل قاعدة نفي الحرج، الا أن الصحيح أن الحرج ينافي الاستطاعة العرفية، بل نقول في المقام ان الظاهر من استطاعة السفر ولزوم وجدان الزاد والراحلة اعتبار نفقة العود لمن يحتاج الى العود بحيث يختل نظامه المعاشي عرفا عند عدم العود، والا كان لازمه انه ان كان يتمكن من الاقتراض لنفقة العود من غير حرج الاقتراض لنفقة العود او لايقع في الحرج لو رجع الى بلده متسكعا وجب عليه الحج، وهذا خلاف المتفاهم العرفي من اعتبار الاستطاعة المفسرة في الروايات بوجدان الزاد والراحلة، فان ظاهر ذلك وجدان الزاد والراحلة ذهابا وايابا ان كان يحتاج الى الاياب.

(مسألة 146): إذا اقام في مكة، وكانت استطاعته في بلده، أو استطاع في مكة قبل انقلاب فرضه الى حج الافراد، أو القران‌ فالاظهر جواز احرامه من أدنى الحل وان كان الاحوط أن يخرج إلى أحد المواقيت و الاحرام منها لعمرة التمتع، بل الأحوط أن يخرج الى ميقات اهل بلده.

اقول: وقع الخلاف في ميقات من كان بمكة، واراد الاتيان بعمرة التمتع، سواء اراد حج التمتع الواجب قبل انقلاب فرضه الى حج الافراد، او اراد حج التمتع المستحب، فذهب جماعة الى أنه يجب عليه الاحرام من مهل ارضه أي ميقات اهل بلده، وحكي ذلك عن الشيخ الطوسي "ره" وابن سعيد الحلي والمحقق الحلي "ره" في المختصر النافع، ونسب في الحدائق هذا القول الى المشهور، وذهب جماعة آخرون كالشهيدين الى جواز احرامه من أي ميقات من المواقيت الخمسة المعروفة، وهو ظاهر المحقق الحلي في الشرايع([[577]](#footnote-578))، وقال جماعة ثالثة بجواز احرامه من ادنى الحل، ونسب ذلك الى ابي الصلاح الحلبي والمحقق الاردبيلي، والمحقق السبزواري واحتمل ذلك قويا في المدارك.

ويقع البحث تارة عن مقتضى القاعدة واخرى عن مقتضى النصوص الخاصة.

أما مقتضى القاعدة فذكر المشهور أن الاصل الاولي أن يكون الاحرام من المواقيت الخمسة المعروفة، وذلك لما ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام) من تمام الحج والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول لله (صلى الله عليه وآله) لاتجاوزها الا وانت محرم، فانه وقت لأهل العراق ولم يكن يومئذ عراق بطن العقيق من قبل اهل العراق، ووقت لأهل اليمن يلملم، ووقت لأهل الطائف قرن المنازل، ووقت لأهل المغرب الجحفة، ووقت لأهل المدينة ذا الحليفة، ومن كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلي فوقته منزله([[578]](#footnote-579))، وفي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (عليه السلام) الاحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله) لاينبغي لحاج ولامعتمر أن يحرم قبلها ولابعدها، وقت لاهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة يصلى فيه ويفرض الحج، ووقت لاهل الشام الجحفة ووقت لاهل النجد العقيق ووقت لاهل الطائف قرن المنازل ووقت لاهل اليمن يلملم، ولاينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله (صلى الله عليه وآله) ([[579]](#footnote-580))، وفي رواية علي بن جعفر عن اخيه (عليه السلام) قال سألته عن المتعة في الحج من اين احرامها واحرام الحج قال وقت رسول الله لاهل العراق من العقيق ولاهل المدينة ومن يليها من الشجرة ولاهل الشام ومن يليها من الجحفة ولاهل الطائف من قرن المنازل ولاهل اليمن من يلملم، فليس لاحد أن يعدو من هذه المواقيت الى غيرها([[580]](#footnote-581))، وقد يناقش في سند رواية على بن جعفر بأن احد السندين مشتمل على عبدالله بن الحسن وهو مجهول الحال، والسند الآخر وهو رواية صاحب الوسائل عن كتاب علي بن جعفر فانه وان صححه جماعة كالسيد الخوئي "قده" بتقريب (أن الشيخ الطوسي ذكر في الفهرست طريقا صحيحا الى كتاب علي بن جعفر ولصاحب الوسائل طريق صحيح الى جملة من الكتب منها كتاب علي بن جعفر، ذكر ذلك في الجزء الآخر من الوسائل، ويصل هذا الطريق الى الشيخ الطوسي) ولكنه مبني على كون طرق صاحب الوسائل الى النسخة التي يرويها، مع أنه ليس كذلك جزما، وانما ذكرت لمجرد التيمن والتبرك.

ولنا على ذلك شواهد، منها: انه كتب على ظهر كتاب النوادر لاحمد‌بن‌محمد‌بن‌عيسى "يروي المصنف عن الحسين‌بن‌سعيد وعن مشائخه أيضا فانهما شريكان في المشائخ ويروي أيضا عن ابيه كثيرا، وهو ينافي ظن من ظن انه من كتب الحسين‌بن‌سعيد اذ ليس له فيه رواية أصلا، واعلم اني قد وجدت لهذا الكتاب نسختين صحيحتين عليهما آثار الصحة والاعتماد، ثم اني تتبعت ما فيه من الأحاديث فوجدت أكثرها منقولة في الكتب الاربعة وامثالها من الكتب المشهورة المتواترة والباقي قد روي في الكتب المعتمدة ما يوافق مضمونه فلاوجه للتوقف فيه، وقد رايت احاديث كثيرة نقلها الشيخ والشهيد وابن طاووس والحميري والطبرسي وغيرهم في مصنفاتهم من نوادر احمد‌بن‌محمد‌بن‌عيسى وتلك الأحاديث موجودة هنا، وبالجملة القرائن على اعتباره كثيرة وليس فيه ما ينكر ولاما يخالف الأحاديث المروية في الكتب الاربعة ونحوها والله اعلم" وكتب في الصفحة الاخيرة منه: "هذا ما وجدناه من كتاب نوادر احمد‌بن‌محمد‌بن‌عيسى –قدّس سرّه- في نسخة معتبرة نفع الله بها قوبل بنسختين صحيحتين عليهما خطوط جماعة من الفضلاء"([[581]](#footnote-582)) وهذا التعبير لايناسب ان يكون له طريق الى هذا الكتاب بواسطة المشايخ، مع ان هذا الكتاب من جملة الكتب التي ذكر طرقه اليها في خاتمة الوسائل.

ومنها: انه ذكر في الوسائل "ان مصنفات الصدوق واكثر الكتب التي ذكرناها ونقلنا منها، معلومة النسبة الى مؤلفيها بالتواتر، والباقي منها عُلم بالاخبار المحفوفة بالقرائن وذكرها علماء الرجال واعتمد على نقلها العلماء الاعلام ووجدت بخطوط ثقات الافاضل ورأينا على نسخها خطوط علماءنا المتاخرين وجمع من المتقدمين بحيث لامجال للشك في صحتها والثبوت لمؤلفيها"([[582]](#footnote-583)) فترى ان هذا الكلام لايناسب ثبوت طريق له على تفاصيل تلك الكتب فضلا عن نسخها.

وقد ذكر المحدث النوري‌ره ان صاحب الوسائل يتشبث للاعتماد على كتاب حول نسبته الى مؤلفه الى وجوه ضعيفة وقرائن خفية([[583]](#footnote-584)).

هذا وبشكل عام اننا نعتقد ان الطرق المذكورة في كلمات الاصحاب الى الكتب والروايات لم‌تكن الا لأجل التيمن والتبرك، فقد نقل في المستدرك عن الشهيد الثاني ان الاجازة كان لمجرد التبرك والتيمن، وورد في اجازة المحقق الكركي: "أجزت له ان يروي جميع ما للرواية فيه مدخل مما يجوز لي وعني روايته" فهل هذا يلائم كون الاجازة طريقا الى تفاصيل الكتب ونسخها، وكذا نقل عن الشهيد الثاني انه قال: رأيت خطوط جماعة من فضلائنا بالاجازة لابنائهم عند ولادتهم، منهم: السيد جمال‌الدين‌بن‌طاووس لولده غياث الدين، وشيخنا الشهيد استجاز من اكثر مشايخه بالعراق لاولاده الذين ولدوا بالشام قريبا من ولادتهم، وكتب العلامة على ظهر كتاب القواعد للقطب الرازي: اجزت له رواية هذا الكتاب باجمعه ورواية جميع مؤلفاتي وروايأتي وما اجيز لي روايته وجميع كتب اصحابنا السالفين، وكذا ذكر العلامة في اجازته لبني زهرة مثل ذلك([[584]](#footnote-585))، ومثله قول الشهيد في اجازته لابن خازن: فليرو مولانا زين الدين علي‌بن‌خازن جميع ذلك ان شاء بهذه الطرق وغيرها مما يزيد على الالف والضابط ان يصح عنده السند في ذلك لي وله([[585]](#footnote-586)).

واما كون تلك الطرق الى النسخ المعينة من تلك الكتب فهذا اكثر استبعادا لان كثرة تلك الكتب التي ذكر الأصحاب طرقهم اليها بمرتبة تمنع من انعقاد ظهور كلامهم في ذلك، وهذا هو الشيخ الطوسي ره قد ذكر في الفهرست طرقه الكثيرة الى الكتب والروايات مما يبعد جدّا ان تكون هذه الطرق كلها طرقا الى تفاصيل الكتب والروايات، فان الإخبار بتفاصيل تلك الكتب والروايات إما يكون بالسماع منهم او القرائة عليهم او اخذ نسخهم او الاستنساخ منها وكل ذلك غير محتمل عادة مع كثرة تلك الكتب والروايات وتعدد الطرق اليها، ويشهد على ذلك انه قد ذكر في الفهرست في ترجمة‌ابي‌الفرج الاصفهاني: له كتاب الأغاني كبير وكتاب مقاتل الطالبين وغير ذلك من الكتب اخبرنا عنه جماعة منهم احمد‌بن‌عبدون بجميع كتبه ورواياته، ولايحتمل عادة ان يخبره جماعة بتفاصيل كتب ‌ابي‌الفرج الاصفهاني ورواياته بما فيها كتاب الاغاني الكبير مع اشتماله على ما لايمتّ الى العلوم الشرعية بصلة، وكذا ذكر في ترجمة على‌بن‌الحسن‌بن‌فضال انه قيل ان له ثلاثين كتبا، ثم قال اخبرنا بكتبه ورواياته، مع ان المفروض انه لم‌يصل اليه جميع كتبه والا لما عبر عنها بكلمة "قيل".

وعلى ما ذكرناه فلابد من كون الكتاب الذي يروي عنه صاحب الوسائل من الكتب المشهورة حتى يعتمد على نقله باعتبار كونه نسخة من نسخ الكتاب، فمع احتمال اختلاف النسخ لابد من الفحص عن سائر النسخ، وكتاب علي بن جعفر لم يكن من الكتب المشهورة في زمان صاحب الوسائل كزماننا هذا.

هذا ولكن يمكن اثبات وثاقة عبد الله بن الحسن باكثار الحميري الرواية عنه فانه لو لم يكن ثقة بنظره لم يكن يكثر الرواية عنه بعد أن لم يكن ممن يكثر الرواية عن الضعفاء كالكشي والبرقي.

وكيف فقد يناقش في دلالة هذه الروايات بعدم شمولها لمن كان في مكة واراد أن يحرم لحج او عمرة، لاختصاصها بمن يريد الحج والعمرة من خارج مكة، بل تختص بمن مر على هذه المواقيت، فلاتشمل من لم يمر بهذه المواقيت واراد دخول مكة من طريق آخر، وهذا ما اختاره السيد الحكيم "قده"([[586]](#footnote-587)) وبعض الاجلة "دام ظله"، ولايخفى أن هذا المقدار لايكفي للحكم بصحة الاحرام من ادنى الحل، بل لابد إما من دعوى وجود اطلاق في ادلة الاحرام بحيث يستفاد منه صحة الاحرام من أي مكان، وهذا ممنوع، او دعوى كون المرجع فيه الاصل العملي وهو البراءة عن اشتراط كون الاحرام من الميقات، وهذا غير بعيد، كما سبق الكلام فيه.

والمهم هو عدم تمامية المنع عن اطلاق هذه الروايات لمن كان في مكة او لم يمر في طريقه الى مكة بالمواقيت الخمسة، فان من تمام الحج والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله).

وأما الاشكال بأن من يذهب من مكة الى الجحفة مثلا لايدخل في من وقّت لهم رسول الله الجحفة وهم اهل المغرب، فانه لاريب في عدم خصوصية لأهل المغرب في ذلك بل يشمل من وصل الى الجحفة من وراء الحجفة، او كان في مكة وذهب الى الجحفة.

نعم لو صدق عليه أن منزله دون الميقات فيشمله ما دل على ان احرامه من منزله، وبناء على كفاية نية الاقامة سنتين في مكان في عدم صدق المسافر عليه وان منزله فعلا ذلك المكان فلو نوى اقامة سنتين في جدة مثلا فيحوز له الاحرام من جدة، وهل عنوان من كان منزله دون الميقات يشمل من كان بمكة ففيه كلام سيأتي في محله.

هذا كله حول مقتضى القاعدة، وأما الكلام حول مقتضى النصوص الخاصة فالروايات الواردة في المقام على طوائف:

**الطائفة الاولى:** ما دل على لزوم احرامه من مهل ارضه، ففي موثقة سماعة عن المجاور أله أن يتمتع بالعمرة الى الحج قال: نعم، يخرج الى مهل ارضه فيلبي إن شاء([[587]](#footnote-588)).

وقد يناقش في دلالتها على وجوب خروج المجاور لأجل الاحرام لعمرة التمتع الى ميقات اهل بلده بأن التعليق على المشية ظاهر في عدم الوجوب، اذ لامعنى لتعليق الوجوب على مشية المكلف([[588]](#footnote-589))، وفيه ان الظاهر عرفا من قوله "إن شاء" أنه ان شاء أن يتمتع بالعمرة الى الحج فلابد أن يخرج الى مهل ارضه.

وعليه فلو كنا نحن وهذه الرواية لكان يتعين اختيار القول الاول وهو لزوم الاحرام من مهل ارضه.

**الطائفة الثانية:** ما دل على لزوم الخروج والتجاوز عن ذات عرق او عسفان والاحرام لعمرة التمتع، ففي موثقة أخرى لسماعة "فان هو احب أن يتمتع في اشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق او يجاوز عسفان فيدخل متمتعا بالعمرة الى الحج، فان هو احب أن يفرد الحج فليخرج الى الجعرانة فيلبي منها([[589]](#footnote-590))، وقد استفيد منها الاحرام من احد المواقيت الخمسة، لعدم احتمال خصوصية لذات عرق وعسفان.

**الطائفة الثالثة:** ما دل على جواز الاحرام من ادنى الحل، ففي صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) لأهل مكة أن يتمتعوا؟، قال: لا، قلت: فالقاطنين بها؟، فقال: اذا اقاموا سنة او سنتين صنعوا كما يصنع اهل مكة، فاذا قاموا شهرا فان لهم أن يتمتعوا، قلت: من أين؟، قال يخرجون من الحرم، قلت: من أين يهلون بالحج، فقال: من مكة نحوا مما يقول الناس([[590]](#footnote-591))، وفي رواية اسماعيل بن مرار عن يونس عن سماعة عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: المجاور بمكة اذا دخلها بعمرة في غير اشهر الحج في رجب او شعبان او رمضان او غير ذلك من الشهور الا اشهر الحج فان اشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة، من دخلها بعمرة في غير اشهر الحج، ثم اراد أن يحرم فليخرج الى الجعرانه فيحرم منها ثم يأتي مكة ولايقطع التلبية حتى ينظر الى البيت ثم يطوف بالبيت ويصلي ركعتين عند مقام ابراهيم ثم يخرج الى الصفا والمروة فيطوف بينهما ثم يقصر ويحل ثم يعقد التلبية يوم التروية([[591]](#footnote-592))، وقد مر أنه لايبعد القول بوثاقة اسماعيل بن مرار، ودلالتهما واضحة، بل صريحة في جواز الاحرام من ادني الحل.

ولأجل هاتين الروايتين نحمل الروايات السابقة على الاستحباب، بل يمكن أن يقال بأن الطائفة الثانية مبتلاة بقرينة داخلية توجب حملها على الاستحباب وهي أن عسفان ليست من المواقيت، والتجاوز عنها لايكفي في الوصول الى الميقات، فالامر بتجاوزها والاحرام لعمرة التمتع قرينة على الاستحباب، ويؤيدها ما ورد في رواية اسحاق بن عبد الله قال سألت ابا الحسن (عليه السلام) عن المعتمر بمكة يجرد الحج او يتمتع مرة أخرى، فقال: يتمتع احب اليّ، وليكن احرامه من مسيرة ليلة او ليلتين([[592]](#footnote-593))، فان اقرب المواقيت الى مكة كذات عرق او قرن المنازل يبعد عنها بمسيرة ليلتين لامسير ليلة.

هذا وقد قوى صاحب الجواهر القول الاول وهو تعين الاحرام من مهل ارضه بدعوى أن ادلة المواقيت لاتشمل من كان في مكة وخرج اليها، فان من يذهب من مكة الى الجحفة مثلا لايدخل في من وقّت لهم رسول الله الجحفة وهم اهل المغرب، وأما روايتا الطائفة الثالثة فمضافا الى شذوذهما لاعراض المشهور عنهما يقبلان التقييد بالخروج الى مهل ارضه، او على فرض تعذر الخروج الى الميقات او مهل ارضه، كما أنه قوله (عليه السلام) في صحيحة عمر بن يزيد "من اراد ان يخرج من مكة ليعتمر ذهب الى الجعرانه او الحديبية وما اشبههما([[593]](#footnote-594)) فمحمول ولو لاجل موثقة سماعة الآمرة بالخروج لاحرام عمرة التمتع الى مهل ارضه على العمرة المفردة([[594]](#footnote-595)).

وفيه أن المنع من شمول عمومات المواقيت للمقام في غير محله، فانه لاريب في عدم خصوصية لأهل المغرب في ذلك بل يشمل من وصل الى الجحفة من وراء الحجفة، او كان في مكة وذهب الى الجحفة، وأما حمله روايتي الطائفة الثالثة على فرض تعذر الخروج الى الميقات فليس حملا عرفيا ابدا، لأن القدر المتيقن هو النظر الى الفرض المتعارف وهو حال الاختيار، كما أن تقييدهما بالخروج الى الميقات او مهل ارضه الغاء لعنوان الخروج الى الحرم او الخروج الى الجعرانة، ورميهما بالندرة والشذوذ لاعبرة به، فانه لم يثبت اعراض المشهور عنهما ولو فرض ذهاب مشهور القدماء الى القول الاول فلعلهم فهموا المعارضة بين الروايات فرجحوا الطائفة الاولى لموافقتها للاحتياط، وجماعة منهم افتوا بلزوم الخروج الى الميقات لموافقة الطائفة الثانية لعمومات المواقيت او رجعوا اليها كعام فوقاني بعد معارضة هذه الطوائف، وان كان الصحيح عدم المعارضة المستقرة بينها لكون الطائفة الثالثة قرينة عرفية على جمل الامر بالخروج الى الميقات او مهل ارضه على الاستحباب، والحاصل أنه لم يثيت اعراض تعبدي للمشهور عن الطائفة الثالثة، وأما كبرى وهن الحديث باعراض المشهور عن السند او الدلالة فقد تكلمنا عنها في الاصول.

وعليه فلايبعد تمامية القول الثالث، وهو الموافق لتعليقة السيد الخوئي "قده" على العروة في المقام، وان نقل عنه في الاستفتاء الكتبي والشفهي اختياره لزوم خروجه لاحرام عمرة التمتع الى احد المواقيت، ولكن الفتوى بذلك لاتتلائم مع تعليقة العروة ولامع بحثه الاستدلالي.

# حج التمتع‌

مسألة 147: يتألف هذا الحج من عبادتين تسمى أولاهما بالعمرة، والثانية بالحج، وقد يطلق حج التمتع على الجزء الثاني منهما، ويجب الاتيان بالعمرة فيه قبل الحج.

مسألة 148: تجب في عمرة التمتع خمسة أمور:

الأمر الاول: الاحرام من أحد المواقيت، وستعرف تفصيلها.

الأمر الثاني: الطواف حول البيت.

الأمر الثالث: صلاة الطواف.

الأمر الرابع: السعي بين الصفا والمروة.

الأمر الخامس: التقصير، وهو أخذ شي‌ء من الشعر أو الاظفار، فاذا أتى المكلف بهذه الأعمال الخمسة خرج من إحرامه، وحلت له الأمور التي كانت قد حرمت عليه بسبب الاحرام.

**اقول:** حيث ان حج التمتع مركب من عمرة التمتع وحجه فتكلم في هذه المسألة عن واجبات عمرة التمتع كما أنه سيتكلم في المسألة اللاحقة وهي المسألة (149) عن واجبات حجه، كما يتكلم في المسألة (150) عن شرائط صحة حج التمتع المركب من عمرة التمتع وحجه، وسيأتي ان شاء الله تعالى تفاصيل البحث عن هذه الواجبات.

الا أننا نذكر نكتة حول ما ذكره في الامر الخامس من الامور الواجبة في عمرة التمتع من أن التقصير هو اخذ شيء من الشعر او الأظفار، فانه قد يناقش في كفاية اخذ الأظفار في الخروج عن الاحرام، فقد احتاط وجوبا بعض السادة الاعلام "دام ظله" في عدم الاجتزاء به، والوجه في ذلك اقتران ما ورد في تقليم الظفر بمثل أخذ الشعر ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا فرغت من سعيك وأنت متمتع فقصر من شعرك من جوانبه ولحيتك وخذ من شاربك وقلم من أظفارك وأبق منها لحجك فإذا فعلت ذلك فقد أحللت من كل شي‌ء يحل منه المحرم([[595]](#footnote-596))، وفي صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن متمتع قرض أظفاره وأخذ من شعره بمشقص، قال لا بأس ليس كل أحد يجد جلما([[596]](#footnote-597)).

وأما ما ورد في صحيحة جميل بن دراج وحفص بن البختري وغيرهما عن أبي عبد الله (عليه السلام) في محرم يقصر من بعض ولايقصر من بعض قال يجزيه([[597]](#footnote-598))، حيث يستفاد منه جواز التقصير من بعضٍ دون بعضٍ فلايدل على كفاية تقليم الأظفار، لشبهة انصراف التقصير الى الأخذ من الشعر، وعدم شموله عند اطلاقه لتقليم الأظفار وقصَّها، ولعل وجهه أن التقصير يحتاج الى متعلق ولايراد من الامر بالتقصير تقصير كل شيء، بل لايستعمل في العرف العام بدون ذكر المتعلق، وانما استعمل في مثل هذه الرواية بحذف المتعلق لمعهوديته في عرف المتشرعة تأثرا من مثل قوله تعالى "محلقين رؤوسكم ومقصرين"، فينصرف الى تقصير الرأس وكذا ما رخّص في الاكتفاء بتقصيره كاللحية.

وأما تفسير قوله تعالى "ثم ليقضوا تفثهم" في صحيحة البزنطي بتقليم الأظفار حيث روى عن الرضا (عليه السلام) التفث تقليم الأظفار وطرح الوسخ وطرح الإحرام عنه([[598]](#footnote-599))، فهو لايدل على كفاية ذلك في الخروج من الاحرام، على انه ورد في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) في قول الله عز وجل "وليقضوا تفثهم" قال قص الشارب والأظفار، وفي صحيحة عبدالله بن سنان قال: أتيت أبا عبد الله (عليه السلام) فقلت جعلني الله فداك ما معنى قول الله عز وجل "وليقضوا تفثهم" قال أخذ الشارب وقص الأظفار وما أشبه ذلك([[599]](#footnote-600))، فيكون مقتضى الجمع العرفي هو تقييد اطلاق صحيحة البزنطي فلايكفي في اخذ التفث مجرد تقليم الظفر بل لابد من ضم الاخذ من الشعر اليه.

ولكن الانصاف أنه لايبعد استفادة كفاية تقليم الأظفار من مثل صحيحة الفضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل متمتع سعى بين الصفا والمروة ستة أشواط ثم رجع إلى منزله وهو يرى أنه قد فرغ منه وقلم أظافيره وأحل ثم ذكر أنه سعى ستة أشواط، فقال لي يحفظ أنه قد سعى ستة أشواط فإن كان يحفظ أنه قد سعى ستة أشواط فليعد وليتم شوطا وليرق دما فقلت دم ما ذا‌ قال بقرة قال وإن لم يكن حفظ أنه قد سعى ستة فليعد فليبتدئ السعي حتى يكمل سبعة أشواط ثم ليرق دم بقرة([[600]](#footnote-601))، فان الظاهر كون مرتكز السائل على كفاية تقليم الأظفار في الخروج من الإحرام حيث قال "قلّم أظافيره وأحلّ" وأقرّه الامام (عليه السلام) بسكوته على ذلك.

وأما احتمال كون المراد من قوله "وأحلّ" هو أنه أخذ من شعره فلايدل على كفاية تقليم الأظفار في الخروج من الاحرام، وانما يدل على جواز تقديمه على الأخذ من الشعر (فلعله يكون نظير "السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين" حيث انه لايكفي في الخروج من الصلاة عند جماعة، بل لابد من السلام الأخير الا أن محله قبل السلام الأخير، فكذا يجوز في المقام تقديم تقليم الأظفار على الأخذ من الشعر، كما يجوز تأخيره عنه، ولكن لايكتفى به) فخلاف الظاهر، حيث ان التصريح بخصوص تقليم الأظفار فقط لايناسب كون الأخذ من الشعر هو السبب الاصلي للخروج من الإحرام.

وأما الاكتفاء بأخذ الشعر في الخروج من الإحرام من دون تقليم الأظفار فهو وان كان خلاف ما يتراءى من صحيحة معاوية بن عمار حيث ورد فيها "إذا فرغت من سعيك وأنت متمتع فقصر من شعرك من جوانبه ولحيتك وخذ من شاربك وقلم من أظفارك" لكن لابد من حمل الامر بالجمع بين التقصير والتقليم على الاستحباب لكون المستفاد من بقية الروايات كفاية التقصير بأخذ شيء من شعر الرأس، ففي صحيحة عبد اللّه بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول طواف المتمتع أن يطوف بالكعبة ويسعى بين الصفا والمروة ويقصر من شعره فإذا فعل ذلك فقد أحل([[601]](#footnote-602))، وفي رواية محمد بن عمر عن محمد بن عذافر عن عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ثم ائت منزلك فقصر من شعرك وحل لك كل شي‌ء([[602]](#footnote-603)).

وكذا صحيحة الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) جعلت فداك إني لما قضيت نسكي- للعمرة أتيت أهلي ولم أقصر قال عليك بدنة قال قلت: إني لما أردت ذلك منها ولم تكن قصرت امتنعت فلما غلبتها قرضت بعض شعرها بأسنانها فقال رحمها الله كانت أفقه منك عليك بدنة وليس عليها شي‌ء([[603]](#footnote-604))، وهي وان كانت واردة في مورد تقصير المرأة وفرض الضرورة، لكن لايبعد استفادة العرف عدم خصوصية لذلك، حيث عبّر الامام (عليه السلام) بكونها افقه من زوجها، وهذا ظاهر في أن زوجها لو كان عالما بالحكم الشرعي كان يصنع كما صنعت هي، والمفروض كونه مختارا، وان شئت قلت: ان الحكم الشرعي الذي يحتمل عادة أن تكون هي عارفة بها كفاية اخذ بعض الشعر لها مطلقا.

نعم ورد في رواية أخرى عن محمد بن سنان عن عبد الله بن مسكان عن محمد الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة متمتعة-عاجلها زوجها قبل أن تقصر فلما تخوفت أن يغلبها أهوت إلى قرونها فقرضت منها بأسنانها وقرضت بأظافيرها هل عليها شي‌ء قال لا، ليس كل أحد يجد المقاريض([[604]](#footnote-605))، فبناء على تمامية سندها من ناحية محمد بن سنان وعدم احتمال تعدد الواقعة فيشكل الاستدلال بالصحيحة، لكن سبق الاشكال في اثبات وثاقة محمد بن سنان على أن من المحتمل أن محمد الحلبي سأل الامام (عليه السلام) عن حكم الواقعة مرتين، مرة بدون بيان أنه هو الذي ابتلي بالواقعة وثانية مع بيان ذلك حتى يطمئن من حكم نفسه ولذا أجابه الامام (عليه السلام) بأن عليك بدنة، وحيث انه لم يفرض في السؤال الا أن أمرأته قرضت بعض شعرها بأسنانها فيمكن التمسك باطلاق الجواب كفاية ذلك، وعدم الحاجة الى تقليم الأظفار.

الا أن هذه الروايات مختصة بعمرة التمتع، ولاتشمل التقصير في الحج، والمهم في القول بكفاية اخذ الشعر في التقصير مطلقا صحيحة جميل بن دراج وحفص بن البختري وغيرهما عن أبي عبد الله (عليه السلام) في محرم يقصر من بعض ولايقصر من بعض قال يجزيه([[605]](#footnote-606))، وهذه الرواية وان كانت ظاهرة في كفاية الاكتفاء بتقصير بعض شعر الرأس او اللحية في قبال احتمال لزوم تقصير تمام شعر الرأس او اللحية، ولكن مفادها عرفا عدم لزوم ضم شيء آخر الى تقصير بعض الشعر كتقليم الأظفار.

مسألة 149: يجب على المكلف أن يتهيأ لأداء وظائف الحج فيما إذا قرب منه اليوم التاسع من ذي الحجة الحرام، وواجبات الحج ثلاثة عشر.

وهي كما يلي:

1- الاحرام من مكة، على تفصيل يأتي.

2- الوقوف في عرفات بعد مضي ساعة من ظهر اليوم التاسع، أو من نفس الظهر من ذي الحجة الحرام إلى المغرب، وتقع عرفات على بعد أربعة فراسخ من مكة.

3- الوقوف في المزدلفة يوم العيد الأضحى من الفجر الى طلوع الشمس، وتقع المزدلفة بين عرفات ومكة ..

4- رمي جمرة العقبة في منى يوم العيد، ومنى على بعد فرسخ واحد من مكة تقريبا.

5- النحر أو الذبح في منى يوم العيد.

6- الحلق أو أخذ شي‌ء من الشعر أو الظفر في منى، وبذلك يحل له ما حرم عليه من جهة الاحرام، ما عدا النساء والطيب، بل الصيد على الأحوط.

7- طواف الزيارة بعد الرجوع إلى مكة.

8- صلاة الطواف.

9- السعي بين الصفا والمروة، وبذلك يحل‌الطيب أيضا.

10- طواف النساء.

11- صلاة طواف النساء، وبذلك تحل النساء أيضا.

12- المبيت في منى ليلة الحادي عشر، وليلة الثاني عشر بل ليلة الثالث عشر في بعض الصور كما سيأتي.

13- رمي الجمار الثلاث في اليوم الحادي عشر والثاني عشر، بل في اليوم الثالث عشر أيضا، فيما اذا بات المكلف هناك على الأحوط.

مسألة 150: يشترط في حج التمتع أمور:

1- النية بأن يقصد الاتيان بحج التمتع بعنوانه، فلو نوى غيره أو تردد في نيته لم يصح حجه.

2- ان يكون مجموع العمرة والحج في اشهر الحج، فلو أتى بجزء من العمرة قبل دخول شوال‌ لم تصح العمرة.

3- ان يكون الحج والعمرة في سنة واحدة، فلو أتى العمرة وأخر الحج إلى السنة القادمة لم يصح التمتع ولا فرق في ذلك بين ان يقيم في مكة إلى السنة القادمة وان يرجع إلى أهله ثمّ يعود اليها، كما لا فرق بين ان يحلّ من احرامه بالتقصير وان يبقى محرما إلى السنة القادمة.

4- ان يكون احرام حجه من نفس مكة مع الاختيار وافضل مواضعه المقام أو الحجر، وإذا لم يمكنه الاحرام من نفس مكة أحرم من أي موضع تمكن منه.

5- ان يؤدي مجموع عمرته وحجه شخص واحد عن شخص واحد، فلو استؤجر اثنان لحج التمتع عن ميت اوحي احدهما لعمرته والآخر لحجه لم يصح ذلك، وكذلك لو حج شخص وجعل عمرته عن واحد وحجه عن آخر لم يصح.

**اقول:** أما ما ذكره بعنوان الشرط الاول لصحة حج التمتع وهو النية بأن يقصد حج التمتع بعنوانه فيقع الكلام فيه في ضمن جهات:

**الجهة الأولى:** ان النية في كلمات الفقهاء قد تستعمل ويراد بها قصد القربة وذلك معتبر في العبادات، ومنها الحج ويدل على اعتباره في الحج والعمرة قوله تعالى "وأتموا الحج والعمرة لله" وقد تستعمل ويراد بها قصد العنوان، وذلك فيما اذا كان العنوان المتعلق للأمر او الموضوع للحكم الشرعي من العناوين القصدية والنسبة بين العبادات والعناوين القصدية عموم وخصوص من وجه، فمورد افتراق العناوين القصدية مثل أداء الدين، فانه لايعتبر فيه قصد القربة، لكنه لااشكال في تقومه بقصد العنوان، فلو دفع المديون الى الدائن مالا ولم يقصد بذلك اداء دينه لم تبرأ ذمته، ومورد افتراق العبادات ما اذا فرض عدم كون عبادة من العناوين القصدية، كما لو أمر المولى باطعام الفقير مثلا بداعي القربة، فلو أطعم شخصا مع الغفلة عن كونه فقيرا، وانما كان بداعي استحباب اطعام المؤمن كفى في تحقق العبادة، الا أنه مجرد فرض لأنا لم نجد في العبادات ما لايحتاج الى قصد العنوان ابدا، نعم يمكن فرض تحقق ذلك بالنذر وشبهه، فلو حلف او نذر أن يطعم فقيرا بداع قربي فيكفي في برّ اليمين -بل الوفاء بالنذر بناءً على ما هو المختار من عدم كونه من العناوين القصدية- أن يطعم فقيرا بداع من الدواعي القربية ولو مع الغفلة عن فقره.

هذا ومن الواضح أن المقصود من اشتراط النية في المقام كما اوضحه السيد الخوئي "قده" في المتن هو قصد العنوان.

**الجهة الثانية:** لاريب -بحسب الارتكاز المتشرعي في تقوم صدق العمرة او الحج بقصدهما، بل مرَّ سابقا أنه لو أحرم في الميقات من دون أن يعيِّن كونه للعمرة او للحج لم ينعقد احرامه، وانما الكلام في أنه هل يكون حج التمتع بعنوانه متقوما بقصد عنوانه كما هو مفاد المتن وفاقا للمشهور أم يكفي في صدق حج التمتع الاتيان بالعمرة المفردة في اشهر الحج والاتيان بالحج بعدها ولو لم يقصد عنوان عمرة التمتع او حج التمتع؟.

فظاهر المشهور هو لزوم نية عنوان حج التمتع، وهذا يعني كون خصوصية عمرة التمتع قصدية بحيث يكون تميزها عن العمرة المفردة بقصد خصوصية التمتع، وحينئذ فقد يقال بتقوم العمرة المفردة ايضا بقصد خصوصية الافراد بحيث لو أحرم للعمرة مع الترديد في كونها عمرة تمتع او مفردة بطلت عمرته، فيكون اختلافهما كاختلاف صلاتي الظهر والعصر، حيث يكون تميز احديهما عن الأخرى بقصد خصوصية الظهرية والعصرية، وقد يقال بعدم تقوم العمرة المفردة بأكثر من قصد العمرة وعدم قصد خصوصية التمتع فلو احرم للعمرة ولم يقصد خصوصية التمتع صار عمرة مفردة.

وظاهر المشهور بالنسبة الى اقسام الحج من حج التمتع والافراد والقران ايضا أن خصوصيتها قصدية فيكون تميزها متقوما بالقصد.

لكن قد يقال بأن المستفاد من الروايات أنه يكفي في صدق التمتع لحوق الحج بالعمرة التي وقعت في اشهر الحج، ولو لم يكن قاصدا للحج من الاول، نعم يشترط في ذلك وجدان العمرة والحج لسائر شرائط التمتع، كالاقامة بعد العمرة في مكة الى أن يدركه الحج، فلانحتاج في صدق عمرة التمتع بأن يكون الاحرام للعمرة التي يؤتى بها في اشهر الحج مقترنا بقصد الحاق الحج بها في نفس السنة، فضلا عن الحاجة الى قصد خصوصية التمتع اي العمرة المرتبطة بالحج، والمراد من التمتع هو معناه اللغوي وهو التلذذ، لما يلتذّ بمحرمات الاحرام بعد خروجه من احرام العمرة وقبل التلبس باحرام الحج، وهذا هو المراد بما في غير واحد من الروايات في نية حج التمتع: اللهم انى أريد أتمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك وسنة نبيك.

نعم يترتب حكم خاص على من نوى عمرة التمتع اي نوى العمرة المرتبطة بالحج وهو أنه يكون محتبسا بالحج ولايخرج من مكة حتى يأتي بالحج.

ونتيجة ذلك أنه لو نوى عمرة التمتع في غير اشهر الحج لم يقدح بصحة احرامه فيكون عمرة مفردة لكون العمرة ذات حقيقة واحدة، وقد قصدها، وأما قصد التمتع فهو لايعني أكثر من قصد ارتباط هذه العمرة بالحج ولايقدح ذلك في صحة عمرته بعنوان العمرة المفردة بعد عدم خروجها بذلك عن حقيقة العمرة التي هي حقيقة واحدة، وعدم منافاة قصد التمتع عادة لقصد القربة في عمرته، ما لم يرجع الى قصد امتثال الامر التشريعي عمدا، كما أن نتيجته أنه لو كان في اشهر الحج واتى بعمرة قاصدا العمرة المفردة أمكنه الاتيان بالحج بعدها وصار حج التمتع.

وقد حكي عن بعض الأعلام قده" أنه استدلّ على عدم تقوم عمرة التمتع بقصد التمتع بما دل على أن العمرة في اشهر الحج متعة بشرط الاقامة في مكة الى الحج، ففي صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من دخل مكة معتمرا مفردا للعمرة فقضى عمرته ثم خرج كان ذلك له وإن أقام إلى أن يدرك الحج كانت عمرته متعة وقال: ليس تكون متعة إلا في أشهر الحج([[606]](#footnote-607))، وفي موثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله (عليه السلام)‌ أنه قال: من حج معتمرا في شوال ومن نيته أن يعتمر ويرجع إلى بلاده فلابأس بذلك وإن أقام إلى الحج فهو متمتع لأن أشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة، فمن اعتمر فيهن واقام إلى الحج فهي متعة، ومن رجع الى بلاده ولم يقم الى الحج فهي عمرة([[607]](#footnote-608))، فيستفاد منهما أن حج التمتع ليس الا الاتيان بطبيعي العمرة في اشهر الحج ولحوق الحج بها، وانما الفرق بين قصد التمتع وعدمه أن أثر قصد التمتع الاحتباس بالحج، بينما أنه لو لم يقصد التمتع فلايجب عليه البقاء في مكة الى الحج، لكنه لو اقام بمكة الى أن ادرك وقت الحج، فحج كان متمتعا، نأن أن وبهما يقيد اطلاق ما دل على أن العمرة في اشهر الحج متعة كصحيحة يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن المعتمر في أشهر الحج قال هي متعة([[608]](#footnote-609))، حيث ان مقتضى اطلاقها كون المعتمر في اشهر الحج محتبسا بالحج فيجب عليه البقاء للحج، فنرفع اليد عن هذا الاطلاق لأجل صحيحة عمر بن يزيد وموثقة سماعة.

وقد استدل ايضا على ذلك بصحيحة ابن ابى نصر البزنطي عن ابى الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن متمتع كيف يصنع؟ قال: ينوي العمرة ويحرم بالحج([[609]](#footnote-610))، بتقريب أن المراد من الإحرام هو التلبية لئلا يشتهر كونه مخالفا للعامة حيث ان بنائهم العملي على التلبية بالحج لا العمرة المتمتع بها الى الحج، ولو كان عنوان التمتع قصديا لم يصح الاكتفاء بمجرد نية العمرة، بل كان يلزم نية عمرة التمتع.

وهذا هو المراد مما رواه إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي إبراهيم (عليه السلام) ان أصحابنا يختلفون في وجهين من الحج يقول بعضٌ: أحرم بالحج مفردا، فإذا طفت بالبيت وسعيت بين الصفا والمروة فأحل واجعلها عمرة وبعضهم يقول أحرم وانو المتعة بالعمرة إلى الحج اى هذين أحب إليك؟ قال: انو المتعة([[610]](#footnote-611))، فان الوجه الاول الذي ذكره السائل ليس المراد منه نية حج الافراد مع العلم بأنه سوف يجعله عمرةً، لاستحالة تمشي قصد الحج لمن يعلم أنه يجعله عمرةً، فالمراد منه التلبية بالحج مع نية العمرة، والتعبير بقوله "فأحل واجعلها عمرة" يعني الجعل والبناء العملي، لاتبدل النية الممتنع تحققه من العالم من اول الأمر، فيختلف عن قضية عدول الاصحاب من حج الافراد الى عمرة التمتع في حجة الوداع، حيث لم يكونوا عالمين بالعدول من اول الامر، وظاهر الامام (عليه السلام) أنه قرره على ارتكازه من مشروعية كلا الوجهين والسؤال عن الاكثر محبوبية، فلو كان اللازم نية عمرة التمتع لم يكتف بنية العمرة فقط.

ثم ذكر "قده" أن مفاد صحيحة حمران بن أعين قال: دخلت على ابى جعفر (عليه السلام) فقال لي: بما أهللت؟ فقلت: بالعمرة، فقال لي: أفلاأهللت بالحج ونويت المتعة فصارت عمرتك كوفية وحجتك مكية؟ ولو كنت نويت المتعة وأهللت بالحج كانت حجتك وعمرتك كوفيتين([[611]](#footnote-612))، هو أن حمران عقد التلبية على العمرة، ولم يقصد الحج معها بنحو يدخلان تحت أمر واحد، فلذلك صارت عمرته كوفية أي ما يأتيه أهل الكوفة وحجته مكية كذلك، وعمله وان كان صحيحا ومصداقا لحج التمتع، لكن الافضل منه عقد التلبية على عمرة التمتع، وان لم يسم في اللفظ الا الحج، لصيرورة كل من عمرته وحجته كوفيتين، إذ المتداول للنائي المريد لهما معا هو جعلهما تحت قصد واحد، لامجرد إرادة إتيان الحج بعد العمرة لعدم إيجابه الارتباط، وانما يكون مثل من يكون حين صلاة الظهر ناويا للإتيان بصلاة العصر بعدها‌، فانهما لاتصيران بذلك عملا واحدا.

والحاصل أن حج التمتع ليس إلا عمرة متقدمة في أشهر الحج وحج متأخر‌، وليس التمتع نظير عنوان صلاة الظهر عنوانا قصديا لايحصل الا بالقصد، واما حج الافراد فليس أيضا أمرا وراء قصد الحج، مع كونه مجردا عن عمرة في اشهر الحج صالحة لصيرورتها بلحوق الحج متعة، نعم حج القران عنوان قصدي، بناء على لزوم سوق الهدى من الميقات بقصد الذبح وعدم كفايته بعده، ولزوم جعله في ضمن نية واحدة في الحج، ولكن بناء على عدم لزوم ذلك فلايكون هو ايضا عنوانا قصديا، وعليه فلايلزم في الإحرام القصد الى النوع الخاص بعد قصد الحج أو العمرة([[612]](#footnote-613)).

كما حكي اختيار عدم قصدية عنوان التمتع عن بعض الاعلام "قده" في كتاب المرتقى، حيث ذكر أن اشتراط وقوع عمرة التمتع في أشهر الحج لايعني أنها تتميز عن العمرة المفردة بقصد خصوصية التمتع والارتباط بالحج، وانما يعني اشتراط حج التمتع بكون العمرة واقعة في اشهر الحج، وإطلاق عمرة التمتع بلحاظ وقوع الحج بعد العمرة في اشهر الحج، فيوجب ذلك ارتباط الحج بها، فالعمرة حقيقة واحدة والأمر بها امر استقلالي واحد دائما، ونتيجة ذلك أنه لو أحرم لعمرة التمتع قبل اشهر الحج فصحة الاحرام ووقوعه احراما لعمرة مفردة يكون على طبق القاعدة([[613]](#footnote-614))، كما ذكر أن اختلاف افراد الحج من التمتع والافراد والقران مختلفة بالذات والكيفية من دون دليل على الاختلاف بالقصد بخلاف اختلاف صلاتي الظهر والعصر حيث يكون بقصد خصوصية الظهرية والعصرية، وتكون نتيجة ذلك امكان العدول من قسم الى قسم آخر إن لم نقل بأنه يعتبر في قصد القربة قصد امتثال الأمر المتوجه الى خصوص الفعل من الأول([[614]](#footnote-615)) .

اقول: الظاهر من الأدلة أن حج التمتع متقوم بقصد كون الاحرام من الاول لعمرة مرتبطة بالحج، وأما صيرورة العمرة المفردة في اشهر الحج متعة فيما اذا اقام بمكة الى الحج وأتى بالحج فانما هي من باب الالحاق التعبدي، خاصة اذا قلنا بأن الظاهر من الاقامة في مكة الى الحج هو عدم الخروج منها مطلقا، كما عليه السيد الخوئي "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" فانه يختلف حينئذ عن حكم عمرة التمتع حيث انه لو خرج من مكة ورجع قبل انقضاء الشهر لم يخل بصحة التمتع، بل وكذا لو قلنا بأنه لايظهر منها أكثر من الاقامة العرفية التي لايقدح فيها الخروج الى خارج مكة لفترة قصيرة، فانه لو فرض بقاءه خارج في مكة فترة لايتسامح فيها بالنسبة الى مدة اقامته في مكة كما لو اعتمر في ذي الحجة ثم ذهب الى خارج مكة ورجع اليوم السابع مثلا، فانه لايجتزء بتلك العمرة المفردة فيختلف حكمها عن عمرة التمتع، نعم لو قلنا بما ذكره في كشف اللثام من أن المراد من الاقامة أن لايخرج بحيث يفتقر في العود إلى تجديد الإحرام فإن خرج ورجع قبل شهر جاز أن يتمتع بها أيضا، وإن كان بعد شهر وجب الإحرام للدخول بحج أو عمرة([[615]](#footnote-616))، ويظهر ذلك من شيخنا الاستاذ قده"([[616]](#footnote-617))، فلايختلف حكمها عن حكم عمرة التمتع من هذه الجهة.

ويشهد على ما ذكرناه من كون عمرة التمتع قصدية ما في صحيحة معاوية بن عمار في قضية حجة الوداع أنه قال سراقة بن مالك بن جشعم الكناني: يا رسول الله علمنا ديننا كأنما خلقنا اليوم فهذا الذي أمرتنا به لعامنا هذا أم لما يستقبل، فقال له رسول الله بل هو للأبد إلى يوم القيامة، ثم شبك أصابعه بعضها إلى بعض، وقال دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة([[617]](#footnote-618))، فان قوله (صلى الله عليه وآله) "دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" ظاهر في ارتباط عمرة التمتع بالحج، ولايتحقق الارتباط عرفا بمجرد ايقاع عمرة مفردة في اشهر الحج ولحوق الحج بها،

وهكذا ورد في صحيحة أخرى له قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) ونحن بالمدينة إني اعتمرت في رجب وأنا أريد الحج فأسوق الهدي أو أفرد الحج أو أتمتع قال في كل فضل وكل حسن قلت فأي ذلك أفضل، فقال: إن عليا (عليه السلام) كان يقول لكل شهر عمرة تمتع فهو والله أفضل، ثم قال: إن أهل مكة يقولون إن عمرته عراقية وحجته مكية، وكذبوا، أو ليس هو مرتبطا بحجه لايخرج حتى يقضيه.

فان الامام (عليه السلام) بعد ما امر بالتمتع ذكر قول اهل مكة من أن حج التمتع ليس افضل انواع الحج لأن احرام الحج فيه يكون من مكة لامن الميقات، فأجاب عنه بأنه يكفي في عدم كون حجته كحج اهل مكة أنه حينما يحرم في حج التمتع من الميقات يكون مرتبطا بالحج ومحتبسا به، وظاهر كلام الامام (عليه السلام) أنه حكم طبيعي حج التمتع لاحكم فرد خاص منه بان يكون لحج التمتع فرد آخر حقيقي لايكون المكلف فيه مرتبطا بالحج ومحتبسا به، وهو الاحرام لعمرة مفردة في اشهر الحج ولحوق الحج بها.

ويمكن ان يستفاد قصدية حج التمتع من صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت له ما أفضل ما حج الناس فقال عمرة في رجب وحجة مفردة في عامها فقلت فما الذي يلي هذا، قال: المتعة، قلت: فكيف أتمتع، فقال يأتي الوقت فيلبي بالحج فإذا أتى مكة طاف وسعى وأحل من كل شي‌ء وهو محتبس وليس له أن يخرج من مكة حتى يحج قلت فما الذي يلي هذا قال القران والقران أن يسوق الهدي قلت فما الذي يلي هذا قال عمرة مفردة ويذهب حيث يشاء فإن أقام بمكة إلى الحج فعمرته تامة وحجته ناقصة مكية...([[618]](#footnote-619))، فترى أنه (عليه السلام) فسر التمتع بما لايشمل العمرة المفردة التي يقيم بعدها بمكة الى الحج، بل جعلها اقل مرتبة من التمتع.

وهكذا رواية إسماعيل بن مرار عن يونس عن معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) من أين افترق المتمتع والمعتمر فقال إن المتمتع مرتبط بالحج والمعتمر إذا فرغ منها ذهب حيث شاء وقد اعتمر الحسين (عليه السلام) في ذي الحجة ثم راح يوم التروية إلى العراق، والناس يروحون إلى منى([[619]](#footnote-620))، وفي صحيحة أخرى عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا دخل المعتمر مكة من غير تمتع وطاف بالكعبة وصلى ركعتين عند مقام إبراهيم وسعى بين الصفا والمروة فليلحق بأهله إن شاء([[620]](#footnote-621))، وفي رواية صفوان عن نجية عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إذا دخل المعتمر مكة غير متمتع فطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وصلى الركعتين خلف مقام إبراهيم فليلحق بأهله إن شاء، وقال إنما أنزلت العمرة المفردة والمتعة، لأن المتعة دخلت في الحج، ولم تدخل العمرة المفردة في الحج([[621]](#footnote-622)).

كما يشهد على ما ذكرناه ما ظاهره الامر بدخول مكة متمتعا، كصحيحة يحيى الحلبي عن عمه عبيد الله قال: سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا حاضر فقال- إني اعتمرت في الحرم وقدمت الآن متمتعا- فسمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول نعم ما صنعت- إنا لا نعدل بكتاب الله عز وجل وسنة رسول الله صلى الله عليه وآله- فإذا بعثنا ربنا أو وردنا على ربنا قلنا يا رب- أخذنا بكتابك وسنة نبيك وقال الناس- رأينا رأينا صنع الله بنا وبهم ما شاء([[622]](#footnote-623))، وصحيحة صفوان الجمال قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إن بعض الناس يقول جرد الحج- وبعض الناس يقول اقرن وسق- وبعض الناس يقول تمتع بالعمرة إلى الحج- وقال لو‌ حججت ألف عام لم أقربها (اي مكة) إلا متمتعا([[623]](#footnote-624)).

وهذا لايشمل العمرة المفردة في اشهر مع الاقامة في مكة الى الحج، فان الظاهر من قوله (عليه السلام) في موثقة سماعة "وان اقام بمكة الى الحج كان متمتعا"([[624]](#footnote-625))، أن البقاء في مكة الى الحج شرط مقارن لانقلاب العمرة المفردة متعة، وحمله على الشرط المتأخر بأن يكون البقاء الى يوم التروية والاتيان بالحج بعدها كاشفا عن كونها من الاول تمتعا خلاف الظاهر، ولذا ذكرنا سابقا أنه لو قصّر فجامع اهله قبل أن يأتي بطواف النساء، ثم اقام بمكة الى الحج وانقلبت الى المتعة لم يكشف ذلك عن عدم ايجابه للكفارة، نعم لايجب عليه بعد العدول الاتيان بطواف النساء، لاطلاق ما ورد من أنه ان اقام بمكة الى أن يدركه الحج فهو متمتع، بضم ما دل على أنه ليس على المتمتع طواف النساء. كما أنه يجوز له حلق رأسه للخروج عن احرام تلك العمرة ما دام لم يتحقق شرط انقلابه الى المتعة، وان كان المتعين في عمرة التمتع التقصير.

كما يشهد لكون اختلاف عمرة التمتع والعمرة المفردة من ناحية القصد والنية مثل معتبرة حماد بن عثمان عن ابى عبد اللّه (عليه السلام) قال: قلت له: انى أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحج فكيف أقول؟ قال: تقول: اللهم انى أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك وسنة نبيك وان شئت أضمرت الذي تريد([[625]](#footnote-626))، وحملها على التمتع اللغوي الحاصل بين العمرة المفردة والحج خلاف الظاهر جدا، لعدم اختصاصه بالعمرة المفردة في اشهر الحج، بل ياتي حتى في العمرة المفردة قبل اشهر الحج والاقامة بمكة الى الحج مع أنه لايسمى تمتعا ابدا.

كما أن من البعيد جدا الالتزام بلازم القول بعدم قصدية التمتع وهو أن لايجوز للمكي الاتيان بعمرة مفردة في اشهر الحج ثم البقاء في مكة والاتيان بالحج، لكونه متعة وليس لأهل مكة متعة، وعليه فالظاهر أن صيرورة العمرة المفردة في اشهر الحج على تقدير الاقامة بمكة الى الحج مصداقا للتمتع من باب الالحاق التعبدي، والا فهو خلاف الظاهر من الامر بالتمتع ويساعد على ذلك الارتكاز المتشرعي.

ولايخفى أن كونها فردا تعبديا او حقيقيا من التمتع لايلازم اجزاءها عن التمتع الواجب في حجة الاسلام، حيث يستفاد من الصحيحة الثانية لمعاوية بن عمار المذكورة آنفا أن المعتمر لعمرة التمتع حيث يكون مرتبطا ومحبوسا بالحج ولايجوز له أن يخرج من مكة قبل الحج فالاحرام لعمرة التمتع من الميقات احرام لحجه ايضا فلايكون حجه مكيا ناقصا، فعلل الامام (علیه السلام) کون الحج فی حج التمتع تاما مع أن احرامه للحج کان من مکة وانما احرم لعمرة التمتع من المیقات بأنه حیث احرم من المیقات لعمرة التمتع صار مرتبطا بالحج، ولم یجز له الخروج قبل اتیان الحج، ومن الواضح أن هذا البیان لایأتی فی العمرة المفردة ولو انقلبت الى عمرة التمتع، وهكذا ورد في صحيحة زرارة "فما الذي يلي هذا قال عمرة مفردة ويذهب حيث شاء فإن أقام بمكة إلى الحج فعمرته تامة وحجته ناقصة مكية" فيستفاد منها أن الحجة بعد العمرة المفردة فی اشهر الحج ناقصة، وهكذا ورد في صحيحة حمران بن أعين قال: دخلت على ابى جعفر (عليه السلام) فقال لي: بما أهللت؟ فقلت: بالعمرة، فقال لي: (أفلاأهللت بالحج ونويت المتعة) فصارت عمرتك كوفية وحجتك مكية؟ ولو كنت نويت المتعة وأهللت بالحج كانت حجتك وعمرتك كوفيتين([[626]](#footnote-627))،وحيث ثبت بقوله تعالى "واتموا الحج والعمرة لله" ولو ببركة الروايات المفسرة له بوجوب اداء الحج والعمرة أنه يجب على كل مكلف مستطيع الاتيان بحجة وعمرة تامتين، فلاتجزء هذه الحجة الناقصة عن حجة الاسلام.

ان قلت: قد ورد التعبير بكون الحجة مكية فيما اذا نوى حج الافراد ثم عدل الى العمرة وأحل من احرامه ثم اتى بالحج وذلك فيما رواه صاحب الوسائل عن على بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن الإحرام بحجة ما هو قال إذا أحرم بحجة فهي عمرة يحل بالبيت فتكون عمرة كوفية وحجة مكية([[627]](#footnote-628))، ولكنه لااشكال في اجزاءها عن حجة الاسلام، كما هو الظاهر من امر النبي (صلى الله عليه وآله" اصحابه بذلك، وتكون نتيجة ذلك حمل نقصان الحجة على نقصان الفضلية والثواب وان كانت تامة بلحاظ الوفاء بملاك الحج الواجب.

قلت: وجود القرينة في مورد العدول عن حج الافراد الى التمتع على حمل كون الحجة مكية ناقصة على نقصان الفضيلة لايعنى حمل ذلك في مورد العمرة المفردة المنقلبة الى التمتع عليه، فلابد من العمل بظهوره الاولي المقابل للحج التام المأمور به.

ثم ان ما مر نقله عن بعض الأعلام "قده" في كتاب الحج (من الاستدلال على عدم قصدية التمتع بصحيحة ابن ابى نصر البزنطي عن ابى الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن متمتع كيف يصنع؟ قال: ينوي العمرة ويحرم بالحج([[628]](#footnote-629))، بتقريب أن المراد من الإحرام هو التلبية لئلا يشتهر كونه مخالفا للعامة حيث ان بنائهم العملي على التلبية بالحج لا العمرة المتمتع بها الى الحج، ولو كان عنوان التمتع قصديا لم يصح الاكتفاء بمجرد نية العمرة، بل كان يلزم نية عمرة التمتع) ففيه أنه حيث فرض كون الشخص بصدد التمتع فأمره بنية العمرة لايكون ظاهرا في عدم لزوم نية التمتع وانما كان الامام (عليه السلام) بصدد امره باخفاء نيته لعمرة التمتع حتى يكون موافقا للتقية.

كما لايتم ما ذكره بالنسبة الى رواية إسحاق بن عمار (قال: قلت لأبي إبراهيم (عليه السلام) ان أصحابنا يختلفون في وجهين من الحج يقول بعضٌ: أحرم بالحج مفردا، فإذا طفت بالبيت وسعيت بين الصفا والمروة فأحل واجعلها عمرة وبعضهم يقول أحرم وانو المتعة بالعمرة إلى الحج اى هذين أحب إليك؟ قال: انو المتعة([[629]](#footnote-630))، من أن الوجه الاول الذي ذكره السائل ليس المراد منه نية حج الافراد مع العلم بأنه سوف يجعله عمرةً، لاستحالة تمشي قصد الحج لمن يعلم أنه يجعله عمرةً، فالمراد منه التلبية بالحج مع نية العمرة، والتعبير بقوله "فأحل واجعلها عمرة" يعني الجعل والبناء العملي، لاتبدل النية الممتنع تحققه من العالم من اول الأمر، ولو كان اللازم نية عمرة التمتع لم يكتف بنية العمرة فقط) فانه لامانع من انشاء عنوان قصدي ولو مع العلم بعدوله عنه في المستقبل، فان الانشاء قليل المؤونة، وما هو المستحيل هو العزم على ايجاد شيء تكويني مع العلم بأنه يرجع عن ارادة ايجاده، فهو نظير انشاء الالتزام باتيان فعل في ضمن شرط ونحوه، مع علمه بعدم وفاءه به، ولذا ورد في صحيحة عبد الله بن زرارة قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام) اقرأ مني على والدك السلام وقل... وعليك بالحج أن تهل بالإفراد، وتنوي الفسخ إذا قدمت مكة فطفت وسعيت- فسخت ما أهللت به وقلبت الحج عمرة وأحللت إلى يوم التروية، فكذلك حج رسول الله (صلى الله عليه وآله) وهكذا أمر أصحابه أن يفعلوا أن يفسخوا ما أهلوا به-ويقلبوا الحج عمرة([[630]](#footnote-631))، فان التعبير بالفسخ والقلب وتشبيهه بفعل اصحاب النبي ظاهر في نية حجة الافراد واقعا، لامجرد التلفظ بها، وكيف كان فالاكتفاء بالامر بجعلها عمرة في هذه الرواية لايكشف عن عدم قصدية التمتع، فان فرض ارادة الاتيان بحج التمتع يصلح أن يكون قرينة على ارادة الامر بجعلها عمرة تمتع اي عمرة مرتبطة بالحج.

ثم انه تترتب على هذا النزاع من قصدية التمتع وعدمها عدة ثمرات:

منها: ما لو احرم قبل اشهر الحج بنية عمرة التمتع وتمشى منه قصد القربة كما لو كان جاهلا او ناسيا فبناء على عدم قصدية التمتع وكون العمرة حقيقة واحدة فمقتضى القاعدة اتمام نسك العمرة وتكون عمرة مفردة، هذا والمهم أن هذا الحكم ثابت ولو للتعبد الخاص فقد اخترنا وفاقا لصاحبي الجواهر([[631]](#footnote-632)) والعروة([[632]](#footnote-633)) أن من أحرم لعمرة التمتع قبل اشهر الحج لم يبطل احرامه بل انقلب الى العمرة المفردة تعبدا، لرواية الصدوق باسناده عن أبي جعفر الأحول عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل فرض الحج في غير أشهر الحج قال يجعلها عمرة([[633]](#footnote-634))، واسناده اليه وان كان مشتملا على محمد بن علي ماجيلويه، لكن مر أن الأقوى وثاقته، لأن الصدوق روي عنه أكثر من مأتين رواية وترضى عليه في غالب الموارد، فيحصل الوثوق بحسن ظاهره عنده، وهذا أمارة على عدالته.

ومنها: انه لو اتى بعمرة مفردة في اشهر الحج واتى بالحج بعدها فبناء على عدم قصدية التمتع يكون حج تمتع، وهذا موافق للتعبد الخاص في الجملة وان كان يختلف عنه في الآثار حيث مر أن التعبد الخاص لايقتضي ترتيب آثار المتعة عليها من الاول من جواز الجماع بلاحاجة الى طواف النساء او عدم جواز اختيار حلق الرأس في الخروج من الاحرام او عدم مانعية الخروج من مكة والرجوع قبل مضي الشهر، ونحو ذلك.

ومنها: انه لو احرم في اشهر الحج مثلا للعمرة مع التردد في النية بين أن تكون عمرة تمتع او عمرة مفردة فبناء على عدم قصدية التمتع وكون العمرة حقيقة واحدة فينعقد احرامه للعمرة ويترتب عليها احكام العمرة المفردة، واما بناء على اختلاف عمرة التمتع والعمرة المفردة كاختلاف صلاتي الظهر والعصر فلاينعقد احرامه لأي منهما.

الا أن الانصاف أن غاية ما اوردناه من الأدلة كون عمرة التمتع متقومة بقصد الخصوصية الزائدة، فلادليل على تقوم العمرة المفردة بأكثر من قصد العمرة، والمفروض أنه قصدها ولم يقصد التمتع فتكون عمرة مفردة، فيكون نظير ما يقال من أن صوم شهر رمضان لايتقوم بقصد كونه صوم رمضان، وانما يقدح قصد الخلاف كقصد كونه صوم كفارة ونحوه، كما أن الامر في حج الافراد كذلك فمن نوى الحج ولم ينو ذبح الهدي الذي ساقه في الحج ولم ينو ارتباطه بالعمرة فحجه يكون حج افراد لامحالة.

هذا ولو احرم مترددا بين أن يعتمر او يحج فلااشكال في عدم وقوعه حجا والظاهر عدم وقوعه عمرة مفردة ايضا لأن الظاهر من الأدلة لزوم النية وفرض الحج او العمرة في الميقات.

**فرع:** لو احرم للعمرة في غير اشهر الحج وشك أنه هل نوى كونه عمرة تمتع ام عمرة مفردة فبناء على كون العمرة حقيقة واحدة فيحكم بصحتها ووقوعها عمرة مفردة، وهكذا لو عملنا برواية ابي جعفر الاحول، وأما بناء على الحكم ببطلانها على تقدير نية عمرة التمتع فقد يحاول تصحيح العمرة بالتمسك بقاعدة الفراغ في الاجزاء السابقة ويجاب عنه بأن جريانها فرع احراز ذات العمل، فهو نظير ما لو صلى بين الطلوعين ثم شك أنه هل صلّى الصبح او أخطأ فصلّى الظهر، فانه لاتجري في صلاته قاعدة الفراغ لاحراز أنه صلى الصبح بعد أن كان الشك في اصل وجود العنوان وهو صلاة الصبح، والالزم جريان قاعدة الفراغ فيما لو احتمل أنه سبّ زيدا خطأ بدل أن يرد عليه السلام.

وقد يحاول تصحيحها بالتمسك بقاعدة التجاوز في النية لكون محلها قبل دخوله في الاحرام، ويجاب عنه بأن لزوم النية عقلي من باب توقف العنوان القصدي عليه، فالشك فيها شك في تحقق العنوان ولم يفرض مضي المحل الشرعي لتحقق العنوان، نعم بناء على مسلك صاحب العروة والسيد الخوئي "قدهما" لو كان ناويا للجزء الذي بيده كالطواف أن يكون عمرة مفردة فيكون محرزا دخوله في هذا الجزء من العمرة المفردة ويشك في الاجزاء السابقة فتجري فيها قاعدة التجاوز، فقد ذكرا مثل ذلك فيمن شك أنه هل نوى أن تكون الصلاة التي بيده ظهرا او عصرا مع افتراض أنه قد صلى الظهر سابقا حيث ذكرا أنه يحكم ببطلان هذه الصلاة الا اذا كان ناويا للجزء الذي بيده أن تكون صلاة العصر فتجري قاعدة التجاوز في الاجزاء السابقة، وقد اوردنا عليه هناك أن مقتضى ما ورد من أن الصلاة على ما افتتحت أن تبدل النية في اثناء الصلاة سهوا لايوجب تبدل عنوانها، والظاهر عرفا أنه لاخصوصية عرفا للصلاة بل يجري هذا الحكم في كل عنوان قصدي، بل قلنا بكونه موافقا للقاعدة اذ يكون تبدل النية سهوا من باب الخطأ في التطبيق اي يكون المنوي اتمام العمل بالنية التي ابتدأ بها وانما يكون الخطاء في توصيف تلك النية بكونها نفس النية الفعلية، وعليه فمع احتمال كون نيته للجزء الذي بيده من العمرة المفردة من باب تبدل النية سهوا فلايحرز دخوله في جزء من أجزاء العمرة المفردة، حتى تجري قاعدة التجاوز في الاجزاء السابقة.

وقد يحاول تصحيحها بناء على عدم تقوم العمرة لمفردة بأكثر من قصد العمرة من دون لزوم قصد خصوصية الافراد، بأن قصد العمرة محرز ويستصحب عدم قصد التمتع، وفيه أن قصد التمتع مانع عقلي عن تحقق عنوان العمرة المفردة وليس مانعا شرعيا عن صحتها واستصحاب عدم قصد التمتع لايثبت تحقق عنوان العمرة المفردة الا بنحو الاصل المثبت.

فالمهم في تصحيح هذه العمرة هو التمسك برواية ابي جعفر الاحول، ولولاها لكان مقتضى استصحاب عدم احرامه للعمرة المفردة بطلان عمرته، وهكذا الحال لو شك في أنه احرم في غير اشهر الحج لعمرة مفردة او للحج، فانه يمكن تصحيحه برواية الاحول فقط دون قاعدة الفراغ والتجاوز.

وأما لو احرم للعمرة في اشهر الحج وشك في أنه نوى عمرة التمتع او العمرة المفردة فيحصل له علم اجمالي إما بوجوب طواف النساء لها لو احرم للعمرة المفردة او الاحتباس بالحج وعدم جواز خروجه من مكة قبل اتيان الحج فيجب الاحتياط ويكفي في الاحتياط أن يبقى في مكّة إلى زمان الحجّ فيأتي بحج التمع، فان إحرامه ان كان للعمرة المفردة واقعاً فقد انقلبت إلى عمرة التمتّع، ولاحاجة الى طواف النساء.

وإذا شكّ في أنّ إحرامه هل كان لحجّ الافراد أو للعمرة المفردة في اشهر الحج فيحتاط بالجمع بين اعمالهما فيأتي بالطواف والسعي قبل الوقوفين بنية ما في الذمة ثم يقصر يوم العيد ويأتي بعده بطواف النساء كذلك.

وهنا فرض آخر وهو أن يشك أن إحرامه هل كان لحجّ الافراد أو لعمرة التمتّع فحكمه أنه يأتي بالطواف والسعي بقصد ما في الذمة او بقصد عمرة التمتع احتياطا، فاذا وصل الى التقصير فحيث يعلم اجمالا بأنه إما متمتع فيجب عليه التقصير او حاج مفرد فيحرم عليه التقصير، فيكون من دوران الامر بين المحذورين فيكون مخيرا بين التقصير وعدمه، فيمكنه أن يختار التقصير برجاء أن يكون واجبا فان كان متمتعا اجزءه ذلك وان كان حاجا مفردا ارتكب حراما عن عذر ولاكفارة عليه، والمهم أنه لايخل بصحة حجه، ثم يحرم لحج التمتع رجاء ويأتي باعمال الحج بقصد ما في الذمة فان اعمال حج التمتع والافراد واحدة عدا أنه يجب الهدي في التمتع ويستحب في الافراد، فيذبح الهدي احتياطا، كما يمكنه أن يختار ترك التقصير ويحرم بحج التمتع احتياطا فلو كان حجه التمتع فينقلب الى حج الافراد ويجزي عن حجة الاسلام، لما دل على أن المتمتع اذا ترك التقصير عمدا او جهلا فاحرم بالحج كان حجه حج افراد وليس عليه متعة كما ورد في الروايات، وحينئذ فيأتي بالاعمال بقصد حج الافراد، ثم بعمرة مفردة.

ثم ان السيد الخوئي "قده" ذكر في المقام أن التقصير إذا جاز بحكم التخيير وجب لوجوب إتمام العمرة والحج، فإذا جاز له التقصير يتمكن من الإتمام، فإذا تمكن منه وجب لقوله تعالى "وَاتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّهِ"([[634]](#footnote-635)).ولكن يرد عليه أن وجوب اتمام الحج عليه ليس معلوما بالتفصيل حتى يجب عليه عقلا احراز امتثاله باختيار التقصير، بل هو منتزع عن علمه الاجمالي بأنه إما احرم لعمرة التمتع فيجب عليه اتمامها باختيار التقصير او احرم لحج الافراد فيجب عليه اتمامه، وحينئذ فغاية ما يمكن أن يقال هو أن احد طرفي دوران الامر بين المحذورين وهو التقصير مبتلى بعلم اجمالي منجز حيث يعلم اجمالا إما بوجوبه اذا كان حج تمتع او وجوب اتيان اعمال الحج بقصد حج الافراد ولو اجمالا، ووجوب عمرة مفردة بعد الحج فيما لو كان حج افراد وكان واجبا كما في مسألة الشك في أن منزل المكلف دون الحد او فوق الحد، فيجب اختياره قضاء لمنجزية هذا العلم الاجمالى، نظير ما لو علمنا بأن اكرام زيد إما واجب او حرام، وعلمنا بأن اكرام زيد او عمرو واجب، فانه يجب اكرام زيد لمنجزية العلم الاجمالي الثاني، فان عدم منجزية العلم الاجمالي بوجوبه او حرمته من باب عدم الاقتضاء للمنجزية فلايزاحم المقنضي لمنجزية العلم الاجمالي الثاني.

ولكن الجواب عنه أن حرمة التقصير ايضا طرف لعلم اجمالي وهو أنه إما يحرم عليه التقصير لكون حجه حج افراد، او أنه يجب عليه الهدي لكون حجه حج التمتع، فيتزاحم هذان العلمان الاجماليان في اقتضاء التقصير وتركه، وعليه فلادليل على لزوم اختياره للتقصير.

**الجهة الثالثة:** ذكر السيد الخوئي "قده" في البحث عن كيفية الاحرام أنه لابد في النية تعيين ان الاحرام للعمرة أو للحج، وأن الحج تمتع أو قران أو افراد، وأنه لنفسه أو لغيره وأنه حجة الاسلام أو الحج النذري أو الواجب‌ بالافساد او الندبي فلو نوى الاحرام من غير تعيين بطل احرامه([[635]](#footnote-636)).

وما ذكره موافق لما في العروة الوثقى حيث ذكر أنه يعتبر في النية تعيين كون الإحرام لحج أو عمرة، وأنّ الحج تمتّع أو قران أو إفراد، وأنّه لنفسه أو نيابة عن غيره، وأنّه حجّة الإسلام أو الحجّ النذريّ أو الندبي، فلو نوى الإحرام من غير تعيين وأوكله إلى ما بعد ذلك بطل، فما عن بعضهم من صحّته وأنّ له صرفه إلى أيّهما شاء من حجّ أو عمرة لا وجه له، إذ الظاهر أنّه جزء من النسك فتجب نيّته كما في أجزاء سائر العبادات، وليس مثل الوضوء والغسل، نعم الأقوى كفاية التعيين الإجمالي حتى بأن ينوي الإحرام لما سيعيِّنه من حج أو عمرة فإنه نوع تعيين، وفرق بينه وبين ما لو نوى مردداً مع إيكال التعيين إلى ما بعد.‌([[636]](#footnote-637))

**اقول:** أما تعيين كون حجه حجة الاسلام او الحج المندوب فيتبع كون حجة الاسلام من العناوين القصدية ام لا، وقد اختلفت كلمات الاعلام في ذلك، وقد اضطربت كلمات السيد الخوئي "قده" في ذلك فبعضها صريح في عدم كونها من العناوين القصدية، منها: ما حكي عنه في ذيل المسألة السادسة والعشرين من العروة (إذا اعتقد أنه غير مستطيع فحج ندباً فإن قصد امتثال الأمر المتعلِّق به فعلًا وتخيل أنه الأمر الندبي أجزأ عن حجّة الإسلام لأنه حينئذ من باب الاشتباه في التطبيق، وإن قصد الأمر الندبي على وجه التقييد لم يجزء عنها وإن كان حجّه صحيحاً، وكذا الحال إذا علم باستطاعته ثمّ غفل عن ذلك وأمّا لو علم بذلك وتخيل عدم فوريتها فقصد الأمر الندبي فلايجزء، لأنّه يرجع إلى التقييد) من أن الظاهر هو الإجزاء مطلقاً وليس المقام من موارد التقييد، فإن حجّ الإسلام ليس إلّا صدور هذه الأعمال من البالغ الحر المستطيع الواجد لجميع الشرائط‌، والمفروض حصولها، فالصادر منه هو حجّة الإسلام وإن كان جاهلًا به، ولايعتبر قصد هذا العنوان في صحّة الحجّ، غاية ما في الباب تخيل جواز الترك وعدم الوجوب، ومجرد تخيل الجواز غير ضائر في صحّة العمل، كما لو فرضنا أنه صام في شهر رمضان ندباً بنية القربة وكان جاهلًا بوجوب الصوم فيه، فإنه لاريب في الاكتفاء به وعدم وجوب القضاء عليه، بل لو فرضنا أنه لو علم بالوجوب لم يأت به في هذه السنة ويؤخره لغرض من الأغراض، نلتزم بالصحة أيضاً لأنه من باب تخلّف الداعي وليس من التقييد بشي‌ء، نعم لو علم بالوجوب وتخيل عدم فوريته فحج ندباً فهو لايجزئ، لأنّ في المقام أمرين أحدهما وجوبي والآخر ندبي مترتب على الأوّل وفي طوله لا في عرضه فإن الأمر بالضدّين إذا كان على نحو الترتب لا استحالة فيه، لأن الأمر الثاني مترتب على عدم الإتيان بالأوّل ولو كان عن عصيان، وقد ذكرنا في محله أن كل مورد أمكن جريان الترتب فيه يحكم بوقوعه لأنّ إمكانه مساوق لوقوعه، فما حجّ به صحيح في نفسه، إلّا أنه لا يجزئ عن حجّة الإسلام، لأنّ الأمر الفعلي لم يقصد وإنما قصد الأمر الندبي المترتب على مخالفة الأمر الفعلي([[637]](#footnote-638)).

وما حكي عنه هنا موافق لتعليقته على العروة، وان كان يرد على ما ذكره اخيرا أنه لو لم يكن حجة الاسلام من العناوين القصدية كما صرح به فلامعنى لفرض الامر الندبي المترتب على ترك الحج الواجب اذ لايجتمع فرض تركه مع امتثال الامر الندبي بعد كون متعلقهما حقيقة واحدة، ولعله لأجل ذلك حكم في تعليقته على المسألة 110من العروة باجزاء ما أتى به بنية الحج المندوب عن حجة الاسلام، وذكر في شرح العروة في وجهه أنه اذا أتى المستطيع بالحج بنية الندب من دون تشريع، بل كان مشتبهاً كما قد‌ يتّفق ذلك لبعض العوام كما لو فرض أنه لايعلم بوجوب إتيان حجّ الإسلام فوراً ويحجّ في هذه السنة بقصد التطوع بداع من الدواعي العقلائية، بأن يتعلم كيفية إتيان الأعمال حتى يأتي بها عن بصيرة في السنة التي يحج حجّ الإسلام فلامانع من الحكم بالصحة وإجزائه عن حجّة الإسلام، كما ذكره الشيخ الاعظم "قده" لأن الأمر المتوجه إلى المستطيع إنما هو أمر واحد متعلق بحجّ الإسلام وليس في البين أمر آخر بفرد آخر مغاير للأمر بحجّ الإسلام، والمفروض إتيان المكلف بذات المأمور به مع قصد القربة، وليس حجّ الإسلام إلّا الحجّ الأوّل الصادر من المستطيع، والحاصل أن حجّ الإسلام ليس إلّا الحجّ الذي يصدر من المستطيع بقصد نفسه في سنة الاستطاعة وهذا العنوان ينطبق على الحجّ الذي أتى به في سنة الاستطاعة([[638]](#footnote-639)).

كما أنه صرح في بعض كلماته بكون حجة الاسلام من العناوين القصدية فذكر في شرح المسألة التاسعة من العروة (إذا حجّ باعتقاد أنه غير بالغ ندباً فبان بعد الحجّ أنه كان بالغاً فهل يجزئ عن حجّة الإسلام أو لا؟ وجهان، أوجههما الأوّل، وكذا إذا حجّ الرجل باعتقاد عدم الاستطاعة بنيّة الندب ثمّ ظهر كونه مستطيعاً حين الحجّ) أن الحكم بالاجزاء إنما يتم فيما إذا قصد امتثال الأمر الفعلي، وكان قصده الندب خطأ منه في التطبيق كما هو الغالب، وأما إذا كان قصد امتثال الأمر الندبي على وجه التقييد، فالظاهر عدم إجزائه عن حجّة الإسلام، لأن حجّة الإسلام مغايرة في الحقيقة مع غيرها، فلابدّ في سقوط أمرها من قصد عنوانها في مقام الامتثال، فما لم يقصد عنوانها لايصدق على ما أتى به أنه حجّة الإسلام ومع عدم الصدق لا موجب لسقوط أمرها، وعلى الجملة: يعتبر في العناوين القصدية التي لاتمتاز إلّا بالقصد قصد عنوان‌ المأمور به، كالقصد إلى خصوص صلاة الظهر أو العصر أو القضاء أو الأداء أو النافلة أو الفريضة، فإن كان المقصود أحدهما وكان الواقع شيئاً آخر، لا يقع المأتي به عن شي‌ء منهما، لأن الواقع لم يقصد، وما هو مقصود لا واقع له، فإن المأتي به غير مميز ليقع مصداقاً لأحدهما، فالبطلان لأجل عدم القصد وعدم التمييز([[639]](#footnote-640)).

ولايخفى أن ما ذكره من أنه لو كان قصد الحج المندوب من باب الخطاء في التطبيق كما هو الغالب اجزء عن حجة الاسلام فلايتم على مبانيه من اختصاص باب الخطأ في التطبيق بما إذا لم يكن المأمور به من العناوين القصدية، فكان الاشتباه في شي‌ء لا يتقوّم الامتثال بقصده، كما لو تخيّل أنّ ما بيده هي الركعة الثانية فبان أنّها الأُولى، أو أنّ من في المحراب زيد فبان عمراً، أو أنّ من أعطاه الدرهم عادل فبان فاسقاً وهكذا، فإنّ خصوصية كون الركعة هي الثانية مثلًا، أو كون من في المحراب زيداً، أو من يعطيه عادلًا لا يعتبر قصد شي‌ء منها في تحقق الامتثال لخروجها عن حريم المأمور به، فقصد خلافها غير قادح، وكان باب الاشتباه في التطبيق واسعاً في أمثال ذلك، وأمّا إذا كان المأمور به من العناوين القصدية بحيث لايتحقق الامتثال إلّا بقصده ولو إجمالًا، كعنوان الظهرية والعصرية حيث لاميز بينهما إلّا بقصد هذا العنوان، ففي مثله لاسبيل لتطبيق باب الخطأ في التطبيق فيما لو قصد أحد العنوانين بتخيّل أنّه الواجب معتقداً ذلك اعتقاداً جزمياً ثم بان الخلاف، لأنّ امتثال المأمور به لا يتحقق إلّا بقصده حسب الفرض، فما قصده لاواقع له، وما له الواقع غير مقصود به، ولايصححه ضمّ قصد ما في الذمة، إذ لاأثر لقصد هذا اللفظ قطعاً، وإنّما المؤثّر قصد واقع ما في الذمة، وكيف يمكنه قصد ذاك الواقع مع اعتقاده الجزمي بأنّ الواجب عليه حسب تخيله هو الظهر مثلًا وكان الواقع هو العصر، فهو غير قاصد إلّا إلى الظهر ليس إلّا، ولم يقصد العصر‌بوجه حتى إجمالًا، فالتلفظ بقصد ما في الذمة حينئذ مجرد لقلقة لسان لايجدي مثله شيئا، والحاصل أنّ قصد ما في الذمة لايجتمع مع القصد إلى صلاة معيّنة بخصوصها ولايكون ذلك من باب الخطأ في التطبيق([[640]](#footnote-641))، وسيأتي منا تفصيل الكلام حول الخطاء في التطبيق في العناوين القصدية.

ومن كلماته التي تتبنى كون حجة الاسلام من العناوين القصدية ما ذكره من أن المستفاد من هذه الروايات أن الحجّ له حقائق مختلفة، فإن الحجّ الذي يأتي به الصبي تختلف حقيقته مع حجّة الإسلام الثابتة على البالغين، وهذا بخلاف الصلاة، فلو صلّى في أوّل الوقت ثمّ بلغ في أثنائه‌ لاتجب عليه إعادة الصلاة، لأن المفروض أن صلاته صحيحة، وما دلّ على لزوم إتيان الصلاة منصرف عمن صلّى صلاة صحيحة، ولادليل على المغايرة بين الصلاة المندوبة والواجبة، ولايجب عليه إلّا إتيان صلاة واحدة وقد أتى بها، وهذا بخلاف الحجّ، فإن الروايات تكشف عن اختلاف حقيقته ومغايرتها، فإجزاء أحدهما عن الآخر يحتاج إلى دليل ولادليل، بل الدليل على العكس([[641]](#footnote-642)).

وذكر ايضا أن اتحاد صورة حجة الاسلام مع غيرها لايكشف عن وحدة الحقيقة، نظير صلاة النافلة والواجبة والقضاء والأداء وصلاة الظهر وصلاة العصر، ‌فإنّ صورة ذلك كلّه متحدة، ولكنّها حقائق مختلفة، والروايات الواردة في المقام الدالة على عدم إجزاء حجّ الصبي عن حجّة الإسلام تكشف عن اختلاف الحقيقة، وكذا الروايات الواردة في عدم إجزاء حجّ العبد، وكذا حجّ المتسكع، فإن الحكم بالإجزاء أو عدم الإجزاء يكشف عن اختلاف الحقيقة، فإن المجزي غير المجزى عنه، إذ لامعنى لكون الشي‌ء مجزئاً عن نفسه، فإن اجزاء شي‌ء عن شي‌ء يقتضي الاثنينية والاختلاف بينهما وأن حجّة الإسلام لها عنوان خاص تختلف حقيقته عن حجّ الصبي وإن كان مشابهاً مع حجّ الصبي صورة، فإن حجّ الإسلام مما بُني عليه الإسلام بخلاف حجّ الصبي، ولذا لايكون مجزئاً عن حجّ الإسلام([[642]](#footnote-643)).

وقد ذكر في مسألة ما اذا رجع الباذل عن بذله بعد الإحرام أنه يجوز رفع اليد عن الإحرام، فإن ما بدأ به فقد أتى به بعنوان حجّة الإسلام والمفروض أنه ليس بحج الإسلام بقاء، والإتمام إنما يجب بالعنوان الذي أتى به أوّلًا([[643]](#footnote-644)).

وهذا يلائم كون حجة الاسلام من العناوين القصدية، فيقال حيث تبين أن ما قصده لم يكن بمأمور به فلم يقع صحيحا كي يجب اتمامه، وأما بناء على عدم كونها من العناوين القصدية فلاوجه للحكم بعدم وجوب اتمامه لوقوعه صحيحا كحج مندوب وان تخيل كونه الحج الواجب، ولذا حكم بعض السادة الاعلام "دام ظله" بوجوب اتمامه.

والصحيح أنه لادليل على كون حجة الاسلام من العناوين القصدية، فالحج الصادر عن المكلف المستطيع الذي لم يحج قبل ذلك لنفسه مع قصد كون هذا الحج لنفسه، يصدق عليه حجة الاسلام، اي الحج الواجب على كل مكلف مستطيع في العمر مرة واحدة، وانما سمي حجة الاسلام لكونه مما بني عليه الاسلام، وما ذكره السيد الخوئي "قده" (من أن الروايات الدالة على عدم إجزاء حجّ العبد والمتسكع، والصبي عن حجّة الإسلام تكشف عن اختلاف حقيقة حجة الاسلام عن الحج المندوب، فإن المجزي غير المجزى عنه، إذ لامعنى لكون الشي‌ء مجزءاً عن نفسه) فلايقتضي كون الاختلاف بين حجة الاسلام والحج المندوب قصديا، بل يكفي كونه واقعيا، كما أن ما يقال من أنه مع تعدد الامر فلابد في وقوعه امتثالا لواحد معيَّن منهما من قصد امتثاله، ففيه مضافا الى أنه لادليل على توجه امر ندبي بالحج في حق المستطيع حتى يتعدد في حقه الامر، ان مجرد تعدد الامر لايقتضي لزوم قصد خصوصية متعلقهما ولذا لم يلتزم الفقهاء بأن من كان عليه قضاء عدة ايام من صوم أنه لو صام ولم يعين خصوصية اليوم الذي يقضيه لم يصح صومه، نعم لااشكال في أنه لايترتب اثر الخصوصية ما لم يقصدها او يأت بالكل، فلو كان عليه قضاء صوم يوم من هذه السنة ويوم من السنة السابقة فما لم ينو قضاء صوم هذه السنة ولم يأت بقضاء يومين فحيث لايصدق أنه قضى صوم هذه السنة فلابد أن يدفع كفارة تأخير قضاء الصوم عن السنة الاولى، ونظير ذلك ما اذا كان الشخص مدينا لزيد مثلا بدينين مع ثبوت رهن لأحدهما، فلو دفع مالا الى زيد بقصد اداء دينه ولم يعيِّن كونه اداء للدين الذي ثبت له الرهن فلاينفك رهنه بذلك، ولكنه لايتقوم اصل اداء دينه بذلك.

والحاصل أن مقتضى اطلاق الادلة عدم لزوم قصد كون الحج هو حجة الاسلام ولادليل على لزوم قصد الوجه من كون الحج واجبا او مستحبا، ولو شك في كونها متقومة بقصد خصوصية الحج الواجب فتجري البراءة عن تقيّد الواجب به.

هذا كله بالنسبة الى لزوم قصد حجة الاسلام وأما لزوم قصد الوفاء بالنذر فقد ذكرنا في محله أن الوفاء بالنذر ليس من العناوين القصدية، لأن الوفاء بالنذر ليس الا العمل بمقتضاه كالوفاء بالعقد والوعد، فمن اتى بما وعد ولو مع الغفلة عن وعده فقد وفى بوعده في قبال أن يخالف وعده، ولذا لايحتمل فيمن نذر ترك فعل في يوم الجمعة مثلا أنه لو تركه غافلا عن نذره فلم يتحقق منه وفاء بالنذر، فلونذر أن يحج، وحج غافلا عن نذره فقد وفى بنذره اي اتى بمتعلق نذره، وما في المستمسك من أن اللام في قول الناذر "لله علىّ أن افعل كذا" يفيد التمليك فيكون الناذر مدينا لله بذاك العمل ولا اشكال في لزوم قصد اداء الدين ففيه أنه لايظهر منه أكثر من الالتزام لأجله، دون التمليك. ولايخفى أن ما يظهر من السيد الخوئي "قده" في المقام من لزوم قصد الوفاء بالنذر حيث ذكر أنه لابد من تعيين كون الحج حجة الاسلام او المنذور او المندوب وعلله في شرح العروة بأنّ أوامره تعالى متعدِّدة وإذا لم يقصد أمراً معيّناً لايقع شي‌ء منها، فإنّ امتثال كل أمر يتوقف على التعيين، ولايتعيّن إلّا بالقصد ولايكفي التعين البعدي([[644]](#footnote-645)) مناف لصريح كلامه في بحث الصوم([[645]](#footnote-646))ـ وما ذكره هنا من تعدد الاوامر ففيه أنه لو فرض تعدد الامر بـأن كان مستطيعا وقد نذر الاتيان بحج، فان كان متعلق نذره مطلق الحج فاذا اتى بحجة الاسلام فقد وفى بنذره اي اتى بمتعلق نذره ولو كان غافلا، وان كان متعلق نذره الاتيان بغير الحج الواجب بالأصالة فلم يأت بمتعلق نذره وان قصد ذلك لكون ما اتى به هو الحج الواجب بالأصالة.

وهكذا الحج الواجب بالافساد لادليل على لزوم قصد كونه كفارة عما ارتكبه من الجماع قبل الوقوف بالمشعر في حجه السابق، بل يكفي صدق اتيانه بالحج من قابل، لأنه لم يرد في الروايات أكثر من أن عليه الحج من قابل، وورد أنه عقوبة، نعم لو ورد في الخطاب أنه يكفر بذلك عما ارتكبه امكن أن يقال بلزوم قصد كونه لأجل ما ارتكبه كما في سائر موارد لزوم الكفارة عن شيء.

هذا كله في الشرط الاول من شروط حج التمتع وهو النية.

# الشرط الثاني من شرائط حج التمتع

قد اتضح من خلال ما ذكرناه حكم ما ذكره السيد الخوئي "قده" بعنوان الشرط الثاني (وهو ان يكون مجموع العمرة والحج في اشهر الحج، فلو أتى بجزء من العمرة قبل دخول شوال‌ لم تصح العمرة) حيث ذكرنا أنه لايبعد صحة ما أتى به بعنوان احرام عمرة التمتع قبل اشهر الحج، وأنه يصير احراما للعمرة المفردة، على ما استفدناه من معتبرة ابي جعفر الأحول "في رجل فرض الحج في غير أشهر الحج قال: يجعلها عمرة([[646]](#footnote-647))" فان اطلاقها يشمل ما لو احرم بنية حج التمتع فاتى بالطواف والسعي مثلا بنية عمرة التمتع فيجعل ما أتى به عمرة مفردة.

# الشرط الثالث من شرائط حج التمتع

أما الشرط الثالث وهو ان يكون الحج والعمرة في سنة واحدة، فقد مر الكلام فيه سابقا.

# الشرط الرابع من شرائط حج التمتع

ذكر السيد الخوئي "قده" أن الشرط الرابع من شرائط حج التمتع أن يكون احرام حجه من نفس مكة مع الاختيار، وافضل مواضعه المقام أو الحجر، وإذا لم يمكنه الاحرام من نفس مكة أحرم من أي موضع تمكن منه.

اقول: يقع الكلام فيه في جهات:

**الجهة الاولى:** اتفق العلماء على لزوم الاحرام لحج التمتّع من مكة، فذكر العلامة "ره" في المنتهى أن ميقات حجّ التمتّع مكّة لاغير، ولو أحرم من غيرها اختيارا لم يجزئه وكان عليه العود إلى مكّة لإنشاء الإحرام، ذهب إليه علماؤنا ولانعرف فيه خلافا إلّا في رواية عن أحمد([[647]](#footnote-648)) أنّه يخرج إلى الميقات فيحرم منه‌ للحجّ([[648]](#footnote-649)) وفي المدارك أنه قد أجمع العلماء كافة على أن ميقات حج التمتع مكة([[649]](#footnote-650))، وفي كشف اللثام: الشرط الرابع: الإحرام بالحجّ من بطن مكة‌ بالأخبار والإجماع([[650]](#footnote-651))، وفي المستند: يحرم بحجّه من بطن مكّة، فهو الميقات له، بلاخلاف كما قيل، بل بإجماع العلماء، كما في المدارك والمفاتيح وشرحه وغيرها([[651]](#footnote-652)) وفي الجواهر: الشرط الرابع ان يحرم بالحج له من بطن مكة مع الاختيار والتذكر، بلاخلاف أجده فيه نصا وفتوى([[652]](#footnote-653)).

وقد استدل عليه بعدة روايات:

**الرواية الاولى:** صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا كان يوم التروية إن شاء الله فاغتسل ثم البس ثوبيك وادخل المسجد حافيا وعليك السكينة والوقار ثم صل ركعتين عند مقام إبراهيم أو في الحجر ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلاتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة فأحرم بالحج وعليك السكينة والوقار فإذا انتهيت إلى الرفضاء دون الردم فلب فإذا انتهيت إلى الردم وأشرفت على الأبطح فارفع صوتك بالتلبية حتى تأتي منى([[653]](#footnote-654))، ونحوها موثقة ابي بصير([[654]](#footnote-655)).

بتقريب أن ظاهرهما هو لزوم الاحرام من المسجد الحرام، وانما نرفع اليد عن ظهورها بالمقدار الذي دل عليه الدليل، وهو الإحرام من مكة.

وفيه **اولا:** ان احتفاف الامر بالاحرام من المسجد الحرام بالامر بعدة مستحبات يمنع من انعقاد ظهورها في الوجوب، **وثانيا:** ان احتمال وجود ارتكاز قطعي متشرعي على عدم وجوب الاحرام من المسجد الحرام كافٍ في عدم احراز انعقاد ظهوره في الوجوب للشك في القرينة الحالية النوعية، **وثالثا:** ان قيام الدليل القطعي على عدم وجوب الاحرام من المسجد الحرام يوجب حمل الامر به على الاستحباب، فلايبقى مجال للتمسك بظهوره في عدم جواز الاحرام لحج التمتع من خارج مكة، فيختلف عن مثل الامر في الكفارة بالصوم وقيام الدليل على جواز الاطعام، فانه يوجب حمل الامر على الوجوب التخييري فيمكن التمسك باطلاق خطاب الامر لنفي عدلية شيء ثالث لهما، وفي المقام ليس الاحرام من مكة عدلا للاحرام من المسجد الحرام لكون المسجد الحرام جزءا من مكة، فقيام الدليل على جواز الاحرام من مكة يكون موجبا لحمل الامر بالاحرام من المسجد الحرام على الاستحباب.

**الرواية الثانية:** معتبرة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا كان يوم التروية فاصنع كما صنعت بالشجرة ثم صل ركعتين خلف المقام ثم أهل بالحج فإن كنت ماشيا فلب عند المقام وإن كنت راكبا فإذا نهض بك بعيرك وصل الظهر إن قدرت بمنى([[655]](#footnote-656))، وتقريب الاستدلال بها نفس التقريب السابق مع توجه الايراد الثاني والثالث عليه.

**الرواية الثالثة:** صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحج يريد الخروج إلى الطائف قال يهل بالحج من مكة وما أحب أن يخرُج منها إلا مُحرما ولايتجاوز الطائف إنها قريبة من مكة([[656]](#footnote-657))، وتقريب الاستدلال بها أن الظاهر من قوله "يُهلّ بالحج من مكة" هو كون مكان احرام حج التمتع هو مكة، والا لما كان خصوصية في الامر بالاحرام منها بل كان يمكن الاحرام خارجها.

وفيه **اولا:** ان التعبير بعده بأني ما احب أن يخرج منها محرما يمنع من انعقاد ظهوره في الوجوب، فان هذا التعبير اذا لم يكن الامام (عليه السلام) في مقام التقية لايتناسب مع وجود الزام الهي في مورده.

**وثانيا:** ان من المحتمل أن تكون نكتة امر من يخرج من مكة بعد عمرة التمتع بالاحرام من مكة بالحج أن يكون ذلك موجبا لفكّه تكليفا من النهي عن خروجه من مكة قبل اداء الحج، وقد يكون خروجه من مكة في غير الشهر الذي تمتع فيه فلولا احرامه من مكة قبل خروجه وقع في مشكلة بطلان عمرة تمتعه، فلايستفاد منه شرطية كون احرامه من مكة، ويشهد له أنه ليس ما أمر به من الاحرام بالحج من مكة قبل خروجه عنها الى الطائف شرطا في صحة حجه، فلو عصى وخرج من مكة بغير احرام ثم رجع الى مكة فاحرم منها بالحج لم يضر بحجه.

**الرواية الرابعة:** صحيحته الأخرى قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) 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 شهرا فإن لهم أن يتمتعوا قلت من أين، قال: يخرجون من الحرم قلت: من أين يهلون بالحج، فقال: من مكة نحوا مما يقول الناس([[657]](#footnote-658))، ونحوها صحيحة حماد([[658]](#footnote-659)).

وتقريب الاستدلال بهما أن الظاهر من الاهلال بالحج بعد قوله من اين يتمتعون هو الاحرام لحج التمتع بعد عمرة التمتع، وقد ذكر المجلسي الاول "ره" في روضة المتقين في معنى قوله "من مكة نحوا مما يقول الناس" أن الأظهر أن يقرأ "نحُّوا" بالتشديد اي: أبعدوا من قول العامة إنه يلزم أن يكون من الميقات، ويحتمل أن يقرأ بالتخفيف، ويكون من قول الراوي، أي قال (عليه السلام) من مكة كما يقوله بعض العامة([[659]](#footnote-660)) والانصاف أن القراءة بالتشديد في غاية البعد، والا لقال "وتنحّوا"، كما ان كونه من قول الراوي بعيد ايضا، وقد ذكر المجلسي الثاني "ره" في مرآة العقول "نحوا مما يقول الناس" أي يفعل كما يفعل غيره من المتمتعين، فانه لايختلف حكمه عن حكمهم([[660]](#footnote-661))، وذكر نظيره في الوافي: يقول إما بمعنى يفعل أو المراد به قول التلبية عند الإحرام‌([[661]](#footnote-662)) ولكن حمل القول على الفعل بعيد جدا، وقال في مصباح الهدى أنه يمكن ان يكون المراد انه يقول عند التلبية ما يقول الناس من أهل مكة عند إحرامهم للحج الأفرادي ولايصرح بأن حجة حج التمتع حفظا للتقية حيث ان القاطن يعرفه أهل مكة([[662]](#footnote-663)) وهذا ايضا غير ظاهر.

والظاهر كونه بمعنى أنه يحرم للحج من مكة كما يفتي به العامة عدا ما روي عن احمد بن حنبل، وان خالفوا في الاحرام لعمرة التمتع من ادنى الحل.

الا أن في البين اشكالا وهو احتمال كون المراد ميقات حج الافراد لمن كان مجاورا بمكة، بحيث فُهِم من السؤال والجواب ذلك، نعم لو احرزنا أنه لم يكن السؤال ظاهرا في حج الافراد، غايته أنه كان مجملا فترك الاستفصال في جواب الامام (عليه السلام) يفيد الاطلاق.

**الرواية الخامسة:** صحيحة أبي أحمد عمرو بن حريث الصيرفي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) من أين أهل بالحج فقال إن شئت من رحلك وإن شئت من الكعبة وإن شئت من الطريق.

هكذا رواه الكليني ولكن في رواية الشيخ بإسناده عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن عمرو بن حريث قلت لابي عبدالله وهو بمكة من اين اهل بالحج فقال ان شئت من رحلك وان شئت من المسجد وان شئت من الطريق([[663]](#footnote-664))، والاستدلال بها يبتني على ظهور كون الرحل داخل مكة، وظهور الطريق في كونه شوارع والطرق داخل مكة، ولكن يحتمل كون الرحل خارج مكة سواء كان المخاطب في قوله "من رحلك" قضية حقيقية او خارجية اي شخص عمرو بن حريث فلعل رحله كان خارج مكة، كما أن رحل النبي (صلى الله عليه وآله) واصحابه كان في الابطح حيث نزلوا به، وقد كان خارج مكة، كما يحتمل ارادة الطريق من الرحل خارج مكة الي المسجد الحرام، فلاتدل الصحيحة حينئذ على تعين الاحرام لحج التمتع من مكة.

هذا ولكن الانصاف حصول الوثوق من خلال مجموع هذه الروايات ومن عدم مخالف في المسألة من الخاصة والعامة الا ما روي عن احمد بن حنبل، وما قاله باطل جزما حيث قال يتعين الخروج الى الميقات لاحرام حج التمتع.

ثم انه قد يدعى معارضة ما دل على لزوم كون الاحرام لحج التمتع من مكة مع روايتين قد يستفاد منهما عدم لزوم ذلك:

الرواية الاولى: موثّقة يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) من أي المسجد أحرم يوم التروية فقال من أي المسجد شئت([[664]](#footnote-665))، بتقريب أن الامام (عليه السلام) جواز الاحرام يوم التروية اي الاحرام لحج التمتع من ايّ مسجد كان، فيشمل المساجد التي خارجة عن مكة كمسجد الخيف بمنى.

وفيه أن الظاهر ولااقل من كونه المحتمل السؤال عن أن الاحرام يكون من اي موضع من المسجد الحرام، فيجيب الامام (عليه السلام) بأنه لابأس بالاحرام من اي موضع شئت منه، والشاهد عليه ادخال اللام في قوله "من ايّ المسجد شئت، والتعبير المنقول في الجواهر "من اي المساجد احرم يوم التروية فقال من اي مسجد شئت" لم نجده فيما بأيدينا من الكتب الروائية، ولو وجد في نسخة فيكفينا اختلاف النسخ، على أنه لو فرض اطلاقها فتقبل التقييد بظهور الروايات السابقة والاجماع بالمساجد داخل مكة.

**الرواية الثانية:** معتبرة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتمتع يجي‌ء فيقضي متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة وإلى‌ذات 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 مجاورا هاهنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج ودخل وهو محرم بالحج([[665]](#footnote-666)).

وتقريب الاستدلال بها أن السائل حينما سأل عن حكم المتمع الذي خرج من مكة بعد عمرة التمتع وقبل الحج لحاجة ورجع الى مكة في نفس الشهر الذي خرج فيه، فاجابه الامام الكاظم (عليه السلام) بأن الامام الصادق (عليه السلام) كان مجاورا بمكة فخرج من مكة للقاء بعضٍ فأحرم للحج عند رجوعه الى مكة من ذات عرق التي هي ميقات اهل العراق، فبمقتضى لزوم مطابقة الجواب مع مورد السؤال عرفا فيكون مفاد الجواب أن الامام الصادق (عليه السلام) خرج بعد عمرة التمتع من مكة لحاجة وحيث رجع الى مكة قبل مضي الشهر الذي خرج فيه لم يحتج الى عمرة تمتع جديدة فاحرم بحج التمتع من ذات عرق، فيقتضي ذلك جواز الاحرام لحج التمتع من خارج مكة ولااقل من احد المواقيت.

وقد ذكر الشيخ الطوسي "ره" في التهذيب أن من خرج من مكة بغير إحرام وعاد إليها في الشهر الذي خرج فيه فالأفضل أن يدخلها محرما بالحج ويجوز له أن يدخلها بغير إحرام، ثم ذكر هذه الرواية، والظاهر منه أن نظره الى المتمتع الذي خرج بعد عمرة التمتع لحاجة ثم اراد الرجوع الى مكة قبل مضي الشهر الذي خرج فيه، لأنه ذكر ذلك بعد ما قال: لا ينبغي للمتمتع بالعمرة إلى الحج أن يخرج من مكة قبل أن يقضي مناسكه كلها إلا لضرورة فإن اضطر إلى الخروج خرج إلى حيث لا يفوته الحج ويخرج محرما بالحج فإن أمكنه الرجوع إلى مكة وإلا مضى إلى عرفات فإن خرج بغير إحرام ثم عاد فإن كان عوده في الشهر الذي خرج فيه لا يضره أن يدخل مكة بغير إحرام([[666]](#footnote-667))

وحكي ذلك عن العلامة "ره" في التذكرة، وقد حملت هذه الرواية على محامل، فذكر صاحب العروة أن أحسن تلك المحامل أن يراد من الاهلال بالحج الاحرام بحج التمتع من ابتداءه اي الاحرام لعمرة التمتع([[667]](#footnote-668)).

وفيه أن ارادة الاحرام لعمرة التمتع من قوله "وأهل بالحج" بعيدة جدا، للتقابل بين عمرة التمتع والحج في الرواية، ففي صدرها يذكر عمرة التمتع وفي الذيل يذكر الإهلال بالحج، على أنه لايكون هذا جوابا عن سؤال السائل عن حكم دخوله في نفس الشهر الذي خرج فيه وأنه هل يجب عليه الإحرام لعمرة التمتع لدخول مكّة.

وقد تحمل على أن الامام الكاظم (عليه السلام) اعرض عن جواب السائل للتقية او لمصلحة أخرى بيان قضية للامام الصادق (عليه السلام) لاترتبط بسؤاله، ولم يفرض فيها أنه (عليه السلام) كان متمتعا، وانما فرض كونه مجاورا مكة، ولعله احرم بحج الافراد، وفيه أنه لايوجد أية تقية في بيان الامام الكاظم (عليه السلام) بعد ما بيَّن الحكم الشرعي في صدر الرواية كما أن احتمال مصلحة اخرى في الاعراض عن جواب السؤال موهوم جدا.

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الرواية مشوّشة المتن، لأنّ الجواب بقوله (عليه السلام): "كان أبي مجاوراً هاهنا" إلى آخر الحديث، لايرتبط بالسؤال، لأنّ السائل إنما سأل عن إحرام عمرة التمتّع والإمام (عليه السلام) حكم بالعمرة ثانياً إذا رجع في غير الشهر الذي تمتّع فيه، ثمّ سأل السائل أنّه دخل في نفس الشهر الذي خرج فيه، فالسؤال متمحض في حكم العمرة، فالجواب بالإهلال بالحج، وأن أباه (عليه السلام) أحرم بالحج ودخل وهو محرم بالحج لا يرتبط بالسؤال ولعلّ الجواب سقط في البين أو أنه (عليه السلام) أعرض عن الجواب تقيّة ونحوها وأجاب بأمر آخر أجنبي عن السؤال، والذي يؤكِّد ما ذكرنا من عدم التئام الجواب مع السؤال أنّ أباه (عليه السلام) إذا كان متمتِّعاً بالحج فكيف خرج قبل الحج، ثمّ إنّه (عليه السلام) متى كان مجاوراً في مكّة؟ وما هو المراد من المجاورة؟ هل جاور مدّة سنتين أو أقل؟، كل ذلك غير ثابت فلابدّ من ردّ علم هذه الرواية إلى أهلها([[668]](#footnote-669)).

وفيه أنه لاوجه لرمي الرواية بكونها مشوشة المتن، بل الظاهر أنه بعد ما قال الامام (عليه السلام) بأن ان رجع في غير الشهر الذي تمتع فيه رجع بعمرة تمتع أخرى، ذكر السائل أنه رجع في الشهر الذي خرج فيه فالامام (عليه السلام) من خلال بيان قصة ابيه اراد أن يفهِّم أن مجرد الخروج بعد عمرة التمتع لحاجة لايوجب بطلان عمرة التمتع، ولذا احرم ابوه حين عوده الى مكة بالحج دون عمرة التمتع، والرواية وان لم تفرض كونه (عليه السلام) متمتعا وانما فرض كونه مجاورا ولكن بقرينة تطابق الجواب مع مورد السؤال نفهم أن المفروض اتيانه لعمرة التمتع قبل خروجه من مكة لحاجة عرفية، وما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه (عليه السلام) لو كان متمتعاً بالحج فما كان يجوز له الخروج من مكّة، لاحتباسه بالحج فكيف خرج محلّاً، فهذه قرينة على أنه لم يكن متمتعاً بالحج([[669]](#footnote-670))، ففيه أنه لامانع من الخروج لحاجة عرفية ولو لم تكن ضرورية، ومن جهة أخرى فرض كونه مجاورا قد يكون ظاهرا في أنه دخل مكة قبل اشهر، لكن لعله (عليه السلام) احرم من ادنى الحل لعمرة التمتع في الشهر الأخير الذي خرج من مكة للقاء بعض هؤلاء.

فالانصاف أن الرواية ظاهرة في أن من خرج بعد عمرة التمتع من مكة ورجع قبل مضي الشهر الى مكة فمرّ حين رجوعه باحد المواقيت يجوز له أن يحرم من ذلك الميقات لحج التمتع، ولامحذور في رفع اليد عن اطلاق ما دل على لزوم الاحرام لحج التمتع من مكة ان فرض له اطلاق بالنسبة الى خصوص هذا الشخص، على أن مورد تلك الادلة كان هو من كان بمكة واراد أن يحرم لحج التمتع كصحيحة عمرو بن حريث، نعم كان مورد صحيحة الحلبي من خرج من مكة بعد عمرة التمتع حيث امره الامام بأن يحرم بالحج ثم يخرج، لكنه قابل للحمل على الاستحباب، فما في كلام جماعة منهم السيد الخوئي "قده" من أنها لمعارضتها مع ما دل على لزوم الاحرام لحج التمتع من مكة لايمكن الاعتماد عليها، فغير متجه، لوجود جمع عرفي بينها وبين تلك الروايات.

ثم انه لو فرض عدم دلالة دليل على لزوم الاحرام لحج التمتع من مكة او معارضة الروايات فقد يقال بأن مقتضى قاعدة الاشتغال الاحتياط بالاحرام من مكة لكونه القدر المتيقن، وهذا ما ذكره النراقي "قده" في المستند، كما اضاف اليها بعض الاعلام "قده" في تعليقته على العروة استصحاب عدم انعقاد الإحرام وعدم حرمة المحرّمات بالإحرام من غيره([[670]](#footnote-671)).

وما ذكروه مبني على ما هو الظاهر من عدم وجود اطلاق لفظي لجواز الاحرام لحج التمتع من كل مكان او من احد المواقيت، والمهم أن الاشكال في جريان البراءة عن تعين الاحرام لحج التمتع من مكة ينشأ من سببين:

**احدهما:** هذه البراءة لاتثبت كون التلبية من غير مكة موضوعا للحكم بتحقق الاحرام وحرمة محرمات الاحرام فتتعارض البراءة عن لزوم الاحرام من مكة مع البراءة عن محرمات الاحرام عليه لو اكتفى بالتلبية خارج مكة.

وقد أجبنا عن هذا الاشكال في بحث الاصول وقلنا بأنه لو تم هذا الاشكال لأشكل الامر في كثير من المجالات، مثلا اذا شك في اعتبار جزء او شرط في الوضوء مثلا فلو اكتفى المحدث بهذا الوضوء الفاقد للجزء المشكوك مثلا فيجري استصحاب بقاء الحدث وحرمة مس كتابة القرآن عليه، بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

وكذا لو نوى المسافر الإقامة عشرة أيام في بلد فأتى بصلاة رباعية مع الوضوء الفاقد للجزء او الشرط المشكوك فحيث ان البراءة عن التكليف بالأكثر لاتثبت كون الاقل لابشرط متعلقا للتكليف، وانما تؤمّن عن التكليف بالأكثر فحسب، فلايكون إتيان الأقل كافيا للحكم بوجوب البناء على التمام في الصلوات الآتية.

وهكذا لايمكن الاكتفاء في اعمال الحج والعمرة بالاقل واجراء البراءة عن الاكثر لانها لاتكون حاكمة على استصحاب البقاء في الإحرام او استصحاب بقاء محرمات الإحرام عليه، بناء على مسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية.

وقد حاولنا في بحث البراءة ان نجيب عن هذه الشبهة بان الغفلة النوعية عن هذه التدقيقات تساعد على انعقاد الاطلاق المقامي لأدلة الأصول العملية، حيث أن البراءة لما أثبتت الصحة الظاهرية للعمل الفاقد للجزء المشكوك ورخّصت في الاكتفاء به في مقام الامتثال فيرتب عليه العرف آثار الصحة الواقعية، من إباحة مس الكتاب به وأنه لو صلى رباعية مع هذا الوضوء ثم عدل عن نية الإقامة وجب عليه البناء على التمام في الآتية وهكذا، ولعله لأجل ذلك لم‌يستشكل الفقهاء في ترتيب آثار الصحة الواقعية على الأقل في جميع موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

**ثانيهما:** أن يمنع من جريان البراءة لكون مسلك المشهور في دوران الامر بين التعيين والتخيير هو لزوم الاحتياط باختيار محتمل التعيين.

وفيه اولا: عدم تمامية مسلك المشهور، والصحيح جريان البراءة عن التعيين بلامعارض، لأن البراءة عن وجوب الجامع التخييري ان اريد منها الترخيص في ترك الجامع رأسا فهذا غير معقول لكونه ترخيصا في المخالفة القطعية وان اريد منها اثبات وجوب محتمل التعيين ففيه -مضافا الى أنه خلاف المنساق من دليل البراءة من كونها امتنانية- أنه يكون من الاصل المثبت.

وثانيا: لو احتمل وجوب الاحرام لحج التمتع بلاشرط او بشرط أن يكون من مكة فيكون من الشك في الاقل والاكثر، كما سائر موارد الشك في تقيد الواجب بعملية زائدة وهي ايقاعه في زمان او مكان معين، وليس من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير، فانه يختص بما اذا علمنا وجوب شيء لكن لم نعلم أنه الفرد او الجامع، بخلاف ما لو علمنا بلزوم ايقاع احرام حج التمتع في مكان ولكن لم نعلم أنه هل قيّد بايقاعه في مكة او في احد المكانين من مكة او الميقات، فانه يكون من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر.

**الجهة الثانية:** وقع الكلام في أنه هل يتعين كون الاحرام لحج التمتع من مكة القديمة (كما ذهب اليه جماعة كالسيد الخوئي "قده"وان نقل عنه الثقات أنه ابرز في اواخر حياته أن هذا على وجه الاحتياط لاالفتوى) ام يجوز الاحرام من أحياء مكة الجديدة بشرط أن لايكون خارجا عن حد الحرم فلايجزي الاحرام من الأحياء الواقعة بعد التنعيم، (كما ذهب اليه بعض السادة الأعلام "دام ظله") ام يجوز الاحرام من مكة الجديدة مطلقا حتى من الأحياء الخارجة عن حد الحرم، (كما اختاره بعض الأجلة "دام ظله) وهناك رأي رابع اختاره شيخنا الاستاذ "قده" وهو جواز الاحرام من المناطق التي يحتمل كونها من مكة القديمة.

واستدل على القول الاول باحد وجهين:

**الوجه الاول:** ما يقال من أن الخطابات الشرعية التي تُرتِّب احكاما على بعض البلدان والأماكن ليست ظاهرة في أنها على نهج القضية الحقيقية حتى ينعقد لها اطلاق للتوسعات الجديدة التي قد تحدث بعد صدور تلك الخطابات، فاذا ورد في الخطاب "انه يجب أن يكون الذبح في منى" فلو ازالوا الجبال المحطية بمنى ووسَّعوا منى فلايستظهر العرف جواز الذبح في المكان المستحدث من اطلاق خطاب الذبح بمنى.

وقد يقال في قبال ذلك بان تلك الخطابات حيث تكون بنحو القضية الحقيقية فتشمل بمقتضى اطلاقها للتوسعات الجديدة، وقد افتى بعض السادة الاعلام "دام ظله" بترتب احكام منى فيما اذا نحتت الجبال المحيطة بها وعدّ موضعها فعلا من وادي منى عرفا.

هذا والظاهر هو التفصيل بين الاحكام المترتبة على البلدان وبين الاحكام المترتبة على سائر الاماكن مثل مسجد الشجرة، فانه لايبعد تمامية انعقاد الاطلاق في الاولى دون الثانية، فاذا ورد في الخطاب جواز الاحرام من مكة فحيث كانت مكة في معرض التوسعة عادة كسائر البلدان فلو كان غرض المولى الاحرام من خصوص مكة في زمان صدور الخطاب دون التوسعات التي تحدث لها بعد ذلك لكان السكوت عن بيان التقييد اخلالا بالغرض عرفا بعد التفات المولى الى معرضية مكة للتوسعة، نعم قد لايجري هذا البيان في امتداد مكة الى خارج الحرم مثل ما نشاهده اليوم من امتداها الى ما بعد التنعيم، لأنه امر غير متوقع ولايلتفت اليه الانسان العرفي فلايكون سكوت المولى العالم بالغيب عن بيان التقييد به اخلالا بالغرض عرفا.

ولو منع عن شمول تلك الخطابات للتوسعات التي حدثت لمكة بعد صدور تلك الخطابات فنقول: انه لااشكال في شمول تلك الخطابات الصادرة عن الأئمة (عليهم السلام) للتوسعات التي كانت في زمان صدورها، مما لم تكن موجودة في زمان النبي (صلى الله عليه وآله)، وحينئذ بضم عدم احتمال الخصوصية عرفا يتعدى الى التوسعات الموجودة اليوم ما لم يكن خارج الحرم.

وكيف كان فغاية ما ذكر في هذا الوجه عدم اطلاق تلك الخطابات للتوسعات الجديدة، لاظهورها في الاختصاص بالقسم القديم، كما هو الحال فيما ذكرناه من عدم اطلاقها لأحياء مكة الخارجة من الحرم الواقعة بعد التنعيم، وحينئذ فيكون المرجع الاصل العملي وقد استظهرنا أنه اصل البراءة دون الاشتغال وان كان المورد من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير، كما قلنا بأن اصل البراءة عن تقيد الامر بالاحرام بكونه من مكة القديمة يكون حاكما على استصحاب عدم انعقاد الاحرام اذا لبّى من غير مكة القديمة وكذا استصحاب عدم حرمة محرمات الاحرام عليه.

**الوجه الثاني:** ما ذكره السيد الخوئي "قده" في خصوص الاحكام المترتبة على مكة، من أنه يستفاد من صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) اذا دخلت مكة وأنت متمتع فنظرت إلى بيوت مكة فاقطع التلبية، وحد بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين، فإن الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن([[671]](#footnote-672))، أن احكام مكة تترتب على خصوص مكة التي كانت في زمان النبي (صلى الله عليه وآله)([[672]](#footnote-673)).

وفيه أن هذه الصحيحة خاصة بحكم قطع التلبية، ولاتشمل سائر احكام مكة، فلاوجه للتعدي الى تلك الاحكام.

ثم انه قد يستدل على عدم لزوم الاحرام من مكة القديمة بمثل صحيحة حفص بن البختري ومعاوية بن عمار وعبد الرحمن بن الحجاج والحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: وإذا أهللت من المسجد الحرام للحج فإن شئت لبيت خلف المقام وأفضل ذلك أن تمضي حتى تأتي الرقطاء وتلبي قبل أن تصير إلى الأبطح([[673]](#footnote-674))، حيث دلت على جواز تاخير التلبية بالحج الى الرقطاء، وهي موضع دون الردم، والردم مشرف على الأبطح، ولااشكال في كون الابطح خارجا عن مكة القديمة التي تحد من عقبة المدنيين قرب مقبرة المعلى، فعلية تكون التلبية بالحج خارج مكة القديمة.

وفيه **أولا:** انه لم يعلم كون الرقطاء خارج مكة القديمة التي حددت في الروايات بعقبة المدنيين الى وادي ذي طوى، فقد حكي أن بداية الابطح من طرف مكة كانت متصلة بمقبرة المعلى([[674]](#footnote-675)) والردم قبل الابطح والرقطاء قبل الردم فلعل الرقطاء كان قبل تجاوز عقبة المدنيين، وفي الفقيه "فإذا بلغت الرقطاء دون الردم" وهو ملتقى الطريقين حين تشرف على الأبطح([[675]](#footnote-676)).

**وثانيا:** ان جواز تأخير التلبية بل واستحبابها الى ما بعد مكة القديمة شيء، وعدم لزوم كون عقد الاحرام في مكة القديمة شيء آخر، ولايستفاد الثاني من الاول، فان المستفاد من الروايات هو ان عقد الاحرام بمعنى فرض العمرة او الحج على نفسه واجب في الميقات، ولكن يستحب تأخير التلبية عنه، ففي صحيحة معلوية بن عمار "اذا كان يوم التروية صل ركعتين عند مقام إبراهيم أو في الحجر ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلاتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة فأحرم بالحج وعليك السكينة والوقار فإذا انتهيت إلى الرفضاء دون الردم فلب" وفي صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) ان رسول الله (صلى الله عليه وآله) خرج حتى أتى المسجد الذي عند الشجرة فصلى فيه الظهر وعزم بالحج مفردا وخرج حتى انتهى إلى البيداء عند الميل الأول فلبى بالحج مفردا([[676]](#footnote-677))، وفي معتبرة يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إني قد اشتريت بدنة فكيف أصنع بها فقال انطلق حتى تأتي مسجد الشجرة فأفض عليك من الماء والبس ثوبك ثم أنخها مستقبل القبلة ثم ادخل المسجد فصل، ثم افرض بعد صلاتك، ثم اخرج إليها فأشعرها ثم انطلق حتى تأتي البيداء فلبه([[677]](#footnote-678))، وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالمتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ماشيا فلب([[678]](#footnote-679))، وفي صحيحة احمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) كيف أصنع- إذا أردت الإحرام- قال اعقد الإحرام في دبر الفريضة- حتى إذا استوت بك البيداء فلب([[679]](#footnote-680)).

ولاينبغي الريب في كون البيداء خارجا عن الميقات، سواء قلنا بأن الميقات ذا الحليفة او خصوص مسجد الشجرة، فمع ذلك يستحب تأخير التلبية اليها وانما يكون فرض الحج او العمرة على النفس او فقل عقد الاحرام في الميقات، ولأجل هذه الروايات اخترنا وفاقا لبعض الاجلة "دام ظله" لزوم اخطار نية الحج والعمرة في الميقات بخلاف سائر العبادات حيث يكفي فيها النية الارتكازية.

**الجهة الثالثة:** الافضل الإحرام لحج التمتع من المسجد الحرام، وافضل منه الاحرام له من مقام إبراهيم أو الحجر، ففي صحيحة معاوية بن عمار "ثم صل ركعتين عند مقام إبراهيم أو في الحجر ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلاتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة فأحرم بالحج وعليك السكينة والوقار فإذا انتهيت إلى الرفضاء (الرقطاء) دون الردم فلب" وقد يقال بأن الاحرام من المقام افضل من الاحرام من الحجر لأنه ورد الامر به بخصوصه في معتبرة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا كان يوم التروية فاصنع كما صنعت بالشجرة ثم صل ركعتين خلف المقام ثم أهل بالحج فإن كنت ماشيا فلب عند المقام وإن كنت راكبا فإذا نهض بك بعيرك وصل الظهر إن قدرت بمنى([[680]](#footnote-681))، وهذا غير بعيد.

هذا كله في الشرط الرابع.

# الشرط الخامس لحج التمتع

وأما الشرط الخامس لحج التمتع الذي ذكره السيد الخوئي "قده" هو "ان يؤدي مجموع عمرته وحجه شخص واحد عن شخص واحد، فلو استؤجر اثنان لحج التمتع عن ميت اوحي احدهما لعمرته والآخر لحجه لم يصح ذلك، وكذلك لو حج شخص وجعل عمرته عن واحد وحجه عن آخر لم يصح".

اقول: هنا فرعان:

**احدهما:** لزوم وحدة النائب، فلايجوز نيابة نائبٍ عن شخص في عمرة التمتع ونيابة نائب آخر عنه في حج التمتع، ونحوه ما لو أتى بعمرة التمتع ثم عجز عن الحج فلايجوز له أن يستنيب لخصوص حج التمتع، ولذا لو عجز المستطيع بعد اتيانه بعمرة التمتع عن الحج وحصل له اليأس عن البرء الى آخر حياته فوجب عليه الاستنابة فلابد له من الاستنابة لعمرة التمتع والحج معا.

**ثانيهما:** لزوم وحدة المنوب عنه: فلايجوز أن يأتي شخص بعمرة التمتع أصالة عن نفسه او نيابة عن شخص، ثم يأتي بحج التمتع نيابة عن شخص آخر.

لااشكال في الفرع الاول، لكونه مقتضى القاعدة في كل مركب ارتباطي، من دون ورود نص فيه على الخلاف، فهو نظير أن يأتى نائبٌ بالركعة الاولى عن ميت ثم يأتى نائب آخر بالركعة الثانية، ينوي بالركعة الاولى من صلاته النيابة عن زيد والركعة الثانية النيابة عن عمرو، نعم لو بنينا على أن العمرة والحج في حج التمتع عملان مستقلان كما عليه بعض الاعلام "قده في المرتقى فيكون مقتضى القاعدة جواز تعدد النائب نظير ما اذا عجز الحاج عن الطواف والسعي فيجوز له استنابة شخص للطواف واستنابة شخص آخر للسعي، لكن مر سابقا استظهار ارتباطيتهما من مثل قوله (صلى الله عليه وآله) دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة وشبَّك بين اصابعه.

انما الكلام في الفرع الثاني وهو لزوم وحدة المنوب عنه، فقد تأمل صاحب العروة في عدم مشروعيته ثم قال: بل يظهر من خبر محمد بن مسلم (عن ابى جعفر (عليه‌السلام) قال: سألته عن رجل يحج عن أبيه أيتمتع؟ قال: نعم المتعة له والحجة عن أبيه) جواز ذلك([[681]](#footnote-682))، وظاهر كلامه النظر الى الحج المندوب، والا فمن الواضح عدم اجزاءه عن حجة الاسلام، وعليه فلايتم ما يتراءى من السيد الامام "قده" من الإشكال على صاحب العروة باختصاص النص بالمستحب، وهذا نص تعليقته "ان الظاهر أنّ صحيحة محمّد بن مسلم إنّما هي في المستحبّ ممّا ورد فيه جواز التشريك بين الاثنين والجماعة وسوق السؤال يشهد بذلك فإنّ الظاهر أنّه سئل عمن يحجّ عن أبيه أيحجّ متمتّعاً أو لا؟، فأجاب بأفضليّة التمتّع وإمكان جعل حجّه لأبيه وعمرته لنفسه وهو في المستحبّات وإلّا ففي المفروض لابدّ من الإتيان حسب ما فات منه([[682]](#footnote-683)).

هذا وقد ذكر بعض الاعلام "قده" أن لزوم وحدة المنوب عنه وان ذهب اليه بعض العامة لكن التحقيق عدم اعتباره لابحسب القاعدة ولابحسب النص الخاص، أما بحسب القاعدة، فلأنه إما أن تكون العمرة والحج عملين مستقلين أو عملا واحدا اعتبارا، فإن كانت العمرة عملا مستقلا غير الحج، فلامانع من ايقاع أحدهما عن شخص والآخر عن غيره، وإن كانا عملا واحدا، فلا دليل على ارتباطهما بنحو لا يجوز التفريق بينهما في النيابة، إذ غاية الدليل ارتباطهما بمعنى وقوع الحج مع العمرة لا أكثر، وأما بحسب النص، فلوجود النصّ الدال على عدم اعتبار وحدة المنوب عنه وهو خبر محمد بن مسلم، ودلالته على المدعى ظاهرة([[683]](#footnote-684)).

وفيه أنه بعد قيام الدليل على كون عمرة التمتع وحج التمتع مركبا ارتباطيا واحدا بمقتضى قوله (صلى الله عليه وآله) "دخلت العمرة في الحج" فمقتضى القاعدة لزوم وحدة المنوب عنه، حيث يكون النيابة عن عمرة التمتع عن شخص والنيابة عن حج التمتع عن شخص آخر نظير أن يأتي شخص بالركعة الاولى من صلاته نيابة عن ميت وبالركعة الثانية نيابة عن ميت آخر، فانه غير جائز قطعا لكونه خلف ارتباطيتهما، ولااقل من عدم دليل على مشروعيته، وأما الاستدلال بصحيحة محمد بن مسلم ففيه أنه لايظهر من الصحيحة الا أنه اتى بحج التمتع عن ابيه لكن الامام (عليه السلام) يقول ان ثواب اختيار حج التمتع من انواع الحج يكون للولد، وثواب جامع الحج لابيه، ويشهد على ذلك التعبير بأن المتعة للولد والمتعة اسم تمام حج لتمتع من عمرته وحجه دون خصوص عمرة التمتع.

نعم ورد النص في خصوص من أتى بعمرة التمتع عن امه واتى بالحج عن ابيه بجواز ذلك فقد روى محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن محمد بن إسماعيل عن صالح بن عقبة عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله (عليه السلام) 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([[684]](#footnote-685)).

وهذه الرواية صريحة في جواز النيابة في عمرة التمتع عن الأم والنيابة في الحج عن الأب، ولامانع عن الالتزام بها على تقدير تمامية سندها، ولكن سندها ضعيف عندنا لاجل صالح بن عقبة، فانه لم يرد في حقه توثيق عدا وروده في رجال كامل الزيارات وتفسير القمى وقد مر عدم كفاية ذلك في اثبات الوثاقة، مضافا الى أن ابن الغضائري ضعفه، وقال: غال كذاب لا يلتفت إليه.

مسألة 151: اذا فرغ المكلف من اعمال عمرة التمتع وجب عليه الاتيان باعمال الحج، ولايجوز له الخروج من مكة لغير الحج، الا ان يكون خروجه لحاجة ولم يخف فوات اعمال الحج، فيجب- والحالة هذه- ان يحرم للحج من مكة، ويخرج لحاجته، ثمّ يلزمه ان يرجع الى مكة بذلك الاحرام ويذهب منها الى عرفات، وإذا لم يتمكن من الرجوع الى مكة ذهب الى عرفات من مكانه وكذلك لا يجوز لمن اتى بعمرة التمتع ان يترك الحج اختيارا ولو كان الحج استحبابيا، نعم اذا لم يتمكن من الحج فالأحوط ان يجعلها عمرة مفردة ويأتي بطواف النساء‌.

اقول: يقع الكلام في ضمن جهات:

**الجهة الاولى:** وقع الكلام في الحكم التكليفي للخروج من مكة بعد عمرة التمتع وقبل الاحرام بالحج، والمنسوب الى المشهور حرمة ذلك الا عند عروض حاجة عرفية تدعوه الى الخروج، وحينئذ فلابد أن يحرم بالحج قبل خروجه من مكة، وذكر صاحب العروة أن الأقوى جواز الخروج حملًا للأخبار الناهية عن الخروج على الكراهة كما عن جماعة كصاحب السرائر، لمرسلة الصدوق "إذا أراد المتمتِّع الخروج من مكّة إلى بعض المواضع فليس له ذلك لأنه مرتبط بالحج حتى يقضيه إلّا أن يعلم أنه لايفوته الحج" بل يمكن أن يقال: إنّ المنساق من جميع الأخبار المانعة أن ذلك لأجل أن يحصل الوثوق من إدراك الحج، فيمكن دعوى عدم الكراهة أيضاً مع علمه بعدم فوات الحج منه([[685]](#footnote-686)).

وكيف كان فقد استدل على حرمة الخروج من مكة بعد عمرة التمتع وقبل الاتيان بالحج بمثل صحيحة زرارة قال قلت لأبي جعفر (عليه السلام) كيف أتمتع- فقال يأتي الوقت فيلبي بالحج فإذا أتى مكة طاف وسعى وأحل من كل شي‌ء وهو محتبس وليس له أن يخرج من مكة حتى يحج([[686]](#footnote-687)).

وكذا بصحيحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إنهم يقولون في حجة التمتع حجة مكية وعمرة عراقية فقال كذبوا، أ ليس هو مرتبطا بالحج لايخرج منها حتى يقضي حجه([[687]](#footnote-688)).

وبصحيحة حماد بن عيسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من دخل مكة متمتعا 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 محرما ودخل ملبيا بالحج، فلايزال على إحرامه، فإن رجع إلى مكة رجع محرما ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس إلى منى على إحرامه وإن شاء وجهه ذلك إلى منى قلت: فإن جهل فخرج إلى المدينة أو إلى نحوها بغير إحرام، ثم رجع في إبان الحج في أشهر الحج يريد الحج فيدخلها محرما أو بغير إحرام، قال إن رجع في شهره دخل بغير إحرام وإن دخل في غير الشهر دخل محرما ...([[688]](#footnote-689)).

فيقال بأن مقتضى اطلاق هذه الروايات عدم جواز الخروج من مكة ولو مع الوثوق من ادراك الحج، فان عرضت له حاجة فلابد أن يحرم للحج ثم يخرج.

وقد اورد عليه صاحب العروة **اولا:** بأن المنساق من هذه الروايات عدم الخروج من مكة لأجل أن يحصل له الوثوق بادراكه للحج، وقد يؤيَّد كلامه بما ورد في الروايات من أن المعتمر عمرة مفردة اذا فرغ منها فله أن يرجع الى بلاده وأن يذهب حيث شاء، ولكن المتمتع مرتبط ومحتبس بالحج، ففي معتبرة إسماعيل بن مرار عن يونس عن معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) من أين افترق المتمتع والمعتمر فقال إن المتمتع مرتبط بالحج والمعتمر إذا فرغ منها ذهب حيث شاء وقد اعتمر الحسين (عليه السلام) في ذي الحجة ثم راح يوم التروية إلى العراق والناس يروحون إلى منى ولابأس بالعمرة في ذي الحجة لمن لايريد الحج([[689]](#footnote-690))، ومن الواضح أن الاحتباس والارتباط بالحج لايقتضي أكثر من عدم الخروج الذي يخاف أن لايتمكن من الحاق الحج بعمرة تمتعه.

وفيه أنه لاوجه للمنع من ظهور هذه الروايات في حرمة مطلق الخروج لغير حاجة، خاصة صحيحة حماد حيث لم يرد النهي عن الخروج فيها بعد بيان ارتباطه واحتباسه بالحج.

واورد عليه صاحب العروة ثانيا بامكان حملها على الكراهة لعدة روايات:

**منها:** مرسلة الصدوق قال: قال الصادق (عليه السلام) 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 فيه دخل مكة محلا وإن دخلها في غير ذلك الشهر دخلها محرما([[690]](#footnote-691)).

ودلالة الرواية على عدم حرمة الخروج من مكة عند الوثوق من ادراك الحج واضحة، الا أن سندها ضعيف لكونها مرسلة، وما يدعيه جماعة منهم السيد الامام "قده" وكذا السيد الخوئي في بحث قاعدة لاضرر من الدراسات وان عدل عنه بعد ذلك من تمامية المراسيل الجزمية للصدوق فغير متجه، فان غاية ما يقال في تقريبه أنه اسندها الى الامام جزما فيكون اخبارا منه بصدور هذا الكلام منه (عليه السلام) وحيث نحتمل كون اخباره بنحو الحس بأن وصل اليه بالاستفاضة او بواسطة ثقة عن ثقة فتجري أصالة الحس في خبره، ولكن يرد عليه أنه لم يعلم ان الصدوق حينما يعبر بان الإمام (عليه‌السلام) قال كذا، يفرِّق بينه وبين التعبير بقوله "وروي عنه"، فلعل ذلك منه كان مجرد تفنن في التعبير، مضافا الى ان غايته احراز الصدوق كونه كلام الإمام (عليه‌السلام)، وليس ذلك حجة لنا بعد علمنا بوجود وسائط بينه وبين الإمام (عليه‌السلام)، ولم يعلم كفاية مجرد احتمال كونهم ثقات في بناء العقلاء على الاعتماد عليه، نعم لو كان احتمال وصوله اليه بطريق مستفيض احتمالا معتدا به فلايبعد اعتماد العقلاء عليه كما يذكر ذلك في توثيقات الشيخ الطوسي والنجاشي "ره" للرواة مع الفاصل الزمني بينهما وبين هؤلاء الرواة، هذا ويرد على السيد الخوئي "قده" أنه اكتفى في بداية معجم رجال الحديث بمجرد ذلك في اعتبار توثيقات الشيخ الطوسي والنجاشي "ره" أنه بناء عليه فلاوجه لعدوله عن مبناه السابق من حجية المراسيل الجزمية للصدوق، وأما ما ذكره الصدوق في اول الفقيه "من ان ما اوردته من الروايات تكون حجة بيني وبين ربي" ففيه ان من الممكن ان تختلف الحجة بنظرنا عن الحجة بنظره فيحتمل انه يرى حجية الخبر المفيد للوثوق النوعي وان لم يكن الراوي ثقة او كل امامي ممدوح وان لم يثبت وثاقته ويعبر عنه بالخبر الحسن ونحو ذلك.

**ومنها:** صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحج يريد الخروج إلى الطائف قال يهل بالحج من مكة وما أحب أن يخرج منها إلا محرما ولا يتجاوز الطائف إنها قريبة من مكة([[691]](#footnote-692)).

وقد استدل صاحب العروة بفقرة "وما احب أن يخرج منها الا محرما"، مع أن غايتها عدم وجوب الاحرام بالحج قبل الخروج من مكة، وليست في مقام بيان حكم نفس الخروج، نعم يستفاد منها جواز الخروج في الجملة وهذا مما لااشكال فيه لجواز الخروج عند عروض الحاجة بلااشكال.

نعم يمكن الاستدلال ببقية فقرات الرواية بتقريب أن الامام (عليه السلام) رخَّص في الخروج الى الطائف مطلقا، ولو من دون حاجة عرفية، وقد يقال بأن مفادها جواز الخروج الى الأماكن القريبة من مكة كالطائف، ولذا ذكر السيد الصدر "قده" أنه يجوز للمتمتع أن يخرج من مكة إذا أحب إلى المناطق القريبة‌ من قبيل عرفات أو جدة أو الطائف إذا كان واثقا من تمكنه من الرجوع إلى مكة للإحرام للحج([[692]](#footnote-693))، ولكن يمكن أن يقال بأن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي أن يكون نكتة الترخيص في الذهاب الى الأماكن القريبة من مكة أنه في ذاك الزمان كان يخاف من فوت الحج اذا كان يذهب الى الاماكن البعيدة، فيستفاد من هذه الصحيحة عرفا جواز الخروج الى الأماكن التي يثق من ادراكه الحج لو خرج اليها.

وفيه أنه لابد من تقييد اطلاقها المقتضي لجواز الخروج الى الطائف ولو لغير حاجة عرفية بصحيحة حماد الدالة على أنه ان عرضت له حاجة الى الخروج الى الطائف فيجوز له الخروج، فان مفهومها هو المنع عن الخروج الى الطائف اذا لم يكن له حاجة، فتكون مقيدة لاطلاق تلك الصحيحة.

نعم لو غمضنا العين عن صحيحة حماد فلااشكال في كون صحيحة الحلبي اخص مطلقا من صحيحتي زرارة ومعاوية بن عمار الظاهرتين في المنع عن الخروج من مكة قبل اداء الحج مطلقا، فان صحيحة الحلبي تدل على جواز الخروج الى المكان الذي يثق من عدم فوت الحج بذلك.

**ومنها:** ما رواه الحميري في قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن علي بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن رجل قدم مكة متمتعا (فأحل أيرجع) قال لايرجع حتى يحرم بالحج ولايجاوز الطائف وشبهها مخافة أن لايدرك الحج([[693]](#footnote-694))، وتقريب الاستدلال بها أن الامام (عليه السلام) علل النهي عن التجاوز عن الطائف بخوف فوت الحج فيكون حرمة الخروج دائرا مداره، وأما النهي عن الخروج بدون الاحرام بالحج فسيأتي أنه يحمل على الكراهة بمقتضى قوله (عليه السلام) في صحيحة الحلبي "وما احب أن يخرج منها الا محرما" حيث ان هذا التعبير لايناسب كونه محرما شرعا.

ولايبعد تمامية سند الرواية حيث يمكن اثبات وثاقة عبد الله بن الحسن باكثار الحميري الرواية عنه فانه لو لم يكن ثقة بنظره لم يكن يكثر الرواية عنه بعد أن لم يكن ممن يكثر الرواية عن الضعفاء كالكشي والبرقي.

وفيه أنه لابد من تقييد هذه الرواية بفرض عروض الحاجة نظير َما ذكرناه حول صحيحة الحلبي.

فاتضح أن الاقوى حرمة الخروج من مكة بعد عمرة التمتع وقبل الحج الا لحاجة عرفية مع الوثوق بادراك الحج برجوعه الى مكة قبل مضي الشهر.

ثم لايخفى أن ما نسبه صاحب العروة الى صاحب السرائر من أنه جوَّز خروج المتمتع قبل الاحرام بالحج من مكة على كراهة ليس دقيقا، فانه أجاز في عمرة التمتع أن لايأتي بعدها بحج التمتع فتصير عمرة مفردة، وهذا غير ما يدعيه صاحب العروة من جواز الخروج من مكة اذا وثق من ادراك الحج، فقد ذكر في السرائر أنه إذا دخل مكة بنية التمتع فينبغي له أن لايجعلها مفردة، وإن لايخرج من مكة، لأنّه صار مرتبطا بالحج، وقال شيخنا أبو جعفر الطوسي في نهايته: لم يجز له أن يجعلها مفردة، وأن يخرج من مكة لأنّه صار مرتبطا بالحج، والأولى ما ذكرناه من كون ذلك مكروها، لا أنّه محظور، بل الأفضل له أن لا يخرج من مكة، والأفضل له أن لا‌يجعلها مفردة، لأنّه لادليل على حظر الخروج من مكة، بعد الإحلال من جميع مناسكها([[694]](#footnote-695)).

**الجهة الثانية**: المشهور على كون حرمة خروج المتمتع عن مكة لغير حاجةٍ قبل الاتيان بالحج حرمة تكليفية، فلو عصى وخرج من مكة لغير حاجةٍ، وكان متعمدا ورجع قبل مضي الشهر الذي تمتع فيه فلاتبطل عمرة تمتعه بذلك، ولكن حمل بعض الاعلام "قده"([[695]](#footnote-696)) وكذا بعض الاجلة "دام ظله"([[696]](#footnote-697)) النهي عن الخروج على الارشاد الى المانعية فتبطل عمرة التمتع بذلك نعم يستثنى من ذلك الخروج عن جهل بالحكم كما ورد في ذيل صحيحة حماد.

وفيه أن المشهور وان كان هو ظهور خطاب النهي عن فعلٍ في ضمن العبادة او اولها او آخرها او في ايّ مركب آخر في الارشاد الى المانعية، كما أن خطاب الأمر بشيء في المركب يكون ظاهرا عندهم في الارشاد الى الجزئية او الشرطية، فيقال حينئذ بأن ظاهر خطاب النهي عن الخروج عن مكة بعد عمرة التمتع وقبل الحج هو الارشاد الى مانعيته، ولكن قد يخطر بالبال أن خطاب الأمر بشيء في المركب وان كان ظاهرا في الارشاد الى الجزئية او الشرطية عادة، كما أن النهي عن شيء في المركب ظاهر في الارشاد الى المانعية كذلك، لكنه لاجل عدم الاحتمال العرفي لوجود نكتة تقتضي الوجوب او التحريم النفسيين، والا فمع الاحتمال العرفي لوجود نكتة تقتضي ذلك يشكل الجزم بظهور الخطاب في الارشاد كما في المقام، على أنه توجد فيه قرينة خاصة على النفسية، وهي كون النهي عن الخروج لأجل ما ورد من كون المتمتع محتبسا ومرتبطا بالحج، لايخرج حتى يقضي الحج، وهذا نظير حملهم خطاب الامر بسجود السهو على الوجوب النفسي لما ورد من تعليل وجوب سجود السهو بكونه ارغاما لأنف الشيطان، وهما متناسبان مع الوجوب النفسي.

واذا شكّ في ظهور خطاب النهي عن الخروج في الحرمة النفسية او الارشاد الى المانعية فان كان هناك اطلاق في دليل حج التمتع فيمكن التمسك به لنفي احتمال تقيد حج التمتع بعدم الخروج متعمدا، فيتعين حرمته النفسية، كما أنه حيث تكون حرمته النفسية متيقنة من باب أنه إما حرام نفسي ابتداء فهو، وإما أنه مانع عن صحة حج التمتع فحيث يجب تكليفا اتمام حج التمتع الذي بدأ به لقوله تعالى "وأتموا الحج والعمرة لله" ولما دل على كونه محتبسا ومرتبطا بالحج، فيجب عليه ترك المانع تكليفا فحينئذ تجري البراءة عن مانعيته بلامعارض.

**الجهة الثالثة:** وقع الكلام في أنه اذا جاز الخروج من مكة عند عروض الحاجة العرفية فهل يحرم عليه الخروج قبل احرامه بالحج ام يجوز له الخروج بغير احرام، فقد ذهب جماعة الى الاول لورود الامر بالاحرام قبل الخروج في عدة روايات منها صحيحة حماد، ولكن قد يقال بانه لابد أن يرفع اليد عن ظهور هذه الروايات لأجل ما ورد في صحيحة الحلبي "وما أحب أن يخرج منها الّا محرما" حيث ان ظاهرها كراهة الخروج بغير احرام، الّا أنه ادعى جماعة كالسيد الخوئي "قده" أن "لاأحب" غير ظاهرة في الكراهة، بل استعملت في القرآن المجيد في الموارد المحرمة كثيراً، كقوله تعالى "والله لايحب الفساد" وقوله عز وجل "لايحب الله الجهر بالسوء" وهو الغيبة المحرمة‌، وكذلك ما نسب إلى الذوات كقوله تعالى "إن الله لايحب المعتدين" وقوله "والله لا يحب الظالمين" وغير ذلك، فإنّ الظاهر منها أنّه تعالى لايحبّهم لأجل اعتدائهم وظلمهم، بل تستعمل هذه الجملة في الحرمة حتى في المحاورات فيما بين العقلاء، وعليه فلاتكون هذه الجملة ظاهرة في الكراهة في قبال الحرمة بل تكون ظاهرة في الجامع بينهما، فلا تكون صالحة لرفع اليد عن ظهور تلك الروايات في الحرمة([[697]](#footnote-698)).

وقد ذكر بعض الأعلام "قده" ان ظهور قوله "ما أحب" في الكراهة ليس أقوى من ظهور مثل قوله "لم يكن له ان يخرج حتى يقضى الحج" في الحرمة، فعليه يشكل رفع اليد عن ظهور الثاني في الحرمة لأجله([[698]](#footnote-699)).

اقول: اذا قال الامام (عليه السلام) ما أحب ذلك، ولم يكن المورد مورد التقية فيكون ظاهرا في الكراهة الاصطلاحية وعدم الحرمة، لأن هذا المقدار من التعبير لايتناسب مع المحرمات، فيكون قرينة على رفع اليد عن ظهور خطاب النهي في الحرمة، ويقدم عليه من باب الاظهرية، توضيح ذلك أن شان الأئمة (عليهم السلام) في اوساط الناس كان بيان حكم الله كشأن الفقهاء، ألا ترى أنه لو سُأل فقيه عن إعطاء زكاة الفطرة لبناء مسجد فقال: ما أحبّ ذلك، فان ظاهره أنه يرى حليته، ولو صدر منه في خطاب آخر النهي عن ذلك فيحمل على المرجوحية، وهذا يختلف عما لو قال "اني اكره ذلك" فانه يمكن أن يكون بنحو المبغوضية الشديدة الناشئة عن حرمته، وان كان معنى قوله "ما أحب ذلك" هو أني احب عدمه، كما يقال ما أظن ذلك حيث يعني أني اظن عدمه، ففرقٌ عرفا بين قوله "دوست ندارم" او "خوشم نمي آيد" وبين قوله "بدم مي آيد".

نعم لوكان المورد مورد التقية لم‌يظهر منها نفي الحرمة كصحيحة الحلبي قال سألت أبا عبد اللَّه (عليه‌السلام) عن المحرم يرَكب في القبة قال ما يعجبني الا أن يكون مريضا قلت فالنساء قال نعم([[699]](#footnote-700))، فان العامة حيث كانوا يرون جواز الاستظلال للمحرم، فلعله (عليه‌السلام) اكتفى بهذا المقدار مداراة معهم، فلايصلح لرفع اليد عن ظهور سائر الروايات في حرمة الاستظلال للرجال.

ولم أر موردا عبَّر الامام (عليه السلام) عن حرام قطعي بأني لاأحب ذلك، نعم ورد في رواية أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر (عليه السلام) أن رسول الله صلى الله عليه وآله) قال لرجل أنت ومالك لأبيك، قال أبو جعفر (عليه السلام) ما أحب أن يأخذ من مال ابنه إلا ما احتاج إليه مما لابد منه، إن الله لايحب الفساد([[700]](#footnote-701))، فقد يقال بأنه بقرينة تطبيق الآية على أخذ الاب من مال ابنه في غير ما لابد منه كونه محَّرما، ومع ذلك عبَّر عنه الامام بأني ما أحب ذاك، ولكن يمكن أن يقال بأن استعماله في الحرام مع تذييله بمثل هذا الذيل لايكون غير متناسب مع الحرمة، فلايقاس بمثل المقام.

وقد ذكر السيد الصدر "قده" في رواية أبي هلال عن أبي عبد الله (عليه‌السلام) "المرأة الطامث أشرب من فضل شرابها ولاأحب أن أتوضأ منه" أن بيان النهي بلسان عدم المحبوبية إنما يحسن عرفا في المكروه لا في الحرام فيكون سياق التعبير ظاهرا في عدم اللزوم([[701]](#footnote-702)).

ولكن كان ينبغي ان يقيِّد ذلك بما اذا كان الامام (عليه‌السلام) يقول "أنا لااحب ذلك" أما لو بلسان "ان الله لايجب ذلك" فيمكن ان يكون بمعنى الحرمة، كما في قوله تعالى "والله لايجب الفساد"([[702]](#footnote-703))، وذلك لانه تعالي في العرف المتشرعي هو الآمر والناهي والمشِّرع للأحكام، فلو قال في شيء محرم "اني لاأحب ذلك" لم يكن منافيا لحرمته.

**الجهة الرابعة:** لافرق فيما ذكر من عدم جواز خروج المتمتع من مكة قبل اداء الحج لغير حاجة بين كون الحج واجبا او مندوبا لاطلاق الروايات كما صرح به الشيخ الطوسي "ره" وجماعة، فما ذكره ابن ادريس في السرائر من جواز خروجه من مكة وجعل عمرته مفردة فهو خلاف الروايات المستفيضة الدالة على أن المتمتع محتبس بالحج، كصحيحة زرارة([[703]](#footnote-704)) وصحيحة معاوية بن عمار([[704]](#footnote-705))، وصحيحة حماد([[705]](#footnote-706)) وصحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد اللّه (عليه السّلام) في رجل قضى متعة وعرضت له حاجة أراد أن يمضي اليها، قال: فقال: فليغتسل للإحرام وليهل بالحج وليمض في حاجته، فإن لم يقدر على الرجوع الى مكة مضى الى عرفات([[706]](#footnote-707))، ومعتبرة إسماعيل بن مرار عن يونس عن معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) من أين افترق المتمتع والمعتمر فقال إن المتمتع مرتبط بالحج والمعتمر إذا فرغ منها ذهب حيث شاء([[707]](#footnote-708)).

**الجهة الخامسة**: ذكر السيد الخوئي "قده" أن المتمتع اذا لم يتمكن الحج فالاحوط وجوبا أن يجعلها عمرة مفردة ويأتي بطواف النساء، وما ذكره وان كان موافقا للاحتياط الا أن الأظهر عدم لزومه، فان ما يذكر في وجه لزومه امران:

1- انه لو ترك الاحرام بالحج فتصير تلك العمرة عمرة مفردة ومبتولة عن الحج، وقد ورد في الروايات لزوم طواف النساء في العمرة المبتولة.

2- ما قد يقال من أنه يستفاد من الروايات الواردة في أن من فاته الوقوفان فيجعل حجه عمرة مفردة، كما في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: أيما حاج سائق للهدي أو مفرد للحج أو متمتع بالعمرة إلى الحج قدم وقد فاته الحج فليجعلها عمرة([[708]](#footnote-709)).

ولكن يندفع الوجه الاول بأنه بناء على ما تقدم من اختلاف حقيقة العمرة المفردة عن عمرة التمتع وتقوّم العمرة المفردة بقصد خصوصية الافراد او لااقل من عدم قصد التمتع فلاتتحول العمرة المأتي بها بقصد التمتع الى العمرة المفردة بمجرد عدم الحاق الحج بها، فلايشملها دليل وجوب طواف النساء في العمرة المفردة.

هذا ولايخفى أن ما حكي عن بعض الاعلام "قده" من أن كون العمرة مفردة حيث يكون من‌ العناوين القصدية فلايحصل بلاقصد كما يستفاد من ذيل صحيحة حماد فلاوجه لدعوى انقلاب عمرة التمتع العمرة مفردة قهرا([[709]](#footnote-710)) فهو منافٍ لما مر منه سابقا من عدم اختلاف حقيقة عمرة التمتع والعمرة المفردة، مضافا الى أننا لم نجد في ذيل صحيحة حماد ما يدل على تقوّم اختلاف عمرة التمتع والعمرة المفردة بقصد خصوصية التمتع والافراد، فان الوارد في الذيل ليس أكثر من أنه اذا خرج بعد عمرة التمتع من مكة ودخل في غير الشهر الذي تمتع فيه دخل باحرام والثانية متعته وهي التي وصلت بحجته.

ويندفع الوجه الثاني بأن موردها من قدم مكة محرما وقد فاته الموقفان، فلو احرم لعمرة التمتع ودخل مكة وقد فاته الموقفان فيجعلها عمرة مفردة، دون من تحلل من عمرة التمتع ولم يأت بالحج بعدها لعذر او لغير عذر. بل لايشمل ما لو قدم مكة ولكنه لم يأت بأعمال عمرة التمتع الى أن فاته وقت عمرة التمتع، والغاء الخصوصية عن موردها الى مثل المقام مشكل.

مسألة 152: كما لا يجوز للمتمتع الخروج من مكّة بعد تمام عمرته كذلك لايجوز له الخروج منها في أثناء العمرة، فلو علم المكلّف قبل دخول مكّة باحتياجه إلى الخروج منها كما هو شأن الحملدارية فله أن يحرم أوّلًا بالعمرة المفردة لدخول مكّة فيقضي أعمالها ثمّ يخرج لقضاء حوائجه، ويحرم ثانياً لعمرة التمتّع، ولايعتبر في صحّته مضي شهر من عمرته الاولى كما مرّ.

اقول: ظاهر كلمات كثير من الأعلام أنه لامانع من الخروج من مكة قبل التقصير لعمرة التمتع اذا كان واثقا من تمكنه من الرجوع الى مكة لأداء الاعمال بتقريب أن مورد الروايات الناهية عن الخروج هو ما بعد اداء عمرة التمتع، ولكن ذكر السيد الخوئي "قده" على ما حكي عنه أن مورد أكثر النصوص الناهية عن الخروج من مكة وان كان بعد الانتهاء من أعمال عمرة التمتع، لكن يكفي اطلاق صحيحتي الحلبي وحماد، فإنّ موضوع المنع فيهما هو الدخول إلى مكة ولم يفرض فيهما الفراغ من عمرة التمتع، ففي صحيحة الحلبي "الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحجّ يريد الخروج إلى الطائف قال: يهل بالحج من مكّة وما أُحب أن يخرج منها إلّا محرماً" وفي صحيحة حماد "من دخل مكة متمتعا في أشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتّى يقضي الحج، فإن عرضت له حاجة إلى عسفان خرج محرماً"، بل يمكن أن يقال: إنّ موضوع المنع فيهما هو الخروج أثناء العمرة، نظراً إلى قوله "دخل مكّة متمتعاً" أو قوله "الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحجّ" فإنّ هذا التعبير ظاهر في الاشتغال بأعمال عمرة التمتّع وعدم الفراغ منها، خصوصاً قوله "يتمتع" فإنّه يدلّ على الاشتغال بالعمل في الحال، وليس فعل الماضي الذي يدل على الفراغ من الفعل كما أنه إذا قيل "رجل يصلِّي" يراد به الاشتغال بالصلاة([[710]](#footnote-711)).

اقول: أما صحيحة الحلبي فقد مر أنه لايمكن الاستدلال بها على حرمة الخروج، على أن موردها فرض الفراغ من عمرة التمتع بقرينة قوله "وما أحب أن يخرج منها الا محرما" فان ظاهره عدم محبوبية الخروج منها محلّا، ومن يخرج في اثناء عمرة التمتع فيخرج من مكة محرما، وما ذكره من أن كلمة "يتمتع" تجعل المورد ظاهرا في كون المكلف في اثناء عمرة التمتع ففيه أن كون المكلف في اثناء التمتع بالعمرة الى الحج غير كونه في اثناء عمرة التمتع ويكفي في الاول عدم فراغه من الحج، فالمهم هو صحيحة حماد، والظاهر أن اطلاقها يشمل الخروج اثناء عمرة التمتع، ولكن دعوى السيد الخوئي من كون موردها اثناء عمرة التمتع فغريب، فان المتيقن منها بقرينة الذيل فرض الخروج بعد الفراغ من عمرة التمتع حيث ذكر أنه يخرج محرما باحرام الحج فيسأل حماد عن فرض خروجه بغير احرام جهلا، والتعبير بقوله "دخل مكة متمتعا" لايقتضي كونه في اثناء عمرة التمتع بلااشكال.

(مسألة 153): المحرّم من الخروج عن مكة بعد الفراغ من اعمال العمرة أو اثنائها انما هو الخروج عنها الى محل آخر، ولابأس بالخروج الى اطرافها وتوابعها، وعليه فلابأس للحاج أن يكون منزله خارج البلد فيرجع الى منزله اثناء العمرة، او بعد الفراغ منها.

اقول: وقع الخلاف في المقدار الممنوع عنه من الخروج من مكة بعد العمرة وقبل الحجّ، فذهب صاحب العروة إلى اختصاص المنع على تقدير القول به بالخروج إلى الأماكن البعيدة، فلابأس بالخروج إلى فرسخ أو فرسخين، ونسب إلى جماعة اختصاص المنع بالخروج من الحرم، وذكر المحقق النائيني "قده" في تعليقته على العروة وفي مناسكه أنّ الممنوع هو الخروج الى المسافة الشرعية.

ولاوجه لجميع ذلك، فان الروايات الناهية عن الخروج مطلقة فتشمل مطلق الخروج من مكة، وما كان ظاهرا في جواز الخروج الى الاماكن القريبة الى مكة كصحيحة الحلبي فقد مر لزوم تقييدها بفرض عروض الحاجة بمقتضى صحيحة حماد، وعليه فلايجوز الخروج العرفي من مكّة، ولو لم يخرج من الحرم اولم يبلغ حدّ المسافة الشرعية، مضافا الى أن التحديد بالمسافة الشرعية الذي ذكره المحقق النائيني ليس منضبطا، لأن المسافر إذا كان عازماً على العود من دون اقامة عشرة ايام في البين فيكفي كون مجموع الذهاب والاياب ثمانية فراسخ وأما اذا ناويا لاقامة عشرة ايام في البين فلابد من كون المسافة الامتدادية ثمانية فراسخ، هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لايبعد جواز الخروج إلى توابع مكة، لعدم صدق الخروج من مكة بهذا المقدار.

اقول: ورد في صحيحة معاوية بن عمار " نزل رسول الله (صلى الله عليه وآله) بمكة بالبطحاء هو وأصحابه ولم ينزل الدور فلما كان يوم التروية عند زوال الشمس أمر الناس أن يغتسلوا ويهلوا بالحج([[711]](#footnote-712))، فهذا يعني جواز الخروج الى التوابع العرفية لمكة، فلااشكال في ذلك تكليفا وأما من ناحية الحكم الوضعي من حيث بطلان عمرة التمتع في بعض الصور بالخروج من مكة فسيأتي الكلام فيه.

مسألة 154: إذا خرج من مكّة بعد الفراغ من أعمال العمرة من دون إحرام وتجاوز الميقات ففيه صورتان: الاولى: أن يكون رجوعه قبل مضي شهر عمرته ففي هذه الصورة يلزمه الرّجوع إلى مكّة بدون إحرام، فيحرم منها للحج ويخرج إلى عرفات، الثّانية: أن يكون رجوعه بعد مضي شهر عمرته ففي هذه الصورة تلزمه إعادة العمرة.

اقول: هذه المسألة ناظرة الى بيان الحكم الوضعي للخروج من مكة بغير احرام بعد عمرة التمتع سواء كان الخروج لحاجة او لغير حاجة، فقد ذكر في المتن أنه اذا خرج من مكة بعد عمرة التمتع بغير احرام وتجاوز الميقات وكان رجوعه في غير الشهر الذي اتى فيه بعمرة التمتع فتلغو عمرة تمتعه وعليه الاحرام لعمرة تمتع أخرى، وتقييده المسألة بما اذا تجاوز الميقات يوهم أنه لو خرج الى ما دون الميقات فلايجب عليه اعادة العمرة ولو رجع في شهر آخر، ولكنه غير مقصود له جزما، لمنافاته لما ذكره في تعليقة العروة وشرح العروة من أن مقتضى الروايات أنه لو خرج من مكة ولم يرجع في الشهر الذي اتى فيه بعمرة التمتع كانت عمرته لاغية([[712]](#footnote-713)).

وقد ذكر صاحب العروة "ره" أن الأمر بالإحرام عند رجوعه الى مكة بعد مضي الشهر يكون على وجه الاستحباب، لاالوجوب، لاستحباب العمرة لكل شهر، فيكون هذا الاحرام مستحبا، وتدل على ذلك صريحا معتبرة اسحاق بن عمار حيث علل الامر فيها بالاحرام لعمرة جديدة بأن لكل شهر عمرة، حيث قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتمتِّع يجي‌ء فيقضي متعته ثمّ تبدو له حاجة فيخرج إلى المدينة أو إلى ذات عرق أو إلى بعض المنازل، قال (عليه السلام): يرجع إلى مكّة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتّع فيه، لأن لكل شهر عمرة وهو مرتهن بالحج([[713]](#footnote-714))، وما ذكره غير متجه، لأن استحباب العمرة لكل شهر لاينافي لزومها عند ارادة دخول مكة، نعم يقع النزاع في أن وجوب العمرة في المقام عند الدخول في الشهر الآخر هل هو ارشاد الى كون العمرة الاولى لاغية بحيث لو دخل بغير احرام واتى بالحج لم يصح حج تمتعه، او لأجل حرمة دخول مكة بغير احرام، فلو دخل مكة بغير احرام عصيانا او جهلا او نسيانا فلايضر بصحة حجه، وهذا بحث آخر سيأتي الكلام فيه ان شاء الله.

وقد اورد السيد الخوئي "قده" على كلام صاحب العروة بأن العمرة الثانية في مفروض الرواية هي عمرة التمتع على ما يظهر من قوله (عليه السلام) "فإن لكل شهر عمرة، وهو مرتهن بالحج" فإن الارتهان بالحج يقتضي كون العمرة عمرة التمتع، وأما المفردة فهي غير مرتبطة بالحج بوجه، وقد صرّح بذلك في ذيل صحيحة حماد حيث قال "الثانية متعته وهي التي وصلت بحجته" وهي إمّا واجبة أو غير مشروعة فإن كان الرجوع في نفس الشهر فهي غير مشروعة لأنّ العمرتين لاتصحّان في شهر، وإن كان في شهر آخر لزمته العمرة وتلغى الاولى كما صرّح به في ذيل الصحيحة، وبعد ذلك كيف يمكن القول بأنّ الأمر بالإحرام من جهة الاستحباب([[714]](#footnote-715))، وفيه أن دوران امر عمرة التمتع بين كونها غير مشروعة او واجبة اول الكلام، فقد يدعى استحباب اعادتها لاجل رعاية ما دل على استحباب طبيعي العمرة لكل شهر، ومن الغريب ما افاد من صراحة صحيحة حماد من لزوم العمرة الثانية وكون العمرة الاولى لاغية، فانه لاصراحة لها في ذلك ابدا، نعم هي صريحة في أنه لو اتى بالعمرة الثانية كانت هي عمرة تمتعه دون الاولى، وأما لو لم يأت بها فما هو حكمه فلم يتعرض اليه في الصحيحة صريحا.

وكيف كان فقد وقع الكلام في أن لزوم الاحرام عند الرجوع بعد مضي شهر هل يختص بما اذا تجاوز الميقات، او يعمّ الخروج من الحرم، ولكن لايشمل مجرد الخروج من مكة ما لم يتجاوز الحرم، او يعمّ مطلق الخروج من مكة ولو لم يخرج من الحرم، لم ار من اختار القول الاول، ولكن اختار شيخنا الاستاذ "قده" القول الثاني، ولم يذكر في وجهه عدا أنه لايبعد أن يكون ما ورد في أنّه إذا رجع في الشهر الذي تمتع فيه يدخل بلا إحرام، وإن دخل في غيره يحرم للعمرة ثانياً ناظرا إلى من خرج إلى خارج الحرم، فلايعم من لم يخرج من حدود الحرم([[715]](#footnote-716))، ولعله مختار صاحب المدارك حيث افاد أنه انما يجب الاحرام عند الرجوع الى مكة فيما اذا تجاوز الحرم، فلو خرج أحد من مكة ولم يصل الى خارج الحرم ثم عاد إليها عاد بغير إحرام([[716]](#footnote-717))،

وقد اختار القول الثالث جماعة منهم السيد الخوئي "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" بدعوى اطلاق الروايات لفرض الخروج من مكة.

ونحن نذكر ما يمكن أن يستدل به على كل من الاقوال الثلاثة:

أما القول الاول وهو اختصاص وجوب الاحرام بما اذا تجاوز الميقات فيمكن أن يستدل عليه بأحد وجهين:

**الوجه الاول:** أن يدعى قصور المقتضي حيث ان عمدة دليل لزوم الاحرام عند الرجوع الى مكة بعد مضي شهرٍ هو صحيحة حماد ومعتبرة اسحاق بن عمار، وكلتاهما مختصتان بفرض تجاوز الميقات ففي صحيحة حماد فرض الخروج الى المدينة ونحوها، ومن الواضح أن الخروج اليها مستلزم لتجاوز الميقات، فقد ورد فيها "قلت: فان جهل فخرج الى المدينة أو الى نحوها بغير إحرام، ثم رجع في ابان الحج في أشهر الحج يريد الحج فيدخلها محرما أو بغير إحرام؟ قال: ان رجع في شهره دخل بغير إحرام، وان دخل في غير الشهر دخل محرما([[717]](#footnote-718))" وفي معتبرة إسحاق بن عمار فرض الخروج الى المدينة او الى ذات عرق او بعض المعادن، فقد ورد فيها "قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتمتع يجي‌ء فيقضي متعة، ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة والى ذات عرق، أو الى بعض المعادن، قال: يرجع الى مكة بعمرة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن لكل شهر عمرة([[718]](#footnote-719))" والخروج الى ذات عرق موجب لتجاوز الميقات ان كان الميقات ما بعد ذات عرق الى جهة مكة ويسمى هذا الميقات بطن العقيق، كما هو رأي المشهور، او يكون وصولا الى الميقات ان جاز الاحرام من ذات عرق كما هو رأي العامة، وأما بعض المعادن فلم يعلم وجود معدنٍ بين مكة وبين المواقيت، فان المراد من المعدن محل الاستقرار أي المناطق السياحية التي كان اهل مكة ينزلون بها مدة للاستراحة والنزهة.

وفيه ان التعليل الوارد في ذيل معتبرة اسحاق بن عمار لوجوب الرجوع الى مكة بعمرة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، من أن لكل شهر عمرة ظاهر في أن ملاك الامر بالاحرام عند دخول مكة بعد مضي الشهر الذي تمتع فيه هو أنه لايجوز دخول مكة بغير احرام الا لمن اتى في ذلك الشهر بعمرة، وحيث ان ما دل على حرمة الدخول في مكة بغير احرام لايختص بفرض التجاوز عن الميقات فيكون المدار على الخروج من مكة، وقد اضاف اليه بعض السادة الاعلام "دام ظله" فرض الخروج من الحرم ولو لم يخرج من مكة كما لو خرج الى ما بعد التنعيم، لما دل على حرمة الدخول في الحرم بغير احرام، فيستفاد من التعليل الوارد في ذيل معتبرة اسحاق بن عمار لزوم الاحرام فيه ايضا لو خرج الى ما قبل التنعيم ورجع الى الحرم بعد مضي شهر عمرة التمتع.

**الوجه الثاني:** انه قد يقال بأنه لو فرض هناك اطلاق في الروايات التي امرت بالاحرام لعمرة تمتع أخرى عند الخروج من مكة والرجوع اليها بعد مضي شهر فيمكن تقييدها بعدة روايات تدل على جواز الخروج من مكة الى ما قبل الميقات والرجوع اليها بغير احرام:

**منها:** صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يخرج إلى جدة في الحاجة، قال يدخل مكة بغير إحرام([[719]](#footnote-720))، وتقريب الاستدلال بها إما بأن يقال ان الظاهر من تقييد الخروج في السؤال بكونه لحاجة أن مورد السؤال من كانت وظيفته الاقامة بمكة لولا الحاجة، وليس ذلك الا المتمتع، او بتقريب آخر اظهر منه وهو أنه وان لم يظهر منها عمرة التمتع (اذ لو كان المراد هو المتمتع الذي قضى عمرة التمتع كان تفهيم المراد بقوله "الرجل يخرج الى جدة في الحاجة" غير عرفي جدا) ولكن حيث ان ظاهر التعليل الوارد في معتبرة اسحاق بن عمار من أن لكل شهر عمرة هو أن سبب الحكم بلزوم احرام من خرج من مكة بعد عمرة التمتع ورجع اليها بعد مضي شهر هو عدم جواز دخول مكة بغير احرام اذا لم يسبق منه عمرة في هذا الشهر، فاذا دل الدليل على أن الخارج الى جدة يجوز له الرجوع الى مكة بغير احرام فلايرتفع موضوع التعليل، وهذا نظير من كان ممن لايحتاج في دخوله الى مكة الى الاحرام كمن كان يكثر منه التردد الى مكة كالحطابة والمجتلبة، فانه كما صرح به بعض السادة الاعلام "قده" لو خرج من مكة بعد عمرة التمتع ولم يرجع الى مكة في نفس الشهر لم يقدح ذلك في صحة عمرة تمتعه.

وأما ما ذكره الشيخ الطوسي "ره" من أن هذه الصحيحة محمولة على من خرج من مكة وعاد في الشهر الذي خرج فيه، ويؤكد ذلك أيضا ما رواه الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن حفص بن البختري وأبان بن عثمان عن رجل عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يخرج في الحاجة من الحرم قال إن رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير إحرام وإن دخل في غيره دخل بإحرام([[720]](#footnote-721))‌، ففيه أن رواية حفص وابان مرسلة لااعتبار بها، وليست من مراسيل ابن ابي عمير -حتى يقال بأن الشيخ الطوسي "ره" قد شهد بأنه عرف بانه لايروي ولايرسل الا عن ثقة- فانه ليس هو المرسِل لها.

فنبقى نحن وصحيحة جميل، ومقتضى اطلاقها أن من خرج الى جدة فيجوز له الرجوع الى مكة سواء كان في شهر قد أتى فيه بعمرة ام لا.

**ومنها:** ما رواه الشيخ الطوسي "ره" باسناده الى موسى بن القاسم قال: اخبرني بعض اصحابنا أنه سأل أبا جعفر (عليه السلام) في عشر من شوال فقال إني أريد أن أفرد عمرة هذا الشهر فقال أنت مرتهن بالحج فقال له الرجل إن المدينة منزلي ومكة منزلي ولي بينهما أهل وبينهما أموال فقال له أنت مرتهن بالحج فقال له الرجل فإن لي ضياعا حول مكة وأحتاج إلى الخروج إليها فقال تخرج حلالا وترجع حلالا إلى الحج([[721]](#footnote-722)).

فان مفاد هذه الرواية جواز خروج من اعتمر في شهر شوال الى حول مكة ورجوعه بغير احرام الى أن يدرك الحج في شهر ذي الحجة، ومقتضى اطلاقها جواز ذلك وان كان رجوعه بعد مضي شهر، وحينئذ يأتي فيه ما ذكرناه حول تقريب دلالة صحيحة جميل.

وهذه الرواية وان كان قد رواها موسى بن القاسم حسب هذا النقل عن بعض اصحابنا، لكن يمكن رفع ارسالها بنقل آخر للشيخ "ره" عن موسى بن القاسم عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج وعبد الرحمن بن أعين قالا‌: سألنا أبا الحسن موسى (عليه السلام) ... ورأيت من سأل أبا جعفر عليه السلام وذلك أول ليلة من شهر رمضان فقال له جعلت فداك إني قد نويت أن أصوم بالمدينة قال تصوم إن شاء الله تعالى قال له وأرجو أن يكون خروجي في عشر من شوال- فقال تخرج إن شاء الله- فقال له- قد نويت أن أحج عنك أو عن أبيك فكيف أصنع- فقال له تمتع فقال له- إن الله ربما من علي بزيارة رسوله (صلى الله عليه وآله) وزيارتك- والسلام عليك وربما حججت عنك- وربما حججت عن أبيك- وربما حججت عن بعض إخواني أو عن نفسي- فكيف أصنع فقال له تمتع- فرد عليه القول ثلاث مرات- يقول إني مقيم بمكة وأهلي بها- فيقول تمتع فسأله بعد ذلك رجل من أصحابنا- فقال إني أريد أن أفرد عمرة هذا الشهر- يعني شوال فقال له أنت مرتهن بالحج- فقال له الرجل إن أهلي ومنزلي بالمدينة- ولي بمكة أهل ومنزل وبينهما أهل ومنازل- فقال له أنت مرتهن بالحج- فقال له الرجل فإن لي ضياعا حول مكة وأريد أن أخرج حلالا فإذا كان إبان الحج حججت([[722]](#footnote-723)).

والظاهر كون قائل "رأيت من سأل أباجعفر" هو موسى بن القاسم، والمراد من ابي جعفر هو الامام الجواد (عليه السلام) وقد ورد في صحيحة أخرى له قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) إني أرجو أن أصوم بالمدينة شهر رمضان فقال تصوم بها إن شاء الله تعالى قلت وأرجو أن يكون خروجنا في عشر من شوال وقد عود الله زيارة رسول الله وزيارتك فربما 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([[723]](#footnote-724)).

ولعله راعى التقية في الصحيحة السابقة في عدم انتساب السؤال الى نفسه، مع أنه حسب ما ورد في الصحيحة الأخيرة هو الذي سأل الامام (عليه السلام) او أنه وقع خطأ من الرواة في احد النقلين فانه لايحتمل عادة تعدد الرواية.

ويمكن الجواب عن الروايتين بأن يقال بأنه لابد من تقييدهما بصحيحة رفاعة بن موسى في حديث قال: وقال أبو عبد الله (عليه السلام) إن الحطابة والمجتلبة أتوا النبي (صلى الله عليه وآله) فسألوه فأذن لهم أن يدخلوا حلالا([[724]](#footnote-725))، اذ من البعيد جدّا أن يكون تردد جميعهم من خارج المواقيت الى مكة، بعد أن كان اقرب المواقيت الى مكة يبعد عنها مسيرة يومين، وعليه فاذن النبي في خروجهم من مكة ورجوعهم اليها بلااحرام مع كون المتيقن هو فرض عدم تجاوزهم عن الميقات كاشف عن حرمة رجوع غيرهم الى مكة بغير احرام ولو مع عدم تجاوزهم عن الميقات، لكن حيث تكون دلالة صحيحة رفاعة على ذلك بدلالة الاقتضاء فلايستفاد منها الا حرمة ذلك في الجملة، والقدر المتيقن حرمته فيما كان الرجوع الى مكة في غير الشهر الذي اتى فيه بالعمرة.

على أن صحيحة جميل لاتنفي لزوم الاحرام اذا كان الرجوع الى مكة بعد مضي مقدار شهر أي ثلاثين يوما من زمان خروجه، لأن من كان يخرج الى جدة لحاجة كان من البعيد جدا أن يبقى فيها مقدار شهر، بل كان يقضي حاجته ويرجع، فان جدة لم تكن في ذلك الوقت بلدة عامرة يقيم فيها المسافر مدة شهر.

وحينئذ فتمسك بعموم ما دل على حرمة دخول مكة بغير احرام بالنسبة الى من خرج بعد عمرة التمتع الى ما قبل الميقات ورجع بعد مضي شهر، وبذلك تبين بطلان القول الاول.

وأما القول الثاني هو كون المدار على الخروج من الحرم فلايرى له وجه عدا ما يدعى من قيام السيرة على أن من كان بمكة كان يخرج مثل المقيمين في سائر البلدان الى اطراف البلد ولم يعهد منهم الالتزام بالاحرام لدخول مكة، نعم حيث ان السيرة دليل لبي فالمتيقن منها فرض عدم التجاوز من الحرم فحينئذ لايقتضي التعليل الوارد في معتبرة اسحاق بن عمار لزوم الاحرام فيما اذا خرج بعد عمرة التمتع من مكة ولم يتجاوز الحرم ما لو ذهب الى منى والمشعر بالتوضيح الذي مر منا آنفا. ولكن يرد عليه أن القدر المتيقن من السيرة التردد الى توابع مكة عرفا كما كان يتردد رسول الله (صلى الله عليه وآله) الى جبل حراء، وقد كان خارج مكة في ذلك اليوم، أما اكثر من ذلك فليس بمعلوم.

فاذا لم يتم القول الاول والثاني فيتعين القول الثالث حيث استفدنا من التعليل الوارد في معتبرة اسحاق بن عمار "فان لكل شهر عمرة" أن لزوم الاحرام على من خرج بعد عمرة التمتع ورجع الى مكة بعد مضي الشهر انما هو بملاك حرمة دخول مكة بغير احرام، والا فلايتناسب مع التعليل به على وجوب الدخول الى مكة بعمرة جديدة ان كان رجوعه في غير الشهر الذي تمتع فيه، وحينئذ فنتمسك باطلاق ما دل على حرمة دخول مكة بغير احرام لاثبات حرمة دخوله في مكة بغير احرام اذا كان رجوعه بعد مضي شهر العمرة ولو لم يتجاوز الميقات ولاالحرم.

نعم قد مر انصرافه عن الخروج الى توابع مكة ولعل منه جزء من منى او المشعر مما يقرب من مكة جدا، وقد يسلك طرقها للذهاب الى بعض مناطق مكة كالعزيزية خاصة حال الحج حين تزدحم الطرق داخل مكة، ومن الغريب ما عليه بعض السادة الاعلام "قده" من كفاية هذا المقدار في بطلان عمرة التمتع اذا كان احرامهم لها في شهر ذي القعدة وخروجهم من مكة في ذي الحجة، مع أنه مخالف لقضية حجة الوداع حيث كان احرام اصحاب النبي (صلى الله عليه وآله) في اربع بقين من ذي القعدة واتيانهم لاعمال عمرة التمتع في اربع مضين من ذي الحجة وورد في صحيحة معاوية بن عمار أن النبي (صلى الله عليه وآله) نزل باصحابه البطحاء ولم ينزل الدور فاذا كان يوم التروية امر اصحابه بالاحرام للحج([[725]](#footnote-726)) (من المسجد الحرام كما ورد في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج([[726]](#footnote-727))، نعم من يرى أن مضي شهر عمرة التمتع بمضي الشهر الذي اتم فيه عمرة التمتع كالسيد الخوئي "قده" او يرى أن المراد من مضي الشهر هو مضي مقدار الشهر لامضي الشهر الهلالي فلايتم الاستدلال بصحيحة معاوية بن عمار، لكن يكفينا أن ما ذكرناه مقتضى الانصراف العرفي لدليل حرمة الخروج والدخول في مكة بغير احرام عن الخروج الى الاطراف القريبة التي تعد من توابع مكة عرفا.

ثم انه يقع الكلام في جهات:

**الجهة الاولى:** انه قد ورد في ذيل صحيحة حماد "... وإن دخل في غير الشهر دخل محرما قلت فأي الإحرامين والمتعتين متعته الأولى أو الأخيرة، قال: الأخيرة هي عمرته وهي المحتبس بها التي وصلت بحجته([[727]](#footnote-728)).

فوقع الخلاف في أنه يدل على كون الخروج من مكة بعد عمرة التمتع وعدم الرجوع اليها في الشهر موجبا لصيرورة عمرة التمتع لاغية بحيث لو رجع الى مكة بدون احرام جديد واتى بالحج لم يصح حجه ولو وقع ذلك منه عن جهل او نسيان، وهذا ما ذهب اليه جماعة منهم السيد الخوئي "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله"، او أنه لايدل على أكثر من أن لابد أن يدخل مكة محرما حتى لايبتلى بدخول مكة بغير احرام، وعليه أن يحرم حينئذ لعمرة تمتع أخرى، ولو احرم لها فتكون هذه العمرة الثانية متعته التي وصلت بحجته، ولايستفاد منه أنه لو عصى او جهل او نسي فدخل مكة بغير احرام فتكون تلك العمرة السابقة لاغية، وحينئذ فمقتضى الاطلاقات وأصل البراءة امكان الاكتفاء بتلك العمرة والاتيان بالحج بعدها، وهذا ما اختاره جماعة منهم صاحب الجواهر "قده" فذكر أنّه ليس في كلامهم تعرض لما لو رجع محلّاً بعد شهر ولو آثماً، والأقوى عدم الفساد لعدم الدليل عليه([[728]](#footnote-729))، وكذا صاحب العروة وشيخنا الاستاذ "قدهما".

وكيف كان فقد ذكر السيد الخوئي "قده" في تأييد القول الاول بأن عمدة الروايات الواردة في المقام روايتان، موثقة إسحاق بن عمّار وصحيحة حماد، والمستفاد من موثقة اسحاق بن عمار أن العمرة التي يجب الإتيان بها لدخول مكّة بعد شهر إنّما هي عمرة التمتّع، لأنّه (عليه السلام) بعد ما حكم بأنه يرجع بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتّع فيه قال "وهو مرتهن بالحج"، ومن المعلوم أن الذي يوجب الارتهان والارتباط بالحج إنما هو عمرة التمتّع، كما أن صريح صحيحة حماد هو كون العمرة الثانية هي عمرة تمتعه دون الاولى، والاولى تكون لاغية([[729]](#footnote-730)).

اقول: أما استدلاله بمعتبرة اسحاق بن عمار ففيه أنها لاتدل الا على كونه مرتهنا بالحج، ويحتمل أن يكون ارتهانه بالحج لاجل العمرة الاولى، ولذا يجب عليه دخول مكة لأداء الحج وحيث انه لابد أن يكون دخوله باحرام جديد فلابد أن يحرم لعمرة أخرى، والا فلو كانت العمرة الاولى لاغية بمجرد عدم رجوعه الى مكة قبل مضي الشهر الذي تمتع فيه فلاموجب لارتهانه بالحج الا في فرض كون الحج واجبا عليه بأن كان صرورة، فيعني ذلك جواز اتيانه بالعمرة المفردة اثناء عمرة التمتع وحج التمتع، ولو قلنا بلزوم كون احرامه لعمرة تمتع أخرى فمع ذلك لاتدل المعتبرة على كون العمرة الاولى لاغية بنفس عدم الرجوع الى مكة قبل مضي الشهر، بل لعله لو اتى بعمرة تمتع ثانية فتكون هي موجبة لكون العمرة الاولى لاغية، وتكون نكتة امره بعمرة تمتع ثانية حرمة دخوله مكة بغير احرام، وحيث انه يريد حج التمتع فلو اتى بعمرة مفردة صارت العمرة الاولى لاغية بناء على مانعية الفصل بين عمرة التمتع والحج بعمرة مفردة فتأتي بعمرة تمتع أخرى، وكيف كان فلاتدل الرواية على كون العمرة الاولى لاغية بمجرد عدم رجوعه الى مكة قبل مضي الشهر الذي تمتع فيه.

وأما صحيحة حماد فهي وان كانت صريحة في أن العمرة الثانية عمرة التمتع التي وصلت بحجه، لكن ليست صريحة بل ولاظاهرة في كون العمرة الاولى لاغية بمجرد عدم رجوعه الى مكة قبل مضي الشهر الذي تمتع فيه، فلعلها صارت لاغية لأجل اتيانه بالعمرة الثانية الواجبة لأجل دخول مكة.

هذا وقد ذكر شيخنا الاستاذ "قده" أن مفاد الروايتين هو انقلاب العمرة الاولى الى المفردة في فرض الاتيان بالعمرة الثانية لافي فرض تركها، وعليه فلو اتى بها فتنقلب الاولى الى المفردة ولاتصير لاغية رأسا، فيجب لها طواف النساء، حيث علّل (عليه السّلام) الإحرام للعمرة الثانية في معتبرة إسحاق بن عمار بأن (لكل شهر عمرة) وظاهره أنّ العمرة السابقة عمرة في شهر، والعمرة الثانية عمرة أخرى في الشهر الآخر، ولو كانت العمرة السابقة لاغية لكان ينبغي التعليل بأن حج التمتع لا تكون إلا بعمرته، وأيضاً لو كانت العمرة الأولى فاسدة بمجرد الخروج بلاإحرام لما اعتبر في الإحرام للعمرة‌ الثانية مضى الشهر الذي اعتمر فيه، والحاصل أن لزوم العمرة الثانية لأجل عدم جواز دخول مكة بغير إحرام بعد مضي شهر من العمرة السابقة([[730]](#footnote-731)).

اقول: لم نفهم وجه دلالة الروايتين على انقلاب العمرة الاولى الى العمرة المفردة في فرض الاتيان بالثانية كي يلزم الاتيان بطواف النساء للاولى، فان التعليل بأن لكل شهر عمرة يجتمع مع بطلان العمرة الاولى بنفس عدم الرجوع الى مكة في نفس الشهر، فضلا عن بطلانها بسبب الاتيان بالعمرة الثانية، حيث انه لايظهر منه اكثر من أنه يلزم الاحرام لدخول مكة في كل شهر، وأما ما ذكره من أنه لو كانت العمرة الأولى فاسدة بمجرد الخروج بلاإحرام لما اعتبر في الإحرام للعمرة‌ الثانية مضى الشهر الذي اعتمر فيه، فغريب، فان وجوب الاحرام لدخول مكة في كل شهر حيث يوجب احتياج هذا المتمتع الذي خرج من مكة ولم يرجع في نفس الشهر الى احرام جديد فيمكن أن يكون ذلك موجبا للتعبد بكون العمرة الاولى لاغية، ومن الواضح أنه لايأتي فيما لو رجع في نفس الشهر، على أن ما ذكره من لزوم طواف النساء عليه خلاف الاطلاق المقامي، لعدم التنبيه عليه ولافي رواية مع الغفلة النوعية عنه.

فالانصاف عدم ظهور معتبرة اسحاق بن عمار وصحيحة حماد في أي من القولين، فلابد من الرجوع الى مقتضى الاصل اللفظي ان كان والا فالى مقتضى الاصل العملي، أما الاصل اللفظي فالظاهر أنه لايوجد اطلاق لفظي ينفى به مانعية الخروج بعد عمرة التمتع بلااحرام وعدم الرجوع الى مكة في نفس الشهر، وأما الاطلاق المقامي فلاينعقد مع وجود هاتين الروايتين المحتملتين لبيان كون العمرة لاغية بذلك، فينحصر الامر في جريان الاصل العملي وهو البراءة عن المانعية، وقد يقال بأن الخروج عن مكة مع عدم الرجوع اليها في نفس الشهر ان كان مانعا عن صحة عمرة التمتع فنتيجته أنه يجوز له فيما لم يكن صرورة او اجيرا لحج التمتع في هذه السنة الرجوع الى بلده وعدم العود الى مكة لاداء الحج، وهذا يعني العلم الاجمالي بأنه إما مانع عن صحة عمرة التمتع او أنه يجب عليه العود الى مكة فتتعارض البراءة عن المانعية مع البراءة عن وجوب العود الى مكة، نعم بناء على مسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فيجري استصحاب ارتهانه بالحج ووجوب عوده الى مكة فلاتصل النوبة الى البراءة عن وجوب العود فتجري البراءة عن المانعية بلامعارض.

**الجهة الثانية:** وقع الكلام في أن المراد من مضي الشهر الذي تمتع فيه هل هو مضي الشهر العددي اي ثلاثين يوما ان كان الشهر الذي اتى بعمرة التمتع فيه تاما وتسعة وعشرين يوما ان كان ذاك الشهر ناقصا، او أن المراد منه الشهر الهلالي الذي يكون مضيه بدخول الشهر الهلالي الجديد، ولو لم يمض على عمرة تمتعه وذهب جماعة آخرون منهم السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" الى الثاني، وقد سبق منّا أن ظاهر الشهر فيما كان ظرفا لفعل غير مستمر هو الشهر الهلالي، كما لو قال المولى "صم في كل شهر يوما واحدا" يخلاف ما لو كان قيدا لامر مستمر كما لو قيل "صم شهرا" فالظاهر من المثال الاول لحاظ الشهر في حد ذاته حيث ان له واقعا معينا، بينما أن الظاهر من المثال الثاني كون الملحوظ مقدار الشهر، لأنه لوحظ بالاضافة الى ذلك الفعل المستمر، وهذا نظير الفرق بين ما لو قال المولى لعبده "انما ارضى أن تدخل بستاني كل اسبوع ساعة واحدة، فانه لو دخل بستانه يوم الخميس ويوم السبت معا صدق أنه دخل كل اسبوع مرة واحدة، وبين ما لو قال له "صم اسبوعا" فانه يكفي فيه التلفيق عرفا.

والمقام من قبيل الاول، وعليه فالظاهر الاولي من قوله "لكل شهر عمرة" او "في كل شهر عمرة" هو الشهر الهلالي، خاصة وأن التعليل الوارد في ذيل معتبرة اسحاق بن عمار من أن لكل شهر عمرة قد ورد في معتبرة أخرى له "السنة اثنا عشر شهرا ويعتمر لكل شهر عمرة" فانه لاريب في كون الظاهر من الشهر في قوله "السنة اثنا عشر شهرا" هو الشهر الهلالي، فيكون الذيل ظاهرا فيه ايضا.

هذا وقد استدل بعض الاجلة للقول بارادة الشهر العددي بما ورد في رواية علي بن ابي حمزة من قوله "لكل شهرعمرة، قلت: يكون اقل؟، قال: لكل عشرة ايام" فان عشرة ايام لاتكون اقل مطلقا الا من مقدار شهر، وأما بناء على ارادة دخول الشهر الهلالي الجديد، فقد تكون عشرة ايام اكثر منه، وعليه فيكون الامر في معتبرة اسحاق بن عمار كذلك، وفيه أنه بعد ظهور قوله "لكل شهرعمرة" في أن لكل شهر هلالي عمرة فيتراءى أنه يكون في معرض لزوم الفصل بينهما باكثر من عشرة ايام، وذلك فيما أتي بالعمرة الاولى قبل العشرين من الشهر السابق، ولذا ترى أنه لو قال الامام (عليه السلام) ان السنة اثناعشر شهرا ولكل شهرعمرة، فلاباس ان يسأل الراوي "او يكون اقل من ذلك" فيقول الامام "لكل عشرة ايام" ولو فرض اجمال في رواية علي بن ابي حمزة فيرجع الى ظهور سائر الروايات خاصة معتبرة اسحاق بن عمار التي لاينبغي الريب في ظهورها في الشهر الهلالي.

**الجهة الثالثة:** انه وقع الخلاف في أن الميزان هو مضي الشهر على الزمان الذي خرج عن احرام العمرة او الزمان الذي دخل في احرامها، وتظهر الثمرة فيما لو احرم للعمرة في شهر ذي القعدة مثلا واتي باعمالها في شهر ذي الحجة، قد اختار السيد الخوئي "قده" الاول واستدل له بما في معتبرة اسحاق بن عمار من قوله "يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه" بتقريب أن الشهر الذي تمتع فيه هو الشهر الذي ادّى نسك عمرة التمتع فيه بالخروج عن الاحرام، دون الشهر الذي احرم فيه للعمرة([[731]](#footnote-732)).

وفيه أن عنوان الشهر الذي تمتع فيه لاينطبق الا على الشهر الذي اتى فيه بكامل اعمال عمرة التمتع من الاحرام لها الى آخر اعمالها، وصدقه على الشهر الذي اتى فيه ببقية اعمال عمرة التمتع دون الاحرام مبني على المسامحة العرفية، فضلا عما اذا كان تقصيره في الشهر الجديد فقط فانه لايصدق جزما أنه الشهر الذي تمتع فيه.

وقد اختار جماعة منهم شيخنا الاستاذ "قده" وبعض السادة الاعلام وبعض الاجلة "دام ظلهما" القول الثاني، وقد يستدل له بمعتبرة ابي ايوب الخزاز عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: إني كنت أخرج ليلة أو ليلتين تبقيان من رجب فتقول أم فروة أي أبه إن عمرتنا شعبانية فأقول لها، أي بنية إنها فيما أهللت وليس فيما أحللت([[732]](#footnote-733))، فان مفادها كون الملاك في شهر العمرة الشهر الذي احرم فيه، بل لو فرض دلالة معتبرة اسحاق بن عمار على كون المدار على شهر الاحلال فحيث انه بالاطلاق فلابد من رفع اليد عنها لأجل معتبرة الخزاز.

وفيه أنها لو كانت ظاهرة في عدم اختصاص هذا الحكم بالعمرة الرجبية فتكون معارضة مع مثل صحيحة حفص بن البختري عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن رجل أحرم في شهر وأحل في آخر فقال يكتب في الذي قد نوى، أو يكتب له في أفضلهما([[733]](#footnote-734))، فانها تنفي كون المدار على شهر الاحرام دون الاحلال.

ولكن يمكننا اختيار القول الثاني ببيان أنه بعد عدم تمامية الدليل الخاص على أي من القولين فلابد من الرجوع فيمن مضى على احرامه شهر الى عموم عدم جواز دخول مكة الامحرما.

**ان قلت:** انه لو احرم لعمرة التمتع في شهر ذي القعدة واتى باعمالها في شهر ذي الحجة ثم خرج من مكة لحاجة مثلا، فانه وان كان مقتضى العام الفوقاني عدم جواز دخول مكة الا محرما، لكن يعارضه الاطلاقات المقتضية لجواز الاكتفاء بتلك العمرة في حج التمتع التي لازمها جواز دخوله في مكة في شهر ذي الحجة بغير احرام، وبعد ابتلاء اطلاق عدم جواز دخول مكة الا محرما بالمعارض فيكون المرجع هو اصل البراءة عن دخول مكة بغير احرام.

**قلت:** لم نجد لحد الآن اطلاقا لفظيا يتمسك به لجواز الاكتفاء بعمرة التمتع في الفرض المذكور، فيبقى اطلاق ما دل على حرمة دخول مكة بغير احرام بلامعارض.

هذا وقد ذكر جماعة أن المدار على مضي شهر الخروج من مكة، فلو اتى بعمرة التمتع في شهر ذي القعدة وخرج من مكة في شهر ذي الحجة ورجع لم يجب عليه الاحرام لدخول مكة، وذكر صاحب العروة أنه يدل عليه جملة من‌ الأخبار كصحيحة حماد بن عيسى وصحيحة حفص بن البختري ومرسلة الصدوق([[734]](#footnote-735)).

اقول" أما مرسلة الصدوق فهي ما رواه في الفقيه قال قال الصادق (عليه السلام) إذا أراد المتمتع الخروج من مكة إلى بعض‌ المواضع فليس له ذلك لأنه مرتبط بالحج حتى يقضيه إلا أن يعلم أنه لا يفوته الحج فإذا علم وخرج وعاد في الشهر الذي خرج فيه دخل مكة محلا وإن دخلها في غير ذلك الشهر دخلها محرما([[735]](#footnote-736))، ولااشكال في دلالتها على كون المدار على شهر الخروج لكن الاشكال في سندها وان كانت من المراسيل الجزمية للصدوق.

وهكذا مرسلة حفص وابان عن رجل عن ابى عبد اللّه (عليه السلام) في الرجل يخرج في الحاجة من الحرم قال (عليه السلام): ان رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير إحرام، وان دخل في غيره دخل باحرام([[736]](#footnote-737))، ولكن سندها ضعيف لارسالها، على أن موضوعها ليس هو المتمتع، الا أن يقال بكفاية شمولها له بالاطلاق.

وأما صحيحة حفص بن البختري فلم يرد فيها مضي الشهر ابدا فقد روى عن أبي عبد اللّه (عليه السّلام) في رجل قضى متعة وعرضت له حاجة أراد أن يمضي اليها، قال: فقال: فليغتسل للإحرام وليهل بالحج وليمض في حاجته، فإن لم يقدر على الرجوع الى مكة مضى الى عرفات([[737]](#footnote-738)).

وأما صحيحة حماد فالوارد فيها "قلت: فان جهل فخرج الى المدينة... فقال: ان رجع في شهره دخل بغير إحرام" فقد يستظهر من قرينة السؤال أن الضمير في قوله "في شهره" راجع الى الخروج([[738]](#footnote-739)).

وفيه أنه لم يظهر رجوع الضمير في قوله "ان رجع في شهره دخل بغير إحرام" الى الخروج، بل لعله راجع الى شهر التمتع حيث ورد فيها "من دخل مكة متمتعا 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 محرما أو بغير إحرام قال إن رجع في شهره دخل بغير إحرام وإن دخل في غير الشهر دخل محرما".

وأما معتبرة اسحاق بن عمار فالوارد في صدرها "يدخلها بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه لأن لكل شهر عمرة" ولكن الوارد في ذيلها "قلت: فإنه دخل في الشهر الذي خرج فيه، قال (عليه السلام) كان أبي مجاورا هاهنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج ودخل وهو محرم بالحج([[739]](#footnote-740))" فانه قد يقال بأن ظاهر جواب الامام الصادق (عليه السلام) هو الاستشهاد بفعل ابيه (عليه السلام) على أنه ان دخل في الشهر الذي خرج فيه لم يحتج الى الاحرام لعمرة أخرى.

وحينئذ فقد يدعى بأنه إما أن يكون هذا الذيل قرينة على التوسعة في الصدر او أن غايته تعارض الصدر والذيل واجمال المعتبرة فيكون مقتضى اطلاق دليل عمرة التمتع كفاية العمرة التي اتى بها سابقا ثم خرج في شهر آخر ورجع في شهر الخروج.

وفيه أن الصدر بمقتضى تعليله بأن لكل شهر عمرة يأبى عن قبول الحمل على عدم لزوم الاحرام في فرض الخروج بعد مضي شهر العمرة السابقة والرجوع في نفس شهر الخروج، وهذا يصلح أن يكون قرينة على كون قوله "انه دخل في الشهر الذي خرج منه" بصدد بيان أنه لم يكن دخوله في غير الشهر الذي تمتع فيه، فيقيد عدم وجوب الاحرام لعمرة أخرى بما اذا كان دخوله في نفس الشهر الذي تمتع فيه، وعلى فرض تعارض الصدر والذيل وابتلاء المعتبرة بالاجمال فالظاهر عدم وجود اطلاق في ادلة عمرة التمتع مما يمكن أن ينفى به احتمال مانعية الخروج وعدم العود في الشهر الذي تمتع فيه كما مر سابقا، وعليه ففي المقدار الزائد على المتيقن من جواز الدخول في مكة بغير احرام وهو الدخول في نفس الشهر الذي تمتع فيه يكون المرجع هو العمومات الناهية عن دخول مكة بغير احرام.

وعليه فالصحيح كون المدار على مضي الشهر الذي تمتع فيه.

مسألة 155: من كانت وظيفته حج التمتع لم يجز له العدول الى غيره من إفراد أو قران، ويستثنى من ذلك من دخل في عمرة التمتع، ثمّ ضاق وقته فلم يتمكن من اتمامها وإدراك الحج، فانه ينقل نيته الى حج الافراد ويأتي بالعمرة المفردة بعد الحج، وحدّ الضيق المسوّغ لذلك خوف فوات الركن من الوقوف الاختياري في عرفات.

اقول: اذا احرم المستطيع لعمرة التمتع ثم اتفق ضيق الوقت عن اداء عمرة التمتع وادراك الحج فلااشكال في أنه يجوز بل يجب عليه العدول الى حج الافراد، ثمّ يأتي بعمرة مفردة، وهذا وان كان على خلاف القاعدة، (لأن المفروض أنه نوى احرام عمرة التمتع، وامكان العدول منها الى حج الافراد يحتاج الى تعبد خاص، كما أنه على فرض ثبوت جواز عدوله اليه فاجزاءه عن حجة الاسلام بناء على عموم تعين حج التمتع على النائي ولو في هذا الحال كما هو مبنى المشهور يحتاج الى دليل خاص) لكن تدل عليه روايات كثيرة، منها صحيحة ابان بن تغلب عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: أضمر في نفسك المتعة فإن أدركت متمتعا وإلا كنت حاجا([[740]](#footnote-741))، وفي صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أهل بالحج والعمرة جميعا ثم‌ قدم مكة والناس بعرفات فخشي إن هو طاف وسعى بين الصفا والمروة أن يفوته الموقف قال يدع العمرة فإذا أتم حجه صنع كما صنعت عائشة ولاهدي عليه([[741]](#footnote-742)).

ويستفاد من الاطلاق المقامي لهذه الروايات اجزاء هذا الحج عن حجة الاسلام، خاصة مثل الرواية الثانية التي مثَّلت بصنع عايشة والذي كان في حجة الاسلام، ويشهد لذلك ما رواه الشيخ الطوسي "ره" عن أصحابنا وغيرهم أن المتمتع إذا فاتته عمرة المتعة اعتمر بعد الحج وهو الذي أمر به رسول الله (صلى الله عليه وآله) عائشة قال وقال أبو عبد الله (عليه السلام) قد جعل الله في ذلك فرجا للناس، وقالوا قال أبو عبد الله (عليه السلام) المتمتع إذا فاتته عمرة المتعة أقام إلى هلال المحرم واعتمر فأجزأت عنه مكان عمرة المتعة([[742]](#footnote-743))، فان بيان اجزاءه عن التمتع دالّ على اجزاءه عن حجة الاسلام، ولكن الرواية مرسلة ولم يعلم استفاضة سندها.

ثم انه قد وقع الخلاف بين الفقهاء نتيجة اختلاف الروايات في تحديد زمان ضيق وقت عمرة التمتع، وعمدة الاقول ما يلي:

1- ما حكي عن والد الصدوق والمفيد "ره" من أنه زوال يوم التروية، -اليوم الثامن من ذي الحجة- فإن لم يتمكن من إتمام عمرته قبل زوال يوم التروية بطلت متعته ويجعلها حجة مفردة.

2- ما حكي عن الصدوق والحلبي "ره" من أنه غروب الشمس من يوم التروية.

3- ما حكي عن الشيخ الطوسي "ره" في النهاية من أنه زوال يوم عرفة.

4- ما قيل من انه الى حين خوف الوقوف الواجب بعرفات الذي هو بعد زوال الشمس من يوم عرفة بمقدار ساعة.

5- ما قيل من أنه الى حين خوف فوت مسمى الوقوف بعرفات قبل غروب الشمس من عرفة.

6- ما قيل من أنه الى حين خوف فوت الوقوف الاضطراري في ليلة عيد الأضحى بعرفات.

7- ما يقال من أنه إذا زالت الشمس من يوم التروية خاف فوت الوقوف فلابد أن يعدل الى حج الافراد، وإن لم يخف فوت الوقوف فهو مخير بين العدول والإتيان باعمال عمرة التمتع.

ولابد من ملاحظة الروايات في المقام، حيث انها على طوائف:

**الطائفة الأولى:** ما دل على التحديد بزوال الشمس من يوم التروية: ففي صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن المرأة تدخل مكة- متمتعة فتحيض قبل أن تحل متى تذهب متعتها- قال كان جعفر (عليه السلام) يقول- زوال الشمس من يوم التروية وكان موسى (عليه السلام) يقول- صلاة المغرب من يوم التروية فقلت جعلت فداك عامة مواليك يدخلون يوم التروية ويطوفون ويسعون ثم يحرمون 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([[743]](#footnote-744)).

وفي صحيحة جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المرأة الحائض- إذا قدمت مكة يوم التروية- قال تمضي كما هي إلى عرفات فتجعلها حجة- ثم تقيم حتى تطهر فتخرج إلى التنعيم فتحرم- فتجعلها عمرة قال ابن أبي عمير كما صنعت عائشة([[744]](#footnote-745)).

وهي وان كانت تشمل ما لو علمت بطهرها قبل زوال الشمس بمقدار يتمكن من اتيان اعمال عمرة التمتع قبل زوال الشمس من يوم التروية الا أنه لابد من تقييدها بمثل هذه الروايات.

**الطائفة الثانية:** ما دل على التحديد بغروب الشمس من يوم التروية: كصحيحة عيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المتمتع يقدم مكة يوم التروية صلاة العصر تفوته المتعة- فقال لا له ما بينه وبين غروب الشمس وقال قد صنع ذلك رسول الله (صلى الله عليه وآله)([[745]](#footnote-746)).

وفي رواية محمد بن سهل عن أبيه عن إسحاق بن عبد الله قال: سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام) عن المتمتع يدخل مكة- يوم التروية فقال للمتمتع ما بينه وبين الليل([[746]](#footnote-747))، وفي نقل آخر عن محمد بن سهل عن أبيه عن إسحاق بن عبد الله عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: المتمتع إذا قدم ليلة عرفة فليس له متعة يجعلها حجة مفردة وإنما المتعة إلى يوم التروية([[747]](#footnote-748))، وفي نقل ثالث عن محمد بن سهل عن أبيه عن موسى بن عبد الله([[748]](#footnote-749)).

وفي معتبرة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا قدمت مكة يوم التروية وأنت متمتع فلك ما بينك وبين الليل أن تطوف بالبيت وتسعى وتجعلها متعة. عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا قدمت مكة يوم التروية وقد غربت الشمس- فليس لك متعة امض كما أنت بحجك([[749]](#footnote-750)).

وفي صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام) عن الرجل والمرأة يتمتعان بالعمرة إلى الحج ثم يدخلان مكة يوم عرفة كيف يصنعان قال يجعلانها حجة مفردة وحد المتعة إلى يوم التروية([[750]](#footnote-751)).

وفي صحيحة حفص بن البختري عن العلاء بن صبيح وعبد الرحمن بن الحجاج وعلي بن رئاب وعبد الله بن صالح كلهم يروونه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المرأة المتمتعة إذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها وبين التروية فإن طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا والمروة وإن لم تطهر إلى يوم التروية اغتسلت واحتشت ثم سعت بين الصفا والمروة ثم خرجت إلى منى فإذا قضت المناسك وزارت بالبيت طافت بالبيت طوافا لعمرتها ثم طافت طوافا للحج([[751]](#footnote-752)).

ونحوها رواية عجلان أبي صالح عن ابي عبد الله (عليه السلام)([[752]](#footnote-753)).

**الطائفة الثالثة:** ما دل على تحديده بطلوع الفجر من يوم عرفة كصحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إلى متى يكون للحاج عمرة قال إلى السحر من ليلة عرفة([[753]](#footnote-754)).

وفي رواية محمد بن سهل عن زكريا بن آدم قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتمتع إذا دخل يوم عرفة قال لامتعة له يجعلها عمرة مفردة([[754]](#footnote-755)).

وفي صحيحة ابن أبي عمير عن هشام بن سالم ومرازم وشعيب كلهم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل المتمتع يدخل ليلة عرفة فيطوف ويسعى ثم يحرم ويأتي منى فقال لا بأس([[755]](#footnote-756)).

وفي صحيحة الحلبي عن حماد عن محمد بن ميمون قال: قدم أبو الحسن (عليه السلام) متمتعا ليلة عرفة- فطاف وأحل وأتى جواريه ثم أحرم بالحج وخرج([[756]](#footnote-757)).

وفي صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الرجل يكون في يوم عرفة- وبينه وبين مكة ثلاثة أميال وهو متمتع بالعمرة إلى الحج فقال يقطع التلبية تلبية المتعة- ويهل بالحج بالتلبية إذا صلى الفجر ويمضي إلى عرفات فيقف مع الناس ويقضي جميع المناسك، ويقيم بمكة حتى يعتمر عمرة المحرم ولا شي‌ء عليه([[757]](#footnote-758)).

**الطائفة الرابعة:** ما دل تحديده بامكان ادراك الوقوف الواجب بعرفات الذي هو بعد زوال الشمس من يوم عرفة بساعة، ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المتمتع يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ما أدرك الناس بمنى، وهكذا صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر عن مرازم بن حكيم قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) المتمتع يدخل ليلة عرفة مكة أو المرأة الحائض متى يكون لها المتعة قال ما أدركوا الناس بمنى([[758]](#footnote-759)).

وفي معتبرة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) المرأة تجي‌ء متمتعة فتطمث قبل أن تطوف بالبيت فيكون طهرها ليلة عرفة فقال إن كانت تعلم أنها تطهر وتطوف بالبيت وتحل من إحرامها وتلحق الناس بمنى فلتفعل([[759]](#footnote-760)).

وفي صحيحة شعيب العقرقوفي قال: خرجت أنا وحديد فانتهينا إلى البستان يوم التروية فتقدمت على حمار فقدمت مكة- فطفت وسعيت وأحللت من تمتعي ثم أحرمت بالحج- وقدم حديد من الليل فكتبت إلى أبي الحسن (عليه السلام) أستفتيه في أمره فكتب إلي مره يطوف ويسعى- ويحل من متعته ويحرم بالحج ويلحق الناس بمنى ولا يبيتن بمكة([[760]](#footnote-761)).

ونحوها رواية ابن بكير عن بعض أصحابنا أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن المتعة متى تكون- قال يتمتع ما ظن أنه يدرك الناس بمنى([[761]](#footnote-762)).

وحيث ان الناس كانوا يبيتون بمنى ليلة عرفة الى طلوع الفجر لكونه سنة، فمن الواضح أن ادراكهم بمنى يكون ظاهرا في ذهابه معهم الى عرفات على الاقل لادراك الوقوف الواجب بعرفات من اوائل زوال الشمس من يوم عرفة فيكون التحديد بادراك تمام الوقوف الأختياري بعرفات من زوال الشمس يوم عرفة.

**الطائفة الخامسة:** ما دل على تحديده بزوال الشمس من يوم عرفة، كصحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المتمتع له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفة([[762]](#footnote-763))، ولايخفى دلالتها على كفاية ادراك مسمى الوقوف بعرفات قبل غروب الشمس من يوم عرفة، بعد أن كان بين مكة وعرفات اربع فراسخ التي هي مسيرة نصف يوم، لكن مقتضى اطلاقها أنه اذا زالت الشمس من يوم عرفة فلايبقى مجال لاتمام عمرة التمتع وان وثق بادراكه مسمى الوقوف بعرفات قبل غروب الشمس كما في ايام الصيف مما يكون بين زوال الشمس الى غروبها اكثر من سبع ساعات.

**الطائفة السادسة:** ما ظاهره كفاية ادراك مسمى الوقوف الاختياري قبل غروب الشمس من يوم عرفة مثل رواية محمد بن سرو قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث (عليه السلام) ما تقول في رجل متمتع بالعمرة إلى الحج وافى غداة عرفة وخرج الناس من منى إلى عرفات، أعمرته قائمة أو قد ذهبت منه، إلى أي وقت عمرته قائمة إذا كان متمتعا بالعمرة إلى الحج، فلم يواف يوم التروية ولاليلة التروية فكيف يصنع فوقع (عليه السلام): ساعة يدخل مكة إن شاء الله يطوف ويصلي ركعتين ويسعى ويقصر ويخرج بحجته ويمضي إلى الموقف ويفيض مع الإمام([[763]](#footnote-764)).

ومحمد بن سرو مجهول، لكن ذكر صاحب المعالم في منتقى الجمان أنه غلط من النساخ، والصحيح هو محمد بن جزك الذي كان من أصحاب الامام الهادي (عليه السلام) وقد وثقه الشيخ الطوسي "ره" في رجاله([[764]](#footnote-765))، واورد عليه السيد الخوئي "ره" بأنه وان كان يؤيده كثرة رواية عبد الله بن جعفر عن محمد بن جزك وعدم وجود روايته عن محمد بن سرو الا أنه لايمكن الجزم به، ولاسيما مع اتفاق النسخ على أنه محمد بن سرو([[765]](#footnote-766))، الا أن الانصاف حصول الوثوق من خلال ذلك بكونه محمد بن جزك.

وفي صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أهل بالحج- والعمرة جميعا ثم‌قدم مكة والناس بعرفات- فخشي إن هو طاف وسعى بين الصفا والمروة أن يفوته الموقف قال يدع العمرة فإذا أتم حجه صنع كما صنعت عائشة ولاهدي عليه([[766]](#footnote-767)). بتقريب أن الناس كانوا يأتون من منى الى عرفات حين زوال الشمس من يوم عرفة كما هو سنة النبي (صلى الله عليه وآله)، فلو كان يفوت وقت عمرة التمتع بزوال الشمس من يوم عرفة او خوف عدم ادراك الواجب من الوقوف لم يكن مجال لاضافة قيد خوف فوت الموقف.

ولكن يمكن المناقشة في الاستدلال بها بأن قيد فوت الموقف وارد في سؤال الراوي، ولامفهوم له، فلعله لايبقى مجال لاتمام عمرة التمتع بعد زوال الشمس من يوم عرفة، ولو مع الوثوق من عدم فوت مسمى الوقوف بعرفات خاصة في الصيف.

وأما رواية إسماعيل بن مرار عن يونس عن يعقوب بن شعيب قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول لابأس للمتمتع إن لم يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخف فوت الموقفين([[767]](#footnote-768))، فانها واردة في وقت احرام حج التمتع، دون وقت الاتيان باعمال عمرة التمتع.

وبالنسبة الى حسم التعارض المتراءى في هذه الروايات يذكر عدة وجوه:

**الوجه الاول:** ما يقال من أن الجمع العرفي يقتضي التخيير بعد زوال الشمس من يوم التروية الى أن يخاف من فوت مسمى الوقوف الاختياري بعرفات.

وفيه أن هذا الجمع ليس عرفيا بين ما دل على أنه اذا زالت الشمس من يوم التروية مثلا فلامتعة وبين ما دل على أنه اذا زالت الشمس من يوم عرفة فلامتعة.

**الوجه الثاني:** ما ذكره جماعة من الفقهاء من حملها على كون المدار على خوف فوت مسمى الوقوف، وخوف ذلك يختلف باختلاف الاشخاص والحالات والازمنة، حيث ان عامة الناس كانوا يروحون بعد زوال الشمس من يوم التروية الى منى للمبيت بها ليلة عرفة عملا بالسنة، فبعض الحجاج خاصة النساء كانوا يخافون من تأخير الخروج الى عرفات، او كان بعضهم يقع من البقاء في مكة أكثر من ذلك في مخالفة التقية من حيث التزامه باداء عمرة التمتع.

وفيه أن ما ذكر لايعدو عن كونه جمعا تبرعيا.

فبعد معارضة تلك الروايات وعدم وجود مرجح كموافقة الكتاب او مخالفة العامة فلابد من ايكال علمها الى اهلها، والرجوع الى مقتضى القاعدة بعد وقوع التعبد بالعدول الى حج الافراد في ضيق الوقت، والأمر على مقتضى القاعدة -بعد عدم دليل على كفاية ادراك الوقوف الاضطراري بوقوف جزء من الليل في عرفات فيكون مقتضى القاعدة عدم كفايته- يدور بين امرين: احدهما لزوم العدول عند ضيق الوقت عن ادراك تمام الواجب من الوقوف الاختياري بعرفات، وثانيهما لزوم العدول عند ضيق الوقت عن ادراك مسماه، ويقع الكلام بعد ذلك في كفاية خوف الضيق في العدول او أنه يلزم العلم به حتى يجوز العدول او يجب.

فقد رجح السيد الخوئي "قده" الثاني بدعوى أن صريح صحيحة جميل جواز إتيان اعمال عمرة التمتع إلى زوال يوم عرفة، وهذا يقتضي فوت مقدار ساعات من الوقوف الواجب فنرفع اليد لأجلها عن ظهور مثل صحيحة الحلبي في أن الملاك للعدول هو عدم ادراك الوقوف الواجب من اوله.

مضافا الى أن الوقوف الذي هو جزء الواجب هو الوقوف بمقدار المسمّى، وأمّا الوقوف من الزوال إلى الغروب فهو واجب مستقل وليس بجزء أصلًا لا أنه جزء غير‌ ركني، ولذا لو تركه عمداً لا يوجب فساد الحج وإن أثم بتركه نظير ترك طواف النّساء، وذلك شاهد على أنه ليس بجزء للواجب، إذ لا يعقل أن يكون جزءً للواجب وفي نفس الوقت كان تركه عمداً وعصياناً غير موجب للبطلان.

على أن المفروض في صحيح الحلبي أنه ورد مكّة عند ما كان النّاس بعرفة وهو زوال يوم عرفة، ولا ريب أن السير من مكّة إلى عرفات ابتداءً من الزوال يستلزم فوت بعض الموقف عنه قطعاً سواء عدل إلى الإفراد أو لم يعدل، فحينئذ لابدّ أن يكون مورد سؤاله عن خشية فوت الركن من الموقف لا عن تمام ما وجب عليه([[768]](#footnote-769)).

اقول: يرد عليه أن صحيحة جميل حيث تدل على أن وقت عمرة التمتع إلى زوال الشّمس من يوم عرفة، فهي تكون طرفا للمعارضة مع الروايات التي تدل على أن زوال وقت عمرة التمتع بزوال الشمس من يوم التروية او غروبها، فلاوجه لجعلها قرينة على رفع اليد عن ظهور خطاب آخر، هذا مضافا الى أنه ليس لازم الأخذ بصحيحة جميل هو القول بكفاية ادراك مسمى الوقوف الاختياري من عرفات، بل يلزم أن يقع جميع اعمال عمرة التمتع حتى التقصير قبل زوال يوم عرفة.

كما لايتجه ما ذكره من أن مقتضى القاعدة كفاية ادراك مسمى الوقوف الاختياري من عرفات، لأن ما يزيد عليه واجب مستقل وليس جزءا من الحج، فانه يرد عليه **اولا:** ان ما يزيد على المسمى حتى لو كان جزءا من الحج فالمفروض أنه لايبطل الحج بتركه ولو عمدا، ويكون مقتضى اطلاق ادلة عمرة التمتع هو كفاية الاتيان بأعمالها ولو كانت موجبة لتفويته، **وثانيا:** انه يمكن أن يكون الاشتغال بأعمال عمرة التمتع موجبا لصدق أن عدم ادراكه للوقوف الاختياري لعرفات بل الاضطراري وهو الوقوف في برهة من ليلة العيد كان عن عذر فيشمله ما دل على أن من فاته الوقوف الاختياري من عرفة كفاه الوقوف الاضطراري، بل من فاته الوقوف بعرفة مطلقا كفاه الوقوف الاختياري بالمشعر، نعم لاريب في تطابق هذه الطوائف الستة من الروايات على لزوم ادراك مسمى الوقوف الاختياري بعرفة على الاقل، لكن الكلام في مقتضى القاعدة بعد تساقط هذه الروايات.

والانصاف أنه يمكن الجمع بين هذه الروايات بأن يكون آخر وقت عمرة التمتع شرعا هو زوال الشمس من يوم عرفة، وهذا هو الذي يدل عليه صحيحة جميل، كما أنه لو خاف من فوت مسمى الوقوف الاختياري بعرفات لزمه العدول الى حج الافراد كما هو مقتضى التعبير الوارد في صحيحة الحلبي من خوف فوت الموقف، فيتحفظ على ظهور الصحيحتين في كونهما واردتين على نهج القضية الحقيقية، وتكونان قرينة على حمل سائر الروايات على كونها ناظرة الى المتعارف في ذلك الزمان من أن عامة القوافل كانت تخرج الى منى بعد زوال الشمس من يوم التروية وقد تخرج بعد غروب الشمس من ليلة عرفة، فكثير من الناس لو تأخروا عن قافلتهم في الذهاب الى منى وبقوا في مكة لغرض الاتيان بعمرة التمتع فيخافون من فوت الموقف او يخافون من لحوق الضرر عليهم من ناحية السفر الى عرفات وحدهم.

فالمتحصل أن الميزان في العدول إنما هو بأحد امرين: إما عدم امكان اتيان اعمال عمرة التمتع قبل زوال الشمس من يوم عرفة او بخوف فوت مسمى الوقوف الاختياري بعرفات.

مسألة 156: اذا علم من وظيفته التمتع ضيق الوقت عن إتمام العمرة، وادراك الحج قبل ان يدخل في العمرة‌ لم يجز له العدول من الأول، بل وجب عليه تأخير الحج الى السنة القادمة.

إذا ضاق وقت غير المكي ومن بحكمه عن اداء عمرة التمتع، وإدراك الحج والتفت الى ذلك قبل احرامه فالمشهور على أنه لو أتى بحج الافراد لم يجزء ذلك عما في ذمته من حجة الاسلام، لاطلاق ما دل على أن وظيفة النائي في حجة الاسلام هو أن يأتي بحج التمتع، مثل صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة، لأن الله تعالى يقول: فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي، فليس لأحد إلا أن يتمتع، لأن الله أنزل ذلك في كتابه وجرت به السنة([[769]](#footnote-770)).

**الرواية الثانية:** صحيحته الاخرى قال: سألت أبا عبد اللّه (عليه السّلام) عن الحج فقال: تمتع، ثم قال: إنا إذا وقفنا بين يدي اللّه تعالى قلنا: يا ربّنا، أخذنا بكتابك وقال النّاس رأينا رأينا ويفعل اللّه بنا وبهم ما أراد([[770]](#footnote-771)).

**الرواية الثالثة:** صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد اللّه (عليه السّلام) قال: من حج فليتمتع، إنا لانعدل بكتاب اللّه وسنة نبيّه([[771]](#footnote-772)).

ولكن اشكلنا على الاستدلال بهذه الروایات بأنها حیث لم ترد فی خصوص الحج الواجب ولایتعین التمتع فی الحج المندوب فیدور الامر بین حمله علی تأکد الاستحباب وبین حمله علی خصوص الحج الواجب ولامرجح للثانی عرفا.

وانما استدلنا على وجوب حج التمتع بما في صحيحة معاوية بن عمار وصحيحة الحلبي من قضية حجة الوداع من أنه (صلى الله عليه وآله) امر اصحابه بالعدول من حج الافراد الى التمتع وقال: إن هذا جبرئيل وأومأ بيده إلى خلفه يأمرني أن آمر من لم يسق هديا أن يحل، فقال له سراقة بن مالك يا رسول الله هذا الذي أمرتنا به لعامنا هذا أم لما يستقبل فقال له رسول الله بل هو للأبد إلى يوم القيامة ثم شبك أصابعه بعضها إلى بعض وقال دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة...([[772]](#footnote-773))، بتقريب أن ظاهر امر النبي (صلى الله عليه وآله) اصحابه بالعدول عن حج الافراد الى حج التمتع هو وجوب حج التمتع عليهم.

ولكن هذا البيان لايجدي في المقام، لكون مورد امر النبي (صلى الله عليه وآله) فرض سعة الوقت لعمرة التمتع، وأما قوله "دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة" فقد مر أنه يحتمل دخول العمرة في الحج بتشريع عمرة التمتع فدخل فرد من العمرة في الحج، كما يقال "صعد الانسان على القمر" ولايستفاد منه أنه دخلت العمرة الواجبة في الحج.

وعليه فمقتضى القاعدة هو اجزاء حج الافراد في المقام عن حجة الاسلام، ولكنه خلاف المشهور فلايترك مقتضى الاحتياط.

مسألة 157: اذا احرم لعمرة التمتع في سعة الوقت، وأخر الطواف والسعي متعمدا الى زمان لا يمكن الاتيان فيه بهما وإدراك الحج بطلت عمرته، ولا يجوز له العدول الى الافراد على‌الأظهر، لكن الأحوط ان يعدل اليه ويتمها بقصد الأعم من حج الافراد والعمرة المفردة.

**اقول:** اذا احرم لعمرة التمتع في سعة الوقت ولكنه أخّر اعمال عمرة التمتع الى أن ضاق الوقت عمدا او جهلا او اتى بها فاسدة كذلك فلزمه تداركها، ففي المسألة اربع وجوه:

**الوجه الاول:** أن تنقلب وظيفته الى حج الإفراد، بدعوى شمول إطلاق روايات انقلاب عمرة التمتع الى حج الافراد لمطلق ضيق الوقت ولو كان بتعمد من المكلف، ففي صحيحة ابان بن تغلب عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: أضمر في نفسك المتعة فإن أدركت متمتعا وإلا كنت حاجا([[773]](#footnote-774)) وفي صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أهل بالحج والعمرة جميعا ثم‌قدم مكة والناس بعرفات فخشي إن هو طاف وسعى بين الصفا والمروة أن يفوته الموقف قال يدع العمرة فإذا أتم حجه صنع كما صنعت عائشة ولاهدي عليه([[774]](#footnote-775)).

فتشمل هذه الروايات للعامد وغيره، وإنّما يكون العامد آثماً في التأخير، وقد مثل في المستمسك لذلك بشمول الامر بالصلاة الاضطرارية لمن ترك المبادرة الى الصلاة الاختيارية في اول الوقت الى أن عجز عنها كمن كان جنبا وأخّر الغسل الى أن ضاق الوقت لأداء الصلاة -او صوم شهر رمضان- مع غسل الجنابة، فانه يجزيه التيمم وان كان عاصيا في التأخير، او أخر صلاته الى أن لم يدرك من الصلاة الا ركعة فانه يجب عليه الاتيان بها في الوقت لشمول قاعدة من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة.

وقد اجاب السيد الخوئي "قده" عن هذا الوجه بأنّ هذه الروايات لاتشمل من كان متمكنا ولكنه بالاختيار جعل نفسه عاجزاً، وحيث إنّ الانقلاب الى حج الافراد على خلاف القاعدة فاللازم هو الاقتصار على مورد النص، ونتيجته عدم جواز العدول في التعجيز الاختياري، وأما قياس المقام بباب الصلاة ففي غير محلِّه، لأنّ الصلاة لاتسقط بحال إجماعاً قطعيّاً، ويستفاد ذلك ممّا ورد في المستحاضة من قوله (عليه السلام): "انها لاتدع الصلاة على حال" ولايحتمل اختصاص ذلك بالمستحاضة، فالصلاة لابدّ من إتيانها بأي نحو كان ولو بتعجيز نفسه اختياراً عن القيام بأدائها كاملة([[775]](#footnote-776)).

اقول: قد يورد عليه بأن مثل صحيحة ابان "أضمر في نفسك المتعة فان ادركت متمتعا والا كنت حاجا" يشمل ما لو تساهل او تعمد في التأخير الى دخول مكة الى أن فات وقت عمرة التمتع فيصدق في حقه أنه لم يدرك عمرة التمتع وحينئذ فيتعدى الى غيره ممن كان بمكة ولم يأت بأعمال عمرة التمتع الى أن ضاق الوقت، وهذا نظير ما ذكره السيد الخوئي "قده" في جواز التأخير العمدي في الاقتداء بالامام في ركوعه أن مقتضى الجمود على ظواهر النصوص هو عدم جوازه، لتضمّنها بأسرها التعبير بإدراك الإمام وهو راكع، وهو لايصدق مع التأخير العمدي إلى أن يركع الإمام، وإنّما ينطبق على ما إذا انتهى إلى الجماعة فرأى الإمام في الركوع فلايعمّ التأخير العمدي، لمنافاته لمفهوم الإدراك، ومع قصور النصوص يكون المحكّم هو إطلاق أدلّة القراءة وغيرها من أدلّة أحكام المنفرد‌ بعد فقد الدليل على احتساب هذه الركعة، ولكنّه يمكن القول بصدق الإدراك مع التأخير العمدي مع تعدد المكان، كما إذا كان خارج المسجد وعلم بأنّ الجماعة أُقيمت فيه، فتسامح وأخّر لشغل أو لغيره حتّى دخل الإمام في الركوع فدخل المسجد، فإنّه يصدق عليه بالضرورة في هذه الحالة أنّه أدركه راكعاً، ولاقصور للنصوص عن الشمول لمثله، فاذا ثبت الحكم مع اختلاف المكان وتعدّده ثبت مع وحدته أيضاً بعدم القول بالفصل، حيث لا يحتمل التفكيك بين الصورتين، وبذلك يحكم بالجواز مطلقاً حتّى مع التأخير اختياراً([[776]](#footnote-777)).

فانه يقال بمثله في المقام، وبذلك تبين الفرق بين المقام وبين قاعدة من ادرك ركعة من الصلاة في الوقت فقد ادرك الصلاة في الوقت حيث يقال: ان الظاهر منها بمقتضى الفهم العرفي اختصاص ذلك بمن لم يتمكن من إتيان تمامها في الوقت، واضطر إلى التأخير إلى زمان لايبقى من الوقت الا بمقدار إدراك ركعة واحدة، فالشارع جعل لمثله إدراك ركعة واحدة بمنزلة إدراك تمام الركعات إرفاقا وتوسعة له، وأما من تمكن من إدراك تمام الركعات في الوقت، ولكنه أخر باختياره وإرادته إلى ان ضاق الوقت بحيث لم يبق منه إلا بمقدار إتيان ركعة واحدة فيه فلايكون مشمولا لتلك الروايات، ويمكن استظهار ذلك من نفس التعبير بكلمة "أدرك" حيث انه يظهر من موارد استعمالات هذه الكلمة انها تستعمل فيما إذا لم يتمكن الإنسان منه ابتداء، ثم بعد الفحص والطلب تمكن منه، كما إذا طلب أحد غريمه ثم وجده فيقال انه أدرك غريمه، واما إذا لم يطلبه، ولكنه صادفه من باب الاتفاق فلايقال انه أدركه، بل يقال انه صادف غريمه، أو إذا نظر في مسألة علمية وبعد النّظر والدقة وصل إلى ما هو المقصود منها فيقال انه أدرك المقصود، واما إذا خطر بباله صدفة ومن دون تفكر ونظر فلا يقال انه أدركه.. وهكذا([[777]](#footnote-778)).

وان كان في ما ذكره في مفهوم لفظة الادراك تأملا، فان الادراك ليس الا الالتحاق بالشيء فيشمل مالو كان التأخير عمديا ولا علاقة لذلك بعدم شموله لاصابة الشئ اتفاقا، على أن العمدة بنظره هي موثقة عمار عن أَبِي عبد الله (عليه‌السلام) في حديثٍ قال فإن صلَّى من الغداة ركعة ثم طلعت الشمس فليتِّم الصلاة وقد جازت صلاته([[778]](#footnote-779))،ولم يرد فيه التعبير بالادراك، فلو أخر صلاته عمدا الى أن لم‌يدرك الاركعة من الوقت صحت صلاته، نعم لايستفاد من هذه الروايات جواز التأخير اختيارا لأنه بعد توقيت صلاة الفجر مثلا بطلوع الشمس مثلا، فلو ورد أن من ادرك ركعة من صلاة الفجر في الوقت فقد ادرك الوقت فلايظهر منه التوسعة الاختيارية للوقت بعد افتراض تحديد الوقت بطلوع الشمس، أضف الى ذلك أن عمدة دليل قاعدة من أدرك موثقة عمار ولا يظهر منها جواز التأخير عمدا.

هذا ولم يرد عنوان الادراك في المقام في صحيحة الحلبي وكذا صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام) عن الرجل والمرأة يتمتعان بالعمرة إلى الحج ثم يدخلان مكة يوم عرفة كيف يصنعان قال يجعلانها حجة مفردة وحد المتعة إلى يوم التروية([[779]](#footnote-780))، وصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا قدمت مكة يوم التروية وقد غربت الشمس- فليس لك متعة امض كما أنت بحجك([[780]](#footnote-781))، فانها تشمل ما لو تأخر في الوصول الى مكة متعمدا اومتساهلا، ويتعدى الى غيره بالغاء الخصوصية.

وأما ما ذكره من كون المنشأ لإجزاء الصلاة الاضطرارية ولو مع تعجيز النفس عن الصلاة الاختيارية في اول الوقت هو ما ورد من أن الصلاة لاتسقط بحال (ولأجل خص هذا الحكم ذلك بالصلاة، دون مثل الصوم، فالتزم بأنه لو أخّر غسل الجنابة متعمدا في ليلة شهر رمضان الى أن ضاق الوقت فلايكون التيمم مشروعا في حقه، لقصور المقتضي، فإنّ المستفاد من قوله تعالى "فَلَمْ تَجِدُوا ماءً..." بحسب الفهم العرفي هو عدم الوجدان بالطبع، لا أن يجعل الإنسان نفسه غير واجد للماء عمدا، ولم يرد في باب الصوم دليل مثل ما ورد في الصلاة من أنه لاتسقط بحال، وعليه فلايصحّ صومه أيضاً، لكونه من مصاديق البقاء على الجنابة عامداً، وقد احتطنا في المسألة بأن يتيمّم ويصوم احتياطاً ويقضي يوماً مكانه([[781]](#footnote-782))) ففيه أن العبارة المذكورة انما وردت في صحيحة زرارة في مورد المستحاضة الكثيرة التي يجب عليها أن تصلي الغداة بغسلٍ، والظهر والعصر بغسلٍ، والمغرب والعشاء بغسلٍ، والمستحاضة المتوسطة التي يجب عليها الغسل في كل يوم، فورد في حقها أنها تصلي ولاتدع الصلاة على حال، فإن النبي (صلى‌الله‌عليه‌وآله) قال الصلاة عماد دينكم([[782]](#footnote-783))، والانصاف عدم ظهورها في اكثر من التأكيد على عدم ترك المستحاضة للصلاة المأمور بها في حقها، وان كان في قيامها بوظيفتها نحو مشقة عليها، هذا مضافا الى أنه لايظهر منها أكثر من عدم رفع الشارع يده عن الصلاة بمجرد العجز عن بعض اجزاءها وشرائطها بحيث يجوز للملكف ترك الصلاة من غير عصيان، فلايستفاد منها بقاء الأمر بالصلاة بأيّ نحو كان، ولو مع عصيان المكلف للأمر بالصلاة الاختيارية في اول الوقت.

والمهم في استفادة الامر بالصلاة الاضطرارية ولو مع تعجيز المكلف نفسه متعمدا عن الصلاة الاختيارية هو اطلاق ادلة الأمر الاضطراري فمن كان يتمكن من الصلاة مع الوضوء في اول الوقت ولكنه لم يصلّ الى أن صار فاقدا للماء فانه يشمله ما دل على أن من لم يجد الماء فليتيمم، وهكذا.

هذا ولكن الانصاف عدم شمول الروايات الواردة في انقلاب عمرة التمتع الى حج الافراد لفرض التأخير العمدي:

أما صحيحة ابان بن تغلب "أضمر في نفسك المتعة فان ادركت كنت متمتعا والا كنت حاجا([[783]](#footnote-784))" ففيها **اولا:** ان الظاهر ولااقل من كونه المحتمل أن مفادها أن من لم يدرك الوقت الذي يتمكن فيه من الاتيان بأعمال عمرة التمتع كان حاجّا، ومن الواضح أن من تعمد في التأخير او تساهل في دخول مكة فلم يدخلها الا في ضيق الوقت من اعمال عمرة التمتع فلايقال انه لم يدرك الوقت الذي يتمكن فيه من عمرة التمتع، بل يصدق في حقه أنه ادرك الوقت الذي يتمكن فيه من اعمال عمرة التمتع، **وثانيا:** انه حتى لو استظهر كون المراد منها أن من ادرك مكة في وقت يتمكن من عمرة التمتع كان متمتعا وان لم يدرك مكة في زمان يتمكن من عمرة التمتع كان حاجّا، فعدم الادراك مرادف لقولنا في الفارسية "نرسيدن" والمنصرف من هذا التعبير هو أنه كان بصدد ادراكها ولكن لم يوفَّق لادراكها، فهو من قبيل عدم الملكة، خاصة وأن المتعارف أن من احرم لعمرة التمتع فيكون بصدد ما يجب عليه من دخول مكة في سعة الوقت لأداء اعمال عمرة التمتع، فلايشمل هذا التعبير من تعمد في التاخير في دخول مكة تأخيرا فاحشا الى أن ضاق الوقت، وان صدق في حقه أنه ادرك مكة في ضيق وقت عمرة التمتع، وهكذا من تأخر عمدا ولم يدخل المسجد الى أن ركع الامام فلايقول "أنا لم أدرك الامام في حال قراءته" (به امام جماعت در حال قرائت او نرسيدم) وفي نفس الوقت لايصح أن يقول "ادركته حال قراءته" لأن الظاهر من نفي الادراك كما مر هو عدم الملكة اي أنه كان بصدد ادراكه ولم يدركه، نعم يصح أن يقول "ادركته حال ركوعه" (به او در حال ركوعش رسيدم) فانه يكفي في صدق حدوث ادراكه حال ركوعه عدم صحة التعبير بادراكه حال قراءته، فتدبر فانه لايخلو من دقة.

وأما صحيحة الحلبي "رجل أهل بالحج والعمرة جميعا ثم‌قدم مكة والناس بعرفات فخشي إن هو طاف وسعى أن يفوته الموقف" فهي ظاهرة في حدوث خوف فوت الموقف بعد دخول مكة والناس بعرفات، فلاتشمل من كان عالما او خائفا قبل دخول مكة من أنه لو تأخر لم يتمكن من الاتيان بأعمال عمرة التمتع.

وأما صحيحة على بن يقطين وعمر بن يزيد فلايبعد انصرافهما الى ما لو كان سيره الى مكة سيرا متعارفا، دون من تأخر في أثناء سيره الى مكة عمدا تأخرا ازيد من المتعارف مع علمه من عدم وصوله الى مكة الا بعد ضيق الوقت من اعمال عمرة التمتع، والا فلو كان مورد السؤال من هذا القبيل لكان ينبغي ذكره في السؤال.

وبهذا ظهر الاشكال في الاستدلال بصحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الرجل يكون في يوم عرفة وبينه وبين مكة ثلاثة أميال وهو متمتع بالعمرة إلى الحج فقال يقطع التلبية تلبية المتعة وهل بالحج بالتلبية إذا صلى الفجر ويمضي إلى عرفات فيقف مع الناس ويقضي جميع المناسك ويقيم بمكة حتى يعتمر عمرة المحرم، ولاشي‌ء عليه([[784]](#footnote-785)).

وعليه فالظاهر عدم تمامية هذا الوجه، ولايمكن الغاء الخصوصية عن مورد روايات الانقلاب الى حج الافراد وهو ضيق الوقت بطبعه او استمرار الحيض الى أن يضيق الوقت، الى المقام مما يكون تأخير الاتيان باعمال عمرة التمتع بنحو صحيح الى أن يضيق الوقت عمدا او جهلا.

نعم ورد في بعض الروايات في حق من ترك التقصير لعمرة التمتع فأحرم بالحج أنه تنقلب عمرته الى حج الافراد، ففي معتبرة ابي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المتمتع إذا طاف وسعى ثم لبى بالحج قبل أن يقصر فليس له أن يقصر وليس له متعة([[785]](#footnote-786))، هكذا في التهذيب والاستبصار والطبعة الجديدة للوسائل وكتب في تعليقته "في نسخة من التهذيب ليس عليه متعة، هامش المخطوط" نعم الموجود في الطبعة الاسلامية من الوسائل وفي بعض الكتب ككتاب مجمع الفائدة "وليس عليه متعة" وفي رواية محمد بن سنان عن العلاء بن الفضيل قال: سألته عن رجل متمتع طاف ثم أهل بالحج قبل أن يقصر قال بطلت متعته هي حجة مبتولة([[786]](#footnote-787))، وقد حملهما الشيخ الطوسي "ره" على المتعمد بقرينة ما ورد في حق ناسي التقصير أنه تمت عمرته ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل أهلّ بالعمرة ونسي أن يقصر حتى دخل في الحج قال يستغفر الله ولاشي‌ء عليه وقد تمت عمرته([[787]](#footnote-788))، والظاهر أن مراده من المتعمد ما يقابل الناسي فيعم العالم العامد والجاهل، ولابعد في ترك العالم العامد للتقصير، اذا اريد منه من قام عنده حجة معتبرة، وأما العالم بالوجدان بجزئية التقصير فلايترك التقصير بعد علمه بأن تركه يخل بما هو بصدد امتثاله، والمفروض أنه ليس في اتيانه أيّة مشقة.

وحينئذ قد يقال بأنه اذا كان من ترك التقصير لعمرة التمتع عمدا او جهلا فاحرم بالحج تنقلب وظيفته الى حج الافراد فمن ترك اعمال عمرة التمتع عمدا او جهلا الى أن ضاق الوقت يكون مثله، لكنه قياس لانقول به، على أنه لادليل على اجزائه عن حجة الاسلام، الا بناء على ثبوت نسخة "وليس عليه متعة" ولكنها غير ثابتة، وبناء على نسخة "وليس له متعة" لايفهم منها الا عدم صحته بعنوان حج التمتع وانما يصح بعنوان حج الافراد، وأما اجزاءه عن حجة الاسلام فلايفهم منه ولاينعقد له اطلاق مقامي لنفي وجوب اعادة الحج لعدم وروده في خصوص حجة الاسلام.

**الوجه الثاني**: أنه اذا تمكن من اكمال عمرة التمتع ثم الاحرام بالحج والوقوف الاضطراري لعرفات في برهة من ليلة العيد، أو من الوقوف الاختياري للمشعر وهو الوقوف برهة من طلوع الفجر من بوم العيد الى طلوع الشمس منه أو الوقوف الاضطراري له وهو الوقوف برهة من طلوع الشمس ليوم العيد الى زوال الشمس -بناء على كفاية ادراكه وحده في صحة الحج- فيأتي به ويصح حج تمتعه بعد عدم شمول روايات الانقلاب الى حج الافراد له.

واورد عليه السيد الخوئي "قده" ايضا بأن ما دل على الاكتفاء بالوقوف الاضطراري لعرفات أو الوقوف في المشعر مختص ايضا بما إذا كان الاضطرار حاصلا بطبعه وبنفسه، ولايشمل التعجيز الاختياري، فالقاعدة تقتضي فساد الحجّ([[788]](#footnote-789)).

اقول: ما ذكره تام جدا، ففي صحيحة جميل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من أدرك المشعر الحرام يوم النحر من قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج([[789]](#footnote-790)).

وفي صحيحة معاوية بن عمار عن‌أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال: في رجل أدرك الإمام وهو بجمع فقال: إن ظن أنه يأتي عرفات فيقف بها قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فليأتها وإن ظن أنه لايأتيها حتى يفيضوا فلايأتها وليقم بجمع فقد تم حجه([[790]](#footnote-791)).

والانصاف أن الظاهر منهما هو من لم يدرك عرفة لامطلق من لم يقف بعرفة ولو متعمدا، وقد مر أنه منصرف الى من لم يدرك عرفة لعذر، والفرق بينه وبين مثال من لم يدخل المسجد عمدا الى أن ركع الامام حيث مر أنه يصدق أنه ادرك الامام وهو راكع أنه حيث يكون المتعارف فيمن احرم للحج أن يكون بصدد الاتيان بواجبات الحج، فاذا قيل "من ادرك المشعر فقد ادرك الحج" فلاينعقد له اطلاق فيمن ترك الوقوف بعرفة عمدا، وهذا بخلاف المستحبات او المباحات، فتأمل.

على أنه لو فرض اطلاقهما فيقيد ذلك بمثل صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات فقال إن كان في مهل حتى يأتي عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل أن يفيضوا فلايتم حجه حتى يأتي عرفات وإن قدم رجل وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فإن الله تعالى أعذر لعبده فقد تم حجه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل أن يفيض الناس فإن لم يدرك المشعر الحرام فقد فاته الحج فليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل([[791]](#footnote-792))، فان تعليل كفاية الوقوف بالمشعر لمن فاتته عرفات بأن الله اولى بالعذر قرينة على عدم شمول هذا الحكم لمن ترك الوقوف بعرفات لالعذر.

**الوجه الثالث**: أن يجعل عمرته مفردة كمن أحرم للحج ولم يدرك المشعر أصلا لعذر، فإنّ عمرته تبطل ولايبطل إحرامه، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن هذا أيضا لادليل عليه.

اقول: مقصوده من ذلك أن الظاهر من الروايات الواردة في الانقلاب الى العمرة المفردة كون موضوعها هو من قدم مكة وقد فاته الموقفان، ولايشمل من قدم مكة قبل فوت الموقفين، لكنه اخلّ باركان الحج عن عمد او جهل، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من أدرك جمعا فقد أدرك الحج قال وقال أبو عبد الله (عليه السلام) أيما حاج سائق للهدي أو مفرد للحج أو متمتع بالعمرة إلى الحج قدم وقد فاته الحج فليجعلها عمرة وعليه الحج من قابل([[792]](#footnote-793)).

وفي صحيحة ضريس بن أعين قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل خرج متمتعا بالعمرة إلى الحج 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([[793]](#footnote-794)).

وفي صحيحة معاوية بن عمار قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل جاء حاجا- ففاته الحج ولم يكن طاف- قال يقيم مع الناس حراما أيام التشريق ولاعمرة فيها فإذا انقضت طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وأحل وعليه الحج من قابل يحرم من حيث أحرم([[794]](#footnote-795)).

**الوجه الرابع:** الحكم ببطلان عمرته وإحرامه، وهذا ما اختاره جماعة كالسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" بتقريب أن الإحرام انما يتحقق بالاتيان بالتلبية المأمور بها وحيث ان الامر بها ضمني لكونه اول جزء من نسك الحج او العمرة فيكون امتثاله ضمنيا، فان كل جزء من اجزاء المركب الارتباطي مقيد بلحوق سائر الأجزاء فصحة التلبية ووقوعها مصداقا للمأمور به تكون مشروطة بلحوق سائر الأجزاء، فإذا لم يلحقها الطواف مثلا ولو اختياراً انكشف عدم انعقاد إحرامه من الأوّل([[795]](#footnote-796)).

ولايخفى أن لازم ما ذكره هو أنه لو احرم للعمرة المفردة ايضا فترك اعمالها انكشف عدم انعقاد احرامه من الاول، فلو احرم لعمرة مفردة وقبل الفراغ من اعمالها احرم لعمرة التمتع لزم الحكم بصحة احرامه لعمرة التمتع اذا لم يتم اعمال تلك العمرة المفردة في المستقبل مع أنه لم يلتزم بذلك، وانما ادّعى بطلان احرام عمرة التمتع لو لم يتمها وانقضى وقتها وكذا الحج لو لم يتمه وانقضى وقته.

هذا ولكن اختار جماعة من الاعلام أن الاحرام للنسك لايبطل ببطلان النسك بل يبقى الاحرام حتى يتحلل عنه بالاتيان بأعمال العمرة المفردة، وقد يستدل له بما دل على أن من لبى فقد احرم، فان مقتضى اطلاقه هو بقاء هذا الشخص على احرامه ولو لم يأت بالنسك الذي احرم له، كما يستشهد له بما ورد في المحصور والمصدود من أنهما لايتحللان الابالذبح والتقصير، وكذا يستشهد له بما ورد في من قدم مكة حاجا وقد فاته الموقفان أنه يتحلل من احرامه بعمرة مفردة، وحينئذ يقال بأنه حيث من ترك اعمال عمرة التمتع الى أن ضاق الوقت يحتاج في تحلله من الاحرام الى اتيان نسك حج او عمرة فالمستفاد من مجموع روايات الانقلاب الى حج الافراد أنه مع امكان ادراك الموقف فالتحلل يكون بأداء الحج، ومع عدم امكان ادراك الموقف يكون بالاتيان بعمرة مفردة، ولكنه سبق أنه لاوجه للتعدي في بقاء الاحرام بعد عدم التمكن من اداء النسك الذي أحرم لأجله عن مورد النص هو الاحصار والصد ومن فاته الموقف من ضاق عليه الوقت بطبعه لاداء عمرة التمتع الى غير مورد النص فلايبعد أن يقال ببطلان احرامه في المقام، ولو فرضنا بقاء احرامه والاحتياج الى الاتيان بالنسك فلادليل على انقلابه الى حج الافراد فلعله انقلب الى العمرة المفردة او يكون مخيرا بينهما، على أنه لو فرض استفادة انقلابه الى حج الافراد فلادليل على اجزاءه في مورد ترك اعمال عمرة التمتع من دون عذر عن حجة الاسلام.

نعم بناء على كون الاحرام شرطا للنسك كشرطية الوضوء للصلاة فلو احرم لعمرة التمتع ولم يأت باعمالها الى أن ضاق الوقت فلابد أن يتحلل من احرامه بنسك أخرى من عمرة مفردة او حج افراد، وان لم يجزء عن حجة الاسلام الا أن المبنى مخدوش، لما مر من كون الاحرام جزءا من النسك فلايكفي الاحرام لعمرة التمتع مثلا للاتيان بحج الافراد مكانها.

هذا وقد اختار بعض الأجلة "دام ظله" انقلاب عمرة التمتع الى حج الافراد ولزوم الاتيان بعده بعمرة مفردة سواء كان تأخيره لأداء اعمال عمرة التمتع عن عذر ام لا، لكن لايجزيه عن حجّة الاسلام إلّا إذا كان تأخيره عن عذر([[796]](#footnote-797)).

والظاهر أن نظره الى استفادة حكم التأخير لعذر من روايات الانقلاب الى حج الافراد إما بالاطلاق او بالغاء الخصوصية عرفا، فيشمله ما كان يقتضي اجزاء حج الافراد الذي لزم العدول اليه من عمرة التمتع عن حجة الاسلام كظاهر قوله في صحيحة الحلبي "وصنع كما صنعت عائشة" حيث كان عليها حجة الاسلام فاجزء حج افرادها وعمرتها المفردة عن حجة الاسلام، وهكذا ما ورد في صحيحة زرارة التي نقلناها آنفا "ولاشيء عليه" واما حكمه بعدم الاجزاء في التأخير لالعذر فلعله لأجل أنه استفاد الانقلاب الى حج الافراد من الدليل الخارجي على بقاء احرامه ولزوم تحلله منه باتيان نسك فيقال بأن المتفاهم من مجموع الروايات أنه حيث يتمكن من ادراك الموقف فتكون وظيفته حج الافراد، ولكن لادليل على اجزاءه عن حجة الاسلام.

هذا والظاهر أن نظره في وجوب العمرة المفردة على من عدل من عمرة التمتع الى حج الافراد الى ما ورد في صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أهل بالحج والعمرة جميعا ثم‌قدم مكة والناس بعرفات فخشي إن هو طاف وسعى بين الصفا والمروة أن يفوته الموقف قال يدع العمرة فإذا أتم حجه صنع كما صنعت عائشة ولاهدي عليه، وفي صحيحة جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المرأة الحائض- إذا قدمت مكة يوم التروية قال تمضي كما هي إلى عرفات فتجعلها حجة ثم تقيم حتى تطهر فتخرج إلى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة، قال ابن أبي عمير كما صنعت عائشة([[797]](#footnote-798)).

وهذا يشمل ما لو كان الحج مندوبا ولابُعد فيه حيث انه اهلّ بعمرة وحجة معا فاذا لم يأت باعمال عمرة التمتع وعدل الى حج الافراد بقيت العمرة في ذمته فصار عليه أن ياتي بعمرة مفردة بعد حج الافراد، الا أنه افتى جماعة منهم بعض السادة الاعلام "دام ظله" بعدم وجوب ضم العمرة المفردة الا في الحج الواجب، وليس وجهه الّا انصراف الامر بالعمرة المفردة بعد هذا الحج الى اشتراط ذلك في اجزاءه عن الحج الواجب والا فهي عمل مستقل عن حج الافراد فلاوجه لوجوب ضمها الى حج الافراد.

لكنه قد مر بيان نكتة وجوبها آنفا فمقتضى القاعدة الأخذ بظهور الامر في الوجوب.

وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه أن من ترك اعمال عمرة التمتع الى أن انقضى وقتها فالاقوى بطلان احرامه، وان كان الاحوط أن يأتى بالنسك بقصد ما هي وظيفته من حج الافراد او العمرة المفردة، بل حيث يحتمل التخيير بينهما فلابد أن يعيِّن احدهما على فرض التخيير، وحيث ان التقصير في حج الافراد يكون قبل الطواف والسعي في من تركهما قبل الموقفين كما هو المفروض بينما أنه في العمرة المفردة يكون بعدهما فلابد أن يطوف ويسعى مرتين، فيطوف ويسعة مرة بنية العمرة المفردة قبل التقصير ولايصح أن يكون في ايام التشريق بل إما يكون في اليوم العاشر او بعد ايام التشريق ثم يقصر في منى ثم يطوف ويسعى مرة أخرى بنية حج الافراد، ثم يأتي بطواف النساء.

هذا وقد ألحق السيد الخوئي "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" بترك الطواف او السعي لعمرة التمتع عمدا او جهلا الى انقضاء وقتها من اتى بالطواف او السعي لعمرة التمتع على وجه غير صحيح للجهل بالحكم او للجهل بالموضوع كما لو جهل وجود الحاجب في اعضاء وضوءه فبطل طوافه لأجل ذلك، وما ذكراه هو مقتضى القاعدة، لكن افتى جماعة منهم السيد الامام "قده" بأنه اذا اتى بالطواف او السعي باعتقاد الصحة فيخرج عن الاحرام بالتقصير ويصح حجه وانما يبقى عليه قضاء العمل الذي اتى به بنحو باطل.

وهذا خلاف اطلاق الادلة الظاهرة في كون الترتيب بين اعمال عمرة التمتع ركنا فلو اخل به بأن اتى بالسعي والتقصير بعد طواف باطل فيبطل السعي والتقصير ايضا ويبقى على احرامه، فكأنه لم يأت باعمال عمرة التمتع ابدا، ولعل مستند ما ذكره السيد الامام "قده" ما ورد في من اختصر شوطا في الحجر أنه يعيد ذلك الشوط ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت رجل طاف بالبيت فاختصر شوطا واحدا في الحجر قال يعيد ذلك الشوط([[798]](#footnote-799))، فيقال بأن مقتضى اطلاقه هو كفاية اعادة ذلك الشوط من دون لزوم اعادة الاعمال المترتبة كما لو علم بالحكم بعد السعي والتقصير، الا أن الانصاف عدم ظهورها في اكثر من الارشاد الى فساد ذلك الشوط ولزوم تداركه، ولايفهم منه نفي لزوم تدارك الاعمال المترتبة بعد أن لم يفرض في تلك الروايات اتيانه بتلك الاعمال، نعم ورد في رواية ابراهيم بن سفيان قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا (عليه السلام) امرأة طافت طواف الحج فلما كانت في الشوط السابع اختصرت وطافت في الحجر وصلت ركعتي الفريضة وسعت وطافت طواف النساء ثم أتت منى فكتب (عليه السلام) تعيد([[799]](#footnote-800))، ولكن مضافا الى ضعف سندها بجهالة ابراهيم بن سفيان لم يظهر منها الامر باعادة خصوص الشوط، على أنه يحتمل اختصاص هذا الحكم باعمال الحج بعد ورود ما يدل على العفو عن الاخلال بالترتيب في اعمال يوم العيد، ففي صحيحة جميل بن دراج قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يزور البيت قبل أن يحلق قال لاينبغي إلا أن يكون ناسيا ثم قال إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأتاه أناس يوم النحر- فقال بعضهم يا رسول الله إني حلقت قبل أن أذبح وقال بعضهم حلقت قبل أن أرمي فلم يتركوا شيئا كان ينبغي أن يؤخروه إلا قدموه فقال لاحرج([[800]](#footnote-801))، فالتعدي منه الى عمرة التمتع مشكل.

نعم لو كان الاخلال بالطواف عن جهل بالموضوع فلايبعد الغاء الخصوصية عرفا عما ورد في نسيان الطواف من الحكم بصحة العمرة والحج وانما يكون عليه قضاء الطواف المنسي، فانه يعد من الغريب عرفا الحكم بصحة عمرة التمتع لو نسي اصل الطواف، والحكم ببطلانها لو نسي الوضوء للطواف، كما أن من الغريب الحكم بصحة عمرة التمتع لو نسي الوضوء والحكم ببطلانها لو جهل وجود الحاجب او نسيه مثلا وبذلك بطل وضوءه للطواف، فما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن من نسي غسل الجنابة قبل الطواف كان بحكم ناسي الطواف وصحت عمرته دون من جهل بجنابته او بوجود الحاجب حال الغسل فغير متجه عرفا.

# حج الافراد‌

قد مرّ أن حج الافراد وظيفة من كان من اهل مكة او كان بينه وبين مكة اقل من ستة عشر فرسخا، وقد يلحق بهم غيرهم في ظروف خاصة على ما تقدم ذكره فيجب عليهم حج الأفراد والعمرة المفردة وكل منهما عمل مستقل في نفسه على خلاف عمرة التمتع وحج التمتع، وعليه فاذا تمكن من أحدهما دون الآخر وجب عليه ما يتمكن منه خاصة، وإذا تمكن من أحدهما في زمان ومن الآخر في زمان آخر وجب عليه القيام بما تقتضيه وظيفته في كل وقت، وإذا تمكن منهما‌ في وقت واحد وجب عليه حينئذ الاتيان بهما.

انما الكلام في أنه في هذه الصورة التي يجب علي الاتيان بكليهما هل يجب عليه تقديم الحج على العمرة المفردة؟، فالمشهور بين الفقهاء ذلك وقد حكي عليه الاجماع، لكنه لادليل عليه، نعم هو احوط.

مسألة 158: يشترك حج الأفراد مع حج التمتع في جميع اعماله، ويفترق عنه في أمور:

أولا: يعتبر اتصال العمرة بالحج في حج التمتع ووقوعهما في سنة واحدةكما مر، ولا يعتبر ذلك في حج الأفراد.

ثانيا: يجب النحر أو الذبح في حج التمتع كما مر، ولايعتبر شي‌ء من ذلك في حج الافراد‌.

ثالثا: لايجوز تقديم الطواف والسعي على الوقوفين في حج التمتع مع الاختيار، ويجوز ذلك في حج الافراد.

رابعا: ان احرام حج التمتع يكون بمكة، وأما الاحرام في حج الافراد فهو من أحد المواقيت الآتية.

خامسا: يجب تقديم عمرة التمتع على حجه، ولايعتبر ذلك في حج الافراد.

سادسا: لا يجوز بعد احرام حج التمتع الطواف المندوب على الأحوط الوجوبي، ويجوز ذلك في حج الافراد.

اقول: يقع الكلام في عدة جهات:

**الجهة الاولى:** لااشكال في أنه لايجب الهدي في حج الافراد وانما يستحب خلافا لحج التمتع والقران، ويدل على عدم وجوبه قوله تعالى "فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي" وفي صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أهل بالحج والعمرة جميعا ثم‌ قدم مكة والناس بعرفات فخشي إن هو طاف وسعى بين الصفا والمروة أن يفوته الموقف قال يدع العمرة فإذا أتم حجه صنع كما صنعت عائشة ولاهدي عليه([[801]](#footnote-802))، وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن المفرد قال ليس عليه هدي ولاأضحية([[802]](#footnote-803)).

وأما استحبابه فيدل عليه عمومات استحباب الاضحية في الحج كقوله تعالى "والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها صواف فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر كذلك سخرناها لكم لعلكم تشكرون، لن ينال الله لحومها ولادماؤها ولكن يناله التقوى منكم كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم وبشر المحسنين([[803]](#footnote-804)).

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) قال: سألته عن الهدي الذي يقلد أو يشعر ثم يعطب- قال إن كان تطوعا فليس عليه غيره وإن كان جزاء أو نذرا فعليه بدله، وفي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) أنه سأله عن الرجل يشتري الأضحية عوراء فلايعلم إلا بعد شرائها هل تجزئ عنه قال نعم إلا أن يكون هديا واجبا فإنه لايجوز ناقصا([[804]](#footnote-805)).

**الجهة الثانية:** لااشكال في جواز تقديم طواف الفريضة والسعي -دون طواف النساء- في حج الافراد على الوقوفين، ففي معتبرة حماد بن عثمان قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن مفرد الحج أيعجل طوافه أو يؤخره قال هو والله سواء عجله أو أخره([[805]](#footnote-806)).

وفي موثقة ابن بكير عن زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن المفرد للحج يدخل مكة يقدم طوافه أو يؤخره فقال سواء([[806]](#footnote-807)).

بل قد يستفاد من بعض الروايات استحباب التقديم، ففي موثقة ابن بكير عن زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن مفرد الحج يقدم طوافه أو يؤخره قال يقدمه فقال رجل إلى جنبه لكن شيخي لم يفعل ذلك كان إذا قدم أقام بفخ حتى إذا رجع الناس إلى منى راح معهم فقلت له من شيخك فقال علي بن الحسين فسألت عن الرجل فإذا هو أخو علي بن الحسين (عليهما السلام) لأمه([[807]](#footnote-808)).

والظاهر أن المراد من الرجل الذي كان اخا علي بن الحسين (عليهما السلام) لأمه هو علي بن راشد فقد روى في الكافي عن محمد بن يحيى عن عبد الله بن محمد الخشاب عن ابن سماعة عن علي بن الحسن بن رباط عن ابن أذينة عن زرارة قال سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول الاثنا عشر الإمام من آل محمد (عليهم السلام) كلهم محدث من ولد رسول الله (صلى الله علیه وآله) ومن ولد علي، ورسول الله وعلي (عليهما السلام) هما الوالدان فقال علي بن راشد كان أخا علي بن الحسين (عليهما السلام) لأمه وأنكر ذلك فصرر أبو جعفر (عليه السلام) وقال أما إن ابن أمك كان أحدهم([[808]](#footnote-809))، وفي الوافي أنه كانت للحسين (عليه السلام) أم ولد قد ربت علي بن الحسين (عليهما السلام) واشتهرت بأنها أمه إذ لم يعرف أما غيرها فتزوجت بعد الحسين (عليه السلام) وولدت هذا الرجل فاشتهر بأنه أخوه لأمه، والا فقد ثبت أن أم علي بن الحسين (عليهما السلام) كانت بكرا حين تزوجها‌ الحسين (عليه السلام) ولم تنكح بعده بل ماتت نفساء بعلي بن الحسين‌ (عليهما السلام)([[809]](#footnote-810))، وعلي بن راشد ممن لم يرد في حقه توثيق.

وكيف كان فهناك ظهوران: احدهما ظهور امر أبي جعفر (عليه السلام) بالتقديم في مطلوبية التقديم، وثانيهما ظهور ما ورد في الروايتين السابقتين من أن التقديم والتأخير سواء في عدم استحباب التقديم.

فإما أن يقدم الظهور الاول ويحمل الحكم بمساواة التقديم والتأخير على المساواة في اصل المشروعية وان كان التقديم افضل، او يقدم الظهور الثاني ويحمل الامر بالتقديم على كونه في مقام توهم الحظر، من باب أن الطواف بمنزلة حلّ الاحرام فاذا طاف الحاج قبل خروجه الى عرفات فكأنما خرج الى عرفات بغير احرام الا أن يجدد التلبية ففي صحيحة عمر بن أذينة عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال في هؤلاء الذين يفردون الحج إذا قدموا مكة فطافوا بالبيت أحلوا وإذا لبوا أحرموا فلايزال يحل ويعقد حتى يخرج إلى منى بلا حج ولا عمرة([[810]](#footnote-811))، وفي صحيحة أخرى له عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) ما أفضل ما حج الناس... قلت فما الذي يلي هذا قال ما يفعله الناس اليوم يفردون الحج فإذا قدموا مكة وطافوا بالبيت أحلوا وإذا لبوا أحرموا فلايزال يحل ويعقد حتى يخرج إلى منى بلاحج ولاعمرة([[811]](#footnote-812))، وظاهرها صحة هذا الحج وان كان دون سائر انواع الحج، فيحمل قوله "يخرج الى منى بلاحج ولاعمرة" على نفي الكمال.

والظاهر عدم تعين أي من الطريقين للجمع، ولكن يمكن الاستدلال على استحباب التقديم بكونه تأسيا بالنبي (صلى الله عليه وآله) فانه قدم طوافه وسعيه في حجة الوداع بل أمر اصحابه بذلك، فلما اتموا السعي نزل جبرئيل وامر أن يقلبوا حجهم الى عمرة التمتع، وانما لم يقلب النبي حجه اليها لأن ساق الهدي فصار حجه حج القران. ولايخفى أن جواز التقديم لايشمل طواف النساء، ففي معتبرة إسحاق بن عمار في حديث قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المفرد للحج إذا طاف بالبيت وبالصفا والمروة أيعجل طواف النساء قال لا إنما طواف النساء بعد ما يأتي من منى([[812]](#footnote-813)).

هذا كله بالنسبة الى تقديم الطواف والسعي في حج الافراد.

واما تقديم الطواف والسعي في حج التمتع فالمشهور عدم جواز ذلك اختيارا، وقد ورد في ذلك طائفتان من الروايات:

**الطائفة الاولى:** ما يستفاد منها اختصاص جواز التقديم بحال العذر، وهي عدة روايات:

**الرواية الأولى:** صحيحة ابن أبي عمير عن حفص بن البختري ومعاوية بن عمار وحماد عن الحلبي جميعا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لابأس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير والمرأة تخاف الحيض قبل أن تخرج إلى منى([[813]](#footnote-814)).

**الرواية الثانية:** رواية إسماعيل بن مرار عن يونس عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير قال: قلت رجل كان متمتعا وأهل بالحج قال لايطوف بالبيت حتى يأتي عرفات فإن هو طاف قبل أن يأتي منى من غير علة فلايعتد بذلك الطواف([[814]](#footnote-815))، وقد مر سابقا امكان تصحيح روايات علي بن ابي حمزة باستصحاب بقاء وثاقته، كما أن الظاهر وثاقة اسماعيل بن مرار.

**الرواية الثالثة:** معتبرة يونس عن إسماعيل بن عبد الخالق (وقد وثقه النجاشي) قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول لابأس أن يعجل الشيخ الكبير والمريض والمرأة والمعلول طواف الحج قبل أن يخرج إلى منى([[815]](#footnote-816)).

**الرواية الرابعة:** معتبرة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتمتع إذا كان شيخا كبيرا أو امرأة تخاف الحيض تعجل طواف الحج قبل أن تأتي منى فقال نعم من كان هكذا يعجل قال وسألته عن الرجل يحرم بالحج من مكة ثم يرى البيت خاليا فيطوف به قبل أن يخرج عليه شي‌ء فقال لا قلت المفرد بالحج إذا طاف بالبيت وبالصفا والمروة يعجل طواف النساء فقال لا إنما طواف النساء بعد ما يأتي منى([[816]](#footnote-817)).

**الرواية الخامسة:** صحيحة صفوان بن يحيى الأزرق عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن امرأة تمتعت بالعمرة إلى الحج ففرغت من طواف العمرة وخافت الطمث قبل يوم النحر أيصلح لها أن تعجل طوافها طواف الحج- قبل أن تأتي منى قال إذا خافت أن تضطر إلى ذلك فعلت([[817]](#footnote-818)).

**الطائفة الثانية:** ما يستفاد منها جواز تقديم الطواف والسعي في حج التمتع مطلقا، وهي عدة روايات:

**الرواية الأولى:** معتبرة ابن بكير وجميل جميعا عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنهما سألاه عن المتمتع يقدم طوافه وسعيه في الحج فقال هما سيان قدمت أو أخرت([[818]](#footnote-819)).

**الرواية الثانية:** صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن الرجل يتمتع ثم يهل بالحج فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة قبل خروجه إلى منى فقال لابأس([[819]](#footnote-820)).

**الرواية الثالثة:** صحيحته الأخرى عن علي بن يقطين قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل المتمتع يهل بالحج ثم يطوف ويسعى بين الصفا والمروة قبل خروجه إلى منى قال لابأس به([[820]](#footnote-821)).

**الرواية الرابعة:** صحيحة حفص بن البختري عن أبي الحسن (عليه السلام) في تعجيل الطواف قبل الخروج إلى منى فقال هما سواء أخر ذلك أو قدمه يعني للمتمتع([[821]](#footnote-822)).

**الرواية الخامسة:** رواية الصدوق بإسناده عن ابن بكير عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) وبإسناده عن جميل عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنهما سألاهما عن المتمتع يقدم طوافه وسعيه في الحج فقالا هما سيان قدمت أو أخرت([[822]](#footnote-823)).

وقد يحاول الجمع بين هاتين الطائفتين بأحد وجهين:

**الوجه الاول:** ما ذكره الشيخ الطوسي "ره" من أن الطائفة الثانية تحمل على صورة الضرورة، كالشيخ الكبير والخائف والمرأة التي تخاف الحيض([[823]](#footnote-824))، ووافقه في ذلك صاحب الجواهر([[824]](#footnote-825)).

وقد اورد عليه صاحب المدارك بان حمل مثل قوله "هما سيّان قدمت او أخرت" على حال الضرورة بعيد جدا([[825]](#footnote-826))، والانصاف تمامية هذا الاشكال، فان حمل المطلق على المقيد وان كان جمعا عرفيا في الجملة، لكنه لايتم في مثل حمل الاطلاق الدال على الترخيص على كونه ناظرا الى حال الاضطرار الذي يعتبر حالة استثنائية، خاصة في مثل المقام مما كان الاطلاق بلسان أن التقديم والتأخير سيّان.

**الوجه الثاني:** ما ذكره بعضهم من أن الطائفة الأولى تحمل على الكراهة بدعوى انه بعد عدم عرفية الجمع الموضوعي بحمل المطلق على المقيد فتصل النوبة الى الجمع الحكمي بحمل الروايات الناهية عن تقديم الطواف والسعي في حال الاختيار على الكراهة بقرينة الطائفة الثانية الصريحة في الجواز.

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" بكونه بعيدا أيضاً، لأن مفهوم قوله "لابأس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير" ثبوت البأس لغيره، والروايات المجوِّزة تنفي البأس، والجمع بينهما من الجمع بين المتناقضين بحيث لو اجتمعا في كلام لكان مما اجتمع فيه المتناقضان([[826]](#footnote-827)).

والانصاف تمامية هذا الاشكال فانه لو ورد في خطابٍ "لابأس لمن يحتاج الى الكافر أن يسلم عليه" وورد في خطاب آخر "لابأس بالسلام على الكافر ولو من غير حاجة اليه" فحمل ما هو الظاهر من الخطاب الاول من ثبوت البأس في السلام على الكافر من دون حاجة اليه ولو في الجملة على الكراهة ليس من الجمع العرفي في شيء، ولو فرض كونه جمعا عرفيا فلانقبل ذلك فيما لو كان الخطاب الثاني بلسان أن السلام على الكافر عند عدم الحاجة اليه وعدم السلام عليه سيّان.

وحينئذ فبعد استقرار المعارضة بين الطائفتين وعدم جمع عرفي بينهما فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الصحيح ترجيح الطائفة الأولى لموافقتها للسنة (أي الخبر القطعي الصدور) فانا علمنا من كثير من الروايات البيانية لكيفية الحج حتى الروايات الحاكية لحج آدم (عليه السلام) تأخر الطّواف عن الوقوفين وأعمال منى، وكذلك يستفاد التأخر من صحيحة سعيد الأعرج قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) جعلت فداك معنا نساء فأفيض بهن بليل فقال نعم تريد أن تصنع كما صنع رسول الله (صلى الله عليه وآله) قلت نعم قال أفض بهن بليل ولاتفض بهن حتى تقف بهن بجمع ثم أفض بهن حتى تأتي الجمرة العظمى فيرمين الجمرة فإن لم يكن عليهن ذبح فليأخذن من شعورهن ويقصرن من أظفارهن ويمضين إلى مكة في وجوههن ويطفن بالبيت ويسعين بين الصفا والمروة ثم يرجعن إلى البيت ويطفن أسبوعا-ثم يرجعن إلى منى وقد فرغن من حجهن([[827]](#footnote-828)).

وقد ورد في روايات كثيرة أنه يزور البيت يوم النحر أو من غده أو يزور البيت إلى آخر يوم من أيام التشريق أو إلى طول ذي الحجّة وأيضاً ورد في النصوص عدم تقديم الطّواف على أعمال منى من الرمي والذبح والحلق، فمن جميع ذلك يعلم أن المرتكز هو تأخير الطواف عن الوقوفين بل عن أعمال مني، فيكون الترجيح للطائفة الأولى المانعة عن تقديم الطواف والسعي في حج التمتع اختيارا لكونها موافقة للسنة .

مضافاً إلى أنه لو كان التقديم جائزاً لبان واشتهر بعد كون المسألة مبتلى بها كثيراً، ولكنه ادعي الإجماع على المنع ولم يذهب إلى الجواز إلّا بعض متأخري المتأخرين، فالصحيح أن التقديم غير جائز اختياراً([[828]](#footnote-829)).

اقول: يرد على ما ذكره من ترجيح الطائفة الأولى المانعة عن التقديم في حال الاختيار لموافقتها للسنة، أن الطائفة الثانية ايضا بنفسها لأجل كثرتها تكون معلومة الصدور اجمالا، على أن ما ذكره من الروايات الواردة في حج آدم غير دالة على وجوب تأخير الطواف والسعي في حج التمتع فقد روى علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبان بن عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث أن آدم لما أمر بالتوبة قال جبرئيل له قم يا آدم فخرج به يوم التروية فأمره أن يغتسل ويحرم فلما كان يوم الثامن من ذي الحجة أخرجه جبرئيل (عليه السلام) إلى منى فبات فيها فلما أصبح توجه إلى عرفات وكان قد علمه الإحرام وأمره بالتلبية فلما زالت الشمس يوم عرفة قطع التلبية وأمره أن يغتسل فلما صلى العصر أوقفه بعرفات ... فلما أصبح قام على المشعر فدعا الله بكلمات- فتاب عليه ثم أفاض إلى منى...ثم انطلق به إلى البيت الحرام وأمره أن يطوف به سبع مرات ففعل فقال له إن الله قد قبل توبتك وحلت لك زوجتك([[829]](#footnote-830)).

ولم يتضح أن حجه كان حج التمتع، بل لعله كان حج الافراد الذي لااشكال في جواز التقديم فيه، بل ظاهر قوله "لما أمر بالتوبة قال جبرئيل له قم يا آدم فخرج به يوم التروية فأمره أن يغتسل ويحرم فلما كان يوم الثامن من ذي الحجة أخرجه جبرئيل (عليه السلام) إلى منى" هو كونه حج افراد، وعدم سبق عمرة التمتع منه، على أنه لايستفاد منها الا أن جبرئيل لم يأمره بالتقديم لاأنه نهاه عنه ويكفي في عدم امره به عدم كونه افضل.

وأما صحيحة سعيد الأعرج فلايستفاد منها لزوم تأخير الطواف والسعي في حال الاختيار عن الموقفين، نعم قد يفهم منها جريان العادة على التأخير ولو لأجل افضليته.

وأما استدلاله على المنع من التقديم بالروايات التي دلت على أنه يزور البيت يوم النحر أو من غده أو يزور البيت إلى آخر يوم من أيام التشريق أو إلى طول ذي الحجّة، ففيه أنه لايستفاد منها المنع من التقديم غايته استفادة جريان العادة على عدمه، فقد ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في زيارة البيت يوم النحر قال زره فإن شغلت فلا يضرك أن تزور البيت من الغد ولاتؤخر أن تزور من يومك فإنه يكره للمتمتع أن يؤخره وموسع للمفرد أن يؤخره([[830]](#footnote-831))، وفي صحيحة عبيد الله بن علي‌ الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل نسي أن يزور البيت حتى أصبح قال لابأس أنا ربما أخرته حتى تذهب أيام التشريق([[831]](#footnote-832))، وكذا صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن المتمتع متى يزور البيت قال يوم النحر([[832]](#footnote-833))، فانها ظاهرة في كراهة تأخيره عن يوم النحر لاالمنع عن تقديمه على الموقفين ويؤيدها مثل صحيحة عمران الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ينبغي للمتمتع أن يزور البيت يوم النحر أو من ليلته ولايؤخر ذلك اليوم([[833]](#footnote-834))، وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس أن تؤخر زيارة البيت إلى يوم النفر إنما يستحب تعجيل ذلك مخافة الأحداث والمعاريض([[834]](#footnote-835)).

وكذا ما ورد من النهي عن الاتيان بطواف الحج قبل اعمال منى فلايظهر منه النهي عن تقديم الطواف على الموقفين، وهذا مثل صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) في رجل زار البيت قبل أن يحلق فقال إن كان زار البيت قبل أن يحلق وهو عالم أن ذلك لاينبغي له فإن عليه دم شاة([[835]](#footnote-836)).

وأما ما ذكره من أنه لو جاز التقديم لبان واشتهر، بينما أن الاجماع على عدم جوازه ففيه أن عدم اشتهار الحكم بالترخيص لايكشف عن انتفاء الترخيص واقعا بعد وجود روايات مانعة، كما أن ثبوت الاجماع على المنع قد يكون ناشئا عن ترجيحهم للروايات المانعة لموافقتها للاحتياط، كما ذكر الشيخ الطوسي "ره" ذلك من جملة المرجحات في باب التعارض.

**ان قلت:** انه لابد من ترجيح الطائفة الاولى لاشتهارها رواية وعملا بين الاصحاب، فانه قد ورد في مقبولة عمر بن حنظلة انه قال‌ (عليه‌السلام): ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه انا الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات([[836]](#footnote-837)).

والوارد في المقبولة وان كان هو عنوان المجمع عليه، لكن لاينبغي الإشكال في انه ليس بمعنى ما اتفق عليه الاصحاب، بل بمعنى الخبر المشهور حيث فرض الخبر المعارض له من الشاذ الذي ليس بمشهور، والظاهر منها الشهرة العملية دون الشهرة الروائية فقط أي كون الخبر قطعي الصدور، ولاريب في كون الطائفة الاولى في المقام مشهورة عملا بين الاصحاب.

وأما ما استظهر جمعٌ كالسيد الخوئي "قده" ارادة الشهرة الروائية بتقريب أن ظاهر كون الخبر مشهورا هو اشتهاره بنفسه لااشتهار الفتوى به فانه يكون من إسناد الشيئ الى غير ما هو له، فانه يرد عليه أن الخبر الذي كان مشهورا رواية فقط لايصدق عليه بقول مطلق انه المجمع عليه او المشتهر بين الاصحاب، وانما يكون مجمعا على صدوره ومشتهرا ذلك فقط، كما انه لايصح نفي الريب عنه بقول مطلق، فلايقال للخبر الذي كان مشهورا رواية، ولكن أعرض عنه الاصحاب، أنه لاريب فيه بل فيه كل الريب، وكذا لايصح إدراج الخبر الذي كان مشهورا رواية ولكن لم‌يعمل به الأصحاب في البيّن الرشد والحلال البيّن.

فظاهر التعبير بالمجمع عليه او المشتهر بين الاصحاب هو كونه مجمعا عليه ومشتهرا بينهم بقول مطلق، ولايكون ذلك الا في فرض اشتهار العمل به، كما ان مقتضى نفي الريب عنه نفي الريب عنه بقول مطلق فيكون مفاده مقطوعا به.

وان شئت قلت: ان الذي كان يتحقق في ذلك الزمان عادة هو رواية عدة معينين من الرواة حديثا عن الإمام عليه‌السلام، فكيف يقال بمجرد ذلك ان الأصحاب أجمعوا على نقله، نعم قد كان يشتهر بين الأصحاب نقل راو للحديث عن الإمام، وحينئذ فان تلقوا نقله بالقبول فيصدق أنه المجمع عليه والمشتهر بين الأصحاب، والا فمجرد اشتهار نقل ذلك الراوي لايزيد على سماع المكلف نفسه الحديث من ذلك الراوي مباشرة، ولاتأثير لاشتهار نقله في قوة كاشفيته، وتلقي اصحاب الأئمة نقله للحديث بالقبول كان مساوقا عادة لقبولهم لمضمونه لاقبولهم لمجرد صدوره فقط، ولولا ذلك لم‌يصدق على هذا الحديث عرفا انه لاريب فيه، فان ظاهر قوله المجمع عليه لاريب فيه هو ان الخبر المجمع عليه لاريب فيه بقول مطلق، وكذا ظاهر بيّن الرشد والحلال البيّن هو ان مضمونه بيّن الرشد والحلال البيّن.

واما ما قد يقال من انه لو كان معنى ان المجمع عليه لاريب فيه هو ان مضمونه مقطوع به فكيف يمكن فرض ذلك فيما لو كان الخبران مشهورين، فان ذلك يؤدي الى القطع بمضمون خبرين متعارضين، ففيه أن الموجب للقطع بمضمون الخبر هو اشتهاره رواية وعملا شهرة مطلقة بنحو يصدق عليه أنه المجمع عليه بين الأصحاب ويكون معارضه شاذا نادرا، وأين هذا من فرض شهرة كلا الخبرين المتعارضين، حيث ان المراد بها الشهرة النسبية لدى طائفة من الاصحاب، وهذا لايوجب القطع ولا الاطمئنان بالمضمون.

وعليه فالمرجح هو الشهرة العملية وهي توجب ترجيح الطائفة الاولى.

**قلت:** ان المراد من الشهرة العملية هنا هو الشهرة العملية بين اصحاب الأئمة، وهذه الشهرة غير ثابتة في المقام بالنسبة الى الطائفة الاولى، ولاتكفي الشهرة العملية بين قدماء الاصحاب المعاصرين للشيخ الطوسي "ره" واضرابه، ألا ترى انهم كانوا يفتون بعدم اعتصام ماء البئر ولكن الفقهاء المتأخرين أفتوا باعتصامه.

وعليه فلايتم ما يقال في المقام بترجيح الطائفة الاولى بقيام الشهرة على مضمونها، بل ادعى في الغنية والمعتبر والمنتهى([[837]](#footnote-838)) والتذكرة إجماع العلماء كافّة عليه، وقال في الجواهر لا يجوز تقديمه في حج التمتع لغير عذر، بلا خلاف محقق أجده فيه، كما اعترف به غير واحد([[838]](#footnote-839))، نعم ذكر المحقق الاردبيلي "ره" أن الاولى للمتمتع عدم تقديم الطواف له إلّا مع الضرورة([[839]](#footnote-840))، كما ذكر صاحب المدارك أن حمل الشيخ الروايات المجوزة على حالة الضرورة بعيد، مع أنّه لا ضرورة إلى ارتكابه؛ لانتفاء ما يصلح للمعارضة، والمتجه جواز التقديم مطلقاً إن لم ينعقد الإجماع القطعي على خلافه([[840]](#footnote-841))، كما ذكر صاحب المعالم في منتقى الجمان: لولامصير جمهور الأصحاب إلى منع التقديم مع الاختيار واقتضاء الاحتياط للدين تركه، لكان الوجه في الجمع إن احتيج إليه حمل ما تضمن المنع على التقية، لما يحكى من إطباق العامة عليه، وكثرة الأخبار الواردة بالإذن مطلقاً([[841]](#footnote-842))

هذا وقد يرجح الطائفة المانعة عن التقديم في حال الاختيار لأجل موافقتها للكتاب لقوله تعالى "ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق" فيستفاد منها الترتيب بين قضاء التفث وهو الحلق وبين الطواف، ولكن يرد عليه -مضافا الى أننا لم نقبل الترجيح بموافقة ظهور الكتاب مادام لايصدق أن الخبر المعارض له مخالف للكتاب مع وجود جمع عرفي بينه وبين الكتاب، فان المخالف مرادف لقولنا في الفارسية "ناسازگار" والقرینة ليست مع ذي القرينة من هذا القبيل- انه لايستفاد من الآية الترتيب ولذا ذكر الوفاء بالنذور الذي فسر بالذبح بعد قضاء التفث الذي فسر بالحلق، على أنه فسر الطواف في هذه الآية في عدة روايات بطواف النساء.

بل يمكننا ترجيح الطائفة الثانية المجوزة بمخالفتها للعامة حيث ان اجماع العامة على لزوم التأخير، كما نقله في الفقه على المذاهب الأربعة ومبسوط السرخسي([[842]](#footnote-843))، وقد نقل العلّامة في التذكرة المنع عن التقديم اختياراً عن ابن عباس وعطاء ومالك وإسحاق وأحمد، وأما نقل العلامة الحلي عن الشافعي الذهاب الى جواز التقديم فذكروا أنه أخطأ في هذا النقل لعدم أثر منه في كتب العامة، على أن الشافعي ولد بعد وفاة الامام الصادق (عليه السلام) فلامعنى لحمل الرواية عنه (عليه السلام) على التقية بلحاظ موافقته لقول الشافعي.

وعليه فلولاالحذر من مخالفة الشهرة المعتضدة بالاجماع المنقول لكان المتعين الفتوى بجواز التقديم مطلقا لترجيح روايات الجواز بمخالفتها للعامة.

نعم لو فرض تعارض الطائفتين في المقام وتكافؤهما فالمرجع بعد تعارض الطائفتين عموم صحيحة حماد بن عيسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من دخل مكة متمتعا 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 محرما ودخل ملبيا بالحج فلايزال على إحرامه فإن رجع إلى مكة رجع محرما ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس إلى منى على إحرامه([[843]](#footnote-844))، ومن الواضح أن المراد من قرب البيت هو الطواف بالبيت، وهو اعم من طواف الحج والطواف المستحب، ومع هذا العموم لاتصل النوبة الى اجراء اصل البراءة المقتضية لجواز تقديم الطواف والسعي في حج التمتع اختيارا.

**الجهة الثالثة:** ان احرام الحج في حج التمتع يكون من مكة كما مر سابقا، وأما احرام حج الافراد فقد ذكر السيد الخوئي "قده" لزوم كونه من احد المواقيت الخمسة المعروفة، ومستنده في ذلك العمومات الدالة على أن لزوم الاحرام للحج والعمرة من المواقيت الخمسة، ففي صحيحة الحلبي قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) الإحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله) لاينبغي لحاج ولالمعتمر أن يحرم قبلها ولابعدها وقت لأهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة يصلى فيه ويفرض الحج ووقت لأهل الشام الجحفة ووقت لأهل النجد العقيق ووقت لأهل الطائف قرن المنازل ووقت لأهل اليمن يلملم ولاينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله([[844]](#footnote-845)).

وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من تمام الحج والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله) لاتجاوزها إلا وأنت محرم فإنه وقت لأهل العراق ولم يكن يومئذ عراق بطن العقيق من قبل أهل العراق ووقت لأهل اليمن يلملم ووقت لأهل الطائف قرن المنازل ووقت لأهل المغرب الجحفة ووقت لأهل المدينة ذا الحليفة ومن كان منزله خلف هَذه المواقيت مما يلي مكة فوقته منزله([[845]](#footnote-846))، ولااشكال في هذا الحكم لمن كان مارّا بالميقات، انما الكلام في ثبوت هذا الحكم في موردين:

**احدهما:** من اراد دخول مكة من غير طريق الميقات، كما لو نزل بالطائرة في جدة واراد دخول مكة من طريق جدة، فقد ذهب جماعة كالسيد الحكيم في مستمسكه([[846]](#footnote-847)) الى عدم وجوب كون الاحرام من المواقيت الخمسة المعروفة بالنسبة الى من لم يمرّ بها، بل يحرم من ادنى الحل، لاختصاص روايات المواقيت بمن كان يمر عليها، ووافقه في ذلك بعض الاجلاء "دام ظله" لكنه نفي لزوم احرامه من ادنى الحل بل ذكر أنه يمكنه الاحرام من أي موضع شاء، ومنشأ كلامهم احد امرين:

1- ما ورد من أنه (صلى الله عليه وآله) وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ووقت لأهل العراق بطن العقيق، وهكذا، فتختص تلك المواقيت باهلها، ويلحق بهم من مر عليها من غير اهلها لما ورد في صحيحة صفوان بن يحيى عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام): ان رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقت المواقيت لأهلها ومن أتى عليها من غير أهلها وفيها رخصة لمن كانت به علة فلاتجاوز الميقات إلا من علة([[847]](#footnote-848))، فلاتشمل من لم يأت على تلك المواقيت.

2- ما قد يقال من أن ادلة المواقيت مذيلة بما يمنع من اطلاقها لمن لم يمر على المواقيت، فترى تذييل قوله (عليه السلام) في صحيحة الحلبي "الإحرام من مواقيت خمسة" بقوله "لاينبغي لحاج ولا معتمر أن يحرم قبلها ولابعدها" وكذا تذييل قوله في صحيحة معاوية بن عمار "من تمام الحج والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله" بقوله "لاتجاوزها الا وانت محرم" فيمنع هذا الذيل من اطلاق الصحيحتين لمن لم يمر على تلك المواقيت، فان النهي عن الاحرام قبل تلك المواقيت او بعدها منصرف الى من يمر بتلك المواقيت، فانه هو الذي لو احرم في مكان آخر فان كان قبل وصوله الى الميقات فيصدق أنه احرم قبله وان احرم بعد تجاوزه عن الميقات فيصدق أنه احرم بعده، وأما من لايمر بالميقات ابدا فلايصدق عرفا أنه قبل الميقات او بعده.

ولكن كلا الوجهين قابلان للنقاش، أما الوجه الاول فلأنه لايفهم من بيان (أن رسول الله وقَّت ذا الحليفة مثلا لأهل المدينة ومن يمرّ عليه، ووقَّت العقيق مثلا لأهل العراق ومن يمرّ عليه، وهكذا) أن المرور على أحد المواقيت لايجب على من يريد الحج ان يمرّ فيحرم منها، فلايمنع من التمسك باطلاق قوله "الاحرام من مواقيت خمسة" و"من تمام الحج والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله" لاثبات لزوم كون الاحرام للحج والعمرة من احد هذه المواقيت.

أما الوجه الثاني: فيرد عليه أن جملة "لاينبغي لحاج ولا معتمر أن يحرم قبلها ولابعدها" تعتبر عرفا مستقلة عن قوله "الاحرام من مواقيت خمسة" فلاتوجب تقييدها بخصوص من يمر على تلك المواقيت، وكذا جملة "لاتجاوزها الا وانت محرم" بالنسبة الى قوله "من تمام الحج والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله".

**ثانيهما:** من كان في مكة واراد أن يأتي بحج الافراد فان خرج الى احد المواقيت واراد أن يحرم منه فلااشكال في صحة احرامه، وما قد يناقش -كما في الجواهر- في صدق المرور على الميقات لمن خرج من مكة ووصل الى الميقات، حيث ان الظاهر منه من مر على الميقات متوجها الى مكة، فلايجتزأ بالاحرام منه حينئذ في حقه، ففيه أن العرف لايرى خصوصية لذلك في مشروعية الاحرام من الميقات، ويؤيده وجود روايات في عدة موارد تدل على الخروج من مكة الى احد المواقيت او الى مُهَلِّ ارضه والاحرام منه.

وأما اذا لم يخرج الى احد المواقيت بأن كان في مكة واراد أن يأتي بحج الافراد، وهذا إما بأن يكون قد دخل مكة بعمرة مفردة قبل اشهر الحج وبقي في مكة الى موسم الحج واراد أن يأتي بحج الافراد، او دخل مكة بعمرة مفردة في اشهر الحج ولكنه خرج من مكة في ذلك الشهر قبل يوم التروية ودخلها بغير احرام ثم اراد أن يأتي بحج الافراد، وأما من أتى بعمرة مفردة في اشهر الحج وبقي في مكة الى أن اراد الحج فليس له أن يأتى الا بحج التمتع، فقد ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظله" أنه يجوز له الاحرام من مكة، ولكن لم نجد له دليلا واضحا، فان ظاهر الروايات احرامه من ادنى الحل، وعمدة تلك الروايات ما يلي:

1- معتبرة عبد الله بن مسكان عن إبراهيم بن ميمون وقد كان إبراهيم بن ميمون تلك السنة معنا بالمدينة قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إن أصحابنا مجاورون بمكة وهم يسألوني لو قدمت عليهم كيف يصنعون فقال قل لهم إذا كان هلال ذي الحجة فليخرجوا إلى التنعيم فليحرموا وليطوفوا بالبيت وبين الصفا والمروة ثم يطوفوا فيعقدوا بالتلبية عند كل طواف ثم قال أما أنت فإنك تمتع في أشهر الحج وأحرم يوم التروية من المسجد الحرام([[848]](#footnote-849)).

2- صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إني أريد الجوار فكيف أصنع فقال إذا رأيت الهلال هلال ذي الحجة فاخرج إلى الجعرانة فأحرم منها بالحج، فقلت له: كيف أصنع إذا دخلت مكة: أقيم إلى يوم التروية لاأطوف بالبيت؟، قال: تقيم عشرا لاتأتي الكعبة، إن عشرا لكثير، إن البيت ليس بمهجور، ولكن إذا دخلت فطف بالبيت، واسع بين الصفا والمروة، فقلت له: أليس كل من طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة، فقد أحل، فقال: إنك تعقد بالتلبية ثم قال: كلما طفت طوافا، وصليت ركعتين، فاعقد بالتلبية، ثم قال: إن سفيان فقيهكم أتاني فقال ما يحملك على أن تأمر أصحابك يأتون الجعرانة فيحرمون منها قلت له هو وقت من مواقيت رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال وأي وقت من مواقيت رسول الله (صلى الله عليه وآله) وفقلت أحرم منها حين قسم غنائم حنين ومرجعه من الطائف فقال إنما هذا شي‌ء أخذته عن عبد الله بن عمر كان إذا رأى الهلال صاح بالحج فقلت أليس قد كان عندكم مرضيا فقال بلى ولكن أما علمت أن أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) أحرموا من المسجد فقلت إن أولئك كانوا متمتعين في أعناقهم الدماء وإن هؤلاء قطنوا مكة فصاروا كأنهم من أهل مكة وأهل مكة لامتعة لهم‌، فأحببت أن يخرجوا من مكة إلى بعض المواقيت وأن يستغبوا به أياما فقال لي وأنا أخبره- أنها وقت من مواقيت رسول الله (صلى الله عليه وآله)- يا با عبد الله فإني أرى لك أن لاتفعل فضحكت وقلت ولكني أرى لهم أن يفعلوا...([[849]](#footnote-850))-

3- صحيحة صفوان عن أبي الفضل (الذي يمكن اثبات وثاقته بسبب رواية صفوان عنه وهو ممن عرف بأنه لايروي الا عن ثقة، على ما شهد به الشيخ الطوسي "ره" في العدة) قال: كنت مجاورا بمكة فسألت أبا عبد الله (عليه السلام) من أين أحرم- بالحج فقال من حيث أحرم رسول الله (صلى الله عليه وآله) من الجعرانة فقلت متى أخرج قال إن كنت صرورة فإذا مضى من ذي الحجة يوم فإذا كنت قد حججت قبل ذلك فإذا مضى من الشهر خمس([[850]](#footnote-851)).

4- موثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: من اعتمر في شهر رمضان أو قبله وأقام إلى الحج فليس بمتمتع وإنما هو مجاور أفرد العمرة... فإن هو أحب أن يفرد الحج فليخرج إلى الجعرانة فيلبي منها([[851]](#footnote-852)).

نعم ورد الاحرام من مكة في صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) لأهل مكة أن يتمتعوا؟، قال: لا، قلت: فالقاطنين بها؟، فقال: اذا اقاموا سنة او سنتين صنعوا كما يصنع اهل مكة، فاذا قاموا شهرا فان لهم أن يتمتعوا، قلت: من أين؟، قال يخرجون من الحرم، قلت: من أين يهلون بالحج، فقال: من مكة نحوا مما يقول الناس([[852]](#footnote-853))، ولكن لم يعلم كون المراد من الحج هو حج الافراد، بل لعله هو حج التمتع.

**الجهة الرابعة:** ذكر السيد الخوئي "قده" أنه يجوز الطواف المندوب بعد احرام حج الافراد وقبل الخروج الى عرفات، ولكن لايجوز ذلك في حج التمتع على الاحوط وجوبا.

أما بالنسبة الى الطواف المندوب بعد احرام حج التمتع وقبل الخروج الى عرفات، فقد نسب إلى المشهور المنع عنه وهو مختار الشيخ الطوسي "ره" في التهذيب([[853]](#footnote-854))، ومستند ذلك صحيحة الحلبي قال: سألته عن الرجل يأتي المسجد الحرام وقد أزمع بالحج، يطوف بالبيت؟ قال: نعم ما لم يحرم([[854]](#footnote-855))، وصحيحة حماد بن عيسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من دخل مكة متمتعا 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 محرما ودخل ملبيا بالحج فلايزال على إحرامه فإن رجع إلى مكة رجع محرما ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس إلى منى على إحرامه([[855]](#footnote-856))، ومن الواضح أن المراد من قرب البيت هو الطواف بالبيت.

ولكن ورد في معتبرة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) ... وسألته عن الرجل يحرم بالحج من مكة ثم يرى البيت خاليا فيطوف به قبل أن يخرج عليه شي‌ء فقال لا([[856]](#footnote-857))، فقد يستفاد من حكم الامام (عليه السلام) فيها بأنه لاشيء عليه مشروعية الطواف المندوب بعد احرام حج التمتع وقبل الخروج الى عرفات، ولذا يحمل النهي في الصحيحتين على الكراهة التي بمعنى قلة الثواب في المستحبات، ولكن يمكن أن يقال بأنه لايظهر منها اكثر من نفي ترتب اثر وضعي عليه كلزوم اعادة التلبية والاحرام، ويؤيد ذلك ما ورد في رواية عبد الحميد بن سعيد عن أبي الحسن الأول (عليه السلام) قال: سألته عن رجل أحرم يوم التروية من عند المقام بالحج، ثم طاف بالبيت بعد إحرامه وهو لايرى أن ذلك لاينبغي، أينقض طوافه بالبيت إحرامه؟ فقال: لا، ولكن يمضي على إحرامه([[857]](#footnote-858))، والرواية معتبرة لرواية صفوان بن يحيى عن عبد الحميد بن سعيد وإن لم يوثق هو في الرجال صريحا.

أما بالنسبة الى الطواف المندوب في حج الافراد قبل الخروج الى عرفات فلم ينقل خلاف في جوازه، ويكفي فيه عمومات الطواف المستحب بعد عدم دليل على المنع عنه، وقد يستدل على جوازه بصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) ... وسألته عن المفرد للحج هل يطوف بالبيت بعد طواف الفريضة قال نعم ما شاء ويجدد التلبية بعد الركعتين والقارن بتلك المنزلة يعقدان ما أحلا من الطواف بالتلبية([[858]](#footnote-859))، ولكنها كما ذكر صاحب الجواهر لاتدل على مشروعية الطواف المندوب في حج الافراد قبل الخروج الى عرفات مطلقا، بل فيما كان بعد طواف الفريضة([[859]](#footnote-860)).

ثم انه قد يستفاد من عدة من الروايات أن الطواف بعد احرام الحج وقبل الخروج الى عرفات موجب للاحلال، والتلبية بعده سبب لتجدد الاحرام، فكلما طاف فيحتاج الى التلبية بعد ذلك للدخول المجدد في الاحرام، وهذا ما سوف نتكلم عنه في ذيل المسألة (160).

هذا ولابأس بذكر مورد آخر ورد النهي عن الطواف المندوب فيه وهو ما بعد السعي وقبل التقصير في العمرة ففي صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل يطوف ويسعى ثم يطوف بالبيت تطوعا قبل أن يقصر قال ما يعجبني([[860]](#footnote-861))، بل ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لايطوف المعتمر بالبيت بعد طوافه حتى يقصر([[861]](#footnote-862))، النهي عن مطلق الطواف بعد طواف العمرة وقبل التقصير، سواء كان طوافا مندوبا او طواف فريضة نيابة عن غيره او قضاء طواف عن نفسه او غير ذلك، لكن لايبعد حمله على قلة الثواب بقرينة التعبير في صحيحة معاوية بن عمار بأنه ما يعجبني، فلو كان غير مشروع لم يناسبه هذا التعبير كما مر نظيره سابقا.

مسألة 159: إذا احرم لحج الأفراد ندبا جاز له أن يعدل إلى عمرة التمتع، إلا فيما إذا لبّى بعد السعي، فليس له العدول حينئذ إلى التمتع‌.

اقول: جواز العدول بل استحباب العدول من حج الافراد المندوب الى عمرة التمتع مما لاريب فيه، ففي صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل لبى بالحج مفردا فقدم مكة وطاف بالبيت وصلى ركعتين عند مقام إبراهيم (عليه السلام) وسعى بين الصفا والمروة قال فليحل وليجعلها متعة إلا أن يكون ساق الهدي([[862]](#footnote-863))، وفي صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الذي يلي المفرد للحج في الفضل، فقال: المتعة فقلت: وما المتعة، فقال: يهل بالحج في أشهر الحج فإذا طاف بالبيت فصلى الركعتين خلف المقام وسعى بين الصفا والمروة قصر واحل، فإذا كان يوم التروية أهل بالحج ونسك المناسك وعليه الهدي([[863]](#footnote-864)).

ولايخفى ان ظرف انشاء العدول الى عمرة التمتع كما يستفاد من الروايات انما هو بعد الطواف والسعي لحج الافراد لاقبلهما، نعم لامانع من كون الحاج ناويا قبلهما للعدول، ومن هنا يتبين الاشكال في عدم تقييد الماتن جواز العدول بما بعد الطواف والسعي.

هذا وأما من كان ناويا من حين احرام حج الافراد للعدول فيما بعد الى عمرة التمتع فقد ناقش فيه صاحب المدارك: فقال: ان العدول انما يتحقق إذا لم يكن ذلك في نية المفرد ابتداء وإلا لم يقع الحج من أصله صحيحا، لعدم تعلق النية بحج الافراد، فلا يتحقق العدول عنه كما هو واضح([[864]](#footnote-865))، وفيه ما مر منا من أنه لامانع عقلا من انشاء ماهية اعتبارية قصدية مع العزم على قلبها في الاثناء الى ماهية اعتبارية أخرى، فان الاعتبار سهل المؤونة، كالبايع الذي يعتبر الملكية الدائمة للمشتري مع بناءه على فسخ البيع في زمان الخيار، فلاحاجة الى تأويل ما يدل على صحة هذا الفرض كصحيحة أحمد بن محمد قال: قلت لأبي الحسن علي بن موسى (عليه السلام) كيف أصنع إذا أردت أن أتمتع فقال لب بالحج وانو المتعة فإذا دخلت مكة طفت بالبيت وصليت الركعتين خلف المقام وسعيت بين الصفا والمروة وقصرت فنسختها وجعلتها متعة([[865]](#footnote-866))، وصحيحة عبد الله بن زرارة الآتية حيث ورد فيها "عليك بالحج أن تهل بالإفراد وتنوي الفسخ إذا قدمت مكة فطفت وسعيت فسخت ما أهللت به" بأن نحمل الاهلال بالحج على تسمية الحج تقية مع اضمار نية عمرة التمتع، فانه لاموجب، نعم قد تقيَّد مشروعية هذا النوع من حج التمتع وهو الاحرام لحج الافراد مع البناء على العدول الى عمرة التمتع بفرض التقية التي كانت في زمان الأئمة (عليهم السلام) كما صرح بذلك صاحب الحدائق([[866]](#footnote-867))، وقد يؤيد بأن الخطاب في مثل هاتين الصحيحتين لمن كان يعيش في ظروف التقية النوعية، وان فرض عدم التقية الشخصية، ولو بأن يواظب على عدم الجهر بنية حج التمتع، معه فلايمكن الغاء الخصوصية الى هذا الزمان الذي لاتوجد أية نكتة تقتضي التقية ولو نوعا.

هذا والظاهر عدم اختصاص العدول من حج الافراد الى عمرة التمتع بالحج المندوب، بل يمكن لمن وجب عليه حج التمتع أن يحرم بنية حج الافراد ثم يعدل الى عمرة التمتع، ويجزيه عن حجة الاسلام، لاطلاق تلك الروايات، ويدل عليه ايضا صحيحة عبد الله بن زرارة قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام) اقرأ مني على والدك السلام وقل: عليك بالحج أن تهل بالإفراد وتنوي الفسخ إذا قدمت مكة فطفت وسعيت فسخت ما أهللت به وقلبت الحج عمرة وأحللت إلى يوم التروية ثم استأنف الإهلال بالحج مفردا إلى منى واشهد المنافع بعرفات والمزدلفة فكذلك حج رسول الله (صلى الله عليه وآله) وهكذا أمر أصحابه أن يفعلوا أن يفسخوا ما أهلوا به ويقلبوا الحج عمرة وإنما أقام رسول الله (صلى الله عليه وآله) على إحرامه لسوق الذي ساق معه فإن السائق قارن والقارن لايحل حتى يبلغ الهدي محله ومحله النحر بمنى فإذا بلغ أحل، هذا الذي أمرناك به حج التمتع فالزم ذلك ولايضيقن صدرك والذي أتاك به أبو بصير من الإهلال بالتمتع بالعمرة إلى الحج وما أمرنا به من أن يهل بالتمتع فلذلك عندنا معان وتصاريف لذلك ما يسعنا ويسعكم ولايخالف شي‌ء من ذلك الحق ولايضاده([[867]](#footnote-868))، ولاينبغي الاشكال في دلالتها على اجزاءه عن حجة الاسلام، لما ورد فيها (أنه هكذا امر النبي اصحابه) اشارةً الى قضية حجة الوداع حيث احرم اصحاب النبي (صلى الله عليه وآله) لحج الافراد ثم بعد ما طافوا وسعوا نزل جبرئيل فأمر النبي أن يأمرهم بالعدول الى عمرة التمتع، ولاشك في أن حج كثير منهم كان حجة الاسلام، نعم لولا هذه الصحيحة لم يمكن الاستدلال بقضية حجة الوداع، فان تشريع حج التمتع كان بعد احرامهم لحج الافراد

ومن هنا تبين عدم تمامية ما حكي عن السيد الخوئي "قده" من الحكم ببطلان احرام المرأة التي توهمت استمرار حيضها الى آخر وقت عمرة التمتع فاحرمت لحج الافراد ولكن انقطع دمها قبل انقضاء وقت عمرة التمتع، فيجب عليها الاحرام لحج التمتع، ولانحتاج في الجواب عنه الى أن نتمسك بذيل كبرى الخطاء في التطبيق، بأن نقول ان نيتها لحج الافراد حيث كانت من باب الخطاء في التطبيق فيقع احرامها لحج التمتع، وهكذا لو احرمت لحج التمتع بتوهم أن حيضها ينقطع قبل انقضاء وقت عمرة التمتع، لكن استمر اتفاقا الى آخر الوقت.

ثم انه قد يتوهم أن مقتضى اطلاق بعض هذه الروايات خاصة ما ورد في قضية حجة الوداع كفاية قصد العدول الى عمرة التمتع بعد الطواف والسعي لحج الافراد من دون حاجة الى التقصير، لعدم ذكره في تلك الروايات، وقد ورد في صحيحة زرارة أنه جاء رجل الى ابي جعفر عليه السلام وهو خلف المقام، فقال: انى قرنت بين حجة وعمرة؟ فقال له: هل طفت بالبيت؟ فقال: نعم. قال: هل سقت الهدي؟، قال: لا، قال: فأخذ أبو جعفر عليه السلام بشعره ثم قال: أحللت والله([[868]](#footnote-869))، فحكم الامام (عليه السلام) باحلاله مع أنه لم يقصر، ولكنه مندفع بأنه قد ورد الامر بالتقصير في بعض الروايات كصحيحة أحمد بن محمد قال: قلت لأبي الحسن علي بن موسى (عليه السلام) كيف أصنع إذا أردت أن أتمتع فقال لب بالحج وانو المتعة فإذا دخلت مكة طفت بالبيت وصليت الركعتين خلف المقام وسعيت بين الصفا والمروة وقصرت فنسختها وجعلتها متعة([[869]](#footnote-870))، على أن الوارد في بعضها الامر بالاحلال الذي قد يكون كناية عن التقصير كما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله) في قضية حجة الوداع "إن هذا جبرئيل يأمرني أن آمر من لم يسق هديا أن يحل".

وما في صحيحة زرارة قابل للحمل على ترغيب الامام له بأن يقصر -بعد ضم السعي الى طوافه- بنية العدول من حج الافراد الى عمرة التمتع، وأما حملها على تقصير الامام له فيستفاد منها كفاية تبرع الغير بالتقصير له مع رضاه باطنا ففيه أن التعبير بالاخذ بشعره يختلف عن الاخذ من شعره فلايفيد التقصير، خاصة وأنه لم يفرض فيه أنه قد اتى بالسعي، فلايتم ما في الوافي من أنه أريد بالأخذ بشعره التقصير أو تعليمه إياه.

هذا ولو لبى بعد ما طاف وسعى لحج الافراد فلايسعه العدول الى عمرة التمتع ففي موثقة أبي بصير قال: قلت‌ لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل يفرد الحج فيطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ثم يبدو له أن يجعلها عمرة فقال إن كان لبى بعد ما سعى قبل أن يقصر فلامتعة له([[870]](#footnote-871))، والظاهر من التعبير بقوله "قبل أن يقصر" بيان أنه ليس له أن يقصر بعد ما سعى ولبى، بخلاف من سعى ولم يلبِّ فانه يمكنه أن يقصر بنية العدول الى عمرة التمتع، ثم يلبي بالحج، فلايفهم منه اختصاص عدم جواز العدول الى عمرة التمتع بفرض وقوع التقصير بعد التلبية.

هذا وقد ذكر صاحب الجواهر أنه وان كان قد يقال باشتراط العدول بعدم وقوع التلبية بعد طوافه لموثقة ابي بصير المؤيدة بما يظهر من عدة من الروايات من ان التلبية بعد الطواف موجبة لعقد الإحرام، إلا ان تلك الروايات تحمل على ضربٍ من التقية أو غيرها، وأن الاعتبار في التحلل والاحرام بالنية والقصد، فلامدخلية للتلبية وجودا وعدما، إلا ان يراد بها الكناية عن اختيار المكلف لعدم العدول أما مع فرض عدم قصده ذلك بذكرها فلايبعد جواز العدول له بعدها، لإطلاق الأدلة السابقة -حتى أمر النبي (صلى اللّه عليه وآله) أصحابه بالعدول بعد تمام السعي مقتصرا في الاستثناء على سوق الهدي- السالمة عن معارضة الموثقة المذكورة بعد تنزيلها على ما عرفت، ولو سلم العمل بالمعتبرة فأقصاه عدم جواز العدول لمن لبى، لا إبطال التلبية للعدول، هذا كله في العدول إلى عمرة التمتع، وهل له العدول إلى عمرة مفردة اختيارا؟ احتمال لا يخلو من قوة وإن كان الأحوط عدمه كما في كشف اللثام([[871]](#footnote-872)).

اقول: حمل روايات كون التلبية بعد الطواف موجبة للاحرام على التقية ونحوها لايقتضي رفع اليد عن ظهور الموثقة في عدم جواز العدول الى عمرة التمتع لمن لبّى في حج الافراد بعد ما طاف وسعى قبل أن يقصّر، ولاموجب لتقييدها بما اذا كان حين التلبية قاصدا الاستمرار في حج الافراد، بل لايبعد شمول اطلاق نفي المتعة لفرض ما لو نوى العدول الى عمرة التمتع بعد طوافه وسعيه، لكن لم يتحلل من احرامه بالتقصير الى أن لبّى، واستدلاله "قده" بقضية حجة الوداع حيث لم يستثن النبي (صلى الله عليه وآله) من جواز العدول الى عمرة التمتع من لبّى بعد سعيه ففيه أنه مضافا الى كونه مجرد اطلاق قابل للتقييد أن النبي انما امر الناس بالعدول الى عمرة التمتع بمجرد وصولهم الى آخر السعي فلعله علم بعدم صدور التلبية حينئذ من احد من اصحابه.

وأما احتماله لجواز العدول من حج الافراد الى العمرة المفردة ففيه أن العدول على خلاف القاعدة فلايصار اليه الا بدليل، ولادليل على العدول منه الى العمرة المفردة بتاتا، فان الظاهر من معتبرة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي إبراهيم (عليه السلام) إن أصحابنا يختلفون في وجهين من الحج يقول بعض أحرم بالحج مفردا فإذا طفت بالبيت وسعيت بين الصفا والمروة فأحل واجعلها عمرة وبعضهم يقول أحرم وانو المتعة بالعمرة إلى الحج أي هذين أحب إليك قال انو المتعة([[872]](#footnote-873))، ان كلا الوجهين وجهين للحج، فيكون العدول في الوجه الاول الى عمرة التمتع، ونحوها صحيحة حمران بن أعين قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن التلبية فقال لي لب بالحج- فإذا دخلت مكة طفت بالبيت وصليت وأحللت([[873]](#footnote-874)).

مسألة 160: إذا أحرم لحج الأفراد، ودخل مكة جاز له ان يطوف بالبيت ندبا، ولكن يجب عليه التلبية بعد الفراغ من صلاة الطواف على الأحوط.

قد مر أن لااشكال في جواز الاتيان بالطواف المندوب في حج الافراد قبل الخروج الى عرفات، كما لااشكال في جواز تقديم الطواف الواجب وسعيه فيه، الا أنه قد يستفاد من بعض الروايات لزوم تجديد التلبية بعد ذاك الطواف المندوب وكذا بعد الطواف الواجب وسعيه، وعمدة الروايات ما يلي:

**الرواية الاولى:** صحيحة عمر بن أذينة عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال في هؤلاء الذين يفردون الحج إذا قدموا مكة فطافوا بالبيت أحلوا وإذا لبوا أحرموا فلايزال يحل ويعقد حتى يخرج إلى منى بلا حج ولا عمرة([[874]](#footnote-875)).

**الرواية الثانية:** صحيحة عبد الله بن مسكان عن ابراهيم بن ميمون: فيعقدوا بالتلبية عند كل طواف([[875]](#footnote-876)).

**الرواية الثالثة:** صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج فقلت له: أليس كل من طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة، فقد أحل، فقال: إنك تعقد بالتلبية ثم قال: كلما طفت طوافا، وصليت ركعتين، فاعقد بالتلبية([[876]](#footnote-877)).

**الرواية الرابعة:** صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل أفرد الحج فلما دخل مكة طاف بالبيت، ثم اتى أصحابه وهم يقصرون فقصر، ثم ذكر بعد ما قصر انه مفرد للحج؟ فقال: ليس عليه شي‌ء، إذا صلى فليجدد التلبية([[877]](#footnote-878))، ولكن لم يعلم أن امره بالتلبية كان لأجل اتيانه بالطواف بل لعله كان لأجل تقصيره نسيانا.

**الرواية الخامسة:** موثقة ابن بكير عن زرارة قال سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول من طاف بالبيت وبالصفا والمروة أحل، أحب أو كره([[878]](#footnote-879)).

**الرواية السادسة:** صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) ما أفضل ما حج الناس... قلت فما الذي يلي هذا قال ما يفعله الناس اليوم يفردون الحج فإذا قدموا مكة وطافوا بالبيت أحلوا وإذا لبوا أحرموا فلايزال يحل ويعقد حتى يخرج إلى منى بلاحج ولاعمرة([[879]](#footnote-880))، وحيث ان الامام فرض انهم يخرجون الى منى بغير حج ولاعمرة فيكون المراد من عدّه من آخر مراتب الحج هو الحج الذي يأتي به الناس ولو بنحو باطل، لاخصوص الحج الصحيح.

**الرواية السابعة:** صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) ... وسألته عن المفرد للحج هل يطوف بالبيت بعد طواف الفريضة قال نعم ما شاء ويجدد التلبية بعد الركعتين والقارن بتلك المنزلة يعقدان ما أحلا من الطواف بالتلبية([[880]](#footnote-881)).

وقد يقال انها انما تدل على وجوب التلبية فيما لو طاف الطواف المندوب بعد طواف الفريضة، لامطلقا، وفيه أن الظاهر من قوله "يعقدان ما أحلا من الطواف بالتلبية" أن سبب الاحلال هو الطواف مطلقا.

**الرواية الثامنة**: ما رواه الصدوق عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس عن علی بن محمد بن قتیبة النیسابوری عن الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه‌السلام) في حديث قال: ان المحرم إذا طاف بالبيت أحل إلا لعلة فلولاالتمتع لم يكن للحاج أن يطوف لأنه إن طاف أحل وأفسد إحرامه ويخرج منه قبل أداء الحج([[881]](#footnote-882)).

# بحث سندي

حيث انه يترتب على البحث عن صحة اسناد الصدوق الى كتاب العلل لفضل بن شاذان آثار مهمة فقهية فلابأس بالكلام فيه باختصار، فنقول: يمكن تصحيح سنده من ناحية عبد الواحد بن محمد بن عبدوس وعلي بن محمد بن قتيبة.

أما ابن عبدوس لكونه شيخ الصدوق الذی اکثر الحدیث عنه وترضی له أكثر من مرة، وقد قال فی اول الفقیه انّه یذکر فیه الروايات التي یفتی بها وتکون حجة بینه وبین ربه، فنحن لاندعی انّ کلّما کان حجة عند الصدوق فيكون حجة لنا، فلعل الحجة عنده كغيره من القدماء کانت هي الخبر الموثوق الصدور، ولعل الصدوق اعتمد على قرائن اوجبت وثوقه بصدور الحدیث بحيث لووصلت الينا تلك القرائن لم‌تفد الوثوق لنا، او كان يرى حجية خبر كل امامي ممدوح، بينما أننا لانرى ذلك، بل المدعى أن اکثار الصدوق الحدیث عن ابن عبدوس في الفقيه بضم ما ذكر من أنه انما يورد ما كانت حجة بینه وبین ربّه یورث الاطمئنان بانّه کان معتمداً عند الصدوق، خاصة مع ضم ما مر من أنه ترضى له كثيرا.

هذا وقد نقل الشیخ فی الفهرست كتاب العلل لفضل بن شاذان: عن المفید، عن محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن احمد بن ادریس عن علی بن محمد بن قتیبة، عنه، وهذا الطريق لايشتمل على ابن عبدوس بل على احمد بن ادریس الذي هو من الاجلاء.

وأما ابن قتیبة فيمكن اثبات وثاقته بتوثيق العلاّمة الحلی "ره" له، وهذا وان كان من توثيق المتأخرين، والمشهور -كما عليه السيد الخوئي "قده"- على عدم اعتباره، للعلم بكونه مبنيا على الحدس والاحتهاد، فلايشمله بناء العقلاء على حجية خبر الثقة، وأما بناءهم على رجوع الجاهل الى العالم واهل الخبرة فيختص بالامور التي تكون حدسية في حد ذاتها كالاجتهاد والاعلمية، لامثل الوثاقة والعدالة ونحوهما مما يكون حسيا في حد ذاته([[882]](#footnote-883)).

ولكن يمكن أن يقال بجواز الاعتماد على توثيقات العلامة (ره) إما بدعوى احتمال استناده الى الحس، لقوة احتمال وجود مستندات وكتب رجالية عنده مما لم‌يصل الينا، فتجري فيه أصالة الحس كما حكي عن بعض السادة الاعلام (دام ظله)([[883]](#footnote-884))، او بدعوى جواز العمل بتوثيق المتأخرين ولو كان حدسيا من باب الرجوع الى اهل الخبرة بعد احتمال عدم وجداننا للمستندات التي كانت موجودة عنده

هذا وقد يصحح هذا السند بما ذكره الصدوق فی کتاب عیون اخبار الرضا حين نقله کتاب محض الاسلام (الذي روى الفضل بن شاذان أنه كتاب الرضا (عليه‌السلام) الذي كتبه للمأمون) بثلاثة طرق عن الفضل بن شاذان، ثم ذكر انّ الاصح عندی هو ما رواه عبد الواحد بن عبدوس عن علی بن محمد بن قتیبة. وظاهره تصحيح هذا الطريق.

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الوجه فان الظاهر أن ما ادعاه من اصحية ما رواه ابن عبدوس عن ابن قتيبة ناظر الى متن الرواية بلحاظ خلوه عن بعض الفقرات الموجودة في الطريقين الآخرين مما لم‌یکن متلائما مع آراء الصدوق مثل قوله "الفطرة مدان من حنطة وصاع من الشعير والتمر والزبيب، وان الوضوء مرة فريضة واثنتان اسباغ، وان ذنوب الانبياء صغائرهم موهوبة".

هذا ويمكندعوى الوثوق بكون كتاب العلل لفضل بن شاذان من جهة أخرى، وهي أن الصدوق ذكر طريقين الى هذا الكتاب، احدهما الطريق المتقدم وثانيهما ما نقله في كتاب عيون اخبار الرضا عن الحاکم ابی محمد جعفر بن نعیم بن شاذان عن عمّه ابی عبد الله محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان([[884]](#footnote-885)).

كما أن الشیخ الطوسی "ره" فی الفهرست ذكر طريقا ثالثا للصدوق الى هذا الكتاب حيث ذكر في ترجمة الفضل بن شاذان: "الفضل بن شاذان النیسابوری، فقیه متکلم جلیل القدر له کتب ومصنفات منها ... کتاب العلل.... اخبرنا بروایاته وکتبه هذه أبو عبد الله المفید "ره" عن محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، عن حمزة بن محمد العلوی، عن ابی نصر قنبر بن علی بن شاذان، عن ابیه، عنه.

ولايبعد كفاية ذلك في حصول الوثوق بالسند اجمالا.

نعم هناك اشكال آخر ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" وهو أن كتاب علل الفضل بن شاذان من تصانیفه ولیس کتاب حدیث، وهذا الاشكال وان كان قويا، لكن حاولنا الاجابة عنه في محله فراجع([[885]](#footnote-886)).

**الرواية التاسعة:** صحيحة زرارة أنه جاء رجل الى ابي جعفر عليه السلام وهو خلف المقام، فقال: انى قرنت بين حجة وعمرة؟ فقال له: هل طفت بالبيت؟ فقال: نعم. قال: هل سقت الهدي؟، قال: لا، قال: فأخذ أبو جعفر عليه السلام بشعره ثم قال: أحللت والله([[886]](#footnote-887))، فقد يستظهر منها حكم الامام بتحلله بمجرد طوافه في حج الافراد قبل الخروج الى عرفات.

هذه عمدة الروايات الواردة في المقام، وانت ترى ظهور هذه الروايات في التحلل القهري بالطواف في حج الافراد قبل الخروج من عرفات، والاحرام القهري بعده بالتلبية، فتتنافى مع الروايات الآمرة بالاحلال بعد الطواف والسعي في حج الافراد والعدول الى عمرة التمتع كما في قضية حجة الوداع حيث امر النبي اصحابه بعد ما طافوا وسعوا بالاحلال، حيث يكون مفادها الاحلال الاختياري.

هذا وقد حكي في الحدائق ان المشهور بين الأصحاب لزوم تجديد التلبية لئلا يحل من إحرامه لحج الافراد، واختاره الشيخ في النهاية والتهذيب وفي موضع من المبسوط، وعن ابن إدريس الحلي إنكار ذلك، واليه ذهب المحقق الحلي، والعلامة في المختلف والإرشاد، والشيخ في موضع من المبسوط والجمل ثم ذكر صاحب الحدائق أن الصحيح هو القول الاول، فمن طاف وسعى في حج الافراد وقصد البقاء على حج الافراد فيجب عليه الإتيان بالتلبية بعد ركعتي الطواف أو السعي، فان لم يأت بالتلبية عمدا أو جهلا أو نسيانا، فالأشهر الأظهر انقلاب حجه عمرة يتمتع بها الى الحج، لدلالة الروايات على حصول الإحلال بذلك أحب أو كره([[887]](#footnote-888)).

وقد افتى بعض الاعلام "دام ظله" بلزوم تجديد التلبية بعد الطواف الواجب وصلاته في حج الافراد وان احتاط وجوبا في الطواف المندوب([[888]](#footnote-889)).

وذكر صاحب المدارك أن المستفاد من الروايات المتقدمة توقف البقاء على الإحرام على التلبية بعد ركعتي الطواف، فتكون التلبية مانعة عن التحلل، لاأن التحلل يتحقق بالطواف ثم ينعقد الإحرام بالتلبية كما توهمه بعض المتأخرين([[889]](#footnote-890)).

كما أنه حكي عن المفيد "ره" كون وجوب التلبية تكليفا محضا وليس اثره الدخول في الاحرام بعد الخروج منه بذاك الطواف.

ولعل وجه كلامهما -مع كونه خلاف الظاهر الاولي من الروايات من التحلل بالطواف وانعقاد الاحرام بالتلبية- هو كون احلال من اتى بالطواف في حج الافراد قبل خروجه الى عرفات خلاف المرتكز جدا، والا لم يبق مجال للعدول الى عمرة التمتع، كما يلزم منه جواز ارتكاب محرمات الاحرام كالجماع بعد الطواف وقبل التلبية، على أنه قد يقال ان المرتكز لزوم الاحرام من الميقات فكيف يحرم بالتلبية في مكة ونحوها، وان كان هذا الاخير غير وارد، لأنه لم يقم دليل على لزوم كون الاحرام من الميقات حتى في مثل المقام.

هذا وقد ذكر بعض الاعلام أنه لايبعد عدم وجوب التلبية، لأن الأصل فيه صحيحة معاوية ابن عمار قال: سألته عن المفرد للحج، هل يطوف بالبيت بعد طواف الفريضة؟، قال: نعم ما شاء، ويجدد التلبية بعد الركعتين، والقارن بتلك المنزلة، يعقدان ما أحلا من الطواف بالتلبية، ولكن دلالتها على وجوب التلبية لاتخلو عن اشكال، فان الظاهر منها عرفا بمناسبه الحكم والموضوع ارتكازية استحبابها، لأنها لاتدل على ان الطواف المندوب بعد طواف الفريضة مبطل للإحرام، والّا لدلّت على بطلان الطواف أيضا، مع أنها لا تدل عليه، فاذن لابد من حمل الأمر بالتلبية على الاستحباب، اذ وجوبها التعبدي غير محتمل عرفا([[890]](#footnote-891)).

هذا وقد حكي عن بعض الاعلام "قده" أن مفاد جملة من هذه الروايات وان كان هو كون الطواف موجبا للاحلال قهرا، ولكنه ينافي ما يظهر من جملة أخرى من الروايات أنه بعد الطواف والسعي لحج الافراد يستحب الاحلال وتبديل حج الافراد الى عمرة التمتع، وهذا مثل ما ورد في حجة الوداع من أن اصحاب النبي بعد ما طافوا وسعوا قال له النبي ان هذا جبرئيل امرني أن آمر من لم يسق منكم الهدي أن يحلّ.

وطريق حلّ الاشكال أحد وجهين:

1- ان يقال: انه حيث لايجوز عند العامة -كما في المنتهى- تقديم الطواف والسعى في الحج قبل الخروج الى عرفات فيمكن القول بان تلك الروايات الدالة على كون الطواف موجبا للاحلال وكون التلبية موجبة للدخول في الاحرام صدرت تقية، ولانقصد من ذلك أن الامام (عليه السلام) كان في مقام التقية في الافتاء، بل نقصد أن الغرض منها أن صيَّر عمل الشيعة موافقا لفتوى العامة كي ينحفظ به دماءهم، وعليه فاستفادة استحباب التلبية حينئذ يكون مشكلا لعدم صلاحية الدليل لإثباته.

2- أن يقال: ان المراد من الإحلال هو الإحلال الشأني لاالفعلي فمعنى قوله (عليه السلام) "أحل" هو انه يمكنه ان يحل بالتقصير بخلاف ما لو عقد الإحرام بالتلبية أي عزم على بقاء الحج وإحرامه بلاخروج منه فإنه حينئذ لايمكنه ان يحلّ، كما انه قبل الطواف والسعى أيضا لايمكنه الإحلال، ونتيجة كلا الوجهين عدم الحاجة الى التلبية في البقاء على احرام حج الافراد لمن اتى بالطواف قبل خروجه الى عرفات([[891]](#footnote-892)).

اقول: ذكر العلامة في المنتهى أن الجمهور كافّة انكروا جواز تقديم القارن والمفرد الطواف والسعي على المضي الى عرفات([[892]](#footnote-893))، وذكر صاحب مواهب الجليل أنه اختلف فيمن افرد الحج من مكة ثم طاف وسعى قبل أن يخرج الى عرفة فقال مالك في المدونة: اذا رجع الى عرفة طاف للافاضة وسعى، واجاز ذلك الشافعي وابو حنيفة، لأن الطواف بانفراده ليس من شرطه ان يؤتى به من الحل وكذلك السعي([[893]](#footnote-894)).

فلو سلمنا كون النهي عن الطواف والسعي لحج الافراد قبل الخروج الى عرفات موافقا للعامة، لما ذكره العلامة في المنتهى او موافقا لمالك الذي كان فقيه اهل المدينة ولعل تقية الامام الصادق (عليه السلام) الذي كان يسكن المدينة من اتباعه اكثر من التقية من اتباع ابي حنيفة (القائل بجواز تقديم الطواف والسعي في حج الافراد قبل الخروج الى عرفات) الذي كان فقيه العراق ومنعزلا عن الحكام، لكن ليس في الروايات السابقة أي اثر من النهي عن ذلك، بل مفاد تلك الروايات أنه اذا طاف وسعى فقد احلّ واذا لبّى فقد احرم، وهذا ليس موافقا للعامة، بل مخالف لهم حيث جوّزت للحاج المفرد تقديم الطواف والسعي على الخروج الى عرفات، بل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج امرت بذلك، وانما ورد فيها كون الطواف والسعي موجبا للاحلال والتلبية بعدهما موجبة للاحرام وهذا مما لايرد في كلمات العامة، وما ذكره بعض الاعلام "قده" من أن تلك الروايات تحمل على كونها صادرة بغرض تقية الشيعة، فلايقدمون طواف حج الافراد وسعيه، كما يفعله العامة، ففيه ما ذكرنا من أنه لم يرد نهي في هذه الروايات عن تقديم الطواف والسعي بل ورد الامر بهما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، وانما ورد الامر بالتلبية بعدهما، وهذا لايكون موافقا للتقية، على أنه ان كان يدعي حصول القطع له بهذا الجمع فلاكلام لنا معه، وان كان يعتبره نتيجة الترجيح بمخالفة العامة فهو لايقتضي الا حمل الخبر الموافق للعامة على صدوره عن الامام تقية، لاحمله على كونه امرا حقيقيا بداعي تقية الشيعة كما في قضية على بن يقطين حيث امره الامام بالوضوء بكيفية موافقة للتقية.

على أن الاتيان بالطواف المندوب كان جائزا عند العامة بلااشكال ويدل عليه صحيحة عمر بن اذينة وصحيحة زرارة حيث ورد فيهما أن الناس يفردون اليوم الحج فاذا قدموا مكة وطافوا بالبيت احلوا واذا لبوا احرموا، وحينئذ فماذا يقال عن الروايات الواردة في أن الطواف المندوب في حج الافراد قبل الخروج الى عرفات موجب للاحلال والتلبية بعده موجب للاحرام، منها هاتان الصحيحتان، ومنها صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) ... وسألته عن المفرد للحج هل يطوف بالبيت بعد طواف الفريضة قال نعم ما شاء ويجدد التلبية بعد الركعتين والقارن بتلك المنزلة يعقدان ما أحلا من الطواف بالتلبية([[894]](#footnote-895))، فالاقوى هو لزوم التلبية بعد الطواف والسعي لحج الافراد او الطواف المندوب قبل الخروج الى عرفات.

هذا ولايخفى أن منع جمهور العامة على ما في المنتهى او منع مالك على نقل غيره من تقديم الطواف والسعي في حج الافراد والقران بل ومنع ابن ادريس الحلي "ره" من ذلك حيث قال: ان حكم المفرد والقارن حكم المتمتع في أنهما لايجوز لهما تقديم الطواف قبل الوقوف بالموقفين([[895]](#footnote-896))، يتنافى مع ما لعله المسَّلم تاريخيا وقد دلت عليه صحيحتا معاوية بن عمار والحلبي الحاكيتان لقضية حجة الوداع من تقديم اصحاب النبي (صلى الله عليه وآله) الطواف والسعي لحج الافراد وان نزل جبرئيل بعد ذلك فامر النبي أن يأمرهم بالعدول الى عمرة التمتع، كما أن النبي قدم الطواف والسعي لحج القران، نعم قد يقول العامة وابن ادريس بأن النبي قرن بين العمرة والحجة باحرام واحد فما أتى به من الطواف والسعي كان للعمرة وبقي على احرامه الى أن خرج الى عرفات حاجا، واتى بالطواف والسعي يوم النحر مرة أخرى بنية الحج، ولكنه خلاف ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أقام بالمدينة عشر سنين لم يحج ثم أنزل الله عليه وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق فأمر المؤذنين أن يؤذنوا بأعلى أصواتهم بأن رسول الله يحج من عامه هذا فعلم به من‌ حضر المدينة وأهل العوالي والأعراب فاجتمعوا فحج رسول الله (صلى الله عليه وآله) وإنما كانوا تابعين ينتظرون ما يؤمرون به فيتبعونه أو يصنع شيئا فيصنعونه فخرج رسول الله... وعزم بالحج مفردا وخرج حتى انتهى إلى البيداء عند الميل الأول فصف الناس له سماطين فلبى بالحج مفردا([[896]](#footnote-897))، وكذا صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أهلّ بالحج وساق مائة بدنة وأحرم الناس كلهم بالحج لاينوون عمرة ولايدرون ما المتعة حتى إذا قدم رسول الله (صلى الله عليه وآله) مكة طاف بالبيت وطاف الناس معه ثم صلى ركعتين عند المقام واستلم الحجر ثم قال أبدأ بما بدأ الله عز وجل به فأتى الصفا فبدأ بها ثم طاف بين الصفا والمروة سبعا فلما قضى طوافه عند المروة قام خطيبا فأمرهم أن يحلوا ويجعلوها عمرة([[897]](#footnote-898))، فالنبي (صلى الله عليه وآله) لم يأت في تلك السنة بالعمرة وانما أتى بالحج، وأما العمرة الواجبة فقد اتى بها سابقا مرتين على الاقل، ودعوى (أنه (صلى الله عليه وآله) لو لم يكن قد احرم للعمرة والحج معا فكان يأتى بالعمرة المستحبة في كل شهر بعد الحج ولم يكن يتركها في تلك السنة، مع أنه كان له مجال لأن يأتي بها فقد بقي في الابطح بعد اليوم الثالث عشر فارسل عائشة الى التنعيم مع اخوها عبدالرحمن فاحرمت للعمرة المفردة فاتت بأعمالها ورجعت) غير متجهة، لأن من المحتمل وجود موانع شخصية كتعبه (صلى الله عليه وآله) او موانع اجتماعية من حيث كونه قائد الأمة فلو اعتمر وقع الناس في المشقة من ناحية توهمهم لزوم ذلك او من ناحية أن اصحابه كانوا يحاولون الاقتداء به في عمله وكان ادائهم للعمرة جميعا موجبا لبعض المشاكل ونحو ذلك.

وأما ما رواه الصدوق في كتاب علل الشرايع باسناده عن الفضيل بن عياض أنه سأل الصادق (عليه السلام) «عن الاختلاف في الحج فبعضهم يقول: خرج رسول اللّه (صلى اللّه عليه وآله) مهلا بالحج، وقال بعضهم: مهلا بالعمرة، وقال بعضهم: خرج قارنا، وقال بعضهم: ينتظر أمر اللّه عز وجل، فقال أبو عبد اللّه (عليه السلام): علم اللّه عز وجل أنها حجة لا يحج بعدها، فجمع اللّه له ذلك كله في سفرة واحدة ليكون جميع ذلك سنة لأمته، فلما طاف بالبيت وبالصفا والمروة أمره جبرئيل أن يجعلها عمرة إلا من كان معه هدي فهو محبوس على هديه لايحل، لقوله عز وجل "حَتّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ" فجمعت له العمرة والحج([[898]](#footnote-899))، فمضافا الى ضعف سنده قابل للحمل على الجمع له بين الحج والعمرة بلحاظ أنه حج وأمّته بمرأى منه أتوا بالعمرة والحج.

والقران بين العمرة والحج باحرام واحد، وان قال به العامة وورد في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: أيما رجل قرن بين الحج والعمرة فلا يصلح إلا أن يسوق الهدي قد أشعره وقلده، قال: وإن لم يسق الهدي فليجعلها متعة([[899]](#footnote-900))‌، وقد حكي القول بجوازه عن ابن ابي عقيل وابن جنيد، كما نقل عن الجعفي أن القارن كالمتمتع غير أنه لايحل حتى يأتي بالحج للسياق، لكن المشهور بين الاصحاب عدم مشروعيته وقد حمل الشيخ الطوسي "ره" قوله "قرن بين الحج والعمرة" بالنطق في عقد الإحرام بقوله إن لم يكن حجة فعمرة فينوي الحج فإن لم يتم له الحج جعلها عمرة مبتولة واستدل عليه بما تضمن استحباب الاشتراط المذكور، ولكنه حمل بعيد جدا.

نعم ذكر في كشف اللثام أنه إن جمع في النية على أنه محرم بهما الآن وأن ما يفعله من الأفعال أفعال لهما، أو على أنه محرم بهما الآن ولكن الأفعال متمايزة إلا أنه لايحل إلا بعد إتمام مناسكهما جميعا، أو على أنه محرم بالعمرة أولا مثلا ثم بالحج بعد إتمام أفعالها من غير إحلال في البين فهو فاسد، مع احتمال صحة الأخير بناء على أن عدم تخلل التحلل غير مبطل، بل يقلب العمرة حجا([[900]](#footnote-901))، وما ذكره من احتمال صحة الاخير مخالف ايضا للمشهور، وقد يشهد لعدم صحته ما ورد في المتمتع الذي ترك تقصير العمرة فاحرم بالحج أنه لامتعة له وينقلب احرامه الى حج الافراد، فانه لو جاز وصل احرام العمرة باحرام الحج بلاتخلل احلال في البين لم يكن وجه ظاهر في المنع من صحة هذه العمرة.

ثم ان ما ذكرناه من لزوم التلبية بعد الطواف والسعي او الطواف المندوب قبل الخروج الى عرفات في حج الافراد والقران لايأتي فيمن قدم الطواف والسعي في حج التمتع او اتى بطواف مندوب فيه قبل الخروج الى عرفات، فان اطلاق كون الطواف موجبا للاحلال والتلبية بعدها موجبة للاحرام وان كان يشمل حج التمتع لكن لابد من تقييده في الطواف المندوب بمعتبرة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) ... وسألته عن الرجل يحرم بالحج من مكة ثم يرى البيت خاليا فيطوف به قبل أن يخرج عليه شي‌ء فقال لا([[901]](#footnote-902))، فان الظاهر منها نفي ترتب اثر وضعي على الطواف المندوب واي اثر وضعي اظهر من الاحلال والحاجة في عقد الاحرام الى تجديد التلبية، ويؤيد ذلك ما ورد في رواية عبد الحميد بن سعيد عن أبي الحسن الأول (عليه السلام) قال: سألته عن رجل أحرم يوم التروية من عند المقام بالحج، ثم طاف بالبيت بعد إحرامه وهو لايرى أن ذلك لاينبغي، أينقض طوافه بالبيت إحرامه؟ فقال: لا، ولكن يمضي على إحرامه([[902]](#footnote-903))، والرواية معتبرة لرواية صفوان بن يحيى عن عبد الحميد بن سعيد وإن لم يوثق هو في الرجال صريحا، وأما في تقديم الطواف والسعي فيمكن الاستدلال لنفي لزوم التلبية بعدهما بخلوّ نصوص جواز التقديم للشيخ الكبير والمرأة التي تخاف الحيض من ذلك، بعد أن كانت هذه المسألة مما يكثر الابتلاء بها ولم يذكر الاصحاب لزوم تجديد التلبية فيها فيكشف ذلك عن عدم لزومه، والا فلو كان لبان واشتهر، ولايقاس المقام بالنصوص الواردة في تقديم الطواف والسعي في حج الافراد الخالية عن الأمر بالتلبية، كقوله "هما والله سيان قدمت او أخرت" فتدبر.

وأما الوجه الثاني فهو خلاف مثل صحيحة زرارة "قلت فما الذي يلي هذا؟، قال: ما يفعله الناس اليوم يفردون الحج فإذا قدموا مكة وطافوا بالبيت أحلوا وإذا لبوا أحرموا فلايزال يحل ويعقد حتى يخرج إلى منى بلاحج ولاعمرة([[903]](#footnote-904))، وهذا يعني أن العامة ما كانوا ملتزمين بتجديد التلبية بعد كل طواف يأتون به في حج الافراد قبل خروجهم الى عرفات، ومجرد موافقة رواياتنا لرواية لهم لاتوجب حمل هذه الروايات على التقية، المتقدمة.

والانصاف امكان الجمع بين الروايات بحمل ما ورد من أن الطواف والسعي يوجب الاحلال والتلبية توجب الاحرام على أن الطواف والسعي يوجب مرتبة من الاحلال لايتمكن معه من الاستمرار في حج الافراد الا مع التلبية بعد ذلك، وفي نفس الوقت هذا الطواف والسعي يمهِّد الحاج لأن يجوز بل يستحب له العدول الاختياري الى عمرة التمتع فيكون احلاله الكامل بالتقصير كما ورد الامر بالاحلال والتقصير في عدة من الروايات، والشاهد على هذا الجمع مضافا الى ما نفهمه من اختلاف لسان الروايات حيث ورد في بعضها أنه اذا طاف وسعى احل واذا لبى أحرم وورد في بعضها الآخر الامر بالاحلال بعد الطواف والسعي ما لم يلبّ، والذي لاريب في حمله على الاستحباب لوضوح مشروعية تقديم الطواف والسعي على الخروج الى عرفات في حج الافراد والاستمرار في هذا الحج ولو بتجديد التلبية، ارتكازية عدم كون الطواف والسعي او الطواف المندوب سببا للخروج من الاحرام الكامل بحيث يجوز له ارتكاب محرمات الاحرام، فالاقوى ما عليه المشهور من لزوم تجديد التلبية بعد الطواف والسعي او بعد الطواف المندوب في حج الافراد قبل الخروج الى عرفات وكونه شرطا لصحة حج الافراد، كما هو ظاهر الروايات وأما ما كان يخطر بالبال من ظهور صحيحة زرارة قلت لأبي جعفر (عليه السلام) ما أفضل ما حج الناس... قلت فما الذي يلي هذا قال ما يفعله الناس اليوم يفردون الحج فإذا قدموا مكة وطافوا بالبيت أحلوا وإذا لبوا أحرموا فلايزال يحل ويعقد حتى يخرج إلى منى بلاحج ولاعمرة([[904]](#footnote-905))، في صحة هذا الحج ولو من دون تجديد التلبية، لأن الامام اعتبر هذا الحج من مراتب الحج الذي له فضل وان كان اقل مرتبة من سائر انواع الحج، فيحمل قوله "يخرج الى منى بلاحج ولاعمرة" على نفي الكمال، فالظاهر عدم تماميته، لعرفية هذا التعبير لبيان عد صحة هذه المرتبة من حج الناس، ولو فرضنا اجمالها فيكفينا سائر الروايات كصحيحة عمر بن أذينة عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال في هؤلاء الذين يفردون الحج إذا قدموا مكة فطافوا بالبيت أحلوا وإذا لبوا أحرموا فلايزال يحل ويعقد حتى يخرج إلى منى بلا حج ولا عمرة([[905]](#footnote-906))، وهذا لاينافي ما ثبت من صحة حج من ترك الاحرام جهلا او نسيانا، فان مثل صحجية زرارة تدل على الحكم الاولي او تحمل تلك الروايات على العفو عن شرطية الاحرام في الحج اذا تركه الشيعي الجاهل ولو كان مقصرا او خصوص ما لو كان جاهلا قاصرا.

# حج القران

مسألة 161: يتحد هذا العمل مع حج الافراد في جميع الجهات، غير ان المكلف يصحب معه الهدي‌ وقت الاحرام، وبذلك يجب الهدي عليه، والاحرام في هذا القسم من الحج كما يكون بالتلبية، يكون بالإشعار أو بالتقليد، وإذا أحرم لحج القران لم يجز له العدول الى حج التمتع.

ينبغي التنبيه الى نكات حول حج القران:

**الاولى:** لافرق بين افعال حج الافراد وافعال حج القران الا في سوق الهدي فقد ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد اللّه (عليه السلام): في القارن لايكون قران إلّا‌ بسياق الهدي([[906]](#footnote-907))، ولايخفى ان المراد من سياق الهدي سياقه حال الاحرام بالحج لغرض الذبح، والا فمن الواضح أن كثيرا من الحجاج كانوا يصطحبون معهم الابل للركوب ونحوه في حج الافراد، ولم يصر بذلك حجهم حج قران.

هذا وقد يستفاد من بعض الروايات عدم الحاجة الى سوق الهدي مباشرة في حج القران في الجملة فقد ورد في صحيحة الحلبي في قضية حجة الوداع من أنه كان علي (علیه السلام) في اليمن فلما رجع وجد فاطمة (علیها السلام) قد أحلت فجاء إلى رسول الله (صلی الله علیه وآله) مستفتيا ومحرشا على فاطمة (علیها السلام) فقال أنا أمرت الناس بذلك، فبم أهللت أنت يا علي، فقال إهلالا كإهلال النبي، فقال النبي: كن على إحرامك مثلي، شريكي في هديي وكان النبي ساق مائة بدنة فجعل لعلي أربعة وثلاثين ولنفسه ستة وستين([[907]](#footnote-908))، فحيث ان عليا (عليه السلام) نوى حج القران اجمالا بقوله "اهلالا كاهلال النبي (صلى الله عليه وآله)" واشركه النبي في هديه ويحتمل الخصوصية لهما (عليهما السلام) في ذلك فلايمكن الغاء الخصوصية عنهما الى الآخرين في كفاية ذلك عن سوق الهدي.

**الثانية:** قد ورد في صحيحة الحلبي عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) قال: إنّما نسك الّذي يقرن بين الصفا والمروة مثل نسك المفرد ليس بأفضل منه إلّا بسياق الهدي([[908]](#footnote-909))، ومعنى القران بين الصفا والمروة غير ظاهر، ولعله بمعنى الاتيان بالطواف والسعي بنية العمرة والحج معا فيكون قرانا في سعيهما، ولكنه مناف لما يستفاد من الروايات من أن حج القران لايشتمل على عمرة، ففي صحيحة الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال القارن الذي يسوق الهدي عليه طوافان بالبيت وسعي واحد بين الصفا والمروة وينبغي له أن يشترط على ربه إن لم تكن حجة فعمرة([[909]](#footnote-910))، وقد ذكر في الوافي (أن الظاهر كون عبارة "يقرن بين الصفا والمروة" من وهم الراوي، والصحيح "يقرن بين الحج والعمرة" كما ورد في ذيل الحديث "أيّما رجل قرن بين الحجّ والعمرة فلايصلح إلّا أن يسوق الهدي"([[910]](#footnote-911)) ولكن القران بين الحج والعمرة لامعنى له، فانه ان اريد به الجمع بينهما باحرام مستقل لكل منهما فليس هذا الا حج التمتع، وليس فيه سوق الهدي وانما يجب فيه ذبح الهدي، على أن افضليته على حج الافراد ليست لمجرد الهدي، فانه افضل من حج القران ايضا كما دلت عليه الروايات مع أن حج القران يشتمل على سوق الهدي، وان كان بمعنى قرانهما في احرام واحد فهو وان كان مذهب العامة، لكنه مخالف لما ورد في الروايات من أنه ليس في حج القران الا سعي واحد ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال في القارن لا يكون قران إلا بسياق الهدي وعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام إبراهيم وسعي بين الصفا والمروة وطواف بعد الحج وهو طواف النساء وأما المتمتع بالعمرة إلى الحج فعليه ثلاثة أطواف بالبيت وسعيان بين الصفا والمروة([[911]](#footnote-912)).

**الثالثة:** ان مقتضى اطلاق الروايات خاصة مثل رواية البزنطي عن علي بن ابي حمزة عن أبي بصير وزرارة بن أعين عن ابى جعفر (عليه السلام) قال: الحاج على ثلاثة وجوه: رجل أفرد الحج وساق الهدى، ورجل أفرد الحج ولم يسق الهدى، ورجل تمتع بالعمرة إلى الحج([[912]](#footnote-913))، وكذا اصالة البراءة هو عدم تقوّم حج القران بقصد خصوصية القران في قبال الافراد، فليس هو الا حج الافراد مع سوق الهدي، وعليه فلايكون الاختلاف بين حج الافراد وحج القران متقوما بقصد خصوصيتهما وانما يتقوم بسوق الهدي.

**الرابعة:** ان القارن يكون مخيرا بين أن يكون احرامه بالتلبية او بالاشعار او بالتقليد، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) قال: يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية والإشعار والتقليد([[913]](#footnote-914))، فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم([[914]](#footnote-915))، وفي صحيحته الأخرى "تقلّدها نعلًا خلقا قد صلّيت فيها والإشعار والتقليد بمنزلة التلبية([[915]](#footnote-916))" وفي صحيحة عمر بن يزيد "من أشعر بدنته فقد أحرم وإن لم يتكلم بقليل ولاكثير([[916]](#footnote-917))، ولكن ذهب السيد المرتضى([[917]](#footnote-918)) وابن إدريس([[918]](#footnote-919)) الى عدم انعقاد الإحرام إلّا بالتلبية للإجماع عليها دون غيرها وللاحتياط، كما ذكر الشيخ الطوسي([[919]](#footnote-920)) وابن البراج([[920]](#footnote-921)) وابن حمزة([[921]](#footnote-922)) أن جواز التلبية بالاشعار او التقليد مشروط بالعجز عن التلبية، ولكن ما ذكروه مناف لاطلاق الروايات.

**الخامسة:** انه لايجوز في حج القران العدول الى عمرة التمتع خلافا لحج الافراد كما ورد في قضية حجة الوداع أن النبي (صلى الله عليه وآله) استثنى من العدول الى عمرة التمتع من كان سائقا للهدي، وأنه لايحل لسائق الهدي أن يحل حتى يبلغ الهدي محله، كما ورد في صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل لبى بالحج مفردا فقدم مكة وطاف بالبيت وصلى ركعتين عند مقام إبراهيم (عليه السلام) وسعى بين الصفا والمروة قال فليحل وليجعلها متعة إلا أن يكون ساق الهدي([[922]](#footnote-923))، واطلاق المنع عن العدول الى عمرة التمتع في هذه الصحيحة يشمل ما لو ساق الهدي ولكن تلف او اتلفه.

# واجبات عمرة التمتع خمسة

الأول من واجبات عمرة التمتع الإحرام

مواقيت الإحرام

هناك أماكن خصصتها الشريعة الاسلامية المطهرة للاحرام منها ويجب أن يكون الاحرام من تلك الاماكن ويسمى كل منها ميقاتا، وهي عشرة:

**اقول:** المراد بالمواقيت الأماكن التي خصصت للاحرام منها بالحج والعمرة، ويظهر من المصباح المنير أنّ إطلاق الميقات على المكان المضروب للفعل على نحو المجاز، حيث قال: الوقت مقدار من الزمان والجمع أوقات، والميقات: الوقت والجمع مواقيت، وقد أستعير الوقت للمكان، ومنه مواقيت الحجّ لمواضع الإحرام، ولكن ذكر الجوهري في الصحاح وصاحب القاموس أن الميقات هو الوقت اوالمكان المضروب للفعل، وظاهر هذا الكلام أنّ إطلاقه على الوقت والمكان على نحو الحقيقة.

# 1- مسجد الشجرة

الاول: مسجد الشجرة، ويقع قريبا من المدينة المنورة وهو ميقات أهل المدينة، وكل من أراد الحج عن طريق المدينة، ويجوز الاحرام من خارج المسجد محاذيا له من اليسار أو اليمين، والاحوط الاحرام من نفس المسجد مع الامكان.

**اقول:** قد دلت روايات كثيرة على كون ذي الحليفة وهو الشجرة ميقاتا لاهل المدينة، منها معتبرة ابي ايوب الخزاز عن أبي عبد الله (عليه السلام) إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقت لأهل المدينة ذا الحليفة، وفي صحيحة معاوية بن عمار "ووقت لأهل المدينة ذا الحليفة([[923]](#footnote-924))" وفي صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالمتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ماشيا فلب فلا يضرك ليلا أحرمت أو نهارا ومسجد ذي الحليفة الذي كان خارجا عن السقائف عن صحن المسجد ثم اليوم ليس شي‌ء من السقائف منه([[924]](#footnote-925)) وفي صحيحة الحلبي قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) الإحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله) لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولابعدها وقت لأهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة يصلى فيه ويفرض الحج([[925]](#footnote-926)) وفي صحيحة علي بن رئاب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الأوقات التي وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله) للناس فقال إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقت لأهل المدينة ذا الحليفة وهي الشجرة([[926]](#footnote-927)) وفي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: سألته عن المتعة في الحج من أين إحرامها وإحرام الحج قال وقت رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأهل المدينة ومن يليها من الشجرة([[927]](#footnote-928)).

ويقع البحث فيه في جهات:

# الميقات نفس المسجد

**الجهة الاولى:** وقع الكلام في أنّ الميقات هل هو المنطقة التي تسمى بذي الحليفة والتي تقع فيها مسجد الشجرة أو أن الميقات نفس المسجد؟.

لم نجد من القدماء قبل العلامة الحلي تصريحا بذلك، وان كانت تعابير جماعة منهم قد تؤيد القول بكون الميقات منطقة ذي الحليفة وتعابير جماعة آخرين تؤيد كونه خصوص مسجد الشجرة، فمن الاول ما ذكره المفيد في المقنعة من أنه وقّت لأهل المدينة مسجد الشجرة وهو ذو الحليفة([[928]](#footnote-929))، وذكر المرتضى في الناصريات وجمل العلم والعمل أنه لاخلاف في أن ميقات اهل المدينة مسجد الشجرة، وهو ذو الحليفة، دليلنا الاجماع([[929]](#footnote-930))، ففسر مسجد الشجرة بأنه ذو الحليفة، ولكن الظاهر بقرينة دعوى الاجماع كونه ناظرا لاصل المسألة لالتحديد كونه تمام المنطقة او خصوص المسجد، وذكر ابو الصلاح تقي الحلبي في الكافي ميقات أهل المدينة مسجد الشجرة وهو ذو الحليفة([[930]](#footnote-931))، وذكر علي الحلبي في إشارة السبق: مسجد الشجرة وهو ذات الحليفة([[931]](#footnote-932))، ومما يؤيد القول بكون الميقات خصوص المسجد ما ذكره الصدوق في المقنع والهداية: ووقّت لأهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة([[932]](#footnote-933)) وذكر نحوه الشيخ الطوسي في الاقتصاد والمبسوط والنهاية([[933]](#footnote-934)) وابن البراج في المهذب([[934]](#footnote-935))، وابن زهرة في الغنية([[935]](#footnote-936)) وابن ادريس في السرائر([[936]](#footnote-937)) والكيدري في إصباح الشيعة([[937]](#footnote-938)) والمحقق في المعتبر([[938]](#footnote-939))، وهو ايضا قابل للحمل على ارادة المنطقة التي فيها المسجد وقد يعبر عن تمام المنطقة بمسجد الشجرة، ولذا نرى أن العلامة الحلي عبر بنفس التعبير في كتاب التحرير والتذكرة والمنتهى([[939]](#footnote-940))، ولكنه صرح في أجوبة المسائل المهنائية أن في بعض الروايات ميقات المدينة ذو الحليفة، وفي بعضها مسجد الشجرة، فالأحوط المسجد حينئذ([[940]](#footnote-941)).

فهو أول من رأينا أنه تعرض لهذا الخلاف واحتاط في المسألة، وذكر الشيهد في الدروس أنه وقِّت لأهل المدينة ذو الحليفة، وأفضله مسجد الشجرة، والأحوط الإحرام منه([[941]](#footnote-942))، وذكر الشيهد الثاني في المسالك أنه اختلف كلام الأصحاب في ميقات المدينة بسبب اختلاف الروايات ظاهرا، فجعله بعضهم ذا الحليفة وخصه بعضهم ومنهم المصنف بالمسجد، وهو الأقوى([[942]](#footnote-943))، وذكر صاحب المدارك أنه يتعين الإحرام من نفس المسجد([[943]](#footnote-944))، بينما أنه حكي عن المحقق الكركي أنه قال ان جواز الإحرام من الموضع المسمى بذي الحليفة وان كان خارجا من المسجد لا يكاد يدفع.

ولتحقيق الحال في هذا المجال ينبغي أن نذكر اولاً كلام صاحب العروة في المقام، حيث صار محورا للبحث والنقاش في هذه المسـألة.

فنقول: ذكر صاحب العروة اولاً أن اللازم حمل الروايات المطلقة الدالة على كون الميقات هو ذو الحليفة على ما دل على كون الميقات هو مسجد الشجرة من باب حمل المطلق على المقيّد، ولكنه قال بعد ذلك، ان الأقوى جواز الإحرام من خارج المسجد ولو اختياراً، وإن قلنا إن ذا الحليفة هو المسجد، وذلك لأنه مع الإحرام من جوانب المسجد يصدق الإحرام منه عرفاً، إذ فرق بين الأمر بالإحرام من المسجد، أو بالإحرام فيه، هذا مع إمكان دعوى أنّ المسجد حدّ للإحرام فيشمل جانبيه مع محاذاته، وإن شئت فقل المحاذاة‌ كافية وان كانت قريبة([[944]](#footnote-945)).

وقد اورد عليه بعدة ايرادت:

**الايراد الاول:** ما ذكره السيد الحكيم "قده" في المستمسك من أن في كون حمل ذي الحليفة على مسجد الشجرة من باب حمل المطلق على المقيد تأملا، لأن حمل المطلق على المقيد انما يكون في مورد حمل الكلي على ارادة حصة منه كارادة الرقبة المؤمنة من الرقبة، ولكن نسبة المسجد إلى ذي الحليفة ليست نسبة الجزئي إلى الكلي، بل نسبة الجزء إلى الكل، فاستعمال ذي الحليفة وارادة جزئه وهو مسجد الشجرة يكون من المجاز([[945]](#footnote-946)).

وفيه أنه لاوجه للمنع من شمول قاعدة حمل المطلق على المقيد لموارد الجزء والكل، فاذا قيل "يجب تنظيف البيت عند مجيء الضيف" وورد في خطاب آخر "لايجب تنظيف غير الغرفة التى يجلس فيها الضيف" حمل العرف الخطاب الاول على كون المراد الجدي من البيت فيه هو الغرفة التي يجلس فيها البيت، وليس هذا من المجاز واستعمال الكل وارادة جزءه في شيء، على أن ما دل على "أنه وقَّتَ رسول الله (صلى الله عليه وآله) ذا الحليفة" يكون مفاده جواز الاحرام من أي مكان صدق عليه ذو الحليفة، وهذا نسبته الى ما دل على "أنه وقَّتَ رسول الله الشجرة" نسبة الكلي الى الفرد.

**الايراد الثاني:** ما ذكره السيد الخوئي "قده" ما محصله بتوضيح منا أنه لو كان قد ورد في الروايات الأمر بالإحرام من مسجد الشجرة أو أنه وقّت رسول الله (صلى الله عليه وآله) مسجد الشجرة لكان من الخطاب المقيَّد الذي يوجب حمل الخطاب المطلق -وهو أنه "وقّت رسول الله ذا الحليفة"- عليه، كما يدعيه المصنف، لكن الامر ليس كذلك، فان الوارد في صحيحة علي بن رئاب أن رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وآله) وقّت لأهل المدينة ذا الحليفة وهي الشجرة، كما أنه ورد في صحيحة الحلبي أنه وقت ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة، كما ورد في صحيحة علي بن جعفر أنه وقت لاهل المدينة الشجرة، فلاموضوع لحمل المطلق على المقيّد، ولايبعد أن يكون مسجد الشجرة اسماً لمنطقة فيها المسجد وليس اسماً لنفس المسجد، نظير تسمية بعض البلاد بمسجد سليمان، فهذه‌ البقعة لها اسمان أحدهما: ذو الحليفة، وثانيهما: مسجد الشجرة، وعليه فيجوز الإحرام من أيّ موضع من مواضع هذه البقعة الّتي فيها مسجد الشجرة، ولايلزم الإحرام من نفس المسجد، نعم ورد في رواية الحسين بن الوليد عمن ذكره قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) لأي علة أحرم رسول الله (صلى الله عليه وآله) من مسجد الشجرة([[946]](#footnote-947))، ولكنها لاتدل على أنّه (صلّى اللّه عليه وآله) عيّنه ميقاتاً، وإنّما تحكي فعل النبي (صلّى الله عليه وآله) وإحرامه منه، ولاإشكال في جواز ذلك، مضافاً إلى ضعف السند، فالمطلقات الدالّة على أنّ الميقات ذو الحليفة بحالها وسالمة من التقييد([[947]](#footnote-948)).

وفيه اننا لانفهم الفرق بين أن يقال "وقَّتَ رسول الله مسجد الشجرة" وبين ما ورد في صحيحة علي بن جعفر من أنه وقَّتَ رسول الله الشجرة، لأن الشجرة اسم لموضع خاص من منطقة ذي الحليفة وكان فيه شجرة وقد بني فيه المسجد لمكان احرام رسول الله (صلى الله عليه وآله) منه، فهو مساوق مع أن يقال "ان رسول الله وقَّتَ مسجد الشجرة".

نعم بالنسبة الى التعبير الوارد في الروايات من أنه وقَّتَ رسول الله ذا الحليفة وهي مسجد الشجرة فقد يقال حيث انه لايصح عرفا الاخبار بأن الكل هو الجزء، واذا لايصح أن يقال مثلا وقَّت رسول الله لاحرام حج التمتع مكة وهي المسجد الحرام، حيث ان المسجد الحرام يشكِّل جزء صغيرا من مكة فلايصح بيان أن مكة هي المسجد الحرام، فكذلك الحال بالنسبة الى ذي الحليفة ومسجد الشجرة، وحينئذ فيدور امره بين احتمالين:

1- أن لايكون اخبارا تكوينيا عن كون ذي الحليفة مسجد الشجرة، بل مجرد ادعاءٍ، بغرض تقييد الحكم المذكور اولاً من توقيت ذي الحليفة، فيكون بيانا للميقات بشكل تقريبي اولاً، مقدمة لبيانه بشكل دقيق بقوله "وهي مسجد الشجرة".

2- أن يكون اخبار تكوينيا عن كونه هو المكان الواقع فيه مسجد الشجرة بغرض التعريف بمنطقة ذي الحليفة.

وحينئذ فيأتي دور ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه لايبعد أن يكون مسجد الشجرة اسماً لمنطقة فيها المسجد كما هو كذلك في مسجد سليمان، ولكن الانصاف أنه بعيد في حد ذاته، اذ كان مسجد الشجرة اسما لذاك المسجد المعهود وقد استعمل فيه في الروايات دون منطقة ذي الحليفة، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) فخرج رسول الله في أربع بقين من ذي القعدة فلما انتهى إلى ذي الحليفة فزالت الشمس اغتسل ثم خرج حتى أتى المسجد الذي عند الشجرة فصلى فيه الظهر وعزم بالحج مفردا وخرج حتى انتهى إلى البيداء عند الميل الأول فصف الناس له سماطين فلبى بالحج مفردا([[948]](#footnote-949))، وفي صحيحته الأخرى " صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالمتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ماشيا فلب فلا يضرك ليلا أحرمت أو نهارا ومسجد ذي الحليفة الذي كان خارجا عن السقائف عن صحن المسجد ثم اليوم ليس شي‌ء من السقائف منه، وفي صحيحة الحلبي قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) وقت لأهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة يصلى فيه ويفرض الحج، ولايبعد أن يكون التعبير بأنه يصلى فيه موجبا لظهوره في نفس المسجد، وحينئذ فلايبعد ترجيح الاحتمال الاول، وهو كون بيان أن ذا الحليفة هو مسجد الشجرة ادعائي، بل لو فرض اجمال هذه الروايات، فالمرجع ظهور صحيحة علي بن جعفر في كون الميقات نفس مكان مسجد الشجرة، وبذلك نقيد مثل معتبرة ابي ايوب الخزاز عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) إنّ رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وآله) وقّت لأهل المدينة ذا الحليفة، وصحيحة معاوية بن عمار "ووقّت لأهل المدينة ذا الحليفة".

**الايراد الثالث:** ان ما ذكره صاحب العروة (من أنه يصدق الاحرام من المسجد فيما اذا احرم من اطرافه، وان لم يصدق الاحرام في المسجد) فلايخلو من غرابة، فان الاحرام من المسجد كالاحرام من مكة او من الميقات ظاهر في أن يكون حدوث الاحرام فيه، نعم حيث انه يبقى مستمرا الى دخوله في مكة يقال: انه احرم منه، بينما أن قولنا "احرم فيه" ناظر الى حيث حدوث الاحرام فقط، ولايقاس المقام بما لو قيل "امشِ من المدرسة الى آخر الشارع" حيث يصدق على ما لو بدأ مشيه من خارج المدرسة متصلا بها عرفا، فانه خاص بالمشي ونحوه، فلو قيل "تعمم من المدرسة" فلايصدق على ما لو خرج من المدرسة ثم وضع العمامة على رأسه.

**الايراد الرابع:** ما ذكره صاحب العروة من أن الظاهر كون مسجد الشجرة حدّا للاحرام فيشمل كلا جانبيه (نظير كون مقام ابراهيم حدا للطواف حول البيت فيكون هذا الحد ملحوظا في جميع جوانب البيت) مما لاوجه له، لأن ظاهر الروايات لزوم الاحرام من نفس المسجد، ولايصدق ذلك على الاحرام من جانبيه.

**الايراد الخامس:** ان ما ذكره صاحب العروة اخيرا من كفاية المحاذاة للميقات وان كانت قريبة فيرد عليه أن ادلة المحاذاة لاتشمل المقام لاختصاصها بسلوك طريق آخر غير الطريق الواقع فيه الميقات، فان دليلها إما الاجماع فهو على فرض تماميته دليل لبي لااطلاق له، والقدر المتيقن منه سلوك طريق آخر غير الميقات، وان كان هو صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من أقام بالمدينة شهرا 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([[949]](#footnote-950))، فهي تختص بسلوك طريق آخر غير الطريق الواقع فيه الميقات، فلاتشمل المقام.

هذا ولايخفى أن نتيجة ما افتى به صاحب العروة كما صرح به هو جواز الاحرام من محاذاة مسجد الشجرة من يمينها او يسارها، فلايجوز عنده الاحرام من قُدّام المسجد او خلفه وان كان داخلا في منطقة ذي الحليفة.

ومن هنا تبين أن مقتضى الصناعة هو حمل ما دل على توقيت ذي الحليفة بما دل على كون الميقات مسجد الشجرة، وبتفسير ذي الحليفة بكونه مسجد الشجرة، ويمكن أن نذكر لذلك وجهين آخرين:

**احدهما:** ان الواجب في الميقات -حسب ما دلت عليه الروايات- ليس هو الاحرام الفعلي أي أن يصير الانسان محرما شرعا بالتلبية، وانما الواجب فيه هو عقد الاحرام ويعبرعنه بفرض الحج على النفس أي انشاء نية الحج، وأما التلبية فيمكن أن تكون بعد المضي من الميقات، وحينئذ فيمكن التمسك لاثبات كون الميقات مسجد الشجرة بما دلّ على لزوم فرض الحج في مسجد الشجرة.

# الواجب في الميقات هو فرض الحج دون التلبية

توضيح ذلك أنه ورد في الروايات أن الواجب في الميقات هو فرض الحج دون التلبية، ونذكر جملة من هذه الروايات:

1- صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالمتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ماشيا فلب([[950]](#footnote-951)).

2- صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) كيف أصنع إذا أردت الإحرام قال اعقد الإحرام في دبر الفريضة حتى إذا استوت بك البيداء فلب([[951]](#footnote-952)).

3- صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يقع على أهله بعد ما يعقد الإحرام ولم يلب قال ليس عليه شي‌ء([[952]](#footnote-953)).

4- صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) فيمن عقد الإحرام في مسجد الشجرة- ثم وقع على أهله قبل أن يلبي قال ليس عليه شي‌ء([[953]](#footnote-954)).

5- صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا أحرمت من مسجد الشجرة فإن كنت ماشيا لبيت من مكانك من المسجد([[954]](#footnote-955)).

6- صحيحة صفوان وابن أبي عمير جميعا عن حفص بن البختري وعبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه صلى ركعتين في مسجد الشجرة وعقد الإحرام ثم خرج فأتى بخبيص فيه زعفران فأكل([[955]](#footnote-956)).

وأما ما رواه محمد بن إدريس في آخر السرائر نقلا من كتاب المشيخة للحسن بن محبوب قال: قال ابن سنان سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الإهلال بالحج وعقدته قال هو التلبية إذا لبى وهو‌متوجه، فقد وجب عليه ما يجب على المحرم([[956]](#footnote-957))، فمحمول بقرينة الروايات السابقة على المرتبة العالية من الاهلال بالحج وهي المرتبة التي توجب الاحرام.

فاذا تبين أن الواجب هو فرض الحج او فقل عقد الاحرام في الميقات دون التلبس بالاحرام شرعا بالتلبية، ولذا كان الافضل تأخير التلبية الى البيداء التى ذكروا أنها تقع بعد اول ميل من ذي الحليفة، فتكون خارجة عن الميقات، فنقول قد ورد الامر بفرض الحج في مسجد الشجرة في عدة روايات:

**منها:** صحيحة عبد الله بن جعفر الحميري في قرب الإسناد عن محمد بن عبد الحميد وعبد الصمد بن محمد جميعا عن حنان بن سدير قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول إذا أتيت مسجد الشجرة فافرض قلت وأي شي‌ء الفرض قال تصلي ركعتين ثم تقول اللهم إني أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحج، فإن أصابني قدرك فحلني حيث حبستني بقدرك، فإذا أتيت الميل فلبه([[957]](#footnote-958)).

**ومنها:** معتبرة يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إني قد اشتريت بدنة فكيف أصنع بها فقال انطلق حتى تأتي مسجد الشجرة فأفض عليك من الماء والبس ثوبك ثم أنخها مستقبل القبلة ثم ادخل المسجد فصل ثم افرض بعد صلاتك ثم اخرج إليها فأشعرها من الجانب الأيمن من سنامها ثم قل بسم الله اللهم منك ولك اللهم تقبل مني ثم انطلق حتى تأتي البيداء فلبه([[958]](#footnote-959)).

**ومنها:** صحيحة ابن أبي عمير عن حفص بن البختري وعبد الرحمن بن الحجاج وحماد بن عثمان عن الحلبي جميعا عن أبي عبد الله (عليه السلام) 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([[959]](#footnote-960))، فان ظاهره وجوب فرض الحج بعد ما يصلي في مسجد الشجرة.

ومن هنا تبين ضعف التمسك لنفي كون الميقات خصوص مسجد الشجرة بما دل على جواز ترك التلبية في المسجد بل استحباب تأخيرها الى البيداء كصحيحة معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن التهيؤ للإحرام فقال في مسجد الشجرة فقد صلى فيه رسول الله وقد ترى أناسا يحرمون فلاتفعل حتى تنتهي إلى البيداء حيث الميل فتحرمون كما أنتم في محاملكم تقول لبيك اللهم لبيك([[960]](#footnote-961)).

**ثانيهما:** انه قد ورد في صحيحة عبد الله بن سنان الواردة في الاحرام عن محاذاة الميقات "فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال فيكون حذاء الشجرة من البيداء" ولم يقل فيكون بحذاء ذي الحليفة، فيفهم منه أن الميقات هو الشجرة التي تكون ظاهرة في مسجد الشجرة.

هذا غاية ما امكننا بيانه لتقريب كون الميقات أي المكان الذي يصلى فيه ويفرض فيه الحج هو خصوص مسجد الشجرة، وقد يخطر بالبال نكتتان للمنع من اختصاص الميقات بمسجد الشجرة:

**النكتة الاولى:** ان النبي (صلى الله عليه وآله) اتى ذا الحليفة مع جماعة كثيرة من اصحابه يتجاوزن الآلاف، وقد صلَّوا الظهر عادة خلف رسول الله جماعة، ثم عقدوا الاحرام بعد صلاة الظهر ثم خرجوا الى البيداء فصفوا سماطين فلبى بهم مفردا، فكيف نفرض أن كلهم صلَّوا في ذاك المكان الضيق (الذي لم يكن مبنيَّا ثم بني بعد ذلك عليه مسجد سمي بمسجد الشجرة، وكان مسجدا صغيرا الى أن وسِّع قبل خمسة وعشرين سنة الى ما نراه اليوم) ثم عقدوا الاحرام فيه، ولايتناسب ايضا مع سائر المواقيت التي هي متسعة كالجحفة، فيكون ذلك قرينة على حمل روايات الامر بعقد الاحرام من مسجد الشجرة على الاستحباب، كما يمكن حمل مثل قوله "ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة" على اطلاق اسم الجزء المعروف على الكل كما قد يعبر عن مكة بالمسجد الحرام، كما في قوله تعالى "سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى" مع الاتفاق ظاهرا على معراجه من بيت ام هانئ اخت امير المؤمنين، وهكذا قوله "ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام"

**النكتة الثانية:** انه يستفاد من بعض الروايات اختفاء المكان الاصلي لمسجد الشجرة على الناس ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالمتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ماشيا فلب فلا يضرك ليلا أحرمت أو نهارا ومسجد ذي الحليفة الذي كان خارجا عن السقائف عن صحن المسجد ثم اليوم ليس شي‌ء من السقائف منه([[961]](#footnote-962))، ومن الواضح أن ظاهرها الامر بالصلاة وعقد الاحرام من مسجد ذي الحليفة الذي صار في زمان الامام الصادق (عليه السلام) بحيث كان القسم المسقوف خارجا عن ذاك المسجد، فان كان الميقات هو مسجد الشجرة لم يكن الشيعة يهملون امره حتى يختفي عليهم.

وهذه النكتة الثانية يمكن النقاش فيها بأن غايته عدم لزوم الاحرام من المسجد القديم بل يكفي الاحرام من القسم المستحدث من المسجد، والظاهر أن القسم المسقوف صار مسجدا في زمان الامام الصادق (عليه السلام) مضافا الى أن تنبيه شخص بشيء لايكشف عن اختفاءه على عامة الناس.

وكيف كان فالذي يساعده الاعتبار خارجا كون الميقات ذي الحليفة مطلقا، وان كان مقتضى الجمع بين النصوص في حد ذاتها هو اختصاص الميقات بالمسجد.

# مقتضى الاصل العملي في الاحرام من منطقة ذي الحليفة

ثم انه لو وصلت النوبة الى مقتضى الاصل العملي فهل يجري استصحاب عدم انعقاد الاحرام من خارج المسجد فيتعين الاحرام من داخله او يجري اصل البراءة عن تعين الاحرام من مسجد الشجرة ويثبت بذلك صحة الاحرام من خارج المسجد، وبذلك يكون حاكما على استصحاب عدم انعقاد الاحرام من خارج المسجد وكذا على استصحاب عدم حرمة محرمات الاحرام في حقه وكذا على البراءة عن حرمة هذه المحرمات، فيه خلاف مهم بين الاعلام، وقد سبق الكلام في نظائره، ومنشأ القول بجريان استصحاب عدم انعقاد الاحرام من خارج المسجد هو أن البراءة عن تقيد انشاء الاحرام بكونه من مسجد الشجرة لاتثبت الاطلاق وكون انشاء الاحرام لابشرط من كونه من مسجد الشجرة موضوعا للحكم الشرعي بانعقاد الاحرام الا بنحو الاصل المثبت، وهذا يختلف عن اجراء البراءة في مورد الاقل والاكثر او دوران الامر بين التعيين والتخيير فيما اذا كان متعلقا للامر فقط من دون أن يكون العمل الصحيح موضوعا لحكم شرعي كالبراءة عن شرطية شيء في الصلاة المأمور بها فانها وان كانت لاتثبت تعلق الامر بالصلاة لابشرط من هذا الشرط المشكوك لكن يكفي كونها معذرة عن الامر بالصلاة المقيدة بذاك الشرط ومؤمنة عن العقاب على مخالفته.

ولكننا حاولنا دفع هذا الاشكال واثبات جريان البراءة، بدعوى أن البراءة عن تقيد انشاء الاحرام المأمور به بكونه من مسجد الشجرة حيث تعني الصحة الظاهرية لانشاء الاحرام الفاقد للشرط المشكوك حيث ترخّص في الاكتفاء به في مقام الامتثال للأمر، فالعرف من باب الغفلة النوعية يرتب آثار الصحة الواقعية عليه، فينعقد الاطلاق المقامي في دليل البراءة.

ولو لم يتم هذا الجواب لأشكل الامر في جريان البراءة في الشك في شرطية المشكوك فيما كان الاتيان بالعمل الصحيح موضوعا لحكم شرعي، كالبراءة عن شرطية شيء في الوضوء او غسل الجنابة لغرض ترتيب الآثار الشرعية للوضوء او الغسل الصحيح عليهما من جواز مس كتابة القران، او جواز دخول المسجد ونحوه، فانها لو لم يتم ما ذكرناه لم تكن حاكمة على استصحاب بقاء حرمة المس وحرمة دخول المسجد، وكذا البراءة عن شرطية شيء في الطواف والسعي مثلا لم تكن حاكمة على استصحاب بقاء الاحرام وحرمة محرمات الاحرام لو اكتفى المكلف بالطواف او السعي الفاقدين للشرط المشكوك وقصَّر بعدهما، وهكذا.

ومن هنا تبين الاشكال فيما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" في المقام من أنه بعد تعارض الادلة ووصول النوبة الى الأصل العملي، فالأصل عدم اعتبار غير المسجد ميقاتاً، ولايعارض بأصالة عدم اعتبار خصوص المسجد، فإنّه إن أريد إثبات كون الأعم ميقاتاً يكون الأصل مثبتاً، ولاأثر آخر له لصحة الإحرام منه يقينياً([[962]](#footnote-963))، فان لزوم الاحرام من الميقات عنوان مشير الى الخارج، وليس بنحو القضية الحقيقة، فلو شك في سعة ميقات وضيقه من ناحية الجهل بالمقدار الذي حدده الشارع، فيشك في سعة جعل الشارع وضيقه، أي لايعلم أن الامر قد تعلق بالاحرام من خصوص مسجد الشجرة او من مطلق ذي الحليفة، فتجري البراءة عن تعين الاحرام من المسجد بلامعارض وتكون حاكمة على استصحاب عدم انعقاد الاحرام من خارج المسجد، ثم لم نفهم الفرق بين المقام وبين الاحرام لحج التمتع من المناطق التي يشك في كونها من مكة القديمة حيث تمسك "قده" بالبراءة لاثبات جواز الاحرام منها([[963]](#footnote-964)).

وكيف كان فالمسألة مشكلة جدا، ولاينبغي ترك الاحتياط بالاحرام من مسجد الشجرة.

# حقيقة عقد الاحرام

ثم انه تبين أن المقصود من الاحرام الذي يجب أن يكون في مسجد الشجرة ولو من باب الاحتياط الواجب ليس هو الاحرام الشرعي الذي يحصل بالتلبية، بل هو عقد الاحرام، وهذا يعني أنه يجب بعد صلاة الاحرام وقبل التلبية للحج او العمرة شيء يسمى بعقد الاحرام، وقد فسَّرناه بفرض الحج على النفس أي البناء على الشروع فيه.

ولأجل توضيح هذا البحث نقول: حكي عن الشيخ الاعظم "قده" أنه ادعى سبق الاحرام على التلبية، فاورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن صريح الروايات الكثيرة كون الاحرام مسببا عن التلبية، وأما مثل صحيحة معاوية بن عمّار "صلّ المكتوبة ثمّ أحرم بالحج أو بالمتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أوّل البيداء إلى أوّل ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكباً كنت أو ماشياً فلبّ" فلابد من حملها على التلبس بمقدّمات الاحرام مثل التجرّد من المخيط ولبس الثوبين، فالتلبية نظير تكبيرة الإحرام، فإن المكلف إذا قصد بتكبيرة الاحرام الصلاة يدخل في الصلاة، فكذلك بالتلبية بقصد الحج يدخل في الإحرام وفي أوّل جزء من الحج، فمعنى الإحرام إدخال الانسان نفسه في حرمة اللّه، وإنما يدخل في حرمة اللّه بسبب التلبية، فما لم يلب لم يدخل في الإحرام وفي حرمة اللّه، كما إذا لم يكبَّر لم يدخل في الصلاة وإذا كبر حرم عليه منافيات الصلاة، فالإحرام أمر اعتباري يترتب عليه تحريم عدة اشياء ويكون الاحرام مسببا من التلبية، وترتب الإحرام على التلبية قهري لاقصدي، بمعنى أنه إذا لبى بقصد الحج يتحقق الإحرام منه قهراً([[964]](#footnote-965)).

ولأجل ذلك التزم "قده" بأن دليل استحباب تأخير التلبية الى البيداء -الذي ذكر أنها على ميل من ذي الحليفة نحو مكّة- يكون مخصصا لأدلة لزوم الاحرام من الميقات وحرمة تجاوزه بغير احرام، وذكر أن ما صنعه جماعة من حمل الروايات الآمرة بتأخير التلبية الى البيداء على ارادة التلبيات المستحبة، والتزموا بوجوب الاتيان بالتلبيات الأربع الواجبة في مسجد الشجرة فهو بعيد عن تلك الروايات، فإن بعضها صريح في تأخير التلبية الواجبة، بل قد ورد النهي في بعضها عن التلبية في المسجد، وأبعد من ذلك حمل تلك الروايات على تأخير الإجهار بها إلى البيداء، فان مفاد تلك الروايات تأخير نفس التلبية الموجبة للإحرام لاالإجهار بها([[965]](#footnote-966)).

ولكن يرد عليه أن الظاهر من الروايات التي اوردناها سابقا أنه يجب بعد لبس ثوبي الاحرام وصلاة الاحرام وقبل التلبية شيء يسمى بعقد الاحرام، وهذا هو الذي لابد أن يكون في الميقات كمسجد الشجرة، وهو يختلف عن الاحرام الشرعي الذي لايشكّ احد في كونه مترتبا على التلبية، وما ورد من النهي عن تجاوز الميقات بغير احرام انما يقيد بما لو عقد الاحرام من مسجد الشجرة ثم اراد أن يلبِّي في البيداء.

ومن هنا اتضح الاشكال ايضا فيما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" في مقام حل التنافي بين الروايات من أن البيداء جزء من الميقات([[966]](#footnote-967))، وذكر نحوه بعض الاعلام في تعاليقه المبسوطة، مستدلّاً بالروايات الآمرة بتأخير التلبية الى البيداء على عدم اختصاص الميقات بمسجد الشجرة([[967]](#footnote-968)) فان استحباب تأخير التلبية الى البيداء شيء ووجوب عقد الاحرام في مسجد الشجرة شيء آخر، وليس البيداء جزءا من الميقات جزما، فانه لايحتمل كون الميقات اوسع من منطقة ذي الحليفة التى تكون البيداء خارجة عنها، كما نص عليه الاعلام كصاحب مجمع البحرين([[968]](#footnote-969)) وغيره.

ثم انه اختلف من قال بتغاير عقد الاحرام مع التلبية في حقيقة عقد الاحرام الى ثلاثة أقوال:

**القول الاول:** ما ذهب اليه جماعة من أنه الالتزام بترك محرمات الاحرام، وهذا ما نسب الى المشهور، وحكي عن الشهيد وصاحب المدارك والشيخ الاعظم "قدهم" ولذا ذكروا أنه لو بنى على ارتكاب شي‌ء من المحرمات بطل إحرامه لعدم كونه قاصداً للإحرام.

**القول الثاني:** ما ذهب اليه جمع آخرون من أنه تحريم محرمات الاحرام على النفس، وليس المقصود منه انشاء تحريمه شرعا حتي يكون تشريعا، بل انشاء تحريمه من قبل نفسه كما في قوله تعالى "لم تحرم ما احلّ الله لك" وهذا هو المراد من الدعاء الوارد في مثل صحيحة معاوية بن عمار "أحرم لك شعري وبشري ولحمي ودمي وعظامي ومخي وعصبي من النساء والثياب والطيب([[969]](#footnote-970))" بناء على قراءة "أَحرِمُ" بصيغة المتكلم وحده من فعل المضارع من الثلاثي المجرد، بخلاف قراءة "أَحرَم" بصيغة المفرد الغائب من الفعل الماضي من باب الإفعال، أما قراءة "أُحرِم" بصيغة المتكلم وحده من الفعل المضارع من باب الافعال فليس بصحيح، لأنه لايتعدي الى المفعول الا بواسطة حرف الباء فيقال "أَحرَمَ به" أي جعله محرما، والفرق بينه التفسيرين لعقد الاحرام أنه قد يُنشئ الشخص تحريم محرمات الاحرام على نفسه ولكنه لايلتزم بتركها بل يتردد او يعزم على ارتكابها، فمن يرى أن عقد الاحرام هو الالتزام بترك محرمات الاحرام فيحكم ببطلان حجه بذلك، بخلاف من يرى أنه انشاء التحريم فانه يجتمع مع عدم الالتزام بالترك.

**القول الثالث:** ما هو الظاهر من أن ما يدل عليه الروايات أنه لايجب بعد صلاة الاحرام وقبل التلبية أكثر من فرض الحج والعمرة على النفس في الميقات، ففي صحيحة الحلبي وقت رسول الله ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة كان يصلي فيه ويفرض الحج فإذا خرج من المسجد وسار واستوت به البيداء حين يحاذي الميل الأول أحرم([[970]](#footnote-971))، وفي صحيحة صفوان عن معاوية بن عمار وغيره، وقال هذه هي عندنا مستفيضة عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليه السلام) أنهما قالا إذا صلى الرجل ركعتين وقال الذي يريد أن يقول من حج أو عمرة في مقامه ذلك فإنه إنما فرض على نفسه الحج وعقد عقد الحج، وقالا: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) حيث صلى في مسجد الشجرة صلى وعقد الحج‌، وقالوا: قال أبان بن تغلب عن أبي عبد الله (عليه السلام) يأكل الصيد وغيره فإنما فرض على نفسه الذي قال([[971]](#footnote-972)).

وأما الدعاء حال نية الحج وهو "أحرم لك شعري..." فمضافا الى استحبابه لم يثبت قراءته بصيغة المتكلم وحده.

والحاصل أن الصحيح هو القول الثالث، ولم يتضح لنا كونه خلاف المشهور، فانا لم نجد في كلمات فقهاءنا الأقدمين "رحمهم الله" التصريح بتفسير عقد الاحرام بكونه تحريم محرمات الاحرام او الالتزام بتركها، فذكر السيد المرتضى أن مما انفردت به الإمامية القول بأن من جامع بعد الإحرام وقبل التلبية لاشي‌ء عليه، وخالف باقي الفقهاء في ذلك، والحجة فيه إجماع الطائفة عليه، والوجه فيه أن التلبية عندهم بها يتم انعقاد الإحرام، فإذا لم تحصل فما انعقد، وما فعله كأنه رجوع عن الإحرام قبل تكامله، لا أنه نقض له بعد انعقاده، ويجب على هذا إذا أراد الإحرام أن يستأنفه ويلبي، فإن الإحرام الأول قد رجع فيه([[972]](#footnote-973))، ولم يذكر أي تفسير لعقد الاحرام قبل التلبية.

كما ذكر الشيخ الطوسي "ره" في كتاب التهذيب أنه فقد ذكر أنه لابأس للمحرم باستعمال ما يجب عليه اجتنابه بعد الإحرام قبل التلبية، فإذا لبى فقد حرم عليه ذلك كله([[973]](#footnote-974))، وذكر في النهاية أنه لابأس أن يأكل الإنسان لحم الصيد وينال النّساء ويشمّ الطّيب بعد عقد الإحرام ما لم يلبّ. فإذا لبّى، حرم عليه جميع ذلك([[974]](#footnote-975))، وذكر في الخلاف أنه يجوز أن يلبي عقيب إحرامه، والأفضل إذا علت راحلته البيداء أن يلبي، وبه قال مالك وللشافعي فيه قولان: قال في الأم والإملاء: الأفضل أن يحرم إذا انبعثت به راحلته ان كان راكبا، وإذا أخذ في السير إن كان راجلا، وقال في القديم: أن يهل خلف الصلاة نافلة كانت أو فريضة، وبه قال أبو حنيفة، ثم ذكر في مسألة أخرى أنه لاينعقد الإحرام بمجرد النية، بل لابد أن يضاف إليها التلبية([[975]](#footnote-976))، والظاهر من تعبيره في العبارة الأخيرة بالنية هو نية الحج والعمرة، فيكون موافقا لما اخترناه.

# الاحرام في القسم المستحدث من مسجد الشجرة

**الجهة الثانية:** انه بعد البناء على لزوم كون عقد الاحرام من مسجد الشجرة، فيقع الكلام في أنه هل يجوز ان يكون من القسم المستحدث من المسجد، ام يلزم أن يكون من القسم القديم منه، فيه خلاف بين الاعلام، فذهب جماعة كالسيد الامام "قده" الى الاول، بينما أنه ذهب جماعة ولو من باب الاحتياط الواجب الى الثاني.

والصحيح هو القول الاول، ويستدل عليه بعدة وجوه:

**الوجه الاول:** ما يقال من أن الخطابات الشرعية التي تُرتِّب احكاما على بعض البلدان والأماكن كسائر الخطابات الشرعية ظاهرة في أنها على نهج القضية الحقيقية فينعقد لها اطلاق للتوسعات الجديدة التي حدثت بعد صدور تلك الخطابات.

وقد اشكل جماعة منهم السيد الخوئي "قده" على هذا الوجه، فذهبوا الى كونها على نهج القضية الخارجية ولااطلاق لها للتوسعات الجديدة.

وقد سبق منا تمامية هذا الاشكال بالنسبة الى الخطابات الشرعية التي ترتب احكاما على الاماكن، مثل مسجد الشجرة، لعدم توقع العرف بيان حكم التوسعات التي لم تحدث وقد لايلتفت العرف الى احتمال حدوثها في المستقبل ولااقل من عدم جزمه به، فلايكون سكوت المولى العالم بالغيب عن بيان التقييد به اخلالا بالغرض عرفا.

**الوجه الثاني:** انه حيث لايكون الامر بالاحرام من مسجد الشجرة ظاهرا في الاختصاص بالقسم القديم، وانما لاينعقد له اطلاق للقسم الجديد، وحينئذ فيكون من قبيل اجمال الخطاب المخصص، فيكون المرجع اطلاق ما دل على كفاية الاحرام من ذى الحليفة كصحيحة ابي ايوب الخزاز.

وفيه أنّنا ذكرنا في الاصول أن مرجعية عموم العام تختص بموارد اجمال المخصص، ولاتعمّ ما اذا كان الخطاب الحاكم والمفسِّر مجملا، والمفروض أن قوله "وهو مسجد الشجرة" مفسر لروايات توقيت ذي الحليفة.

**الوجه الثالث**: ما ذكرناه من أنه يستفاد من بعض الروايات اختفاء المكان الاصلي لمسجد الشجرة على الناس ففي صحيحة معاوية بن عمار "مسجد ذي الحليفة الذي كان خارجا عن السقائف عن صحن المسجد ثم اليوم ليس شي‌ء من السقائف منه" ومن الواضح أن ظاهرها الامر بالصلاة وعقد الاحرام من مسجد ذي الحليفة الذي صار في زمان الامام الصادق (عليه السلام) بجيث كان القسم المسقوف خارجا عن ذاك المسجد، فان كان الميقات هو المسجد القديم لم يكن الشيعة يهملون امره حتى يختفي عليهم، فيفهم منه ومن عدم تعرض سائر الروايات الآمرة بالاحرام من مسجد الشجرة كفاية عقد الاحرام من القسم الجديد، والظاهر أن القسم المسقوف صار مسجدا في زمان الامام الصادق (عليه السلام).

وفيه أنه لايظهر من الصحيحة توسعة المسجد بل قد يشعر التعبير بأنه اليوم ليس شي من السقائف من المسجد، على عدم توسعة المسجد وانما بنى في جانبه قسم مسقوف وازيل سقف المسجد، مضافا الى أن تنبيه شخص بشيء لايكشف عن اختفاءه على عامة الناس.

**الوجه الرابع:** ما هو الصحيح من انه حيث يشك في جواز الاحرام من القسم الجديد فيكون المرجع بعد عدم امكان الرجوع الى العام هو الاصل العملي، والمقام حيث يكون من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير، والمشهور وان كان هو لزوم الاحتياط فيها، مضافا الى شبهة جريان استصحاب عدم انعقاد الاحرام فيما لو عقد احرامه من القسم الجديد، ولكننا اخترنا في الاصول جريان البراءة في موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير، كما قلنا بأن اصل البراءة عن تقيد الامر بالاحرام بكونه من المسجد القديم يكون حاكما على استصحاب عدم انعقاد الاحرام اذا احرم من غيره.

وعليه فلايبعد جواز الاكتفاء بصلاة الاحرام وعقد الاحرام من القسم الجديد من المسجد، وان كان لاينبغي ترك الاحتياط بالاتيان بصلاة الاحرام وعقد الاحرام من القسم القديم، والمشهور كونه واقعا في وسط صحن المسجد الفعلي، ولكن نقل المرحوم الشيخ الافتخاري "ره" عن المهندس المصري الذي كان هناك حين تجديد بناء المسجد قبل خمسة وعشرين سنة أنه كان واقعا قبل المحراب بثلاثة أمتار.

# وظيفة الحائض في الاحرام من مسجد الشجرة

**الجهة الثالثة:** وقع الكلام في أنه بناء على تعين عقد الاحرام من مسجد الشجرة فما هي وظيفة الحائض، فهل يجب عليها عقد الاحرام من داخل المسجد ان امكن لها الاجتياز والمرور بالدخول من باب والخروج من باب آخر بشرط أن يكون بنحو يصدق عليه الاجتياز والمرور، واذا لم تتمكن من ذلك فهل يجوز لها عقد الاحرام من خارج المسجد، ام لايجوز لها ذلك، بل لابد أن تتوصل الى طرق أخرى كالاحرام قبل الميقات بالنذر او الاحرام من محاذاة الميقات ان صح الاحرام منها وتمكنت من ذلك، او الذهاب الى ميقات آخر كالجحفة، فيه خلاف بين الاعلام.

وقد يستدل على جواز عقد الاحرام لها من خارج مسجد الشجرة مطلقا بموثقة يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن الحائض تريد الإحرام فقال: تغتسل وتستثفر وتحتشي بالكرسف وتلبس ثوبا دون ثياب إحرامها وتستقبل القبلة ولاتدخل المسجد وتهل بالحج بغير الصلاة([[976]](#footnote-977)).

وفيه ان من المحتمل كون اللام في المسجد للعهد الذهني وتكون مشيرة الى المسجد الحرام، ويؤيد ذلك التعبير بالاهلال بالحج، دون العمرة، ولعل السؤال كان في مكة قبيل يوم التروية، فيكون موجبا لانصراف لفظ "المسجد" الى المسجد الحرام، ويؤيده ايضا اطلاق النهي عن دخول المسجد الشامل للمرور والاجتياز، فان المرور جائز في غير المسجد الحرام ومسجد النبي، فلايوجد وجه للمنع عن دخول مسجد الشجرة مطلقا، وثانيا لو فرض اطلاق الرواية لمسجد الشجرة، فتقع المعارضة بين اطلاقها مع اطلاق ما دل على لزوم عقد الاحرام من مسجد الشجرة بالنسبة الى الحائض التي تتمكن من دخوله بنحو المرور، بل ولو لم تتمكن من ذلك، لأن لزومه حيث يكون شرطيا، فلايعلم بسقوطه في حق الحائض بل لعله يجب عليها الانتظار حتى تطهر ان تمكنت من ذلك والا فالاحوط أن تحرم خارج المسجد ثم تعيده في الجحفة او محاذاتها كما ذكره السيد الامام "قده" الا أن تتمكن من الاحرام قبل الميقات بالنذر([[977]](#footnote-978)).

ومما ذكرناه تبين الاشكال فيما ذكره السيد الخوئي "قده" في المقام من أن هذه الموثقة تشمل بإطلاقها إحرام العمرة من مسجد الشجرة أيضاً، وذكر الإهلال بالحج في الرواية لايوجب اختصاصها بإحرام الحج من المسجد الحرام، لأن حج التمتع اسم لمجموع العمرة والحج ويصح إطلاق الحج على عمرة التمتّع، فلاقصور في شمول الرواية لإحرام العمرة من مسجد الشجرة، بل شمولها لإحرام العمرة من مسجد الشجرة أولى، إذ يبعد جدّاً خلو القوافل المتوجهة من الشجرة إلى مكّة من الحائض بل يكثر الابتلاء بذلك، ومعه لا يصح السكوت عن بيان حكمها([[978]](#footnote-979))، فان الاشكال في انعقاد اطلاقها لمسجد الشجرة لما ذكرنا من احتمال كون اللام فيها للعهد الذهني كما لو كان السؤال في مكة قبيل يوم التروية.

هذا ولكن يمكن الاستدلال على جواز احرام الحائض خارج المسجد بعدم ورود حكمها في أية رواية عدا موثقة يونس بن يعقوب التي غايته أنها تدل على جواز الاحرام خارج المسجد والمسألة كانت ابتلائية فيكشف ذلك عن جواز احرامها خارج المسجد.

هذا مضافا الى امكان الاستدلال بما ورد في قضية أسماء بنت عميس، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن أسماء بنت عميس نفست بمحمد بن أبي بكر بالبيداء لأربع بقين من ذي القعدة في حجة الوداع فأمرها رسول الله (صلى الله عليه وآله) فاغتسلت واحتشت وأحرمت ولبّت مع النبي (صلى الله عليه وآله) واصحابه فلما قدموا مكة لم تطهر حتى نفروا من منى وقد شهدت المواقف كلها عرفات وجمعا ورمت المار ولكن لم تطف بالبيت ولم تسع بين الصفا والمروة فلما نفروا من منى أمرها رسول الله (صلى الله عليه وآله) فاغتسلت وطافت بالبيت وبالصفا والمروة وكان جلوسها في أربع بقين من ذي القعدة وعشر من ذي الحجة وثلاث أيام التشريق([[979]](#footnote-980)).

وفي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) أن أسماء بنت عميس نفست بمحمد بن أبي بكر فأمرها رسول الله (صلى الله عليه وآله) حين أرادت الإحرام من ذي الحليفة أن تحتشي بالكرسف والخرق وتهل بالحج فلما قدموا وقد نسكوا المناسك وقد أتى لها ثمانية عشر يوما فأمرها رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن تطوف بالبيت وتصلي ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك([[980]](#footnote-981)).

وفي صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المستحاضة تحرم فذكر أسماء بنت عميس فقال إن أسماء بنت عميس ولدت محمدا ابنها بالبيداء وكان في ولادتها بركة للنساء لمن ولدت منهن إن طمثت فأمرها رسول الله (صلى الله عليه وآله) فاستثفرت وتمنطقت بمنطق وأحرمت([[981]](#footnote-982)).

والمراد من البيداء ليس هو البيداء الواقع بعد مسجد الشجرة الى مكة بل المكان الاعم كما ورد في صحيحة عبد الله بن سنان "بحذا الشجرة من البيداء" وما يكون بعد مسجد الشجرة هو استواء البيداء، ولذا ورد في هذه الروايات اغتسال اسماء ولااشكال في أن غسل الاحرام قبل عقد الاحرام في الميقات، ولذا ورد فيها أنها اغتسلت واحرمت ولبت، هذا والبعيد جدا أنها دخلت مسجد الشجرة بنحو الاجتياز والمرور وكانت وظيفتها ذلك، لكن الامام (عليه السلام) لم ينبه على ذلك في أي من هذه الروايات، وأما احتمال كون حدوث المسجد في ذلك المكان بعد حجة الوداع لأجل صلاة النبي قرب الشجرة كما حدث بالنسبة الى مسجد عرفة والمزدلفة فخلاف ظاهر مثل صحيحة معاوية بن عمار "فدخل (صلى الله عليه وآله) المسجد الذي عند الشجرة فصلى فيه الظهر وعزم بالحج".

هذا ولو هي احرمت من المسجد في غير حال المرور فهي وان كانت عاصية بدخولها المسجد لكن احرامها صحيح، ولكن ذكر شيخنا الاستاذ "قده" أنه حيث يكون الاحرام مشروطا شرعا بكون الشخص في الميقات، فاذا تعلق النهي بكون الحائض في مسجد الشجرة فلايصح احرامها منه، بل لابد أن تحرم من خارج المسجد.

وفيه **اولا:** أنه لامانع من اجتماع النهي عن ذات الشرط وشمول الأمر بتقيد الواجب به، لتعدد مصب النهي والأمر.

**وثانيا:** ان الشرط ليس منهيا عنه، لان الشرط في حق الحائض على الاقل هو الكون في منطقة ذي الحليفة، ونسبة الكون في مسجد الشجرة اليه نسبة الجزء الى الكل، فيكون نظير ما لو كان شرط الواجب هو الكون في دار، فأتى المكلف بالواجب في غرفة معينة منها وقد نهاه المولى عن الدخول في تلك الغرفة، ومثاله الفقهي أن شرط الحلق اوالتقصير في الحج أن يكون في منى، فحلق او قصر في مكان مغصوب في منى، فان الصحيح اجزاءه، لأن تحقق الشرط وهو الكون في منى ليس عين كونه في هذا المكان، ولذا لو انتقل من ذاك المكان الى مكان آخر في منى، فلايقدح ببقاء شخص الكون في منى، وهذا بخلاف الصلاة في الساتر المغصوب حيث أن نسبة الستر بالساتر المغصوب الى الشرط وهو التستر نسبة الفرد الى الكلي، فيقال بأن النهي عن هذا الفرد يمنع من الترخيص في تطبيق الشرط وهو الستر عليه، والحاصل أن للكون في منى مثلا وحدة عرفية تتحقق بوجودها في منى، ولايتكثر بتكثر الاماكن المتصورة فيها، حتى يصير كونه في كل من هذه الامكنة فردا منه، حتى ينحل النهي عنه بعددها، وهذا بخلاف الغصب فانه يتعدد بعدد كل فرد من افراد التصرف في مال الغير بدون اذنه.

ثم انه لو لم يتم شيء من هذه الادلة على جواز احرام الحائض خارج المسجد ولم يمكن احرامها من المسجد في حال الاجتياز والمرور، ولم يمكنها الصبر الى أن تطهر كما لم يمكنها الاحرام بالنذر قبل الميقات فقد يقال بأن مقتضى القاعدة تأخير الاحرام الى الجحفة فلايحرم عليها التجاوز عن ذي الحليفة بغير احرام، فقد ذكر المحقق النراقي "ره" في المستند: أنه بعد تعين الإحرام من مسجد الشجرة، فلو كان المحرم جنباً أو حائضاً أحرما منه مجتازين، لحرمة اللبث فان تعذر بدونه، فهل يحرمان من خارجه- كما صرح به الشهيد الثاني والمدارك والذخيرة- لوجوب قطع المسافة من المسجد إلى مكة محرماً أم يؤخرانه إلى الجحفة لكون العذر ضرورة مبيحة للتأخير؟، الأحوط الإحرام منهما، وإن كان الأظهر الثاني، لما ذكر، ولعدم الدليل على توقيت خارج المسجد لمثلهما، ومنع وجوب قطع المسافة محرماً عليه، وتمثيل الضرورة في الأخبار بالمرض والضعف لايوجب التخصيص بعد اتحاد العلة قطعاً([[982]](#footnote-983))، وذكر السيد الخوئي "قده" في وجهه أن أدلة حرمة التجاوز عن الميقات بلاإحرام لاتشمل المقام، لأنّ المفروض أن هذا المكان لم يكن بميقات لها، وأمّا الإحرام من نفس المسجد فغير قادرة عليه فيسقط هذا الموضع عن الميقاتية بالنسبة إليها، لاسيما بملاحظة الروايات الواردة في الإحرام من الجحفة لمن لا يتمكّن من الإحرام من الشجرة([[983]](#footnote-984)).

اقول: ما دل على جواز تأخير الاحرام الى الجحفة خاص بالمريض والضعيف([[984]](#footnote-985)) ولايشمل الحائض، نعم لو ثبت عدم قدرتها على الاحرام من ذي الحليفة كانت كمن لايتمكن من الاحرام من ذي الحليفة فيجوز لها تأخير الاحرام الى الجحفة، وحينئذ يقال بأن اطلاق ما دل على أن الميقات مسجد الشجرة يشمل هذه الحائض وهي لاتتمكن من الاحرام منه، فيجوز لها على مقتضى القاعدة تأخير احرامها الى الجحفة اذا لم تتمكن من الاحرام قبل ذي الحليفة بالنذر.

تنبيه: ذكر جماعة أن نذر الزوجه للاحرام قبل الميقات لاينعقد الا باذن زوجها ولو لم يكن الاحرام قبل الميقات منافيا لحق استمتاع الزوج، ولكنه لاوجه له، فان ما ورد من أنها ليس لها نذر مع زوجها خاص بالنذر في مالها ففي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ليس للمرأة مع زوجها أمر في عتق ولاصدقة ولاتدبير ولاهبة ولانذر في مالها إلا بإذن زوجها إلا في حج أو زكاة أو بر والديها أو صلة رحمها([[985]](#footnote-986)).

ثم انه لو طهرت الحائض من دم الحيض ولم تتمكن من غسل الحيض لفقد الماء مثلا -ونحوها الجنب اذا لم يتمكن من غسل الجنابة- فذكر صاحب العروة أن الأحوط أن تتيمم لدخول المسجد والاحرام منه، ويتعيّن ذلك على القول بلزوم الاحرام من المسجد([[986]](#footnote-987)).

واورد عليه السيد الخوئي "قده" بأنه إذا قلنا بجواز الإحرام من خارج المسجد اختياراً فلاريب في أنه يتعين عليها الإحرام من خارج المسجد، إذ لايجوز لها الدخول في المسجد، فانه لو فرضنا التخيير بين الإحرام من نفس المسجد وخارجه فحيث لايجوز دخولها في المسجد بدون غسلٍ فيرتفع التخيير، ويتعين عليها الإحرام خارج‌ المسجد، لأن أحد الفردين للواجب التخييري إذا كان غير مقدور فيتعين الفرد الآخر، فإذا تعين الإحرام من خارج المسجد لايشرع التيمم للدخول في المسجد والإحرام منه ثانيا، نعم بناء على لزوم الاحرام من نفس المسجد في حال الاختيار فيتعين عليها التيمم للدخول في المسجد، والإحرام منه، فإن التراب أحد الطهورين، فما في المستند([[987]](#footnote-988)) من أنها تؤخر الإحرام إلى الجحفة لم يظهر لنا وجهه([[988]](#footnote-989)).

اقول: يمكن القول بمشروعية التيمم في الفرض المذكور، اذ لاريب في الامر بالاتيان بصلاة الاحرام وفرض الحج بعدها في مسجد الشجرة، وانما الاختلاف في استحباب ذلك ووجوبه، وعلى أي حال فمقتضى اطلاق مثل قوله "التراب احد الطهورين يجزيك عشر سنين" جواز التيمم بدل الغسل لهما فيما كان وقتهما مضيقا او كان موسعا ولكن لم يمكنه الانتظار الى أن يجد الماء او يرتفع عذره، كما ذكروا جواز التيمم لاداء فريضة او نافلة مؤقتة كذلك، بل ذكر جماعة كالسيد الخوئي "قده" جواز التيمم للنوافل غير المؤقتة لأنها مأمور بها في كل وقت فاذا لم يتمكن من الصلاة في وقت مع الوضوء فله الاتيان بها مع التيمم سواء علم بارتفاع عذره بعد ذلك ام علم ببقاءه او لم يعلم، من دون فرق بين طول المدة وقصرها كما لو علم بارتفاع عذره بعد ساعة مثلا، نعم عدم التمكن من الماء في المقدمات القريبة للوضوء او الغسل كالمشي الى الماء او تسخينه وكذا عدم التمكن منه في زمان الاغتسال لايسوِّغ التيمم، لعدم صدق فقدان الماء بسببه، بل يصدق عليه التمكن من استعمال الماء([[989]](#footnote-990))، وعليه فيمكنه التيمم لأجل اداء صلاة نافلة، وبذلك يكون متطهرا ويجوز له دخول المسجد، بل يمكن التمسك باطلاق قوله "التراب احد الطهورين يجزيك عشر سنين" لاثبات مشروعية التيمم لغاية دخول المسجد، فانه كما افتى السيد الخوئي في المنهاج([[990]](#footnote-991)) يكفي أن يكون الغاية للتيمم ارتكاب ما يحرم على المحدث كمس كتابة القرآن فانه يتمشى منه قصد القربة حيث يكون غرضه الفرار عن الحصة المحرمة من الدخول في المسجد، بل لو كان غرضه الكون في المسجد كان ذلك غاية راجحة كما صرح به، وعليه فلايبعد تمامية ما ذكره صاحب العروة في المقام من أن الاحوط ان تتيمم لدخول المسجد وتحرم منه ان لم نقل بتعين الاحرام من المسجد اختيارا، والا وجب ذلك.

مسألة 162: لايجوز تأخير الاحرام من مسجد الشجرة الى الجحفة إلا لضرورة‌ من مرض أو‌ ضعف أو غيرهما من الموانع.

وقع الكلام في أنه هل يجوز لاهل المدينة ومن مرّ عليها أن يعدل من الاحرام من ذي الحليفة الى الاحرام من ميقات آخر، والمشهور أنه لايجوز لمن اراد الذهاب الى مكة أن يتجاوز عن ذي الحليفة بغير احرام، حتى لو اراد أن يحرم من الجحفة، الا لضرورة، ولكن ذكر ابن حمزة أنه يجوز ذلك اختيارا([[991]](#footnote-992)) ونقل ذلك في الدروس عن الجعفي([[992]](#footnote-993))، واستدل للمشهور بالعمومات الدالّة على توقيت رسول الله (صلى الله عليه وآله) ذا الحليفة لأهل المدينة ومن يمر عليه وأنه لايجوز لأحد ان يحرم قبله ولابعده، وبصحيحة أبي بكر الحضرمي، قال قال أبو عبد اللّه (عليه السلام): إني خرجت بأهلي ماشياً فلم أهلَّ حتى أتيت الجحفة وقد كنت شاكياً، فجعل أهل المدينة يسألون عنّي فيقولون: لقيناه وعليه ثيابه، وهم لايعلمون، وقد رخص رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وآله) لمن كان مريضاً أو ضعيفاً أن يحرم من الجحفة([[993]](#footnote-994))، فإنها تدل على أن الترخيص مختص للمريض والضعيف، وهكذا ورد في موثقة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) خصال عابها عليك أهل مكة قال وما هي قلت قالوا أحرم من الجحفة ورسول الله (صلى الله عليه وآله) أحرم من الشجرة قال الجحفة أحد الوقتين فأخذت بأدناهما وكنت عليلا([[994]](#footnote-995)).

واستدل لمن خالف المشهور بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال سألته عن إحرام أهل الكوفة وأهل خراسان وما يليهم وأهل الشام ومصر من أين هو فقال أما أهل الكوفة وخراسان وما يليهم فمن العقيق وأهل المدينة من ذي الحليفة والجحفة وأهل الشام ومصر من الجحفة وأهل اليمن من يلملم وأهل السند من البصرة يعني من ميقات أهل البصرة([[995]](#footnote-996))، فان مفادها تخيير اهل المدينة بين ذي الحليفة والجحفة.

كما استدل بصحيحة معاوية بن عمّار أنه سأل أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن رجل من أهل المدينة أحرم من الجحفة، فقال: لابأس([[996]](#footnote-997))، وظاهر التعبير باهل المدينة أنه خرج من المدينة الى مكة، لامجرد كونه مدنيا ولعله قصد الحج من الشام وميقات اهل الشام الجحفة، ولااقل من شمول اطلاقها لمن خرج من المدينة.

وقد اجيب عن هاتين الروايتين بأن مقتضى الجمع العرفي هو حملهما على فرض العذر بقرينة الروايات السابقة، وهذا وان كان صحيحا، لكن يمكن أن يقال بأنه لايقتضى الا لزوم الاحرام في حال الاختيار من ذي الحليفة تكليفا من باب حرمة تجاوزه بغير احرام، فلو عصى وتجاوز ذي الحليفة بغير احرام واحرم من الجحفة مع تمكنه من الرجوع الى ذي الحليفة امكن القول بصحة احرامه أخذا باطلاق مثل صحيحة معاوية بن عمار، واطلاق صحيحة الحلبي "من اين يحرم الرجل اذا جاوز الشجرة، فقال (عليه السلام) من الجحفة ولايجاوز الجحفة الا محرما([[997]](#footnote-998)) كما افتى به جماعة منهم بعض السادة الاعلام "دام ظله".

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" في تقريب حمل روايات جواز تأخير الاحرام الى الجحفة على مورد المريض والضعيف وجها آخر وهو أن هناك ثلاث طوائف من الروايات:

**الطائفة الاولى:** ما دل باطلاقه على التخيير بين الإحرام من مسجد الشجرة والإحرام من الجحفة وهو مثل صحيحة علي بن جعفر.

**الطائفة الثانية:** ما دل باطلاقه على عدم جواز العدول إلى غير مسجد الشجرة، وهو معتبرة إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: سألته عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد وكثرة الأيام يعني الإحرام من الشجرة وأرادوا أن يأخذوا منها إلى ذات‌عرق فيحرموا منها فقال لا، وهو مغضب، من دخل المدينة فليس له أن يحرم إلا من المدينة([[998]](#footnote-999)).

**الطائفة الثالثة:** ما دل على جواز تاخير المريض والضعيف الاحرام الى الجحفة، وهو مثل صحيحة ابي بكر الحضرمي.

والنسبة بين الطائفة الاولى والثانية وان كانت هي التباين، ولكن الطائفة الثالثة توجب انقلاب النسبة بينهما، حيث تقيِّد الطائفة الثالثة اطلاق الطائفة الثانية المانعة عن تأخير الاحرام الى الجحفة مطلقا، فيختص المنع عن تأخير الاحرام الى الجحفة في الطائفة الثانية بغير المريض والضعيف، وحينئذ نقيِّد بها اطلاق الجواز في الطائفة الاولى([[999]](#footnote-1000)).

اقول: حكمه باعتبار سند رواية ابراهيم بن عبد الحميد كان لأجل توثيق جعفر بن محمد بن حكيم الراوي عن ابراهيم لاجل كونه من رجال كامل الزيارات ولكنه عدل عن نظرية التوثيق العام للمشايخ مع الواسطة لابن قولويه صاحب كامل الزيارات، فسند الرواية لايخلو من اشكال، هذا مضافا الى أن صحيحة على بن جعفر اخص مطلقا من هذه الرواية، حيث ان الصحيحة رخصت في احرام اهل المدينة من الجحفة فيمكن حمل اطلاق رواية ابراهيم على احرام اهل المدينة من ذات عرق ونحوها كما هو مورد الرواية، فالمهم ظهور الطائفة الثالثة في اختصاص جواز تأخير الاحرام الى الجحفة للمعذور كالمريض والضعيف.

ثم انه يقع الكلام في أنه هل يعم جواز التأخير إلى الجحفة سائر الأعذار كشدة البرد أو الحر أو يختص بالمريض والضعيف كما في النص؟، فذهب الى الاول جماعة منهم صاحب العروة بدعوى ظهور ذكر المريض والضعيف في الروايات على المثال، وذهب جماعة الى اختصاص جواز التاخير بالمريض والضعيف.

واختار السيد الخوئي "قده" التفصيل بين الضرر والحرج وبين غيرهما من الأعذار، فذكر أنه في فرض الضرر او الحرج يرتفع وجوب الإحرام من مسجد الشجرة لنفي الضرر والحرج من دون حاجة إلى دليل بالخصوص، ولكن جوازه من الجحفة يحتاج إلى دليل آخر، لأنّ نفي الضرر والحرج يرفع الحكم الثابت في موردهما ولايثبت حكماً آخر، فالمرجع حينئذٍ إطلاق ما دلّ على التخيير بين ذي الحليفة والجحفة كصحيحة علي بن جعفر، فإذا سقط وجوب أحد العدلين لأجل الضرر او الحرج يثبت العدل الآخر فيتعين عليه الإحرام من الجحفة، وأما في غير مورد الضرر والحرج كالحاجة الشخصية او المشقة غير البالغة الى حد الحرج الشخصي كالبرد والحر ونحو ذلك فيشكل الحكم بجواز التأخير إلى الجحفة، لاختصاص دليل الجواز بالمريض والضعيف كما في معتبرة أبي بكر الحضرمي، وحملها على مجرّد المثال كما في العروة غير ظاهر، بل رواية إبراهيم بن عبد الحميد يدل على عدم جواز الإحرام من غير مسجد الشجرة في الحرج العرفي كشدة البرد ونحوها من الأعذار العرفية([[1000]](#footnote-1001)).

هذا وينبغي هنا ذكر مسألة: وهي أنه لو كان شخص في المدينة واراد الحج والعمرة هل يجب عليه الاحرام من ذي الحليفة او يجوز له ركوب الطائرة الى الطائف والاحرام هناك من قرن المنازل، او أنه يأتى الى جدة بالطائرة ثم يذهب الى الجحفة ويحرم من هناك او يحرم من جدة بالنذر بناء على جواز الاحرام من جدة بالنذر اختيارا.

الظاهر عدم مانع من ذلك، فان ما هو الممنوع هو التجاوز عن ذي الحليفة مثلا بغير احرام، ولايصدق ذلك على الذهاب بالطائرة، ولاينعقد الاطلاق لرواية ابراهيم بن عبد الحميد الناهية عن احرام اهل المدينة الا من المدينة لمثل هذا الفرض، مضافا الى الاشكال في سندها.

هذا ولو كان الشخص الذي في المدينة قاصدا الذهاب الى جدة مثلا لعدة ايام فهل يجوز له التجاوز عن ذي الحليفة والذهاب الى جدة بغير احرام، ثم الاحرام من الجحفة او من نفس جدة بالنذر، ام لا؟، فالظاهر جواز ذلك، الا اذا كانت فترة بقاءه في جدة قصيرة عرفا بحيث يصدق عليه عرفا حين ذهابه من المدينة الى جدة أنه مريد في هذا الذهاب للحج والعمرة.

# 2- وادي العقيق

الثّاني: وادي العقيق، وهو ميقات أهل العراق ونجد وكلّ من مرّ عليه من غيرهم، وهذا الميقات له أجزاء ثلاثة: المسلخ وهو اسم لأوّله. والغمرة وهو اسم لوسطه. وذات عرق وهو اسم لآخره. والأحوط الأولى أن يحرم المكلّف قبل أن يصل ذات عرق فيما إذا لم تمنعه عن ذلك تقيّة أو مرض.

اقول: قد دلّت روايات كثيرة على ذلك ففي صحيحة معاوية بن عمار "فإنّه وقّت لأهل العراق ولم يكن يومئذ عراق بطن العقيق من قبل أهل العراق([[1001]](#footnote-1002))" وفي صحيحة علي بن جعفر "وقّت رسول اللّه (صلى الله عليه وآله) لأهل العراق من العقيق([[1002]](#footnote-1003)) وفي صحيحة أبي أيّوب الخزاز "ووقّت لأهل نجد العقيق([[1003]](#footnote-1004))" وفي صحيحة الحلبي "ووقّت لأهل النجد العقيق([[1004]](#footnote-1005))".

هذا وقد ورد في صحيحة عمر بن يزيد أن قرن المنازل ميقات لأهل نجد([[1005]](#footnote-1006))، مع أن قرن المنازل عدّ في سائر الروايات ميقات اهل الطائف، ويمكن توجيهه بأنه كان لاهل نجد طريقان الى مكة، احدهما يمر بوادي عقيق وهو الاكثر تعارفا، وثانيهما يمر بقرن المنازل وهو الاقل متعارفا، وقد أجاب صاحب الحدائق عنها بجواب آخر وهو حملها على التقيّة، لِما رووا أنه لمّا فتح المصران –أي الكوفة والبصرة- أتوا عمر فقالوا: يا أمير المؤمنين إنّ رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وآله) حدّ لأهل نجد قرن المنازل، وإنّا إذا أردنا قرن المنازل شقّ علينا، قال: فانظروا حذوها، فحدّ لهم ذات عرق ولذا ذكر جملة منهم أنّ ميقات العراق إنّما ثبت قياساً لانصّاً عن رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وآله)([[1006]](#footnote-1007)).

وكيف كان فلاريب في أن وادي العقيق كسائر المواقيت ميقات لكل من يمرّ عليه سواء كان من اهل نجد او من اهل العراق ام لا.

ثم انه يقع الكلام في حد وادي العقيق من حيث المبدأ والمنتهى، ونسب الى المشهور أن مبدأه المسلخ واوسطه غمرة ومنتهاه ذات عرق، فيجوز الاحرام من أي منها وان كان الافضل الاحرام من المسلخ، والروايات فيه متعارضة من حيث المبدأ والمنتهى.

أما من حيث المبدأ فالروايات عل طائفتين:

**الطائفة الاولى:** ما دل عل كون مبدأه المسلخ، وهو ما يلي:

**الرواية الاولى:** رواية موسى بن القاسم عن حسن بن محمد عن محمد بن زياد عن عمار بن مروان عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: حد العقيق أوله المسلخ وآخره ذات عرق([[1007]](#footnote-1008))، وليس في السند من يناقش فيه عدا عمار بن مروان، فان الحسن بن محمد هو حسن بن محمد بن سماعة الذي كان من ثقات الواقفة، ومحمد بن زياد إما محمد بن الحسن بن زياد العطار الذي وثقه النجاشي وغيره، فذكر النجاشي: محمد بن الحسن بن زياد العطار‌ كوفي، ثقة، له كتاب، أخبرنا أحمد بن عبد الواحد قال: حدثنا علي بن حبشي، عن حميد قال: حدثنا الحسن بن محمد قال: حدثنا محمد بن زياد بكتابه([[1008]](#footnote-1009))، ويحتمل ضعيفا كونه محمد بن ابي عمير وقد استظهر ذلك السيد الخوئي "قده" في المقام فقال انه هو ابن أبي عمير ورواياته عنه تبلغ ستين مورداً بهذا العنوان، وكذا بعنوان الحسن بن محمّد عن محمّد بن أبي عمير أو ابن أبي عمير([[1009]](#footnote-1010)).

وأما عمار بن مروان فمردد بين اليشكري الذي وثقه النجاشي وله كتاب، وبين الكلبي الذي لم يرد في حقه توثيق، وقد استظهر الاردبيلي "ره" في جامع الرواة اتحادهما، بملاحظة وحدة الطبقة واشتراك الراوي عنه وعدم تعدد الذكر في كتب الرجال وعدم ذكر اللقب عادة في الاسانيد التي يقع فيها عمار بن مروان([[1010]](#footnote-1011))، ولكن يشكل الجزم باتحادهما بعد اختلاف الراوي عنهما فان الراوي عن اليشكري هو محمد بن سنان والراوي عن الكلبي هو الحسن بن محبوب بواسطة ابي ايوب الخزار.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن عمار بن مروان منصرف الى اليشكري، لأنه معروف وله كتاب بخلاف الكلبي فانه غير معروف حتى ان الشيخ الطوسي "ره" لم يذكره في كتابه، فان الاسم ينصرف عند اطلاقه الي الفرد المعروف الذي له كتاب دون الشاذ غير المعروف فيكون المراد من عمار هو اليشكري الثقة لا الكلبي([[1011]](#footnote-1012))، ولكن دعوى الانصراف غير ثابتة باطلاقها، والشاهد عل ما ذكرناه أن الصدوق في الفقيه روى اربع مرات عن عمار بن مروان ومرة عن عمار بن مروان الكلبي، ثم ذكر في المشيخة أن ما كان فيه عن عمار بن مروان الكلبي فقد رويته....

**الرواية الثانية:** مرسلة الصدوق قال: قال الصادق (عليه السلام): وقّت رسول اللّه (صلى الله عليه وآله) لأهل العراق العقيق، وأوله المسلخ ووسطه غمرة وآخره‌ ذات عرق، وأوّله أفضل([[1012]](#footnote-1013)).

وسندها ضعيف لأجل الإرسال وان كانت من المراسيل الجزمية للصدوق.

**الرواية الثالثة**: رواية سهل بن زياد عن احمد بن محمد عن علي بن ابي حمزة عن أبي بصير عن أحدهما (عليه السلام) قال: حدّ العقيق ما بين المسلخ إلى عقبة غمرة([[1013]](#footnote-1014))، وسندها ضعيف لأجل سهل بن زياد، وأما علي بن ابي حمزة فقد حاولنا اثبات وثاقته باستصحاب بقاء وثاقته نعم هذا الاستصحاب لايجدي بناء عل اختصاص حجية الخبر بما افاد الوثوق والاطمئنان. وكيف كان فلايبعد الوثوق بصدور احدى هذه الروايات اجمالا.

**الطائفة الثانية:** من الروايات ما قد تدل على أن العقيق الذي هو ميقات اهل العراق يبتدأ من بريد البعث وقد يقال "بريد البغث" وهو قبل المسلخ، وهي ما يلي:

**الرواية الاولى:** صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: أول العقيق بريد البعث وهو دون المسلخ بستة أميال مما يلي العراق، وبينه وبين غمرة أربعة وعشرون ميلاً بريدان([[1014]](#footnote-1015)).

**الرواية الثانية**: صحيحته الآخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: آخر العقيق بريد أوطاس وقال بريد البعث دون غمرة ببريدين([[1015]](#footnote-1016))، فان ظاهر ذكر بريد البعث ارادة بيان كونه مبدأ العقيق.

**الرواية الثالثة:** صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد اللّه (عليه السلام)، قال: وقت رسول اللّه (صلى الله عليه وآله) لأهل المشرق العقيق نحوا من بريدين، ما بين بريد البعث إلى غمرة([[1016]](#footnote-1017)).

**الرواية الرابعة:** مرسلة الصدوق قال: قال الصادق (عليه السلام) أول العقيق بريد البعث وهو بريد من دون بريد غمرة([[1017]](#footnote-1018)).

**الرواية الخامسة:** صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن أحرمت من غمرة أو من بريد البعث صليت وقلت ما يقول المحرم في دبر صلاتك وإن شئت لبيت من موضعك والفضل أن تمشي قليلا ثم تلبي([[1018]](#footnote-1019)).

**الرواية السادسة**: معتبرة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام)‌ عن الإحرام من غمرة قال ليس به بأس وكان بريد العقيق أحب إلي([[1019]](#footnote-1020))، والاستدلال بها يبتني على عدم احتمال تغاير بريد العقيق مع بريد البعث، ولكنه لاوجه له.

وهكذا من حيث المنتهى توجد طائفتان من الروايات:

**الطائفة الاولى:** ما تدل على أن منتهى الميقات ذات عرق، فيجوز الاحرام منها: وهي ما يلي:

**الرواية الاولى:** رواية عمار بن مروان السابقة "حد العقيق أوله المسلخ وآخره ذات عرق".

**الرواية الثانية:** مرسلة الصدوق السابقة "وقّت رسول اللّه لأهل العراق العقيق، وأوله المسلخ ووسطه غمرة وآخره‌ ذات عرق".

**الرواية الثالثة:** معتبرة الحسن بن علي الوشاء بن بنت إلياس عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) أنه قال: إذا أهل هلال ذي الحجة ونحن بالمدينة لم يكن لنا أن نحرم إلا بالحج لأنا نحرم من الشجرة وهو الذي وقت رسول الله صلى الله عليه وآله وأنتم إذا قدمتم من العراق فأهل الهلال فلكم أن تعتمروا لأن بين أيديكم ذات عرق وغيرها مما وقت لكم رسول الله([[1020]](#footnote-1021))

**الرواية الرابعة:** معتبرة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) قال كان أبي مجاورا هاهنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلما رجع- فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج ودخل وهو محرم بالحج([[1021]](#footnote-1022)).

**الرواية الخامسة:** صحيحة مسمع عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال اذا كان منزل الرجل دون ذات عرق الى مكة فليحرم من منزله([[1022]](#footnote-1023))، فان الظاهر منها بضم ما دل على أن من كان منزله دون الميقات فاحرامه من منزله هو كون ذات عرق من الميقات.

**الطائفة الثانية:** ما تدل على خروج ذات عرق من منتهى الميقات وهي ما يلي:

**الرواية الاولى:** رواية سهل بن زياد السابقة عن أبي بصير "حدّ العقيق ما بين المسلخ إلى عقبة غمرة"

**الرواية الثانية:** صحيحة عمر بن يزيد السابقة: وقت رسول اللّه لأهل المشرق العقيق نحوا من بريدين، ما بين بريد البعث إلى غمرة.

**الرواية الثالثة:** ما رواه الشيخ في كتاب الغيبة باسناده عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري أنه كتب إلى صاحب الزمان (عليه السلام) يسأله عن الرجل يكون مع بعض هؤلاء ويكون متصلا بهم يحج ويأخذ عن الجادة ولا يحرم هؤلاء من المسلخ فهل يجوز لهذا الرجل أن يؤخر إحرامه إلى ذات عرق فيحرم معهم لما يخاف الشهرة أم لا يجوز إلا‌ أن يحرم من المسلخ فكتب إليه في الجواب: يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب ويلبي في نفسه فإذا بلغ إلى ميقاتهم أظهره([[1023]](#footnote-1024)).

والظاهر تمامية سند الشيخ الى توقيعات الحميري، فقد روى في كتاب الغيبة عن جماعة([[1024]](#footnote-1025)) عن‌ابي‌الحسن محمد‌بن‌احمد‌بن‌داود القمي (الذي كان من الاجلاء وشيخ الطائفة وفقيهها) قال وجدت بخط احمد ‌بن‌ ابراهيم النوبختي واملاء‌ابي‌القاسم الحسين‌بن‌روح على ظهر كتاب فيه جوابات ومسائل انفذت من قم، يسأل عنها هل هي جوابات الفقيه عليه‌السلام او جوابات الشلمغاني، لانه حكي عنه انه قال: هذه المسائل انا اجبت عنها، فكتب اليهم على ظهر كتابهم: بسم الله الرحمن الرحيم قد وقفنا على هذه الرقعة وما تضمنته فجميعه جوابنا... .

ثم ذكر الشيخ الطوسي ره انه قال‌ ابن‌ نوح (وهو احمد ‌بن ‌محمد‌ بن ‌نوح السيرافي، وقد وثّقه الشيخ الطوسي والنجاشي ره): أول من حدّثنا بهذا التوقيع ابوالحسين محمد ‌بن‌علي ‌بن ‌تمام وذكر انه كتبه من ظهر الدرج([[1025]](#footnote-1026)) الذي عند ‌ابي‌ الحسن‌ بن ‌داود فلما قدم ابوالحسن ‌بن ‌داود وقرأته عليه، ذكر ان هذا الدرج بعينه كتب به اهل قم الى الشيخ‌ ابي ‌القاسم الحسين‌ بن‌ روح، وفيه مسائل فأجابهم على ظهره بخط احمد‌ بن ‌ابراهيم النوبختي، وحصل الدرج عند‌ ابي ‌الحسن ‌بن ‌داود، ثم نقل نسخة الدرج، وبعد نهاية هذا الدرج نقل توقيعات أخرى من كتاب آخر، وهذه المكاتبة أول توقيع من ذلك الكتاب، وبعد نهاية هذه التوقيعات كتب الحميري ما لفظه: فان رايت ادام عزّك ان تسأل لي عن ذلك وتشرحه لي وتجيب في كل مسألة بما العمل به، فعلت مثابا ان شاء الله؛ ثم نقل الشيخ الطوسي ره عن‌ابن‌نوح انه نسخ هذه النسخة من المدرجين القديمين اللذين فيهما الخط والتوقيعات([[1026]](#footnote-1027)).

فيظهر مما نقلناه ان الحميري جمع توقيعات وارسلها الى‌ابي‌القاسم الحسين‌ بن ‌روح ليتأكد من ان الأجوبة المذكورة فيها من الإمام‌ (عليه‌السلام) فورد في الجواب ان جميعه جوابنا؛ وقد شهد ابو الحسن محمد‌ بن ‌احمد ‌بن‌ داود بصدور هذا الجواب بإملاء من الحسين‌ بن ‌روح، حيث قال محمد بن احمد بن‌ داود: "ان الحسين ‌بن‌ روح اجابهم على ظهره بخط احمد‌ بن‌ ابراهيم النوبختي" وبمقتضى احتمال نشوء علمه بذلك عن مقدمات قريبة من الحس نحكم بحجية شهادته.

فما قد يقال (من انه لايظهر من كلام محمد ‌بن ‌احمد ‌بن ‌داود انه يشهد بكون الجواب باملاء الحسين‌ بن ‌روح، اذ قوله "بأني وجدت ذلك بخط احمد‌ بن ‌ابراهيم النوبختي واملاء‌ ابي ‌القاسم الحسين‌ بن‌ روح ليس ظاهرا في انه يشهد مباشرة بكونه املاء الحسين‌ بن ‌روح، لانه يحتمل ان يكون مقصوده انه وجده بخط احمد‌ بن‌ ابراهيم النوبختي، وقد كتب هو ان هذا الجواب بإملاء الحسين ‌بن ‌روح، وحينئذ تتوقف حجية كلام النوبختي على ثبوت وثاقته والمفروض عدم ورود توثيق في حقه) فيرد عليه: ان ظاهر ما نُقل عن‌ ابي‌ الحسن محمد‌ بن‌ احمد‌ بن ‌داود من ان هذا الدرج كتب به اهل قم الى الحسين ‌بن ‌روح فأجابهم على ظهره بخط احمد ‌بن ‌ابراهيم النوبختي، هو انه يشهد بصدور هذا الجواب من الحسين‌ بن ‌روح، ولااشكال في احتمال كون هذه الشهادة ناشئة عن مقدمات قريبة من الحسّ فيحكم باعتبارها بمقتضى اصالة الحسّ.

هذا تمام الكلام في سند هذه الرواية.

وقد يضاف الى هذه الطائفة صحيحة معاوية بن عمار السابقة "أول العقيق بريد البعث وهو دون المسلخ بستة أميال مما يلي العراق، وبينه وبين غمرة أربعة وعشرون ميلاً بريدان" وصحيحته الآخرى "آخر العقيق بريد أوطاس وقال بريد البعث دون غمرة ببريدين" فيستظهر منهما أن غمرة آخر الميقات دون ذات عرق والا لكان المناسب ذكر المسافة الى ذات عرق، ولكنه غير واضح، نعم لو ضم اليهما صحيحة عمر بن يزيد الدالة على أن ميقات العقيق كان بريدين تمت دلالتهما على خروج ذات عرق من الميقات.

وحينئذ فلابد من ملاحظة أنه هل يوجد جمع عرفي بين هذه الطوائف من الروايات.

أما الروايات المتعارضة بلحاظ مبدأ العقيق فقد ذكر السيد الخوئي وبعض الاعلام "قدهما" أن ما دل على أن اول العقيق بريد البعث لم يدل على جواز الاحرام منه وانما أخبر عن كونه اول العقيق، فيجتمع مع كون اول الميقات أي اول مكان يجوز الاحرام منه هو المسلخ، ولعله لأجل ذلك عبر في بعض الروايات عن الميقات ببطن عقيق ففي صحيحة معاوية بن عمار "وقَّت لأهل العراق -ولم يكن يومئذ عراق- بطن العقيق".

وقد اختار السيد الحكيم "قده" هذا الوجه([[1027]](#footnote-1028))، ونحوه بعض الاعلام "قده"([[1028]](#footnote-1029))، وهكذا السيد الخوئي "قده" واضاف: بأنه يمكن أن يقال: إن نفس التسمية بالمسلخ تدل على أن المسلخ أوّل الميقات لتسلُّخ الحاج وتجرّده عن الثياب في هذا المكان، ثمّ يلبس ثوبي الإحرام، فهذا المكان سمِّي بالمسلخ بعد جعله ميقاتاً، فيرتفع التعارض والتنافي بين الروايات بالمرّة، هذا اذا لم نقل بأن هجر الرواية والاعراض عنها يوجب سقوط حجيتها، والا فالأمر سهل لإعراض الأصحاب عن الطائفة الثانية الدالة على كون بريد البعث اول العقيق([[1029]](#footnote-1030)).

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الوجه، فانه يرد عليه اولا: انه لايتم في مثل صحيحة هشام بن الحكم "إن أحرمت من غمرة أو من بريد البعث صليت وقلت ما يقول المحرم في دبر صلاتك وإن شئت لبيت من موضعك"، وهكذا صحيحة عمر بن يزيد "وقت رسول الله لأهل المشرق العقيق نحوا من بريدين، ما بين بريد البعث إلى غمرة"، وثانيا: ان حمل ما ورد في عدة روايات من توقيت العقيق على وسطه وكذا حمل ما ورد من أن اول العقيق بريد البعث على مجرد الاخبار مع عدم جواز الاحرام قبل المسلخ ومن دون تعرض لبيان ذلك خلاف الظاهر من الامام (عليه السلام) جدا.

وأما ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن معنى المسلخ يناسب كونه اول الميقات ففيه أنه ذكر في مجمع البحرين ما نصه: في الحديث: أول العقيق بريد البعث بالعين المهملة والثاء المثلثة في المشهور، وهو مكان دون المسلح بستة أميال مما يلي العراق، وبينه وبين غمرة على ما قيل أربعة وعشرون ميلا بريدان، وفسِّر المسلح بالسين والحاء المهملتين اسم مكان أخذ السلاح ولبس لأمة الحرب، وهذا يناسب تفسير البعث بالجيش، وضبطه العلماء بأنه واحد المسالح وهي المواضع العالية، وضبطه البعض بالخاء المعجمة لنزع الثياب به([[1030]](#footnote-1031))، ومن البعيد جدا أن يكون منشأ تسميته بالمسلخ هو احرام جمع من الشيعة منه مع تعارف احرام العامة من ذات عرق ولذا عبر في توقيع عنها بميقاتهم، على أنه يكفي في التسيمة كون الاحرام منه افضل كما في تسمية عيد الاضحى بيوم النحر لكون نحر الابل يوم الاضحى افضل.

الوجه الثاني: أن تحمل الطائفة الاولى على كون المسلخ اول مكان من العقيق يكون الاحرام منه افضل، لصراحة الطائفة الثانية في جواز الاحرام من بريد البعث.

وفيه أن هذا الجمع ليس عرفيا في مثل المقام مما يكون مفاد كل من الطائفتين الاخبار عما هو اول ميقات العقيق، فهل ترى أن العرف يجمع بين قوله "اول العقيق المسلخ" وبين قوله "اول العقيق بريد البعث دون المسلخ بستة أميال" بحمل الكلام الاول على الافضلية؟.

فالانصاف استقرار التعارض بين الروايات، ومقتضى اصل البراءة عن تعين الاحرام من المسلخ الى ذات عرق هو جواز الاحرام من بريد البعث، الا أنه لم يقل بجواز الاحرام منه احد فيما نعلم، وحيث يحتمل كون اعراض الاصحاب عن الطائفة الثانية المجوزة للاحرام من بريد البعث بنكتة الاحتياط والأخذ بالقدر المتيقن من الميقات، فلايكون اعراضهم مانعا عن حجيتها، وقد ذكر صاحب الجواهر ان في النصوص ما يقتضي كون أول العقيق ما دون المسلخ بستة أميال، ولعل الاحتياط في التأخير الى المسلخ جمعا بين النصوص والاحتمالات وتحصيلا ليقين البراءة، ولذا قطع به الأصحاب([[1031]](#footnote-1032)).

هذا ولايخفى أن مقتضى الاحتياط وان كان هو عدم الاكتفاء بالاحرام من بريد البعث، ولكن لو احرم المكلف من بريد البعث فالاحتياط يقتضي أن يجتنب عن محرمات الاحرام ولايعدل عن النية التي لبّي لها.

هذا كله بلحاظ مبدأ العقيق وأما بلحاظ منتهى العقيق فالمشهور على حمل الروايات الناهية عن الاحرام من ذات عرق على كراهته بمعنى كونه اقل ثوابا، لصراحة الطائفة الاولى من الروايات الواردة في ذات عرق في جواز الاحرام منها.

ولكن نقل عن جماعة عدم جواز الاحرام من ذات عرق الا في حال التقية، وممن ذهب الى ذلك بعض الاعلام "قده" حيث قال: ان ما يستفاد منه دخول ذات عرق في العقيق وجواز الإحرام منه إما رواية عمار بن مروان "حد العقيق اوله المسلخ وآخره ذات عرق" فيأتي فيها النزاع في دخول الغاية في المغيّى وعدمه في مثل ما عبر فيه بلفظة آخر، وهكذا الحال في مرسلة الصدوق.

وأما رواية مسمع "إذا كان منزل الرجل دون ذات عرق إلى مكة فليحرم من منزله" فيرد على تقريب الاستدلال بها على كون ذات عرق من الميقات أنه يحتمل أن يراد من قوله "دون ذات عرق" من يكون قريبا منها بحيث يعد من أهلها، فحينئذ إذا جاز لمن كان من اهل ذات عرق أن يحرم من منزله فيستفاد منه أن ذات عرق تكون بعد الميقات الذي وقته رسول الله (صلى الله عليه وآله)، إذ لو كانت بنفسها من الميقات لم يجز له الإحرام من منزله فتأمل (سيأتي أن ما ذكره "قده" يرجع الى احتمال أن يراد ممن كان منزله دون ذات عرق من كان منزله دون اول ذات عرق فانه يصدق عليه أن منزله دون ذات عرق، وامره بالاحرام من منزله يكشف عن كون ذات عرق بعد الميقات).

يبقى معتبرة اسحاق بن عمار (كان ابي مجاورا هاهنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلما رجع- فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج ودخل وهو محرم بالحج) حيث دلت على أن الامام (عليه السلام) احرم للحج من ذات عرق، ولابد من حملها على التقية لأجل رواية الحميري "هل يجوز لهذا الرجل أن يؤخر إحرامه إلى ذات عرق فيحرم معهم لما يخاف الشهرة أم لايجوز إلا‌ أن يحرم من المسلخ، فكتب: يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب ويلبي في نفسه فإذا بلغ إلى ميقاتهم أظهرها"، فانه لايصح حمل قوله "أم لايجوز الا أن يحرم من المسلخ" على أفضلية الاحرام منه، وذلك لأن لازمه كون محرمات الاحرام جائزة الارتكاب، لمجرد درك الأفضل، لأن لبس الثياب المخيط بعد الإحرام حرام فيلزم بناء على الجواز من ذات عرق مع أفضلية المسلخ أن يحرم من المسلخ أولاً، ثم يلبس المخيط الى ذات عرق لاجل التقية، هذا مضافا الى إباء حمل عدم الجواز على المرجوحية بخلاف صيغة النهى.

لايقال: ان مقتضى حصر جواز الاحرام بالمسلخ هو عدم الجواز من غمرة أيضا، وحيث انه لايمكن الالتزام به فلابد أن يحمل على مرجوحية الاحرام من غير المسلخ سواء كان من الغمرة او ذات عرق.

فانه يقال: ان حصر جواز الاحرام بالمسلخ انما هو بالقياس الى مورد السؤال وهو خصوص ذات عرق([[1032]](#footnote-1033)).

اقول: ما ذكره "قده" من كون ما ورد في رواية عمار بن مروان من قوله "العقيق واوله المسلخ وآخره ذات عرق" قابل للحمل على كون ذات عرق حدّا لآخر العقيق من دون دخولها في المحدود، ففيه أن الرواية آبية عن هذا الحمل حتى لأجل قرينية رواية الحميري، وذلك لكون بيان آن آخره ذات عرق مقترن ببيان أن اوله المسلخ، ولاريب في كون المسلخ داخلا في العقيق، وأما مرسلة الصدوق فصريحة في دخول ذات عرق لأنها جعلت وسط العقيق الغمرة، فلاتكون هي منتهى العقيق، بل تكون ذات عرق آخر العقيق.

وهكذا معتبرة الحسن بن علي الوشاء فانها صريحة في كون ذات عرق مما وقت رسول الله (صلى الله عليه وآله).

وأما صحيحة مسمع فالظاهر تمامية دلالة ما ورد فيها (من أن من كان منزله دون ذات عرق فاحرامه من منزله) على كون ذات عرق ميقاتا، لأن من يجوز له الاحرام من منزله انما هو من كان منزله دون الميقات، وما ذكره "قده" في الاشكال عليه فقد مر أنه يرجع الى احتمال أن يراد ممن كان منزله دون ذات عرق من كان منزله دون اول ذات عرق فانه يصدق عليه أن منزله دون ذات عرق، وامره بالاحرام من منزله يكشف عن كون ذات عرق بعد الميقات ويرد عليه أن التعبير بأن منزله دون ذات عرق مثلا لايشمل من كان منزله في ذات عرق، نعم لو كان يصدق عليه ذلك كان بيانه ظاهرا عرفا في كون ذات عرق بعد الميقات، بقرينة الروايات الواردة في أن من كان منزله دون الميقات فاحرامه من منزله.

وعليه فتكون الروايات متعارضة ولايمكن تقييد الروايات المطلقة المجوزة للاحرام من ذات عرق بحملها على فرض الضرورة والتقية لما مر منا أن الاضطرار حالة استثنائية عرفا فتكون حالة نادرة وحمل الاطلاق عليه يكون مستهجنا لأن القدر المتيقن منه النظر الى حالة الاختيار.

وحينئذ فبعد استقرار المعارضة بين الروايات فلابد من الرجوع الى المرجحات وقد يدعى أن الترجيح لروايات منع الاحرام من ذات عرق كرواية الحميري لكونها مخالفة للعامة، لاتفاق العامة على كون الميقات هو ذات عرق، وفيه أنه وان تم في مثل صحيحة مسمع وهكذا معتبرة اسحاق بن عمار، الا أنه لايتم في مثل رواية عمار بن مروان حيث ذكر فيها أن اول العقيق المسلخ وآخره ذات عرق، والظاهر أن توسعة الميقات الى المسلخ خلاف مذهب العامة (عدا الشافعي) كما قد يستفاد من رواية الحميري، فذكر السيد المرتضى في الناصريات أني رأيت الشافعي يقول: إن إحرام أهل المشرق من المسلخ أحب إلي وباقي الفقهاء يقولون: ميقات أهل العراق ذات عرق([[1033]](#footnote-1034))، فبناء على تمامية سند رواية عمار بن مروان (ولو من باب الاطمئنان بأنه هو اليشكري الثقة، حيث ان الكلبي يروى عن الامام الصادق (عليه السلام) مباشرة بخلاف اليشكري حيث يروي عنه بواسطة كما في المقام او يقال ان المراد من محمد بن زياد في سند الرواية ابن ابي عمير فبذلك يمكن توثيق عمار بن مروان في هذه الرواية لكونه من مشايخ ابن ابي عمير الذي شهد الشيخ الطوسي في العدة بأنه عرف بأنه لايروي ولايرسل الا عن ثقة) فلايمكن ترجيح رواية الحميري عليها، فيتساقطان ويكون المرجع اصل البراءة عن حرمة تأخير الاحرام الى ذات عرق.

هذا وينبغي في نهاية هذا البحث نقل الكلام الفاضل النراقي "ره" في المقام، فقد ذكر ما نصه: هل يجوز التأخير إلى ذات عرق، كما هو المشهور، بل قيل : كاد أن يكون إجماعا، بل نسبه جماعة إلى الأصحاب وإلى المعروف بينهم مشعرين بدعوى الاجماع عليه، بل عن الخلاف والناصريات والغنية الاجماع عليه؟ أو لايجوز التأخير عن الغمرة إلا لمرض أو تقية، كما عن الشيخ في النهاية ووالد الصدوق، بل عن الصدوق في المقنع والهداية، وتبعهما الشهيد في الدروس، الروايات مختلفة وروايات المنع من التأخير الى ذات عرق مخالفة للعامة وموافقة لقاعدة الاشتغال، ثم ذكر أنه بعد تعارض الدليلين فيجب الرجوع إلى أصل الاشتغال، ولذا لم يجترء أكثر المتأخّرين على الفتوى بمذهب المشهور، وجعلواعدم تأخير الاحرام الى ذات عرق أحوط، وهو كذلك، مع أنّه الأظهر أيضا([[1034]](#footnote-1035)).

وقد تقدم الاشكال في مبناه من كون الاصل العملي في أمثال المقام هو قاعدة الاشتغال، وقلنا بأن الصحيح جريان البراءة عن التعيين.

ثم ان المشهور على كون الافضل الاحرام من المسلخ، ومستندهم في ذلك إما موثقة يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الإحرام من أي العقيق أفضل أن أحرم فقال من أوله أفضل([[1035]](#footnote-1036))، ولكنه يحتاج الى اثبات كون اول العقيق المسلخ دون بريد البعث، او ان مستنده موثقة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن عن الإحرام من غمرة قال ليس به بأس وكان بريد العقيق أحب إلي([[1036]](#footnote-1037))، ولكن لم يعلم كون بريد العقيق هو المسلخ او ان مستنده مرسلة الصدوق قال: قال الصادق (عليه السلام): وقّت رسول اللّه (صلى الله عليه وآله) لأهل العراق العقيق، وأوله المسلخ ووسطه غمرة وآخره‌ ذات عرق، وأوّله أفضل([[1037]](#footnote-1038))، ولكنها مرسلة لايمكن الفتوى بها الا بناء على قاعدة التسامح في ادلة السنن، على أن الصدوق في كتاب من لايحضره الفقيه قد يعقب حديثا بكلام نفسه، لأنه كتاب فتوى، كما نبه عليه المولى محمد تقي المجلسي "ره" في روضة المتقين([[1038]](#footnote-1039))، ولعل جملة "وأوله افضل" كلام الصدوق، وقد ذكر بعد ذلك ما لفظه " ولايجوز الإحرام قبل بلوغ الميقات ولايجوز تأخيره عن الميقات إلا لعلة أو تقية وإذا كان الرجل عليلا أو اتقى فلا بأس بأن يؤخر الإحرام إلى ذات عرق([[1039]](#footnote-1040))، بل نحتمل أن جملة "واوله المسلخ الخ" ايضا من كلامه، وقد استفاده من رواية عمار بن مروان ونحوها.

وأما رواية الحميري فالوارد فيها "هل يجوز لهذا الرجل أن يؤخر إحرامه إلى ذات عرق فيحرم معهم لما يخاف الشهرة أم لا يجوز إلا‌ أن يحرم من المسلخ فكتب إليه في الجواب: يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب ويلبي في نفسه فإذا بلغ إلى ميقاتهم أظهره" فليس ظاهرها بيان افضلية الاحرام من المسلخ بالنسبة الى الغمرة، وانما مفادها عدم جواز تاخير الاحرام الى ذات عرق.

ثم انه اذا لم يعرف المكلف العقيق فقد ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال يجزيك اذا لم يعرف العقيق أن تسأل الناس والاعراب ذلك([[1040]](#footnote-1041))، وظاهرها حجية قول مشكوك الوثاقة، نعم هي منصرفة عمن علم بعدم وثاقته او بكونه كاذبا، ولم يظهر منها لزوم السؤال عن أكثر من شخص فضلا عن لزوم تحصيل الشياع الظني، وإما احتمال كون المراد منها السؤال لغرض تحصيل العلم فهو لايناسب التعبير بالاجزاء، اذ هو غاية ما يمكن أن يجب على المكلف تحصيله، فلامعنى لبيان كونه مجزءا وكافيا، فتدبر.

مسألة 163: يجوز الاحرام في حال التقية قبل ذات عرق سرا من غير نزع الثياب إلى ذات عرق، فاذا وصل ذات عرق نزع ثيابه ولبس ثوبي الاحرام هناك.

اقول: تارة يقع الكلام في ذلك على وفق القاعدة وأخرى على وفق النص الخاص وهو رواية الحميري.

أما مقتضى القاعدة فهو أنه اذا كان ذات عرق خارجا عن الميقات فلايجوز تأخير الاحرام اليه، فيحرم من الميقات مع رعاية التقية الخوفية، فلو كان يقع في الاضطرار او الحرج او يخاف من الضرر المعتد به من نزع ثيابه المخيطة ولبس ثوبي الاحرام حتى بمقدار التلبية الواجبة فيحرم في ثيابه سرّا، فاذا وصل الى ذات عرق نزع ثيابه ولبس ثوبي الاحرام من هناك، نعم بناء على وجوب غسل الاحرام وصلاة الاحرام قبل التلبية فلابد أن يأتي بهما قبلها ان تمكن منهما او يأتي ببدلهما الاضطراري أي التيمم والصلاة الايمائية ان عجز عنهما، وان عجز عن البدل الاضطراري ايضا فهو لايتمكن من الاحرام في الميقات، ومقتضى القاعدة عدم صحة حجه او عمرته.

# كلام حول التقية

حيث وصل البحث الى التقية فلابأس بتفصيل الكلام فيها فاننا نحتاج الى معرفة احكامها في مسائل مختلفة في الحج، فنقول: الظاهر أن التقية اسم مصدر "اتقى، يتقي، اتقاء" والاصل "اوتقى، يوتقي، اوتقاء " من باب الافتعال، فبدل الواو ياء، والتقية إما خوفية او مداراتية، والمراد من التقية المداراتية كون الغرض من التقية وحدة كلمة المسلمين من غير خوف ضرر، وتختص التقية المدارتية بكونها من العامة فقط، بينما أن التقية الخوفية تكون من كل من يخاف من ضرره.

ويقع الكلام تارة في جواز التقية تكليفا وأخرى في اجزاء العمل الذي اتى به تقية على خلاف الوظيفة الأولية.

# جواز التقية

أما التقية الخوفية فلاريب في جوازها الا في الموارد المستثناة، ويدل على جوازها مثل صحيحة ابي الصباح الكناني"ما صنعتم من شيء او حلفتم عليه من يمين في تقية فانتم منه في سعة([[1041]](#footnote-1042))، وموثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (عليه السلام) كل شي‌ء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لايؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز([[1042]](#footnote-1043))، وموثقة سماعة عن ابي عبد الله (عليه ‌السلام): اذا حلف الرجل تقية لم ‌يضره اذا هو أكره او اضطر اليه، وقال ليس شيء مما حرّم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه([[1043]](#footnote-1044))، وصحيحة الفضلاء قالوا سمعنا ابا جعفر (عليه‌ السلام) يقول: التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله([[1044]](#footnote-1045)).

ويستثنى من جواز التقية الخوفية ما لو خيف من اداء التقية الى اندراس الدين، فقد ورد في صحيحة محمد بن عيسى عن يونس عن ابي الحسن (عليه السلام): إن خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل فيكون قتاله لنفسه، لاللسلطان لأن في دروس الإسلام دروس ذكر محمد (صلى الله عليه وآله)([[1045]](#footnote-1046))، وهكذا لو ادت التقية الى قتل النفس المحترمة، فانه لاتجوز التقية حينئذ، ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقية([[1046]](#footnote-1047))، وهكذا لو كان المحرم الذي تقتضي التقيه ارتكابها من المحرمات المهمة التي لايصلح الضرر الحاصل من ترك التقية لرفع حرمتها في العرف المتشرعي، كما ذكر نظير ذلك في قاعدة نفي الحرج والضرر والاكراه والاضطرار بالنسبة الى التكاليف المهمّة كحرمة الزنا وما شابه ذلك فانها لاترتفع بمجرد طرو هذه العناوين، بل لابد من ملاحظة مرتبة حرمة الحرام الواقعي ومقدار الضرر او الحرج الحاصلين من ترك ذلك الحرام.

هذا وقد تجب التقية الخوفية بعد الفراغ من جوازها فيما اذا خيف من الضرر المحَّرم كما لو اوجب ترك التقية الاضرار بمؤمن آخر اومن يحرم الاضرار به بحيث استند الاضرار عرفا الى هذا المكلف التارك للتقية، بل ولو لم يستند اليه عرفا في الأضرار المهمة، وهكذا لو كان ترك التقية موجبا للحوق ضرر على نفسه مما يحرم تحمله كقطع اعضاءه الرئيسة، وهكذا لو كان ترك التقية موجبا لتضعيف الاسلام والتشيع.

هذا كله في التقية الخوفية، وأما التقية المداراتية فلااشكال في جوازها فيما لم يستلزم ترك واجب او فعل حرام، بل واستحبابها في حد ذاتها كما في عيادة مرضاهم وتشييع موتاهم وكل ما اوجب جلب محبة العامة الى الشيعة، انما الكلام فيما اذا استلزم تحبيب العامة ترك واجب او فعل حرام فان الصحيح عدم جوازه الا فيما دل عليه دليل خاص كالصلاة مع العامّة ففي صحيحة حماد‌بن‌عثمان عن ابي عبدالله (عليه ‌السلام) انه قال من صلى معهم في الصف الاول كان كمن صلى خلف رسول الله (صلى‌الله ‌عليه ‌وآله) في الصف الاول([[1047]](#footnote-1048)) وفي صحيحة ابن سنان عنه "صلّوا معهم في مساجدهم"([[1048]](#footnote-1049)) وصحيحة على‌بن‌جعفر عن اخيه (عليه‌السلام): انه قال صلى الحسن والحسين عليهما السلام خلف مروان ونحن نصلي معهم([[1049]](#footnote-1050))، وفي صحيحة هشام (بن الحكم) الكندي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إياكم أن تعملوا عملا يعيرونا به فإن ولد السوء يعير والده بعمله كونوا لمن انقطعتم إليه زينا ولاتكونوا عليه شينا صلوا في عشائرهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، ولايسبقونكم إلى شي‏ء من الخير فأنتم أولى به منهم، واللَّه ما عبد اللَّه بشي‏ء أحب إليه من الخبء، قلت: وما الخبء؟ قال: التقية([[1050]](#footnote-1051))، وهكذا لو قامت السيرة المتشرعية على جوازه، كما يدعى ذلك بالنسبة الى الاكتفاء بالوقوف في عرفات في اليوم التاسع من ذي الحجة حسب حكم حاكم الديار المقدسة مع احتمال مخالفة حكمه للواقع، بل ومع العلم الوجداني بمخالفته للواقع.

والوجه فيما ذكرناه -مضافا الى بُعد التزام احد بجواز ارتكاب المحرمات التي يرى العامة حليتها لمجرد المداراة معهم كشرب المسكر غير الخمر بمقدار لايوجب شربه الاسكار بالفعل، واكل السمك الذي لافلس له وسرطان البحر او الغناء حيث ان بعض طوائف العامة يرون حليته، وهكذا- أنه لايصح التمسك لاثبات جواز التقية المداراتية بعمومات التقية، فان التقية ظاهرة في التقية الخوفية، فان اصلها من الوقاية التي هي بمعنى الحفظ من الضرر والشرّ، دون مجرد جلب محبة العامة الى الشيعة، فلايبقى في البين الا الروايات الخاصة بمثل الصلاة مع العامة.

ومن هنا تبين الاشكال في تمسك السيد الامام "قده" لاثبات جواز التقية المداراتية مع العامة بعمومات التقية مما لاتقترن بقيد الاضطرار، مثل صحيحة ابي الصباح الكناني وموثقة مسعدة بن صدقة، حيث ادعى شمولهما للتقية الخوفية والمداراتية معا، كما استدل بصحيحة هشام الكندي وذكر أنها مختصة بالتقية المداراتية([[1051]](#footnote-1052))، فان الظاهر اختصاص صحيحة الكناني وموثقة مسعدة بالتقية الخوفية، ولو كانت التقية باطلاقها تعم التقية المداراتية فلاموجب لدعوى اختصاص التقية المداراتية بالعامة، كما أن صحيحة هشام ليست ظاهرة في تجويز ارتكاب الحرام او ترك الواجب عدا ما كان متعارفا من ترك الشرط او ايجاد المانع في الصلاة معهم من التكتف ونحوه، واقترانها بما ورد في ذيلها من "أنه ما عبد اللَّه بشي‏ء أحب إليه من الخبء، قلت: وما الخبء؟ قال: التقية" لايكشف عن ظهور لفظ التقية في سائر الروايات فيما يعم التقية المداراتية، لأن الاستعمال اعم من الحقيقة، والقرينة تقتضي ارادة كتمان السر من التقية في هذه الصحيحة.

ومن هنا اتضح الاشكال في تجويزه التقية المداراتية في افطار الصوم بمجرد اذانهم ولو قبل المغرب الشرعي، بل صرح أنه حيث لايعتبر عدم المندوحة في التقية المداراتية خلافا للتقية الخوفية عدم المندوحة فيمكنه الافطار عندهم وان امكنه الخروج الى مكان آخر والامساك الى المغرب الشرعي([[1052]](#footnote-1053))، فانا لم نفهم الفرق بينه وبين ارتكاب سائر المحرمات لمجرد مداراة العامة ويبعد جدا التزامه "قده" بجواز ارتكاب المحرمات وترك الواجبات لمجرد وحدة الكلمة مع العامة.

هذا وقد يوهم بعض عبائره "قده" وجوب التقية المداراتية حيث ذكر أنه لايتوقف جواز هذه التقية بل وجوبها على الخوف على نفسه أو غيره بل الظاهر ان المصالح النوعية صارت سببا لإيجاب التقية عن المخالفين فتجب التقية وكتمان السر، ولو كان مأمونا، وغير خائف على نفسه وغيره([[1053]](#footnote-1054))، والذي أظن قويا أن مقصوده وجوب التقية المداراتية بالمقدار الذي يمنع من هتك الشيعة او التفرقة المؤدية الى ضعف الاسلام والتشيع، والا فلايحتمل فقهيا وجوب التقية المداراتية مطلقا بأن يجب علينا المشاركة في صلاتهم ونحو ذلك، مضافا الى قصور الأدلة عن اثبات وجوبها، حتى لو قلنا بشمول عمومات التقية لها، فان قوله (عليه السلام) "لاايمان لمن لاتقية له" ينفي الايمان عمن ترك طبيعة التقية بتركه جميع افرادها، كما لو قيل "لاايمان لمن لاصلاة له" والقدر المتيقن فرض ترك التقية الخوفية الواجبة.

وعليه فماورد في مناسكه ما نصه: هنگام اقامه نماز جماعت در مسجد الحرام ومسجد النبى، مؤمنين خارج نشوند ودر جماعت با ساير مسلمين، شركت كنند([[1054]](#footnote-1055))، در مكه ومدينه نبايد در هتل نماز را به جماعت بخوانند([[1055]](#footnote-1056))، فيمكن أن يقال: أنه ناظر الى تشخيص موضوع خارجي، وهو استلزام ذلك هتك حرمة الشيعة، فلو احرز المكلف عدم الهتك كما في اقامة الجماعة في الفنادق فعلا فلامحذور فيها، بل لو شك فعلا في استلزام ذلك للهتك فلادليل على حرمته، ويبعد جدا أن يكون ذلك فتوى منه بالحرمة او حكما ولائيا منه وقد يكون مجرد نصيحة وارشاد منه.

# إجزاء التقية

وقع الكلام في أنه اذا جازت التقية او وجبت باتيان العمل على خلاف الوظيفة الاولية فهل يكون هذا العمل صحيحا وومجزءا عن الوظيفة الاولية كما لو توضأ او صلى بكيفية العامة او افطر صومه حين اذان العامة او طلق زوجته مع عدم حضور شاهدين عدلين تقية، وقد ذهب الى الاجزاء جماعة منهم الشيخ الاعظم "قده" في رسالته في التقية.

وقد استدل السيد الامام قده على الاجزاء في التقية الخوفية والمداراتية معا بعمومات التقية، كموثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (عليه السلام) كل شي‌ء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لايؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز([[1056]](#footnote-1057))، فان الجواز فيها ظاهر في الاعم من الجواز التكليفي والوضعي، فيدل على صحة العمل المأتي به في حال التقية فاقدا للشرط او مقترنا بالمانع، وهكذا صحيحة ابي الصباح الكناني"ما صنعتم من شيء او حلفتم عليه من يمين في تقية فانتم منه في سعة([[1057]](#footnote-1058))، فانها دلّت على التوسعة في الإتيان بالمأمور به على طريقتهم، والتوسعة تعمّ التكليف والوضع، فتدل على الصحة، وهكذا صحيحة زرارة قال: قلت له: في مسح الخفين تقية؟ فقال: ثلاثة لا أتقي فيهن أحدا: شرب المسكر، ومسح الخفين، ومتعة الحج‏([[1058]](#footnote-1059))، فان الظاهر منها اتقاؤه (عليه السلام) في غيرها، ولاريب في ان استثناء مسح الخفين ومتعة الحج دليل على كون النظر فيهما الى الحكم الوضعي والصحة، فان المسح على الخفين ليس محرما تكليفيا، فيظهر منهما صحة الأعمال المأتي بها تقية.

كما استدل للاجزاء في التقية الخوفية بأنه ورد في صحيحة الفضلاء "التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله" ، وفي موثقة سماعة "اذا حلف الرجل تقية لم‌يضره اذا هو أكره او اضطر اليه، وقال ليس شيء مما حرّم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه" والحلية والحرمة والجواز واللاجواز واشباهها لم‌توضع لغة للأحكام التكليفية، بل هي موضوعة لمعنى يساوق التكليف تارة والوضع أخرى، كما لو تعلقت بالبيع او الصلاة كقوله يحرم البيع الربوي، ويحرم الصلاة في وبر ما لايؤكل لحمه، او احل الله البيع، وعليه فلو اضطر الى شرب الفقاع فقد احله الله ويساوق التكليف، ولو اضطر الى الطلاق بغير شرائطه او الصلاة على طريقة غير الحق فقد احله الله ويساوق ذلك الوضع وبيان الصحة، هذا مع ان الحمل على خصوص التكليف يوجب الحمل على الفرد النادر جدّا، فان الابتلاء بالتقية في مخالفة التكليف كشرب الفقاع مثلا كان نادرا في عصر الصادقين عليهم‌السلام، بخلاف الابتلاء بالمخالفة تقية في الوضعيات، كالمعاملات والعبادات، فانه كان كثيرا جدّا.

بل ذكر أنه لامانع من التمسك بقوله "رفع عن امتي ما اضطروا اليه" لرفع مانعية المانع الذي صدر منه عن اضطرار كزيادة السجدة مع قراءة العزائم او التكتف او قول آمين ونحوها، واما ترك الجزء او الشرط عن اضطرار فقد ذكر اولا ان الحديث لايشمل ذلك لانه ليس لترك الجزء او الشرط اثر شرعي، وانما اثر تركهما بطلان الصلاة عقلا، ثم اجاب عنه انه بعد ظهور الحديث في رفع ما اضطروا اليه ادعاء فاذا رأى الشارع ان ترك الجزء او الشرط عن اضطرار لااثر له في التشريع وان حكم الشرع معه الصحة وعدم الاعادة والقضاء صحّ منه دعوى رفع ما اضطروا اليه حيث يرى عدم الاثر له مطلقا، على ان رفع الاثر العقلي برفع منشأه ممكن، فلاوجه لرفع اليد عن اطلاق الحديث، مع ان الرفع قد تعلق فيه بعنوان ما اضطرّ اليه وهو من العناوين الوجودية([[1059]](#footnote-1060)).

كما تمسك لاثبات الاجزاء في التقية المداراتية بصحيحة هشام بن الحكم قال: سمعت أبا عبد اللَّه عليه السّلام يقول: إياكم أن تعملوا عملا يعيرونا به فإن ولد السوء يعير والده بعمله كونوا لمن انقطعتم إليه زينا ولاتكونوا عليه شينا صلوا في عشائرهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، ولايسبقونكم إلى شي‏ء من الخير فأنتم أولى به منهم، واللَّه ما عبد اللَّه بشي‏ء أحب إليه من الخبء، قلت: وما الخبء؟ قال: التقية([[1060]](#footnote-1061))، فان إتيان الصلاة في عشائرهم مستلزم لترك بعض الاجزاء والشرائط وفعل بعض الموانع، ومفادها عرفا الاجزاء.

وفي رواية أبي بصير قال: قال أبو جعفر: خالطوهم بالبرَّانية، وخالفوهم‏ بالجوّانية إذا كانت الإمرة صبيانية([[1061]](#footnote-1062))، فإن الظاهر ان المراد من المخالطة في الظاهر إتيان الأعمال على طبق التقية فيكون مجزءا.

وهكذا مقتضى ما ورد في كثير من الأخبار من الحثّ على الصلاة معهم والاقتداء بهم في صلاتهم والاعتداد بها هو الاجزاء، كما أنه مقتضى السيرة، فان الصلاة معهم كانت في العصر الاول الى زمان الغيبة مبتلى بها للأئمة (عليهم‌السلام) واصحابهم، ومع ذلك كانوا يعتدّون بها، كما انهم كانوا يحجّون معهم طوال اكثر من مأتي سنة وكان أمر الحجّ في الوقوفين بيد الأمراء ولم‌يرد انهم عليهم‌السلام او اصحابهم تخلفوا عنهم في ذلك او ذهبوا سرّا الى الموقفين، كما يفعله جهال الشيعة، فلاشبهة في صحة كل ما يؤتى به تقية([[1062]](#footnote-1063)).

ثم انه ذكر من مصاديق اجزاء التقية الخوفية والمدارتية الصلاة مع التكتف، والوقوف بعرفات معهم من دون ثبوت هلال ذي الحجة شرعا، والطلاق بدون شهادة عدلين، والوضوء بكيفية العامة بأن يغسل الوجه واليدين ثلاثا ويغسل الرجلين، بل الوضوء بالنبيذ، فذكر أن الظاهر عدم قصور الأدلة عن استفادة صحة الوضوء تقية مع غسل الرجلين أو الإتيان بالنبيذ لأن هذا الوضوء شي‏ء يُضطَّر إليه ابن آدم فقد أحله اللَّه والحلية الوضعيّة بالنسبة إليه كونه ممضى كما ان الجواز كذلك، فالحلية والجواز الوضعي في الوضوء بالنبيذ صحته وتماميته فإذا صح وتم يرفع به الحدث، فلو دل دليل بالخصوص على جواز الوضوء بالنبيذ فلا يشك أحد في استفادة الصحة منه، والفرق بين الدليل العام والخاصّ غير واضح، وبعد صحته وتماميته لا ريب في رفعه الحدث، والنقض بلزوم القول بطهارة رأس الحشفة إذا مسحه بالجدار غير وارد، لإمكان الفرق بأن استفادة الطهارة من الخبث فيه من قوله "أحله اللَّه" و"جائز" مشكلة، وتحتاج إلى التكلف، بخلاف استفادة صحة الوضوء والغسل التي يترتب عليها رفع الحدث من غير لزوم انتساب الحلية والجواز إليه، وانتسابهما إلى أسباب الطهارة كالمسح وان كان ممكنا، لكنه بعيد عن الفهم العرفي، تأمل، هذا بلحاظ الأدلة العامة، وهكذا يستفاد صحة الوضوء بكيفية العامة من الادلة الخاصة([[1063]](#footnote-1064)).

كما ذكر من أمثلة اجزاء التقية الخوفية والمدارتية افطار الصوم بمجرد استتار القرص، ولايقاس ذلك بالافطار في اليوم الذي عيّده العامة فانه ترك للصوم في ذلك اليوم عرفا فيجب قضاءه كما ورد في رواية رفاعة عن رجل عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) قال دخلت على أبي العباس بالحيرة فقال: يا أبا عبد اللّه ما تقول في الصيام اليوم؟ فقال: ذاك إلى الامام إن صمت صمنا إن فطرت أفطرنا، فقال: يا غلام عليَّ بالمائدة فأكلت معه وأنا أعلم واللّه أنه يوم من شهر رمضان، فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليَّ من أن يضرب عنقي ولا يعبد اللّه([[1064]](#footnote-1065))، ومورد الاجزاء الاتيان بالفعل بكيفية موافقة للعامة، لاترك الصوم رأسا، كما افتى في مناسكه باجزاء صلاة الفجر معهم في الليالي المقمرة، مع عدم طلوع الفجر شرعا بنظرنا([[1065]](#footnote-1066)).

وقد يظهر من مناسكه أنه يجتزء بالصلاة على الفرش في مسجد النبي (صلى الله عليه وآله) ولو مع التمكن من الصلاة في مكان آخر من المسجد مع السجود على الرخام من دون مخالفة للتقية المداراتية([[1066]](#footnote-1067))، ولكنه مناف لما يظهر من تعليقته على العروة من موافقته لصاحب العروة في فتواه بأنه لابأس بالسجود على غير الأرض ونحوها مثل الفراش في حال التقيّة، ولايجب التفصي عنها بالذهاب إلى مكان آخر، نعم لو كان في ذلك المكان مندوحة بأن يصلّي على البارية أو نحوها ممّا يصحّ السجود عليه وجب اختيارها([[1067]](#footnote-1068))، فان لو وجد في مسجد النبي مكانا يمكن السجود فيه على الرخام فلايجوز الصلاة هناك على الفرش، فانه ليس من اذهاب الى مكان آخر، وهو الصحيح بعد عدم اقتضاء مثل الامر بالصلاة في مساجدهم للصلاة على القسم المفروش من المسجد، كما لايصدق عليه ما صنعتم من شيء في تقية فانتم منه في سعة.

اقول: انه لايظهر من عمومات التقية الإجزاء.

أما موثقة مسعدة بن صدقة فتوجد فيها قرينة خاصة على كون الجواز فيها بمعنى الجواز التكليفي، فقد روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث أن المؤمن إذا أظهر الإيمان ثم ظهر منه ما يدل على نقضه خرج مما وصف وأظهر وكان له ناقضا إلا أن يدعي أنه إنما عمل ذلك تقية ومع ذلك ينظر فيه فإن كان ليس مما يمكن أن تكون التقية في مثله لم يقبل منه ذلك لأن للتقية مواضع من أزالها عن مواضعها لم تستقم له وتفسير ما يتقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحق وفعله فكل شي‌ء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لايؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز([[1068]](#footnote-1069))، فانه ذكر فيها أن المؤمن اذا عمل عملا ظاهره خلاف الايمان وادعى أنه كان لأجل التقية فان كان من المواضع التي لاتجوز فيه التقية فلايقبل منه، فان ما يعمل المؤمن لأجل التقية مما لايؤدي الى الفساد في الدين فهو جائز، ومن الواضح أنه ليس ناظرا الى صحة العمل وانما هو ناظر الى جوازه تكليفا، هذا مع غمض العين عما يأتي من انصراف لفظ الجواز ونحوه فيما اذا لم يتعلق بعبادة او معاملة الى الجواز التكليفي.

وأما صحيحة ابي الصباح، فلأن السعة من ناحية ما صنع من شيء او حلف عليه من يمين في تقية ليس ظاهرا الا في أن الاتيان بهذا العمل الناقص لايوجب الضيق على المكلف من ناحية حرمته التكليفية الموجبة للعقاب او الكفارة، وهذا لاينافي الضيق بالاعادة من ناحية شيء آخر وهو عدم الاتيان بالعمل الصحيح فانه هو الذي يقتضي الاعادة دون الاتيان بالعمل الناقص، ولذا لم يلتزم احد بكفاية تطهير المتنجس على كيفية العامة كفرك المني اليابس عن الثوب المتنجس به ونحو ذلك، وان شئت قلت: انه يكفي في صدق هذا العموم رفع الحرمة التكليفية والكفارة على تقدير ثبوتها في الفعل في حد ذاته عن الفعل الصادر عن تقية خوفية، سواء ترتب عليه اثر وضعي ام لا، وليس هذا من الحمل على الفرد النادر ابدا حتى لو كانت الرواية مختصة بالتقية من العامة، حيث قد يضطرّ الى ترك الصلاة الاختيارية في تمام الوقت او إفطار الصوم الواجب في يوم الشكّ من آخر رمضان او بعد أذان مغربهم الذي قد يكون قبل إحراز دخول الوقت الشرعي او الحلف بالله كاذبا، او اكل ما يكون حلالا عندهم كالسمك الذي لافلس له، ونحو ذلك.

وأما صحيحة الفضلاء "التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله" ففيه أن المنصرف من لفظ الحلية هو الحلية التكليفية مالم يكن هناك قرينة على ارادة الحلية الوضعية كما لو كان متعلقها عبادة او معاملة.

**ان قلت:** ان اطلاق الحلية يقتضي الحلية التكليفية والوضعية معا كما أن الحرمة تطلق على موارد الحرمة الوضعية، ويشهد على ذلك موثقة سماعة قال سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوما أو أقل أو أكثر فيمتنع من الصلاة الأيام وهو على حاله فقال لابأس بذلك وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه، وكذا موثقته الأخرى عن أبي بصير قال سألت أبا عبدالله عليه‌السلام عن المريض هل تمسك له المرأة شيئا فيسجد عليه فقال لا، إلا أن يكون مضطرا ليس عنده غيرها وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه([[1069]](#footnote-1070))، فان ظاهرهما كون تطبيق قاعدة "انه ما من محرم الا وقد احله الله لمن اضطر اليه" بلحاظ تصحيح المركب الناقص الذي أتى به في حال الاضطرار، لابلحاظ العذر في ترك المركب التام فحسب.

قلت: استعمال الحلية والحرمة في مورد الحلية والحرمة الوضعيتين في بعض الروايات كما في قوله "اذا كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه([[1070]](#footnote-1071))" لاينافي انصرافهما عند الاطلاق الى التكليفية، ولذا لايصح أن يستفاد من قوله "كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام" أن كل شيء يشك في صحته وفساده فهو صحيح ويترتب عليه الاثر، بحيث يكون هو الحاكم على أصالة الفساد في المعاملات، كما لايصح أن يتمسك بقوله "ما من محرم الا وقد أحله الله لمن اضطر اليه" لتصحيح عقد او ايقاع اخل بشرطه عن اضطرار، بأن طلق زوجته بدون حضور عدلين للاضطرار الى الاخلال بهذا الشرط وهكذا في المعاملات بالمعنى الاعم كما لو غسل ثوبه المتنجس بماء مضاف اضطرارا، ونحو ذلك.

واما موثقتا سماعة فيحتمل فيهما كون تطبيق قاعدة حلية ما اضطروا اليه بلحاظ ترك الصلاة الاختيارية، حيث أنه محرم عرفا، ولعل الموثقة الثانية يكون بلحاظ إمساك المرأة له شيئا ولم‌يكن عنده غيرها، حيث يحرم ذلك تكليفا اذا كان موجبا للمسٍ مباشر او كان مكروها اذا كان بدون لمس مباشر، كما هو مذكور في بعض الكلمات([[1071]](#footnote-1072)).

فقوله "التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله" ليس ظاهرا الا في الحلية التكليفية، ولذا مر أنه لم يلتزم احد بكفاية تطهير المتنجس على كيفية العامة كفرك المني اليابس عن الثوب المتنجس به ونحو ذلك.

وأما استدلاله وفاقا للشيخ الاعظم "قده" بصحيحة زرارة فغير تام، لأن اخبار الامام عن تقيته في غير الثلاثة لايكشف عن تقيته في مقام العمل فقد يكون تقية في مقام الافتاء، فان الاخبار عن ثبوت طبيعة لايعني ثبوت جميع حصصه فقولنا زيد عالم لايدل على كونه فقيها نحويا ونحو ذلك، على أن اخباره عن عدم تقيته في المسح على الخفين غير اخباره عن عدم اجزاء التقية فيه حتى يكون مفهومه اجزاء تقيته في غيره.

ثم ان ما ذكره وفاقا للشيخ الاعظم من الفرق بين الافطار مع العامة عند اذانهم قبل احراز المغرب الشرعي وبين الافطار تقية يوم عيد العامة، بكون الثاني من ترك الصوم رأسا ففيه أن مورد رواية رفاعة لم يكن من ترك الصوم رأسا وانما اضطر الامام الى الاكل في اثناء الصوم في يوم عيدهم تقية، كما لو اقتضت التقية ارتكاب ما ليس بمفطر عند العامة، فيمكن أن يستدل لصحته بأدلة التقية بعد عدم صلاحية رواية رفاعة لتخصيصها لضعف سندها، نعم لو تم سندها لامكن القول بالتفصيل، فيكون الفارق حيننئذ أنه في مورد رواية رفاعة كانت التقية بعنوان ترك صوم يوم العيد بينما أن التقية في الافطار بعد اذان العامة يكون بعنوان انهاء صوم ذلك اليوم.

هذا وقد استدل الشيخ الاعظم "قده" على اجزاء التقية بموثقة سماعة قال سألته عن رجل كان يصلي فخرج الامام وقد صلّى الرجل ركعة من صلاة فريضة قال: إن كان إماماً عدلاً فليصل اخرى وينصرف ويجعلهما تطوعاً وليدخل مع الإمام في صلاته كما هو، وإن لم يكن إمام عدل فليبن على صلاته كما هو، ويصلي ركعة أُخرى ويجلس قدر ما يقول: أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، ثم ليتم صلاته معه على ما استطاع، فإن التقيّة واسعة، وليس شي‌ء من التقيّة إلّا وصاحبها مأجور عليها إن شاء اللّه([[1072]](#footnote-1073))، فذكر أن المراد من قوله "وإن لم يكن إمام عدل" أنه يجعل ما بيده من الفريضة تطوعاً ويسلم في الثانية ويأتم بالإمام ويأتي من أجزاء الصلاة وشرائطها على ما استطاع، فان تمكن من أن يأتي بتمامهما مع الامام فهو، وإن لم يستطع إلّا من بعضهما فيكتفي بالبعض لأن التقيّة واسعة، فقوله "على ما استطاع" يدل على أن ما أتى به المكلف من الأجزاء والشرائط تقيّة يكون مجزءا في مقام الامتثال، والأمر بإتمام الصلاة على ما استطاع مع عدم الاضطرار إلى فعل الفريضة في ذلك الوقت، معللا بأنّ التقيّة واسعة، يدلّ على جواز أداء الصلاة في سعة الوقت على جميع وجوه التقيّة، بل على جواز كلّ عمل على وجه التقيّة وإن لم يضطرّ إلى ذلك العمل لتمكّنه من تأخّره إلى وقت الأمن([[1073]](#footnote-1074)).

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأن مضمون الرواية أن الامام إذا لم يكن إمام عدل فلايجعل المأموم صلاته تطوعاً كما كان يجعلها كذلك في الصورة الاولى، بل يظهر للناس أنه جعلها تطوعاً بأن يصلي ركعة أُخرى ثم يتشهد من دون أن يسلم بعدها، ويقوم بعد ذلك ويصلي صلاته بنفسه مظهراً للغير الائتمام والاقتداء بالإمام الحاضر بقدر يستطيعه من الإظهار والإبراز، لأن التقيّة واسعة وهذا لا اختصاص له بالائتمام من أول الصلاة، بل لو أظهر الائتمام في أثناء الصلاة أيضاً كان ذلك تقيّة، فلادلالة للرواية على جواز الاكتفاء في الصلاة معهم بما يتمكن منه من الأجزاء والشرائط([[1074]](#footnote-1075)).

والاولى أن يقال في الجواب عن الشيخ الاعظم بأنه ظهر مما ذكرناه في قوله "فانتم منه في سعة" أن التعبير بأن التقية واسعة لايدل على الاجزاء، وانما يظهر الاجزاء في الصلاة من الاطلاق المقامي.

وكيف كان فلايمكن اثبات الاجزاء من عمومات التقية.

هذا والسيد الخوئي "قده" بعد ما منع من دلالة عمومات التقية على الاجزاء استثنى موردين:

**احدهما:** ما اذا كان العمل الصادر عن تقية مما ورد الامر فيه بالخصوص، كما في غسل الرجلين والغسل منكوساً وترك القراءة في الصلاة خلفهم ونحو ذلك مما ورد فيه الأمر بالخصوص فلاينبغي الإشكال في ظهوره في الإجزاء وعدم لزوم الاعادة، لأن الظاهر من الأمر بالإتيان بالعمل الفاقد لبعض الأُمور المعتبرة في المأمور به إنما هو جعله مصداقا في حال التقية للطبيعة المأمور بها، ومعه فلابد من الحكم بسقوط الأمر المتعلق بالطبيعة‌.

**ثانيهما:** ما إذا كان العمل الصادر عن تقية من الأُمور العامة البلوى التي كانوا يأتون بها بمرأى من الأئمة (عليهم السلام) كما في الوضوء والصلاة بكيفية العامة، فلم يرد في رواياتنا أمر بإعادة الصوم او الصلاة أو الوضوء أو غيرها من الأعمال المتقى بها من العامة مع كثرة الابتلاء بها، لكونهم معاشرين لهم في أسواقهم ومساجدهم وفي محلاتهم وأماكنهم حتى في بيت واحد، إذ ربما كان الابن عاميا والأب على خلافه أو بالعكس، أو أحد الأخوين شيعي والآخر عامي، وكانوا يصلون أو يتوضئون بمرأى منهم ومشهد، فالسيرة كانت جارية على التقيّة في تلك الأفعال كثيرة الدوران، ومع عدم ردعهم (عليهم السلام) يثبت صحتها لامحالة، وهكذا في الصوم حيث كثرت الابتلاء بالافطار حين اذان العامة قبل المغرب الشرعي وبالافطار بحكم حاكمهم بثبوت هلال عيد الفطر، وهكذا الاكتفاء بالوقوف في عرفات مع العامة في فرض احتمال مطابقة حكم حاكم العامة بثبوت هلال ذي الحجة مطابقا للواقع.

وأما إذا لم يكن العمل الصادر عن تقية مما يكثر الابتلاء به في زمان الأئمة كالوضوء بالنبيذ فلادليل في مثله على الاجزاء([[1075]](#footnote-1076)).

ولابأس بما افاده، وان كان في المناقشة في بعض الامثلة المذكورة في كلامه مجال واسع، فان الروايات التي أمرت الشيعة بالصلاة معهم وان كانت ظاهرة بمقتضى الاطلاق المقامي في عدم لزوم اعادة الصلاة التي صلاها معهم، لسكوت الامام (عليه‌السلام) عن الامر بالاعادة، لكن يختص هذا الظهور المقامي بما تعارف الاخلال به في ذاك الزمان، كالتكتف، فانه اذا كانت التقية المداراتية تقتضي التكتف فلاتبطل الصلاة به ما لم يقصد جزئيته للصلاة كما هو مقتضى القاعدة، وأما مثل السجود على ما لايصح السجود عليه فيشكل الاجتزاء به بعد ان لم‌يثبت لنا تعارف الإخلال بذلك بين العامة في عصر الأئمة (عليهم‌السلام) فلعل المتعارف حين ذاك كان هو السجود على الأرض او البوريا.

وهكذا يستفاد اجزاء الوضوء بكيفية العامة من الروايات التي امر الامام (عليه السلام) فيها بعض اصحابه كداود بن زربي بالوضوء بكيفية العامة للتقية الخوفية، ولم يأمرهم بعد ذلك بالاعادة، ولكن لم يحرز ذلك في التقية المداراتية.

كما لم يثبت السيرة المتشرعية بالافطار بمجرد اذان العامة في موارد التقية المداراتية، بل لم يثبت اكتفاءهم بصوم ذلك اليوم في التقية الخوفية، لعدم وضوح كثرة الابتلاء به، فضلا عن كثرة الابتلاء بالافطار يوم عيد العامة وعدم قضاءهم لذاك اليوم.

# الصلاة مع العامة

ثم انه وقع الخلاف في كيفية الصلاة مع العامة هل هي صلاة جماعة حقيقية فيسقط فيها القراءة عن المأموم رأسا، كما عليه السيد الامام "قده" ولعله المشهور، او جماعة صورية فيجب فيها القراءة الاخفاتية ان امكنت والا فبحديث النفس، كما عليه جماعة منهم السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" وبعض السادة الاعلام "دام ظله"، والخلاف في ذلك ينشأ من اختلاف الروايات، فان ظاهر عدة من الروايات كونها صلاة جماعة كما تقدم في معتبرة حماد بن عثمان "من صلى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول اللَّه في الصف الأول"‏، وصحيحة ابن سنان عنه: وصلّوا معهم في مساجدهم‏‏، وصحيحة علي بن جعفر "صلّى الحسن والحسين خلف مروان ونحن نصلي معهم‏" ‏ وفي موثقة سماعة قال: سألته عن مناكحتهم والصلاة خلفهم؟ فقال: هذا أمر شديد لن تستطيعوا ذلك قد أنكح رسول اللَّه (صلى اللَّه عليه وآله) وصلى علي (عليه السلام) وراءهم‏‏([[1076]](#footnote-1077))، ومرسلة الصدوق قال: قال الصادق (عليه السلام) إذا صليت معهم غفر لك بعدد من خالفك([[1077]](#footnote-1078)).

وفي رواية محمد بن الحصين عن محمد بن الفضيل عن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إني أدخل المسجد- فأجد الإمام قد ركع وقد ركع القوم فلايمكنني أن أؤذن وأقيم أو أكبر فقال لي فإذا كان ذلك فادخل معهم في الركعة فاعتد بها فإنها من أفضل ركعاتك قال إسحاق ففعلت ثم انصرفت فإذا خمسة أو ستة من جيراني قد قاموا إلي من المخزوميين والأمويين فقالوا جزاك الله عن نفسك خيرا فقد والله رأينا خلاف ما ظننا بك وما قيل فيك فقلت وأي شي‌ء ذاك قالوا تبعناك حين قمت إلى الصلاة ونحن نرى أنك لا تقتدي بالصلاة معنا فقد وجدناك قد اعتددت بالصلاة معنا قال فعلمت أن أبا عبد الله (عليه السلام) لم يأمرني إلا وهو يخاف علي هذا وشبهه([[1078]](#footnote-1079)).

وفي رواية القاسم بن عروة عن عبدالله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: لابأس بأن تصلي خلف الناصب ولاتقرأ خلفه فيما يجهر فيه فان قراءته يجزيك‏([[1079]](#footnote-1080))

ولكن يوجد في قبال ذلك ما يدل بظاهره على عدم كونه جماعة واقعا، ففي صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الصلاة خلف المخالفين فقال ما هم عندي إلا بمنزلة الجدر([[1080]](#footnote-1081))، وهذا لايتلائم مع كونه جماعة حقيقية.

وفي صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل يصلي خلف من لايقتدي بصلاته والإمام يجهر بالقراءة قال اقرأ لنفسك وإن لم تسمع نفسك فلا بأس([[1081]](#footnote-1082)).

وفي رواية محمد بن أبي حمزة عمن ذكره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: يجزيك من القراءة معهم مثل حديث النفس([[1082]](#footnote-1083)).

وفي رواية الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه قال: كان الحسن والحسين (عليه السلام) يقرءان خلف الإمام([[1083]](#footnote-1084)). وفي مرسلة علي بن أسباط عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله وأبي جعفر (عليه السلام) في الرجل يكون خلف الإمام لايقتدي‌ به فيسبقه الإمام بالقراءة قال إذا كان قد قرأ أم الكتاب أجزأه يقطع ويركع([[1084]](#footnote-1085))، ولايبعد أن يكون القدر المتيقن من التعبير بالامام الذي لايقتدى به هو الامام العامي.

وفي رواية أحمد بن هلال عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: قلت له إني أدخل مع هؤلاء في صلاة المغرب فيعجلوني إلى ما أن أؤذن وأقيم ولاأقرأ إلا الحمد حتى يركع أ يجزيني ذلك قال نعم تجزيك الحمد وحدها([[1085]](#footnote-1086)).

وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا صليت خلف إمام لاتقتدي به فاقرأ خلفه سمعت قراءته أو لم تسمع([[1086]](#footnote-1087)).

وفي معتبرة ابي بصير يعني ليث المرادي قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) من لاأقتدي به في الصلاة قال افرغ قبل أن يفرغ فإنك في حصار فإن فرغ قبلك فاقطع القراءة واركع معه([[1087]](#footnote-1088)).

وفي صحيحة زرارة قال: كنت جالسا عند أبي جعفر (عليه السلام) ذات يوم إذ جاءه رجل فدخل عليه فقال له جعلت فداك إني رجل جار مسجد لقومي فإذا أنا لم أصل معهم وقعوا فيّ وقالوا هو كذا وكذا فقال أما لئن قلت ذلك لقد قال أمير المؤمنين (عليه السلام) من سمع النداء فلم يجبه من غير علة فلا صلاة له فخرج الرجل فقال له لاتدع الصلاة معهم وخلف كل إمام فلما خرج قلت له جعلت فداك كبر علي قولك لهذا الرجل حين استفتاك فإن لم يكونوا مؤمنين قال فضحك (عليه السلام) ثم قال ما أراك بعد إلا هاهنا يا زرارة فأي علة تريد أعظم من أنه لا يؤتمّ به ثم قال يا زرارة أما تراني قلت صلوا في مساجدكم وصلوا مع أئمتكم([[1088]](#footnote-1089)).

وقد يكون من هذا القبيل معتبرة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: ما منكم أحد يصلي صلاة فريضة في وقتها ثم يصلي معهم صلاة تقية وهو متوضئ إلا كتب الله له بها خمسا وعشرين درجة فارغبوا في ذلك، ونحوها صحيحة عبد الله بن سنان([[1089]](#footnote-1090))، فان ظاهرهما الامر بالصلاة اولا ثم الصلاة معهم تقية، ولو كانت الجماعة معهم حقيقية لم يكن لاتيان الصلاة فرادى قبلها وجه، والامر بالوضوء للصلاة الثانية لايدل على كونها من قبيل استحباب الصلاة المعادة جماعة، بل لعله لأجل حرمة الصلاة بدون وضوء كما ورد في رواية مسعدة بن صدقة أن قائلا قال لجعفر بن محمد عليه السلام جعلت فداك إني أمر بقوم ناصبية وقد أقيمت لهم الصلاة وأنا على غير وضوء فإن لم أدخل معهم في الصلاة قالوا ما شاءوا أن يقولوا أفأصلي معهم ثم أتوضأ إذا انصرفت وأصلي فقال جعفر بن محمد (عليه السلام) سبحان الله أفما يخاف من يصلي من غير وضوء أن تأخذه الأرض خسفا([[1090]](#footnote-1091)).

وفي رواية ناصح المؤذن قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) أصلي في البيت واخرج إليهم؟ قال: اجعلها نافلة ولاتكبر معهم فتدخل معهم في صلاتهم فان مفتاح الصلاة التكبير([[1091]](#footnote-1092)).

ومن الروايات الظاهرة في عدم استحباب الجماعة الحقيقية مع العامة رواية القاسم بن عروة عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت إني أدخل المسجد وقد صليت فأصلي معهم فلاأحتسب بتلك الصلاة قال لابأس وأما أنا فأصلي معهم وأريهم أني أسجد وما أسجد([[1092]](#footnote-1093))، وهكذا ما مر من موثقة سماعة "وإن لم يكن إمام عدل فليبن على صلاته كما هو... ثم ليتم صلاته معه على ما استطاع".

ولأجل حلّ الاختلاف بين هذه الروايات ذكر السيد الامام "قده" بالنسبة الى ما ورد من أنهم بمنزلة الجدر أنه وما ورد من النهي عن الصلاة خلف من لايوثق بدينه لبيان الحكم الاولي، فلامنافاة بينه وبين استحباب الجماعة معهم بعنوان ثانوي وهو التقية المداراتية([[1093]](#footnote-1094))، كما ذكر بالنسبة الى الامر بالقراءة في مثل صحيحة علي بن يقطين أن الارجح حمله على الاستحباب لقوة ظهور الروايات السابقة الآمرة بالتقية المداراتية والصلاة معهم في عدم لزوم اعمال الحيلة بمثل ذلك([[1094]](#footnote-1095)).

اقول: أما ما ذكره "قده" بالنسبة الى ما دل على أنهم بمنزلة الجدر ففيه أنه بعد انطباق عنوان ثانوي على الصلاة خلف المخالفين في زمانهم (عليهم السلام) وبذلك كان ثواب الصلاة خلفهم جماعة كالصلاة خلف رسول الله (صلى الله عليه وآله) فلايصح التعبير بأنهم ما عندي الا بمنزلة الجدر، فتختلف هذه الصحيحة عما ورد من النهي عن الصلاة خلف من لايوثق بدينه فانه لايختص بالمخالفين بل يعم الفرق المنحرفة من الشيعة ممن لاصح الصلاة خلفهم بلااشكال.

ولايبعد أن يقال ان مقتضى الجمع العرفي بين هذه الروايات هو ان يقال بأن الصلاة معهم ليست كالصلاة خلف الامام‌ العادل، وإنما هي على ما يستفاد من الروايات صورة صلاة جماعة، ومن هنا لم يرد في الروايات عنوان الاقتداء بهم، بل ورد عنوان الصلاة معهم، فلامنافاة بين كونهم بمنزلة الجدر ومع ذلك كان ثواب الصلاة معهم بصورة الجماعة ثواب صلاة الجماعة خلف رسول الله، وحينئذ فان تمكن من القراءة اخفاتا تعين ذلك، وان كان ذلك منافيا للتقية المداراتية فان تمكن من حديث النفس فهو، والا فتسقط عنه القراءة، كما لو ادرك الامام في ركوعه، وخلو عدة من الروايات الآمرة بالصلاة معهم من الامر بالقراءة لايوجب امتناع تقييد اطلاقها بالروايات الآمرة بالقراءة خلفهم وأنهم بمنزلة الجدر، مثل صحيحة زرارة وصحيحة علي بن يقطين، ونحن وان ناقشنا في عرفية تخصيص العام الدال على الحكم الترخيصي بالخاص المنفصل الظاهر في الحكم الالزامي كما لو ورد "لابأس بترك اكرام العالم" وورد "أكرم العالم العادل" في فرض تأخير البيان عن وقت الحاجة، فانه قد يقال بأن العرف يحمل الخاص على الاستحباب، ولكنه لايتم هذا الاشكال في المقام لأن العمل باطلاق تلك الروايات الظاهرة في سقوط القراءة عمن يصلي خلف العامي لايوجب بطلان صلاته ولو وجب عليه القراءة واقعا، لكون تركه للقراءة ناشئا عن جهله القصوري بالمقيدات الآمرة بالقراءة، فيشمله حديث لاتعاد.

وأما رواية زرارة "لابأس بأن تصلي خلف الناصب ولاتقرأ خلفه فيما يجهر فيه فان قراءته يجزيك‏"، فهي وان كانت تامة سندا، ولايقدح عدم ورود توثيق خاص في حق القاسم بن عروة، لكونه ممن روى عنه ابن ابي عمير وقد شهد الشيخ الطوسي في العدة أنه ممن عرف بأنه لايروي ولايرسل الا عن ثقة، لكنها معارضة مع مثل صحيحة الفضيل بن‌ يسار قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن مناكحة الناصب والصلاة خلفه فقال لا تناكحه ولاتصل خلفه([[1095]](#footnote-1096))، ومثل رواية ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن علي بن سعد البصري (هو مجهول) قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إني نازل في بني عدي ومؤذنهم وإمامهم وجميع أهل المسجد عثمانية يبرءون منكم ومن شيعتكم وأنا نازل فيهم فما ترى في الصلاة خلف الإمام قال صل خلفه قال: قال واحتسب بما تسمع ولو قدمت البصرة لقد سألك الفضيل بن يسار وأخبرته بما أفتيتك فتأخذ بقول الفضيل وتدع قولي قال علي فقدمت البصرة فأخبرت فضيلا بما قال فقال هو أعلم بما قال لكني قد سمعته وسمعت أباه يقولان لايعتد بالصلاة خلف الناصب واقرأ لنفسك كأنك وحدك قال فأخذت بقول الفضيل وتركت قول أبي عبد الله([[1096]](#footnote-1097)).

هذا ولايخفى أن مقتضى صحيحة زرارة عدم ترتيب سائر آثار الجماعة ايضا كرجوع المأموم في الشك في عدد الركعات الى الامام او لزوم الرجوع الى الركوع فيما لو سها فرفع رأسه قبل الامام وعدم بطلان الصلاة بزيادة الركوع، وهذا ما صرح به بعض الاعلام "دام ظله" ومن الغريب ما حكي عن السيد الخوئي "قده" من ترتيب سائر آثار الجماعة عليه عدا سقوط القراءة([[1097]](#footnote-1098)) مع تصريحه بكون الجماعة صورية([[1098]](#footnote-1099)).

**تنبيه:** نحن منعنا عن شمول اطلاق التقية للتقية المداراتية، ولكن قد يضاف الى ذلك أنه لو كان مقتضى عمومات التقية جواز التقية المداراتية فلابد من تقييدها بقوله (عليه السلام) التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله" إما لمفهوم الوصف او لما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر والمقام من هذا القبيل، فانه بدل أن يقول "كل ضرورة فيها التقية" قال "التقية في كل ضرورة" او لما ذكره ايضا من كون الفاء في قوله "فقد احله الله" يجعل الجملة جملة شرطية فيتم لها مفهوم، فان السر في انعقاد المفهوم للجملة الشرطية اشتمال الجزاء فيها على الفاء([[1099]](#footnote-1100)).

وفيه **اولا:** ان الظاهر تمامية نقل محاسن البرقي "التقية في كل شي وكل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله" والا لكان ينبغي أن يكون بدون الفاء لعدم دخولها على الخبر المحض، وكذا مع تأنيث الضمير، فيقال "قد أحلها الله" وعود الضمير الى قوله "شيء يضطر اليه ابن آدم" بان يكون مفاد الرواية هكذا "التقية تكون في كل شيء يضطر اليه ابن آدم، ولذا فقد أحلّه الله خلاف الظاهر جدا.

**وثانيا:** ان مفهوم الوصف حيث يكون في الجملة فلايكون له اطلاق، والقدر المتيقن منه عدم التقية مع غير العامة الا في موارد الاضطرار، واما اثبات المفهوم من ناحية أن تقديم ما حقه التأخير مفيد للحصر ففيه أنه لامجال لتطبيقه على المقام، فانه لو كان قوله "التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم" جملة تامة، فيكون في قوة أن يقال "التقية ثابتة في كل شيء يضطر اليه" ولامجال فيه لتوهم اشتماله على تقديم ما حقه التأخير، فانه نظير أن يقال "الماء موجود في الارض" فانه لاينفي وجود الماء في غير الارض، واوضح منه ما لو كان لفظ التقية مبتدأ وخبرها قوله "فقد احله الله"، على أنا ذكرنا في بحث المفاهيم أنهم وان قالوا ان تقديم ما حقه التأخير ايضا يوجب الظهور في الحصر كقوله "اياك نعبد واياك نستعين" فانه يختلف عما لو قيل "نعبدك ونستعين بك" ولكن لم‌يظهر لنا ذلك، ما لم‌ينضم اليه نكتة زائدة، كما لو قيل مثلا "العالم زيد" فيكون ظاهرا في كون طبيعي العالم متحدا مع زيد، وهذا يفيد الحصر.

وأما ما ذكره من افادة الفاء لمفهوم الشرط ففيه أنه أن مفهوم الشرط ينشأ من تعليق ثبوت الحكم لموضوع محفوظ في حال وجود شرط وعدمه على وجود ذلك الشرط كقولنا العالم ان كان عادلا فاكرمه، فلو قيل "من كان عالما فاكرمه" فلايتم له مفهوم، حيث يكون الظاهر من الضمير في الجزاء هو رجوعه الى من كان عالما، فيكون انتفاء الجزاء بانتفاءه من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

هذا تمام الكلام في بحث التقية.

ثم انه بعد أن احرم فيجوز له لبس المخيط بمقدار الضرورة، فان كفاه لبس قميص واحد طويل يسمى بالدشداشة اكتفى به، وهل يترتب عليه الكفارة، فقد يقال: ان اطلاق حديث "رفع ما اضطروا اليه" يقتضي عدم كونه موضوعا لوجوب الكفارة، ولكن يمكن ان يقال: ان حديث الرفع حيث يكون موافقا مع الارتكازات العقلائية فينصرف بموجب الارتكاز العقلائي الى رفع خصوص الآثار التي يكون لارادة المكلف دخل في ثبوتها، فيلحق ضعف الارادة الناشئة عن الاكراه والاضطرار بعدم الارادة، ولذا لو ورد في الخطاب أن من مس ميتا يجب عليه أن يغتسل، فأكره او اضطر شخص الى مس الميت فلايمكن التمسك بحديث الرفع لنفي وجوب الغسل عليه، وفي المقام حيث يحتمل أن يكون وجوب الكفارة لابملاك المجازاة بل بملاك جبر النقص الحاصل بسبب لبس المخيط في حال الاحرام مثلا فلا يمكن نفيه باطلاق حديث الرفع، وقد ذكرنا نظير ذلك في مثل من لم يبت بمنى في ليلة الحادي عشر او الثاني عشر لعذر من اضطرار ونحوه، فان وجوب ذبح الشاة لمن بات في غير منى بمقتضى مثل صحيحة معاوية بن عمار "لاتبت ليالي التشريق الا بمنى فان بتّ في غيرها فعليك دم([[1100]](#footnote-1101))" يحتمل أن يكون بملاك الجبر وتدارك النقص دون المجازاة، فيختلف عن مثل كفارة الافطار في نهار شهر رمضان حيث ان موضوعها الافطار متعمدا.

ولكن يمكن أن يقال: ان الظاهر من مثل صحيحة عبد الصمد بن بشير أن ثبوت الكفارة على لبس المخيط من باب المجازاة، حيث روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث أن رجلا أعجميا دخل المسجد يلبي‌ وعليه قميصه- فقال لأبي عبد الله (عليه السلام) إني كنت رجلا أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة فجئت أحج لم أسأل أحدا عن شي‌ء وأفتوني هؤلاء أن أشق قميصي وأنزعه من قبل رجلي وأن حجي فاسد وأن علي بدنة فقال له متى لبست قميصك أبعد ما لبيت أم قبل قال قبل أن ألبي قال فأخرجه من رأسك فإنه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل، أي رجل ركب أمرا بجهالة فلاشي‌ء عليه([[1101]](#footnote-1102))، فترى أن الامام (عليه السلام) نفى ثبوت الكفارة على لبسه المخيط ببيان أن من ارتكب امرا بجهالة فلاشيء عليه، وهذا يناسب كون وجوب الكفارة على لبس المخيط بملاك المجازاة حتى يرتفع بملاك الجهل، وحينئذ فيكون مقتضى القاعدة عدم وجوب الكفارة على لبس المخيط عن اضطرار ونحوه.

ولكن ورد في صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن المحرم إذا احتاج إلى ضروب من الثياب يلبسها قال عليه لكل صنف منها فداء([[1102]](#footnote-1103))، وظاهرها لزوم الكفارة لكل صنف من الثياب المخيطة التي يضطر الى لبسها، فلو اضطر الى لبس قميص وسروال فلابد من ذبح شاتين، وهكذا.

وقد اجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأن الحاجة أعم من الاضطرار، لصدقها على الحاجة العرفية أي الغرض العقلائي وإن لم يبلغ مرتبة الاضطرار، فالرواية مطلقة من حيث الاضطرار وعدمه، وحينئذ فمقتضى الصناعة عدم ثبوت الكفارة في مورد الاضطرار إلى لبس المخيط كالجهل والنسيان، بمقتضى حكومة حديث الرفع، ولكن حيث إن المشهور ذهبوا إلى وجوب الكفارة في مورد الاضطرار، -بل ادعي عليه الإجماع، وان كان الجزم به مشكلا، ولايطمئن بكونه إجماعاً تعبديا كاشفا عن قول المعصوم (عليه السلام) بل يظهر من المجمعين أنهم استندوا إلى امثال هذه الصحيحة بحمل الحاجة فيها على الضرورة- فيكون الحكم به مبنيا على الاحتياط([[1103]](#footnote-1104)).

اقول: الانصاف اباء حمل الحاجة على الحاجة غير المسِّوغة للبس المخيط، فاخراج مورد الضرورة والحرج عن الصحيحة ليس عرفيا، فما عليه المشهور هو المتعين.

نعم لو كان الاضطرار بنكتة التقية كما في المقام فقد يستفاد من صحيحة ابي الصباح الكناني "ما صنعتم من شي‌ء أو حلفتم عليه من يمين في تقية فأنتم منه في سعة([[1104]](#footnote-1105))، عدم ايجابه الكفارة، والا كان منافيا للسعة، فتأمل.

هذا كله على مقتضى القاعدة، وأما على مقتضى النص الخاص وهو رواية الحميري "هل يجوز لهذا الرجل أن يؤخر إحرامه إلى ذات عرق فيحرم معهم لما يخاف الشهرة أم لا يجوز إلا‌ أن يحرم من المسلخ فكتب إليه في الجواب: يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب ويلبي في نفسه فإذا بلغ إلى ميقاتهم أظهره"، فموردها الاضطرار الى لبس المخيط بعد الاحرام، ومقتضى اطلاقها المقامي عدم الكفارة في فرض التقية.

# 3- الجحفة

وهي ميقات أهل الشام ومصر والمغرب وكل من يمر عليها من غيرهم إذا لم يحرم من الميقات السابق عليها.

اقول: لااشكال في كون المنطقة التي تسمى بالجحفة من المواقيت التي وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله) كما ورد في روايات كثيرة، ففي صحيحة الحلبي قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) الإحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله) لاينبغي لحاج ولالمعتمر أن يحرم قبلها ولابعدها... وقت لأهل الشام الجحفة...ولاينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله([[1105]](#footnote-1106))، وفي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال سألته عن إحرام أهل الكوفة وأهل خراسان وما يليهم وأهل الشام ومصر من أين هو فقال أما أهل الكوفة وخراسان وما يليهم فمن العقيق واهل المدينة من ذي الحليفة والجحفة وأهل الشام ومصر من الجحفة...([[1106]](#footnote-1107)) وفي صحيحة أبي أيوب الخراز "إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقت... لأهل المغرب الجحفة وهي عندنا مكتوبة مهيعة([[1107]](#footnote-1108))، وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من تمام الحج والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله) لا تجاوزها إلا وأنت محرم فإنه وقت... لأهل المغرب الجحفة وهي مهيعة([[1108]](#footnote-1109))، ومهيعة إما على وزن مرتبة او على وزن مدينة.

# تحديد الجحفة

ذكر في معجم البلدان أن الجحفة كانت قرية كبيرة على طريق المدينة من مكة، وهي ميقات أهل مصر والشام إن لم يمروا على المدينة([[1109]](#footnote-1110))، ثم انه في فترة زمنية كانت العامة تحرم من رابغ لكون الحجفة خرابا لم يكن فيها ماء، فقد ورد في كتاب حواشي الشرواني: الجحفة هي قرية كبيرة بين مكة والمدينة على خمسين فرسخا كما قاله الرافعي سميت بذلك لأن السيل أجحفها أي أزالها فهي الآن خراب ولذلك بدلوها الآن برابغ([[1110]](#footnote-1111))، وفي كتاب سبل السلام: ولأهل الشام الجحفة، وتسمى مهيعة كانت قرية قديمة، وهي الآن خراب، ولذا يحرمون الآن من رابغ قبلها لوجود الماء بها للاغتسال([[1111]](#footnote-1112))، وفي كتاب اعانة الطالبين: الجحفة سميت بذلك لان السيل أجحفها أي أزالها فهي الآن خراب، ولذلك بدلوها الآن برابغ([[1112]](#footnote-1113))، وفي كتاب فقه السنة أن الجحفة موضع في الشمال الغربي من مكة، بينه وبينها 187كيلومتر وهي قريبة من رابغ ورابغ بينها وبين مكة 240 كيلومتر، وقد صارت رابغ ميقات اهل مصر والشام ومن يمر عليها بعد ذهاب معالم جحفة([[1113]](#footnote-1114)).

ولكن الجحفة اليوم عامرة، ويحرم منها كثير من الحجاج الذين يذهبون الى مكة من طريق جدة، ولايختص الميقات بالمسجد المبنيّ في داخلها، بل كلها ميقات.

# 4- يلملم

وهو ميقات أهل اليمن، وكلّ‌ من يمرّ من ذلك الطريق، ويلملم اسم لجبل.

اقول: قد ورد في ذلك روايات كثيرة ففي صحيحة ابي ايوب الخزاز "ان رسول الله ...وقت لأهل اليمن يلملم([[1114]](#footnote-1115))" ونحوها صحيحة معاوية بن عمار، وصحيحة الحلبي([[1115]](#footnote-1116))، وصحيحة علي بن جعفر وعمر بن يزيد([[1116]](#footnote-1117)).

ولكن ورد في صحيحة علي بن رئاب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الأوقات التي وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله) للناس فقال- إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقت لأهل المدينة ذا الحليفة وهي الشجرة ووقت لأهل الشام الجحفة ووقت لأهل اليمن قرن المنازل ولأهل نجد العقيق([[1117]](#footnote-1118))، وكذا روى في الوسائل عن قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن إحرام أهل الكوفة وخراسان ومن يليهم وأهل مصر من أين هو قال إحرام أهل العراق من العقيق- ومن ذي الحليفة وأهل الشام من الجحفة وأهل اليمن من قرن (المنازل: هكذا في قرب الاسناد والبحار) وأهل السند من البصرة أو مع أهل البصرة).

ويمكن الجواب عن هاتين الروايتين مضافا الى عدم اثر عملي له بعد جواز الاحرام من اي منهما لمن ير عليه، ومضافا الى كونهما خلاف المتسالم عليه بين الشيعة والسنة من أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقت لاهل اليمن يلملم، أنه يمكن الجمع بينهما بما ورد في بعض كتب العامة من أن يلملم ميقات تهامة اليمن، وقرن المنازل ميقات نجد اليمن، والتهامة اسم للأرض المنخفضة، ويقابلها نجد، فإن معناه الأرض المرتفعة، واليمن مشتمل على نجد وتهامة كالحجاز([[1118]](#footnote-1119)).

# 5- قرن المنازل

وهو ميقات أهل الطائف، وكل من يمرّ من ذلك الطريق ولايختص بالمسجد فأي مكان يصدق عليه أنه من قرن المنازل جاز له الاحرام منه، فان لم يتمكن من احراز ذلك فله أن يتخلص بالاحرام قبلا بالنذر كما هو جائز اختيارا‌.

ولاينافيها ما ورد في صحيحة عمر بن يزيد من أنه وقت رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأهل نجد قرن المنازل([[1119]](#footnote-1120))، وما في صحيحة علي بن رئاب "ان رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقت لأهل اليمن قرن المنازل ولأهل نجد العقيق([[1120]](#footnote-1121))" لأن من الممكن توقيت قرن المنازل لكلّ من أهل الطائف واهل نجد واهل اليمن، مضافا الى أنه يقال بالنسبة الى صحيحة عمر بن يزيد أنه يحتمل أن يراد من نجد المناطق المرتفعة من الحجاز، والطائف منها جزما.

ووجه تسمية قرن المنازل بقرن إما وجود جبل صغير منفرد هناك كما قيل، او انه محل يقترن فيه منازل المسافرين الذين كانوا يأتون من العراق والنجد واليمن والطائف.

ثم انه وقع الخلاف في أن قرن المنازل هل هو وادي السيل الكبير او وادي محرم المعروف بالهدا، وهما واقعان في طريقين مختلفين من الطائف الى مكة، وطريق وادي السيل الكبير يكون من شمال شرقي من مكة والمسجد الواقع فيه يبعد عن المسجد الحرام 78كم وعن الطائف 44كم و600مترا، بينما أن طريق مسجد وادي محرم يكون من جنوب شرقي من مكة ويبعد عن المسجد الحرام عبر الطريق الجبلي الذي يمر بالهدا 79كم، ويبعد عن الطائف 4كم وبينه وبين مسجد السيل الكبير حوالي 33كم، وقد يقال بأن قرن المنازل منطقة كبيرة اعلاها وادي محرم، واسفلها وادي السيل الكبير.

والمشهور حاليا أن قرن المنازل هو وادي السيل الكبير، ولكن ينقل أن المعروف عند شيعة البحرين أن الهدا هو قرن المنازل وهم يحرمون من هناك، وقد حاول جماعة من الأعلام اثبات كون قرن المنازل هو وادي السيل الكبير، وفي طليعتهم الحجة المرحوم الشيخ فرج العمران القطيفي "ره" فذكر في كتابه أنه رأى جماعة من اهل البدو الذي يعيشون قريبا من وادي السيل الكبير فسألهم عن قرن المنازل فقالوا هو وادي السيل الكبير([[1121]](#footnote-1122)).

ويشهد على هذا القول ما ذكره الواقدي في المغازي من أنه خرج رسول الله (صلى الله عليه وآله) من الطائف على دحنا ثم على قرن المنازل ثم على النخلة حتى خرج الى الجعرانة([[1122]](#footnote-1123))، ولاريب أن ما يكون في طريق الطائف الى الجعرانة ومنها الى مكة هو وادي السيل الكبير، والمراد من النخلة النخلة اليمانية والظاهر أنها هي وادي اليمانية التي تقع في طريق وادي السيل الكبير الى مكة، كما يتضح بمراجعة الخرائط، وفي معجم البلدان: نخلة اليمانية واد يصب فيه يدعان وبه مسجد لرسول الله صلى الله عليه وسلم وبه عسكرت هوازن يوم حنين([[1123]](#footnote-1124))، كما ذكر أن اليمانية تصب من قرن المنازل([[1124]](#footnote-1125))، وذكر البكري الاندلسي أن نخلة اليمانية واد ينصب من بطن قرن المنازل، وهو طريق اليمن إلى مكة([[1125]](#footnote-1126)).

وهكذا ورد في تاريخ الطبري أنه حدثنا ابن حميد قال حدثنا سلمة قال حدثني ابن إسحاق عن عمرو ابن شعيب أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) سلك إلى الطائف من حنين على نخلة اليمانية ثم على قرن ثم على المليح ثم على بحرة الرغاء من لية فابتنى بها مسجدا فصلى فيه([[1126]](#footnote-1127))، ونقل ذلك ايضا ابن كثير في كتاب البداية النهاية وابن هشام في كتاب سيرة ابن هشام عن ابن اسحاق([[1127]](#footnote-1128)).

وكذا نقل في كتاب احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم أن من مكة الى الطائف طريقين تأخذ من بئر ابن المرتفع مرحلة ثم الى قرن مرحلة ثم الى الطائف مرحلة، والأخرى على عرفات مرحلتين في الجبل([[1128]](#footnote-1129))، وما ذكره من أن بين قرن الى الطائف مرحلة موافق لما نقلنا من أن بين وادي السيل الكبير الى عرفات "44" كم، فيكون ذلك شاهدا آخر لعدم كون قرن المنازل هو وادي محرم الذي يبعد عن الطائف 4 كم فقط، وذكر في المصباح المنير أن بطن نخل ويقال نخلة وهما نخلتان: إحداهما نخلة اليمانية بواد يأخذ إلى قرن والطائف، وبها صلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) صلاة الخوف لما سار إلى الطائف، وبينها وبين مكة ليلة، والثانية نخلة الشامية بواد يأخذ إلى ذات عرق، ويقال بينها وبين المدينة ليلتان([[1129]](#footnote-1130))، وجميع ذلك يشهد على كون قرن المنازل واقعا في الطريق الذي فيه نخلة اليمانية والجعرانة، لا في الطريق الذي يمر بعرفات، فينحصر في أن يكون هو وادي السيل الكبير، دون وادي محرم.

ويشهد له ايضا أن لفظة "قرن" تطلق على الجبل الصغير المنفرد وهذا متحقق في وادي السيل الكبير وأما وادي محرم فواقع على سفح جبل في منطقة جبلية، وهذا المقدار كاف في الوثوق بكون قرن المنازل هو وادي السيل الكبير.

ثم لايخفى أنه وان كتب اليوم على مسجد السيل الكبير "ميقات قرن المنازل" ولكنه لايكشف عن معروفية ذلك في تلك المنطقة، فانا سألنا الثقات فأكدوا أنه لم يكن موجودا سابقا وانما هو امر حادث صنعته الحكومة السعودية، فلعله اعلان رسمي متاثر من اجتهاد علمائهم في ذلك، وينقل أنه كتب في وادي محرم ايضا في طريق الهدا "جامع قرن المنازل".

ثم انه ان لم يحصل الوثوق بما ذكرناه من كون قرن المنازل هو وادي السيل الكبير فمع ذلك يقال بأنه بناءء على جِواز الاحرام من محاذاة المواقيت فحيث ان كلّا من وادي محرم ووادي السيل الكبير محاذيان فله أن يحرم من أي منهما، ولكن لم يظهر لنا بعد التأمل في الخريطة تحقق المحاذاة فيهما، فان المحاذاة العرفية للميقات انما تتحقق فيما اذا كان الميقات على يمين المكلف او يساره عرفا حين توجهه الى مكة، وليس الامر فيهما كذلك.

وحينئذ فإما أن يحرم بالنذر في الطائف او بعدها قريبا منها مما يحرز أنه قبل الميقات عرفا، فيكون من الاحرام قبل الميقات بالنذر، بناء على صحة الاحرام قبل الميقات بالنذر، او يحرم من احدهما اولاً، وحيث انه لايوجد طريق مسلوك من احدهما الى الآخر فلابد أن يرجع الى الطائف ومن هناك يذهب الى المكان الآخر فيجدد الاحرام منه احتياطا.

هذا وأما احتمال كون قرن المنازل منطقة كبيرة اعلاها وادي محرم، واسفلها وادي السيل الكبير فلاشاهد له اصلا، بل احتماله موهوم جدا، بعد كون المسافة بينهما بعيدة.

# 6- مكة

وهي ميقات حج التمتع‌.

وقد تقدم الكلام فيه فلانعيد.

# 7- المنزل الذي يسكنه المكلف

وهو ميقات من كان منزله دون الميقات إلى مكة، فانه يجوز له الاحرام من منزله، ولايلزم عليه الرجوع إلى المواقيت.

اقول: لااشكال ولاخلاف في حكم المسألة في الجملة، والنصوص عليه متظافرة، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من كان منزله دون الوقت إلى مكة فليحرم من منزله([[1130]](#footnote-1131))، وفي صحيحة أخرى له عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: ومن كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلي مكة- فميقاته منزله([[1131]](#footnote-1132))، وفي صحيحة مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا كان منزل الرجل دون ذات عرق إلى مكة فليحرم من منزله([[1132]](#footnote-1133))، وفي الصحيح عن ابن مسكان عن ابي سعيد قال: سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عمن كان منزله دون الجحفة الى مكة قال يحرم منه([[1133]](#footnote-1134))، الى غير ذلك من الروايات.

انما الكلام فيه في جهات:

**الجهة الاولى:** وقع الكلام في أن المراد من كون منزل المكلف دون الميقات هل هو كون منزله اقرب مسافة الى مكة من المواقيت، او أن المراد كون منزله واقعا عرفا بعد المواقيت الى مكة، وتظهر الثمرة فيمن كان منزله وراء الجحفة، ولكن كانت المسافة بينه وبين مكة اكثر من المسافة بين قرن المنازل وبين مكة التي هي 80كم تقريبا، فانه لايصدق في حقه أن منزله اقرب الى مكة من الميقات، ولكن يصدق أن منزله واقع بعد الميقات الى مكة، والظاهر عرفا من التعبر بمن كان منزله دون الميقات هو الثاني، حيث يصدق عرفا على من كان منزله واقعا بعد جحفة الى مكة أن منزله دون الميقات، وان كانت المسافة بين منزله وبين مكة اكثر من المسافة بين قرن المنازل وبين مكة، ويؤيده رواية ابن مسكان عن ابي سعيد "عمن كان منزله دون الجحفة الى مكة قال يحرم منه"، والحاصل أن المستفاد من قوله (عليه السلام) "من كان منزله دون المواقيت" أو "من كان منزله خلف هذه المواقيت" أن العبرة بما إذا كان الميقات قدامه أو وراءه، فمن كان الميقات وراءه يكون منزله أقرب إلى مكّة طبعاً فيحرم من منزله، ولايجب عليه الرجوع إلى الميقات الذي خلفه، حتى إذا كان منزله أبعد مسافة إلى مكّة بلحاظ ميقات آخر.

فتحصل مما ذكرناه أن الظاهر من كون المنزل دون الميقات هو عدم كون منزله فوق الميقات، فإن دون في قبال فوق، وكما أن معنى كون منزله فوق الميقات أن يكون الميقات واقعا بينه وبين مكة فكذلك يكون معنى كون منزله دون الميقات أن منزله واقع بين الميقات ومكة عرفا، وهذا صادق على من كان منزله دون جحفة، ولافرق في استظهار ذلك بين ما ورد بصيغة المفرد او بصيغة الجمع.

فمن الاول صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من كان منزله دون الوقت إلى مكة فليحرم من منزله([[1134]](#footnote-1135))، وفي رواية صفوان بن يحيى عن عاصم بن حميد عن رياح بن أبي نصر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام يروون أن عليا عليه السلام قال إن من تمام حجك إحرامك من دويرة أهلك فقال سبحان الله لو كان كما يقولون لم يتمتع رسول الله ص بثيابه إلى الشجرة وإنما معنى دويرة أهله من كان أهله وراء الميقات إلى مكة([[1135]](#footnote-1136)).

ومن الثاني ما في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: ومن كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلي مكة- فميقاته منزله([[1136]](#footnote-1137)).وفي رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر عن مهران بن‌ أبي نصر عن أخيه رياح قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنا نروى بالكوفة أن عليا (عليه السلام) قال إن من تمام الحج والعمرة أن يحرم الرجل من دويرة أهله فهل قال هذا علي (عليه السلام) فقال قد قال ذلك أمير المؤمنين (عليه السلام) لمن كان منزله خلف المواقيت، ولو كان كما يقولون لم يتمتع رسول الله ص بثيابه إلى الشجرة([[1137]](#footnote-1138))، ومرسلة الصدوق قال: وفي خبر آخر: من كان منزله دون المواقيت ما بينه وبين مكة فعليه أن يحرم من منزله([[1138]](#footnote-1139)).

فان الظاهر من كون المنزل دون المواقيت لما كان هو كون منزله وراء الميقات، وبلحاظ آخر كون الميقات واقعا خلفه لاقدامه او على يمينه ويساره، فلامحالة يكون الظاهر من الجمع فيه هو الانحلالية لاالمجموعية، لعدم تعقل كون منزل المكلف وراء جميع المواقيت، لعدم كون جميعها في جهة منزل المكلف، وهذا في قوله "من كان منزله خلف المواقيت" واضح جدا.

ولو كان الظاهر من كون المنزل دون الميقات هو قرب المسافة فحتى لو كان بصيغة المفرد لكنا نقول بأنه لابد من كونه اقرب مسافة من جميع المواقيت، فلايصدق على من كان منزله اقرب مسافة من الحجفة الى مكة ولكن ابعد مسافة من قرن المنازل أن منزله اقرب الى مكة من الميقات بقول مطلق، ليلزم أن يكون منزل المكلف اقرب من جميع المواقيت الى مكة، فمن كان منزله دون الجحفة فيصدق أن منزله دون المواقيت.

هذا ولايخفى انه لو اختلف ظهور صيفة المفرد عن ظهور صيغة الجمع وكان ظهور صيغة الجمع في المجموعية فيكون ذلك موجبا لاجمال دليل مخصص لزوم الاحرام من المواقيت المعروفة ولزم الاحرام من تلك المواقيت الا فيمن كان منزله اقرب الى مكة من جميع هذه المواقيت، الا أن الظاهر كما مر من كون المنزل دون الميقات هو كونه وراء الميقات، بحيث لو اراد أن يحرم من الميقات لزمه الرجوع الى خلفه، كما فيمن كان منزله وراء الجحفة وان كانت المسافة بينه وبين مكة اكثر من مسافة قرن المنازل الى مكة، ويؤيد ذلك (مضافا الى رواية ابن مسكان الواردة في أن من كان منزله دون الجحفة فاحرامه من منزله) صحيحة مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا كان منزل الرجل دون ذات عرق إلى مكة فليحرم من منزله([[1139]](#footnote-1140))، بناء على ما يقال من أن مسافة ذات عرق الى مكة اكثر من مسافة قرن المنازل الى مكة، فمن كان منزله دون ذات عرق فقد لايكون اقرب مسافة الى مكة من مسافة قرن المنازل الى مكة، فتأمل.

تنبيه

قد يقال بأنه بناء على ما ذكر من كون المدار على صدق أن منزل المكلف وراء الميقات فاذا كان منزل المكلف في جدة مثلا فحيث انه لايكون وراءه ميقات فلايصدق أن منزله خلف الميقات، مع أن الأعلام التزموا بأنه يحرم من منزله، وقد حكي ذلك في صراط النجاة عن السيد الخوئي "قده" في عدة موارد([[1140]](#footnote-1141))، كما اختار ذلك شيخنا الاستاذ "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" وقد جمع بين الفتوى بأن اهل جدة والمقيمين بها يحرمون من منازلهم، وبين فتواه بجواز الاحرام بالنذر لمن ورد جدة باعتبار كون جدة واقعة قبل مكان يحاذي الجحفة، والجمع بينهما لايخلو من غرابة، لأن الفتوى الاولى تعني أن جدة واقعة بعد الميقات، والفتوى الثانية تعني أنها واقعة قبل الميقات، والا لم يكن الاحرام منها بالنذر من الاحرام بالنذر قبل الميقات، وهذا لايخلو من غرابة.

# احرام اهل جدّة

وكيف كان فطريق الحلّ بالنسبة الى عدّ اهل جدة ممن يكون منزله دون الميقات احد الوجوه التالية:

1- أن نقول: انه وان كان يلزم في صدق كون منزل المكلف دون الميقات أن يكون الميقات خلف منزله عرفا، ولكن يقال بأن جدة -كما يظهر من ملاحظة الخرائط- واقعة في وسط احد الطريقين من الجحفة الى مكة: احدهما يمرّ من عسفان الى مكة، وثانيهما يمر من جدة الى مكة، ومن يمر من الجحفة الى مكة بالطريق الثاني وان كان يخرج عن الخط الفرضي الجوي بينهما فلايكون في وسطهما بهذا اللحاظ، لكنه لايمنع عن صدق كون الجحفة خلفه حين ما يكون في جدة، خاصة بعد كون هذا الطريق من الجحفة الى مكة مسلوكا، فيختلف عما لو اختار حين ذهابه من الجحفة الى مكة طريقا بعيدا منحرفا.

2- أن نقول: انه يكفي في صدق كون منزل المكلف دون الميقات كونه اقرب مسافة الى مكة من الميقات الذي يناسبه عرفا، والميقات المناسب لأهل جدة او من نزل بها هو الجحفة، والمفروض أن جدة اقرب الى مكة من الجحفة، كما ان من كان منزله بعد الجحفة يصدق عليه بهذا اللحاظ أن منزله دون الميقات.

3- أن نقول: انه يكفي في صدق كون منزل المكلف دون الميقات إما أن يكون خلفه الميقات فيشمل من كان منزله وراء الجحفة وان كان سائر المواقيت كقرن المنازل اقرب الى مكة من منزله، او يكون منزله اقرب من جميع المواقيت الى مكة، فيشمل اهل جدة، وليس هذا من استعمال لفظ "من كان منزله دون الميقات" في معنيين، فانه مستعمل في معنى جامع بينهما.

ولكن تصحيح الاحرام بذلك يتوقف على كون جدة اقرب من جميع المواقيت الى مكة، وهذا باطلاقه غير واضح، فان مسافة الطريق المسلوك من قرن المنازل الى المسجد الحرام 78كم، ومسافة الطريق المسلوك من جدة الى المسجد الحرام مختلفة، فانه لو لوحظت بداية جدة فالمسافة 71 كم، والى آخر جدة 97كم تقريبا، وان لوحظت المسافة بين قرن المنازل الى بداية مكة الجديدة، وكذا المسافة بين جدة ومكة الجديدة كما هو الصحيح فقد يؤثر ذلك في تعيين الاقرب منهما، وان لوحظت المسافة بلحاظ الطريق الفرضي الجوي فالمسافة بين قرن المنازل الى المسجد الحرام 66كم، فتكون جدة ابعد مسافة منه، ولكن لاعبرة بالمسافة الجوية، فان الظاهر من التحديد بالمسافة الطريق المسلوك ولذا التزمنا بجواز اقامة صلاة الجمعة في قريتين منفصلتين بجبل او نهر تكون المسافة بينهما بحسب الطريق المسلوك اكثر من فرسخ، مع أنه لو نحت الجبل وجعل نفق بين القريتين او بني جسر على النهر بينهما صارت المسافة بينهما اقل من فرسخ، فان التحديد بالمسافة ينصرف عرفا الى الطريق المسلوك.

4- أن نقول: بأن العرف يفرض شبه دائرة وهمية تمر بالمواقيت المحيطة بمكة، فيبتدأ محيط الدائرة مثلا من الجحفة الى يلملم ومن يلملم الى قرن المنازل ومن قرن المنازل الى ذات عرق ومن ذات عرق الى الجحفة، وأما ذو الحليفة فهو خارج عن هذه الدائرة التي يكون منزل من كان داخلا فيها دون الميقات، لأن من كان منزله بين ذي الحليفة والجحفة فليس ممن منزله دون الميقات جزما، وهذا الذي قلنا انه شبه دائرة ليس دائرة حقيقية، لأن يلملم وقرن المنازل وذات عرق واقعة على بعد مرحلتين -أي ستة عشر فرسخا- من مكة تقريبا، بينما أن الجحفة واقعة على بعد اربع مراحل من مكة، وحينئذ يقال: بأن جدة واقعة داخل الخط الدائري الوهمي من الجحفة الى يلملم.

وفيه أنه لاقرينة عرفية على تحديد ما دون الميقات بالخط شبه الدائري الوهمي.

**الجهة الثانية:** انه بناء على أن المراد من كون منزل المكلف دون الميقات هو كون منزله اقرب مسافة من المواقيت، فوقع الكلام في أن الميزان هل هو كون المسافة بين منزله وبين مكة اقل من المسافة بين الميقات ومكة، او أن الميزان هو كون المسافة بين منزله وبين عرفات اقل من المسافة بين الميقات وبين مكة، فالمنسوب الى المشهور هو الاول، ولكن الشيهد الاول "ره" اختار في اللمعة الثاني فقال: وإحرامه من الميقات أو من دويرة أهله إن كانت أقرب إلى عرفات([[1141]](#footnote-1142))، ونقل صاحب المدارك هذا القول عن المحقق الحلي في المعتبر، ولكن كما قال صاحب الحدائق ان الموجود في المعتبر خلافه([[1142]](#footnote-1143))، هذا وقد ذكر الشهيد الثاني في المسالك أنه لولا النصوص أمكن اختصاص القرب في العمرة بمكة، وفي الحج بعرفة، إذ لايجب المرور على مكة في إحرام الحج من المواقيت([[1143]](#footnote-1144)).

ولايخفى وجود ثمرة لهذا الخلاف، فان اقرب المواقيت الى مكة والى عرفات قرن المنازل، فان قلنا بكون قرن المنازل وادي السيل الكبير فالمسافة بينه وبين المسجد الحرام 80كم، والمسافة منه الى عرفات حيث يمر من مكة فيكون ابعد من ذلك ولنفرضها 100كم، فلو فرضنا كون المسافة بين منزل المكلف ومكة اكثر من 80 كم ولكن بين منزله وعرفات اقل من 100كم فبناء على كون الميزان القرب الى مكة فلابد أن يكون احرامه من الميقات، حيث ان مسافة منزله ابعد، بخلاف ما قلنا بكون الميزان القرب الى عرفات فانه يحرم من منزله، ولو قلنا بأن قرن المنازل هو الهدا فالمسافة بينه وبين المسجد الحرام 76كم والمسافة بينه وبين عرفات اقل من ذلك (حيث ان عرفات تفصل بين الهدا وبين مكة) ولنفرضها 56كم، فلو فرضنا أن المسافة بين منزل المكلف وبين مكة اقل 76كم فاحرامه يكون من منزله بناء على كون الميزان القرب الى مكة وان كانت المسافة بينه وبين عرفات اكثر من المسافة بين الهدا وعرفات أي 56كم بخلاف ما لو قلنا بأن الميزان القرب الى عرفات حيث يجب عليه حينئذ الاحرام من الميقات.

وعليه فلايتجه ما ذكره السيد الحكيم "قده" في المستمسك من أن المراد من القرب إلى مكة أنه دون الميقات إلى جهة مكة، وهذا يلازم كونه أقرب الى عرفات من الميقات فلاتفاوت بين العبارتين عملا ولاخارجاً، وإن كان بينهما تفاوت مفهوماً([[1144]](#footnote-1145))، الا أن يكون مقصوده أن المراد من كون المنزل دون الميقات -كما مر في الجهة الاولى- ليس هو كون مسافته اقل من مسافة المواقيت الى مكة او عرفات، بل كون منزله واقعا وراء المواقيت الى جهة مكة عرفا، ولذا من كان منزله وراء الجحفة الى جهة مكة فيصدق أنه منزله دون الميقات، وحينئذ فلايختلف الحال بين أن يقال من كان منزله دون الميقات الى جهة عرفة او الى جهة مكة لأن جهة عرفة ومكة لمن اتجه من الميقات الى مكة واحدة، وهذا كلام صحيح.

هذا ولايخفى أن السيد الخوئي "قده" ذكر في تقريب ثمرة الخلاف أنه لو فرضنا أن عرفات تفصل بين منزله ومكّة وكان الفصل بين منزله وعرفات اثني عشر فرسخاً فيفصل منزله عن مكّة بستة عشر فرسخاً لأنّ مكّة تبعد عن عرفات بأربعة فراسخ، فإن قلنا بأنّ العبرة بالقرب إلى عرفات فيحرم من منزله لأنّه أقرب إليها من المواقيت، لأنّ أقرب المواقيت إلى مكّة قرن المنازل وهو يبعد عن مكّة بأقل من ستة عشر فرسخاً، وأمّا إذا قلنا بأن العبرة بالقرب إلى مكّة فلابد أن يحرم من المواقيت، وإذا كانت مكّة فاصلة بين منزله وعرفات، فإن قلنا بأنّ العبرة بالقرب إلى عرفات وكان الفصل بين منزله ومكّة باثني عشر فرسخاً فيحرم من الميقات لا من منزله، لأنّ الفصل بين منزله وعرفات بستة عشر فرسخاً فلابدّ أن يذهب إلى الميقات لأنّه أقرب إلى عرفات، وأمّا لو قلنا بأنّ العبرة بالقرب إلى مكّة فميقاته منزله لأنّه أقرب إلى مكّة([[1145]](#footnote-1146)).

ولكن يرد عليه أنه لو كان الميزان كون منزل المكلف اقرب الى عرفات فلابد من ملاحظة كون المسافة بين منزله وعرفات هل هي اقل من المسافة بين قرن المنازل وبين عرفات، فلاوجه لجعل المدار في الميقات ملاحظة المسافة بينه وبين مكة دائما، لأن النكتة واحدة كما هو واضح.

وكيف كان فنقول: الصحيح ما ذهب إليه المشهور من كون الميزان القرب الى مكة لتصريح الروايات بذلك ولم يذكر في شي‌ء منها القرب إلى عرفات، فمن كان منزله أقرب إلى مكّة من المواقيت فاحرامه من منزله، الا أن المهم ما مر في الجهة الاولى من أن العبرة ليس بكون المسافة بين منزل المكلف وبين مكة او عرفات اقل من مسافة جميع المواقيت، بل بصدق كون منزله وراء الميقات بحيث لو احتاج الى الاحرام من الميقات لزمه الرجوع الى خلفه.

**الجهة الثالثة:** القدر المتيقن ممن كان منزله دون الميقات هو من كان منزله خارج مكة، وأما من كان منزله بمكة فعن المشهور كما في مستند الشيعة أنهم ايضا يحرمون من منازلهم للحج والعمرة، لأنّه يصدق على اهل مكة أن منزلهم دون الميقات، كما يصدق أن منزلهم خلف الميقات فيشملهم مرسلة الصدوق: أنه سئل الصادق (عليه السلام) عن رجل منزله خلف الجحفة من أين يحرم؟ قال: من منزله([[1146]](#footnote-1147))" فان عنوان خلف الجحفة لايختص بمن كان منزله واقعا بين مكّة والميقات، بل يشمل أهل مكّة أيضا.

وحينئذ يقال بأن القيد الوارد في الروايات من قوله "من كان منزله دون الوقت الى مكة" كما في صحيحة معاوية بن عمار ليس الا لأجل بيان التي تلحظ في صدق كون المنزل دون الميقات فلايدل على مغايرة المنزل مع مكة.

وفيه أنعنوان "من كان منزله دون الميقات" يختص بمن كان منزله وسطاً بين مكّة والميقات، ولايصدق على نفس مكة أنها اقرب من الميقات او أنها بعد الميقات او خلفه، فان الاقربية اوالخلفية امر نسبي اضافي، فلابد من لحاظ مكان حتى يقال بالقياس اليه ان منزل المكلف اقرب من الميقات أي اقرب اليه، ولامحالة يكون هو مكة فيكون العنوان هو كون منزل المكلف اقرب الى مكة من الميقات ومن الواضح انصرافه عن نفس مكة، وكذا يكون المراد من التعبير بكون منزله خلف الميقات أن منزله واقع بين الميقات ومكة، فلايشمل نفس مكة([[1147]](#footnote-1148)).

والحاصل أن الفارق بين صدق خلف الميقات على المنزل الواقع بين مكة والميقات، وعدم صدقه على نفس مكة، هو أن عنوان خلفية مكان لمكان آخر وكونه وراءه وبعده لايصدق الا اذا لوحظ مكان ثالث، فبلحاظ وقوع منزل المكلف مثلا بين ذلك المكان وبين الميقات يقال انه خلف الميقات ووراءه وبعده، والا فلو كان الملحوظ نفس منزل المكلف والميقات فلماذا لايقال انه قدام الميقات وقبله، وعليه فحيث ان المكان الثالث الملحوظ هو نفس مكة فلابد من مغايرتها مع منزل المكلف الذي يقال انه خلف الميقات بلحاظها، نعم لو كان المعنى الثالث الملحوظ هو عرفات مثلا صح أن يقال ان مكة خلف الجحفة بلحاظ وقوع مكة بين الجحفة وعرفات، ولكن من الواضح أن الملحوظ هو نفس مكة، ويشهد على ما ذكرناه اشتمال بعض هذه الروايات على ذكر مكة كمقياس لما يعبر عن منزل المكلف بلحاظه أنه خلف الميقات في صحيحة معاوية بن عمار "من كان منزله دون الوقت إلى مكة فليحرم من منزله" وحمل قوله "الى مكة" على كونه لمجرد بيان جهة المكان من دون نظر الى مغايرة المنزل مع مكة أي من كان منزله خلف الميقات الى جهة مكة فهو خلاف الظاهر، وفي صحيحته الأخرى "من كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلي مكة فميقاته منزله" وفي رواية رياح بن أبي نصر "من كان أهله وراء الميقات إلى مكة" وفي مرسلة الصدوق "من كان منزله دون المواقيت ما بينه وبين مكة فعليه أن يحرم من منزله".

وبذلك اتضح الجواب عن مرسلة الصدوق، مضافا الى ما يرد عليها من ضعف سندها بالارسال.

وعليه فهذه الروايات لاتشمل اهل مكة، فلايتم ما عن المشهور من أن اهل مكة يحرمون من منازلهم، ولم يثبت سيرة قطعية متشرعية على ذلك، فلعلهم كانوا يحرمون من ادنى الحل، نعم لاريب في ثبوت السيرة على عدم خروجهم الى المواقيت للاحرام.

وقد يستدل على وجوب احرام اهل مكة من ادنى الحل، بعدة روايات تدل على خروج المجاور بمكة الى ادنى الحل لأجل الاحرام منه لحج او عمرة.

**منها:** صحيحة صفوان عن أبي الفضل قال: كنت مجاورا بمكة فسألت أبا عبد الله (عليه السلام) من أين أحرم بالحج فقال من حيث أحرم رسول الله (صلى الله عليه وآله) من الجعرانة أتاه في ذلك المكان فتوح، فتح الطائف وفتح خيبر (حنين ظ) والفتح فقلت متى أخرج قال إن كنت صرورة فإذا مضى من ذي الحجة يوم فإذا كنت قد حججت قبل ذلك فإذا مضى من الشهر خمس([[1148]](#footnote-1149)).

والمراد من أبي الفضل هو سالم الحناط الذي يروي عنه صفوان عنه كثيراً، وقد وثقه النجاشي فقال سالم الحناط ابو الفضل كوفي ثقه له كتاب يرويه صفوان([[1149]](#footnote-1150))، فالرواية صحيحة.

وقد يناقش في الاستدلال بها بعدة مناقشات:

**المناقشة الاولى:** ما يقال من أن الامر بالخروج الى الجعرانة في هذه الصحيحة لايكون ظاهرا في الوجوب لأن من الواضح عدم وجوبه وان كان يحتمل وجوب الخروج الى ادنى الحل.

وفيه أن الظاهر من الجعرانة كونها مثالا لأدنى الحل، على أن غايته رفع اليد عن ظهور الامر بالخروج الى الجعرانة في الوجوب التعييني، والالتزام بكفاية الخروج الى غيرها من ادنى الحلّ، لارفع اليد عن اصل وجوبه.

**المناقشة الثانية:** ما حكى عن بعض الاعلام "قده" من أن هذه الصحيحة مشتملة على حكم استحبابي آخر، وهو تحديد زمان الخروج الى الجعرانة، ومجرد الاشتمال على أمر ندبي وان لم يكن دليلا على استحبابية الامر باصل الخروج الى الجعرانة، ولكن حيث ان شمول هذه الصحيحة للمجاور الذي انقلب فرضه الى الافراد والقران انما هو بالاطلاق ولم يثبت الحكم للمجاور بعد الانقلاب بدليل قوى لايمكن الغاء الخصوصية عنه الى المتوطن.

ثم ذكر أن المحتمل قويا وان كان هو وجوب خروج المجاور إلى أدنى الحل، لكن لايمكن التعدي في المقام الى المتوطن، ومقتضى تنزيل المجاور بعد مضي سنتين منزلة المتوطن في بعض الروايات هو ترتيب جميع آثار أهل مكة‌ على المجاور بعد مضي سنتين، لاثبوت جميع احكام المجاور للمتوطن، فان مقتضى التنزيل هو ترتيب آثار المنزل عليه على المنزل، لانفي ثبوت حكم آخر للمنزل، نعم لو نزل المجاور منزلة المكي وفُرِّع على التنزيل في لسان الدليل حكم الخروج إلى الجعرانة مثلا فيحكم بأنه من ناحية التنزيل وأنه كان ثابتا للمنزل عليه بالأصالة وليس في الباب ما يستفاد منه هذا التفريع أصلا، خاصة وأن هذا الحكم ثابت بمقتضى الروايات كموثقة سماعة([[1150]](#footnote-1151)) للمجاور ولو قبل انتقال فرضه مع أنه لم ينزل منزلة اهل مكة.

هذا وقد أكد اخيرا على استحباب خروج المجاور الذي يريد أن يحج حج الافراد او القران الى ادنى الحل، حيث كان ظاهر الاخبار هو الاستحباب حتى موثقة سماعة فانها اشتملت على امر المجاور الذي يريد أن يتمتع بالخروج الى ذات عرق وعسفان فقد ورد فيها "إن هو أحب أن يتمتع في أشهر الحج بالعمرة إلى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق أو يجاوز عسفان فيدخل متمتعا بالعمرة إلى الحج، فإن هو أحب أن يفرد الحج فليخرج إلى الجعرانة فيلبي منها([[1151]](#footnote-1152))، وهذا ليس بواجب قطعا فلايقوى ظهور الأمر بخروجه لاجل احرام حج الافراد إلى الجعرانة في الوجوب فتأمل، فلايخلو الحكم بعدم وجوب خروجه إلى الجعرانة ونحوها من ادنى الحل عن قوة([[1152]](#footnote-1153)).

اقول: أما ما ذكره من عدم ظهور صحيحة ابي الفضل وغيرها من الروايات في وجوب خروج المجاور بمكة الى ادنى الحل للاحرام منه للحج والعمرة فلاوجه له ابدا، لما مر من ان مجرد الاقتران بامر استحبابي لايمنع من انعقاد ظهور الامر في الوجوب.

وأما ما ذكره من أنه لو فرض وجوب الخروج الى الجعرانة على المجاور فلاوجه لالحاق المتوطن بمكة به ففيه أن هذه الصحيحة او غيرها لو كانت تشمل من جاور مكة مجاورة دائمة، او من مضى على مجاورته سنتين فلااشكال في الغاء الخصوصية عنه الى من ولد بها، ولاحاجة في الغاء الخصوصية عن مورد الاطلاق الى غيره الى اكثر من انعقاد الظهور الاطلاقي فلاوجه لما ذكره من أن ظهور تلك الروايات في شمولها للمجاور الذي انتقل فرضه يكون بالاطلاق فلايتعدى عنه الى المتوطن بمكة، فان انكار حجية لوازم الاطلاق غير عرفي.

**المناقشة الثالثة:** ما يقال من أنها واردة في المجاور بمكّة وكلامنا في المتوطن، وقد ذكر صاحب العروة أن القدر المتيقن من إطلاق الصحيحة هو المجاور الذي لم ينتقل فرضه الى حج الافراد والقران([[1153]](#footnote-1154)).

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأن المجاور وان لم يشمل من ولد بمكة ونشأ بها، لكن يشمل من اتخذ مكة وطنا دائما لنفسه ولايختص بمن جاور مكة موقتا، فان النسبة بين المجاور والاهل هي العموم من وجه فمورد افتراق المجاور من اقام فترة لايكفي في صدق كونه من اهل مكة، وان لم يصدق أنه مسافر فيها كما لو اراد الاقامة فيها سنتين، ومورد افتراق الاهل من ولد بمكة ومورد اجتماعهما من جاور مكة مجاورة دائمة وشبهها، وحينئذ فبالغاء الخصوصية القطعية نتعدى الى من كان من مواليد مكة لعدم احتمال اختلافهما في الحكم، وأما ما فلاوجه له بعد أن لم يكن القدر المتيقن مانعا عن الإطلاق والا لم يبق اطلاق في اغلب الخطابات، لوجود قدر متيقن فيها([[1154]](#footnote-1155)).

اقول: الظاهر عدم تمامية الاطلاق في هذه الصحيحة، لأن خطاب الامر بالخروج الى الجعرانة موجّه الى ابي الفضل سالم الحناط ولعل الامام (عليه السلام) رأى أنه لم يمض على مجاورته سنتين، او أنه لم يقصد المجاورة الدائمة، فامره بالخروج الى الجعرانة، فلايمكن التمسك بترك الاستفصال في جواب الامام (عليه‌السلام)، فانا ذكرنا في علم الاصول أنه قد يكون جواب الإمام (عليه‌السلام) ناظرا الى ظروف السائل وحالاته التي يمكن ان يطلع عليها الإمام (عليه‌السلام) عادة، كما في رواية معاوية‌بن‌عمّار: قال قلت لابي‌عبدالله (عليه ‌السلام) أقضي صلاة النهار بالليل في السفر؟ فقال: نعم، فقال له إسماعيل‌بن‌جابر: أقضي صلاة النهار بالليل في السفر؟ فقال:لا، فقال: إنك قلت نعم، فقال: إن ذلك يطيق وأنت لاتطيق،([[1155]](#footnote-1156)) ورواية‌ ابي‌ايوب عن سلمة‌بن‌محرز، قال: حدثني سلمة‌بن‌محرز أنه كان تمتع حتى إذا كان يوم النحر طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم رجع إلى منى ولم يطف طواف النساء، فوقع على أهله، فذكره لأصحابه فقالوا فلان قد فعل مثل ذلك فسأل أبا عبدالله (عليه‌السلام) فأمره أن ينحر بدنة، قال سلمة فذهبت إلى ‌ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) فسألته فقال: ليس عليك شيء، فرجعت إلى أصحابي‌فأخبرتهم بما قال لي، قال: فقالوا: اتقاك وأعطاك من عين كدرة، فرجعت إلى‌ابي‌عبدالله (عليه‌السلام) فقلت: إني لقيت أصحابي‌فقالوا اتقاك وقد فعل فلان مثل ما فعلت فأمره أن ينحر بدنة فقال: صدقوا ما اتقيتك ولكن فلان فعله متعمدا وهو يعلم وأنت فعلته وأنت لاتعلم فهل كان بلغك ذلك، قال: قلت لاو الله ما كان بلغني، فقال: ليس عليك شيء([[1156]](#footnote-1157)).

**ومنها:** رواية عبد الله بن مسكان عن إبراهيم بن ميمون وقد كان إبراهيم بن ميمون تلك السنة معنا بالمدينة قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إن أصحابنا مجاورون بمكة وهم يسألوني لو قدمت عليهم كيف يصنعون فقال قل لهم إذا كان هلال ذي الحجة فليخرجوا إلى التنعيم فليحرموا وليطوفوا بالبيت وبين الصفا والمروة ثم يطوفوا فيعقدوا بالتلبية عند كل طواف ثم قال أما أنت فإنك تمتع في أشهر الحج وأحرم يوم التروية من المسجد الحرام([[1157]](#footnote-1158)).

ولابأس بدلالة الرواية فان المستفاد منها وجوب خروج المجاور الى الجعرانة، والظاهر منها بقرينة الامر بحج الافراد هو المجاورة الموجبة لانقلاب الفرض الى حج الافراد والقران، ولاوجه لما عن بعض الاعلام "قده" (من المنع عن ظهورها في الوجوب بدعوى اشتمالها على مستحبات كالخروج الى التنعيم اول هلال ذي الحجة، فانه غير واجب لجواز الخروج بعد الهلال ايضا، وكذا الامر بالطواف الثاني في قوله "ثم يطوفوا)([[1158]](#footnote-1159))، فان مجرد الاقتران بالامر الاستحبابي لايمنع من ظهور الامر في الوجوب.

وحينئذ بالغاء الخصوصية نتعدى عنه الى من ولد بمكة بالتقريب السابق، لكن سند الرواية لايخلو من اشكال، لجهالة ابراهيم بن ميمون، ولم يثبت رواية صفوان عنه حتى يطبق عليه شهادة الشيخ الطوسي "ره" بأنه عرف بأنه لايروي ولايرسل الا عن ثقة، فانه وان روى في الكافي رواية عن صفوان عنه([[1159]](#footnote-1160))، ولكن الظاهر سقوط الواسطة بين صفوان وبين ابراهيم بن ميمون، فانه لم ينقل صفوان عنه في غير هذا المورد الا بواسطة ابن مسكان([[1160]](#footnote-1161))او ابي المغرا([[1161]](#footnote-1162)) او ابي سليمان الجصاص([[1162]](#footnote-1163))، بل روى الصدوق نفس هذه الرواية -التي رواها في الكافي عن صفوان عن ابراهيم بن ميمون- باسناده عن عبد الله بن مسكان عن ابراهيم بن ميمون([[1163]](#footnote-1164)) وسنده الى عبد الله بن مسكان كما ذكر في مشيخة الفقيه ابوه ومحمّد بن الحسن عن محمّد بن يحيى العطّار عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب عن صفوان بن‌ يحيى عن عبد الله بن مسكان([[1164]](#footnote-1165))، وهكذا رواها الشيخ في التهذيب عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن ابن مسكان‌ عن إبراهيم بن ميمون([[1165]](#footnote-1166))، وعليه فلايمكن توثيق ابراهيم بن ميمون لأجل رواية صفوان عنه.

وعليه فالمهم هو الاشكال في سند الرواية.

**ومنها:** صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إني أريد الجوار فكيف أصنع فقال إذا رأيت الهلال هلال ذي الحجة فاخرج إلى الجعرانة فأحرم منها بالحج فقلت له: كيف أصنع إذا دخلت مكة: أقيم إلى يوم التروية لاأطوف بالبيت؟، قال: تقيم عشرا لاتأتي الكعبة، إن عشرا لكثير، إن البيت ليس بمهجور، ولكن إذا دخلت فطف بالبيت، واسع بين الصفا والمروة، فقلت له: أليس كل من طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة، فقد أحل، فقال: إنك تعقد بالتلبية ثم قال: كلما طفت طوافا، وصليت ركعتين، فاعقد بالتلبية، إن سفيان فقيهكم أتاني فقال ما يحملك على أن تأمر أصحابك يأتون الجعرانة فيحرمون منها قلت له هو وقت من مواقيت رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال وأي وقت من مواقيت رسول الله (صلى الله عليه وآله) وفقلت أحرم منها حين قسم غنائم حنين ومرجعه من الطائف فقال إنما هذا شي‌ء أخذته عن عبد الله بن عمر كان إذا رأى الهلال صاح بالحج فقلت أليس قد كان عندكم مرضيا فقال بلى ولكن أما علمت أن أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) أحرموا من المسجد فقلت إن أولئك كانوا متمتعين في أعناقهم الدماء وإن هؤلاء قطنوا مكة فصاروا كأنهم من أهل مكة وأهل مكة لامتعة لهم‌ فأحببت أن يخرجوا من مكة إلى بعض المواقيت وأن يستغبّوا به أياما([[1166]](#footnote-1167)).

فيقال بأن اطلاق هذه الصحيحة يشمل من جاور مكة مجاورة دائمة، فبالغاء الخصوصية نتعدى الى مواليد مكة.

ولكن يرد على الاستدلال بهذه الصحيحة أنه ان كان الاستدلال بامر الامام (عليه السلام) عبد الرحمن بن الحجاج بالخروج الى الجعرانة ففيه أنه ذكر أنه يريد الجوار، وهذا يعني أنه كان من المجاور بمكة قبل مضي سنتين، وحيث يحتمل وجود قرينة ظاهرة لدى الامام في انه لم يكن قاصدا البقاء في مكة الى آخر حياته فلايمكن الغاء الخصوصية منه الى اهل مكة.

نعم ان لم يحتمل وجود قرينة ظاهرة على ذلك، فيكون ترك الاستفصال موجبا لانعقاد اطلاق الصحيحة لفرض قصد المجاورة الدائمة بمكة، وحينئذ فان لم نحتمل اختلاف حكم من قصد المجاورة الدائمة بمكة قبل مضي سنتين مع حكمه بعد مضي سنتين تم الاستدلال بالصحيحة بعد الغاء الخصوصية من المجاور الى من ولد بمكة.

وكيف كان فلم يتم الاستدلال بهذه الفقرة من الصحيحة، وأما الفقرة الأخرى وهي قوله "إن سفيان فقيهكم أتاني فقال ما يحملك على أن تأمر أصحابك يأتون الجعرانة فيحرمون منه" فيرد على الاستدلال بها أن الظاهر أن مجاورة تلك الجماعة من اصحاب الامام "قده" كانت قبل مضي سنتين لأن الظاهر أنهم كانوا يريدون الاحرام لعمرة التمتع، فلم ينقلب فرضهم الى حج الافراد والقران، وذلك لأنه ورد في ذيلها "فقال –أي سفيان الثوري- ان أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) أحرموا من المسجد فقلت إن أولئك كانوا متمتعين في أعناقهم الدماء وإن هؤلاء قطنوا مكة فصاروا كأنهم من أهل مكة وأهل مكة لامتعة لهم‌ فأحببت أن يخرجوا من مكة إلى بعض المواقيت وأن يستغبوا به أياما" والمتفاهم عرفا من بيان أن "اهل مكة لامتعة لهم فاجببت أن يخرج هؤلاء عن مكة اياما" هو الخروج الى الجعرانة حتى يختلفوا عن اهل مكة فيحرموا لعمرة التمتع، ومن الواضح أنه لايشمل المجاور بعد مضي سنتين حيث يتعين عليه حج الافراد حتى لو خرج الى الجعرانة، على أنه حيث كان امر الامام اصحابه بالاحرام من الجعرانة كان على نهج القضية الخارجية ويحتمل وجود قرينة ظاهرة كانت تكشف عن عدم مضي سنتين على مجاورتهم وعدم قصدهم للمجاورة الدائمة، وقد يؤيد ذلك قوله (عليه السلام) "ان هؤلاء قطنوا مكة فصاروا كأنهم من مكة" فيدل على أن هؤلاء الذين امرهم الامام (عليه السلام) بالخروج الى الجعرانة والاحرام منها، لم يكونوا من اهل مكة، وانما صاروا كأنهم من اهل مكة، فلايشمل من جاور مكة مجاورة دائمة حيث انه صار من اهل مكة، ولاينافيه التعبير بأنهم قطنوا مكة، فانه لايراد منه الاستيطان بل الاقامة والسكنى ولو فترة ففي صحيحة حماد قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) 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 قلت من أين قال يخرج من الحرم قلت من أين يهل بالحج قال من مكة نحوا مما يقول الناس([[1167]](#footnote-1168)).

وحينئذ نقول لايمكن استفادة لزوم خروج المجاور الدائم بمكة او من مضى على مجاورته سنتين من هذه الصحيحة حتى يتعدى الى اهل مكة مطلقا بالغاء الخصوصية.

هذا وقد ناقش بعض الاعلام "قده" في استفادة وجوب خروج المجاور الى ادنى الحل من هذه الصحيحة فذكر انه وان لم يكن اشكال في أن صدرها في حد ذاته كان يدل على الوجوب، لكنه مقرون بذيل قد عبِّر فيه عن الخروج بقوله (عليه السلام) "فأحببت" ويشكل استفادة الوجوب من هذا التعبير، ويستفاد من الذيل انقلاب فرض هذا المجاور الى حج الافراد لقوله "صاروا كأنهم من أهل مكة" وقد اقترن بذكر له حكم آخر لااشكال في كونه استحابيا، وهو خروج الصرورة اول هلال ذي الحجة وخروج غيرها في خمسة من الشهر، فيشكل ظهور الامر بالخروج الى الجعرانه في صدر الرواية في الوجوب.

اقول: أما صحيحة عبد الرحمن فاشتمالها على قوله "فاحببت" لايمنع من ظهور الامر في الصدر في الوجوب، لأنه ورد في مقام المخاصمة مع سفيان الذي كان يستنكر على الامام امره اصحابه بالخروج الى الجعرانة، كما أن اشتمال ذيلها على حكم استحبابي لايمنع من ظهور صدرها بل ذيلها في وجوب الخروج الى الجعرانة، خاصة بعد كون الامر الاستحبابي واردا في جملة مستقة أخرى.

وعليه فالظاهر قصور هذه الروايات عن بيان حكم اهل مكة، فلايجب عليهم الخروج الى ادنى الحل، بل لايبعد أن يستفاد من ذيل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج "ان هؤلاء قطنوا مكة فصاروا كأنهم من اهل مكة واهل مكة لامتعة لهم فاحببت أن يخرجوا ويستغبوا بها اياما" أنه لايجب على اهل مكة الخروج الى ادنى الحل للاحرام بالحج، حيث ذكر أن نكتة امره اصحابه بالخروج الى ادنى الحل أن يختلفوا عن اهل مكة، وان كان ظاهره عدم لزوم خروج اصحابه ايضا الى ادنى الحل اذا ارادوا أن يحرموا لحج الافراد مثل اهل مكة، فلابد أن يحمل على من مضى على مجاورته بمكة سنتين لما ورد في موثقة سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: من اعتمر في شهر رمضان أو قبله وأقام إلى الحج فليس بمتمتع وإنما هو مجاور أفرد العمرة... فإن هو أحب أن يفرد الحج فليخرج إلى الجعرانة فيلبي منها([[1168]](#footnote-1169)).

فان تم ما ذكرناه كان دليلا على جواز احرام اهل مكة من مكة بحج الافراد، كما أن الحكم بالجواز موافق لأصل البراءة، حيث انه بعد عدم امكان الرجوع الى دليل لزوم الاحرام من المواقيت لوضوح عدم وجوب خروج اهل مكة الى المواقيت للسيرة القطعية فمقتضى البراءة عدم تعين الاحرام من ادنى الحل عليه، وأما التمسك باطلاقات الاحرام لكفاية الاحرام من نفس مكة فمشكل لعدم ثبوت اطلاق من هذا القبيل، الا أن يدعى انعقاد الاطلاق المقامي في الروايات لخلوها عن امر اهل مكة بالخروج الى ادنى الحل للاحرام، ولكن الجزم به مشكل.

هذا بلحاظ الاحرام لحج الافراد والقران، والظاهر أنه بلحاظ الاحرام للعمرة المفردة ايضا لايجب على المكي الخروج الى ادنى الحل تمسكا بالبراءة، فان صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من أراد أن يخرج من مكة ليعتمر أحرم من الجعرانة أو الحديبية أو ما أشبهها([[1169]](#footnote-1170))، لاتدل على وجوب الخروج، حيث ورد فيها أن من اراد الخروج من مكة ليعتمر احرم من ادنى الحل، فلاتدل على وجوب ارادة الخروج من مكة للاحرام مطلقا كي يتمسك باطلاقها بالنسبة الى اهل مكة.

هذا وأما من كان منزله داخل الحرم وخارج مكة كمن سكن منى، فيشمله ما دل على أن من كان منزله دون الميقات فاحرامه من منزله، فلايجب عليه الذهاب الى ادنى الحل، ومجرد عدم وجود مصداق له حال صدور الروايات لايوجب انصرافها عنه لو حدث اليوم، بعد ظهور الروايات في كون القضية حقيقية.

**الجهة الرابعة:** لاينبغي الاشكال في أن كون احرام المكلف الذي يكون منزله دون الميقات من نفس منزله ليس ظاهرا في تعين ذلك عليه، لوروده مقام توهم الحظر، فيجوز له الذهاب الى احد المواقيت للاحرام منه اخذا باطلاق تلك المواقيت.

**الجهة الخامسة:** ان المراد من المنزل او من دويرة الاهل هل هو بلد المكلف مطلقا او خصوص بيت سكناه، وهذا يؤثر في حكمين:

احدهما: عدم كفاية احرامه في غير بيت سكناه اذا كان المراد من المنزل هو خصوص بيت السكن، وثانيهما: احتساب كون منزله دون الميقات من بيت سكناه الى بداية مكة، لا من بداية بلده الى بداية مكة فانه لو قيل بكون الميزان اقربية مسافة منزل المكلف الى مكة من جميع المواقيت فمن كان ساكنا في نهاية جدة فتكون مسافة بيته الى مكة ابعد من مسافة قرن المنازل الى مكة، بينما أن مسافة ما بين البلدين اقرب من مسافة قرن المنازل الى مكة.

والظاهر عرفا أن العبرة بالبلد لابيت السكنى، كما أن الظاهر كون الميزان بناء على ملاحظة الاقربية هو الاقربية الى بلدة مكة دون المسجد الحرام لورود كلمة مكة في هذه الروايات.

# 8- الجعرانة:

وهي ميقات أهل مكة لحج القران والافراد، وفي حكمهم من جاور مكة بعد السنتين فانه بمنزلة أهلها، واما قبل ذلك فحكمه كما تقدم في المسألة (146).

تبين حكم المسألة مما تقدم

# 9- محاذاة مسجد الشجرة

فانّ من أقام‌ بالمدينة شهرا أو نحوه وهو يريد الحج، ثمّ بدا له ان يخرج في غير طريق المدينة، فاذا سار ستة اميال كان محاذيا للمسجد، ويحرم من محل المحاذاة، وفي التعدي عن محاذاة مسجد الشجرة إلى محاذاة غيره من المواقيت بل عن خصوص المورد المذكور اشكال بل الظاهر عدم التعدي إذا كان الفصل كثيرا.

**اقول:** هذه المسألة مهمة جدا، فان المشهور يرون كفاية الاحرام من محاذاة المواقيت مطلقا، والمستند في ذلك احد الوجوه الآتية:

**الوجه الاول:** التمسك بصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من أقام بالمدينة شهرا 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.

وقد روى الصدوق بإسناده عن الحسن بن محبوب‌ عن عبد اللّه بن سنان عن ابى عبد اللّه عليه السلام قال: من اقام بالمدينة وهو يريد الحج شهرا أو نحوه ثم بدا له ان يخرج في غير طريق المدينة فإذا كان حذاء الشجرة والبيداء مسيرة ستة أميال فليحرم منها([[1170]](#footnote-1171))، ولااشكال في وحدة الروايتين، والتعبير في الرواية الثانية بالاقامة شهرا او نحوه ظاهر في الاقامة شهرا تقريبا لاتدقيقا، أي قريبا من شهر وليس المراد به الاقامة شهرا او ازيد كما نقل عن المحقق الاردبيلي "ره" ولكنه لايعني حمله على المثال بأن يكفي اقامة مدة ما ولو كان اسبوعا مثلا. ولااشكال في الحكم في موردها، وهو الاحرام من محاذاة الشجرة بشرط أن يقيم قبله في المدينة شهرا وهو يريد الحج، وبشرط أن لايكون ناويا من الاول أن يخرج من غير طريق المدينة، وانما بدا له ذلك بعد مضي شهر تقريبا.

ولاوجه لما في الحدائق([[1171]](#footnote-1172)) من معارضة هذه الصحيحة مع معتبرة إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: سألته عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد وكثرة الأيام يعني الإحرام من الشجرة وأرادوا أن يأخذوا منها إلى ذات ‌عرق فيحرموا منها فقال لا، وهو مغضب، من دخل المدينة فليس له أن يحرم إلا من المدينة([[1172]](#footnote-1173))، فانه لايحرز ظهور قوله "ليس له أن يحرم الا من المدينة" في كونه مشيرا الى خصوص الشجرة، فقد يراد به الاعم منها ومما يحاذيها مما هو قريب من المدينة ايضا، هذا مضافا الى أن غايته كون الصحيحة اخص مطلقا من المعتبرة فتوجب حمل المعتبرة على النهي عن تأخير الاحرام من الشجرة او ما يحاذيها الى ذات عرق ونحوها كما هو مورد الصحيحة.

كما لايعارضها ما رواه الكليني "ره" بقوله: وفي رواية أخرى "يحرم من الشجرة ثم يأخذ أي طريق شاء"، لضعفها سندا بالارسال، ولو فرض تمامية سندها فيمكن الجمع بينهما بحمل رواية الكليني على الاستحباب.

انما الكلام في الغاء الخصوصية عن مورد صحيحة ابن سنان، ولعل المشهور هو الغاء الخصوصية عن القيود المذكورة في الرواية، وقد صرح بذلك جماعة كصاحب العروة "ره" وذكر شيخنا الاستاذ "قده" أن احتمال اختصاص الحكم بمحاذاة الشجرة له وجه، وأما خصوصية إقامة شهر أو نحوه وحصول البداء وكونه قاصداً للحج من طريق المدينة ابتداءً لايحتمل دخلها في الحكم، بل ذكرها لحصول البداء للمكلف معها غالباً نظير البداء بعد قصد الإقامة في مكان، ولذا لم يفهم الأصحاب دخالتها في الحكم، بل اختصاص هذا الحكم بخصوص مسجد الشجرة دون سائر المواقيت بعيد، فيما إذا لم يكن في الطريق الذي أخذه إلى الحج غير محاذاة الميقات([[1173]](#footnote-1174)).

اقول: الانصاف أن الغاء الخصوصية من هذه القيود المأخوذة في كلام الامام (عليه السلام) مشكل جدا، فانه يقال انه لو لم يكن للاقامة بالمدينة شهرا دخالة في جواز الاحرام من محاذاة الشجرة فلماذا ذكرها الامام (عليه السلام) في كلامه، والا كان بالامكان أن يقول الامام (عليه السلام) من كان بالمدينة ثم اراد أن يسير على غير طريق اهل المدينة فاذا سار ستة اميال فيكون بحذاء الشجرة فيحرم منها، ولايجدي احتمال أن هذا القيد كان مأخوذا في سوال السائل فاجاب عنه الامام، ولكن اختصر الراوي فصارت الرواية بهذا النحو، وذلك لأنه حيث يحتمل أن القيد قد اخذ في كلام الامام ابتداء فلايمكن الغاء الخصوصية، ولعل هذا الحكم كان من مختصات اهل المدينة وانما الحق بهم من اقام بالمدينة شهرا وهو يريد الحج، كما ورد في معتبرة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن أهل مكة إذا زاروا عليهم إتمام الصلاة قال نعم والمقيم بمكة إلى شهر بمنزلتهم([[1174]](#footnote-1175))، وورد في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: من قدم قبل التروية بعشرة أيام وجب عليه إتمام الصلاة وهو بمنزلة أهل مكة فإذا خرج إلى منى وجب عليه التقصير فإذا زار البيت أتم الصلاة وعليه إتمام الصلاة إذا رجع إلى منى حتى ينفر([[1175]](#footnote-1176)).

فلايتم ما يقال (من أن ذكر الاقامة وارادة الحج وأنه بدا له السير على غير طريق المدينة يحمل عرفا على كونه توطئة لبيان حكم احرامه من محاذاة الشجرة، والا فلاخصوصية عرفا للاقامة شهرا او ارادة الحج حين الاقامة او بداء السير على غير طريق المدينة بل ولا للشجرة في هذا الحكم) لأن ذكر هذه القيود يوجب قوة احتمال اعمال التعبد الشرعي في هذه المسألة، فيشكل القول بكفاية الاحرام من محاذاة المواقيت مطلقا استنادا الى هذه الصحيحة، ولأجل ذلك اقتصر السيد الماتن "قده" في المحاذاة بخصوص من اقام بالمدينة شهرا وهو يريد الحج فسار على غير طريق المدينة.

نعم لا ريب في شموله لمن كان من أهل مدينة أو أقام فيها أكثر من شهر واحد.

وأما ما استدل به المحقق النراقي "ره" في مستند الشيعة على التعدي الى سائر المواقيت بالإجماع المركب([[1176]](#footnote-1177)) أي ان من قبل كفاية الاحرام في مورد صحيحة عبد الله بن سنان قبلها في محاذاة سائر المواقيت، ومن لم يقبلها في سائر المواقيت لم يقبلها في مورد محاذاة الشجرة ايضا، وحيث ان الصحيح كفاية الاحرام من محاذاة الشجرة في مورد الصحيحة فبالاجماع المركب يتعدى الى غيره، ففيه أن الاجماع المركب على تقدير ثبوته محتمل المدركية لاحتمال استناده الى نكتة الغاء الخصوصية.

**الوجه الثاني:** ما ذكره بعض الاعلام "قده" وتبعه في ذلك بعض الأجلة "دام ظله" من أن دأب العامة قد استقر على الاحرام من محاذاة المواقيت، وقد روى البخاري أنه لمّا فتح المصران –أي الكوفة والبصرة- أتوا عمر فقالوا: يا أمير المؤمنين إنّ رسول اللّه (صلى الله عليه وآله) حدّ لأهل نجد قرن المنازل، وإنّا إذا أردنا قرن المنازل شقّ علينا، قال: فانظروا حذوها، فحدّ لهم ذات عرق([[1177]](#footnote-1178))" ولو لم يكن الإحرام منها مشروعا لكان الأئمة (عليهم السلام) يردعون عنها كما هو دأبهم في سائر الموارد وحيث لم يرد ردع منهم بل ورد النص على الجواز في الجملة وهي صحيحة عبد الله بن سنان فيفهم منه قبولهم (عليهم السلام) لهذه الفتوى من العامة([[1178]](#footnote-1179)).

اقول: انه لم يحرز كون الاحرام من محاذاة المواقيت ظاهرة منتشرة بين العامة في زمان الائمة (عليهم السلام) ونقل البخاري كلاما عن عمر من أنه قال لاهل العراق "ان رسول الله وقت قرن المنازل فانظروا حذوها، وأنه حد لهم ذات عرق" لايكشف عن ذلك بعد قبول كثير منهم أن ذات عرق مما وقته رسول الله (صلى الله عليه وآله) كما لم يحرز احرام الشيعة من محاذاة المواقيت، ولامانع من اكتفاء الأئمة (عليهم السلام) في ابطال الفتوى من العامة بكفاية الاحرام منها بمثل قوله (عليه السلام) في صحيحة الحلبي: ولاينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله (صلى الله عليه وآله)([[1179]](#footnote-1180))، واين هذا من القياس الذي كان بدعة منتشرة بين العامة فصدر من الائمة (عليهم السلام) خطابات كثيرة لابطال ذلك.

**الوجه الثالث:** ما ذكره صاحب العروة، ومحصله أن مفاد ادلة الاحرام من المواقيت هو الامر بالاحرام منها وهذا يختلف عن الامر بالاحرام فيها، ومع الإحرام من محاذاة الميقات يصدق الاحرام منه، فالميقات حدّ للإحرام فيشمل جانبيه مع محاذاته (نظير كون مقام ابراهيم حدا للطواف حول البيت فيكون هذا الحد ملحوظا في جميع جوانب البيت)([[1180]](#footnote-1181)).

وقد يؤيد ذلك بتقريب أن العرف يفهم من ادلة المواقيت أنها تعبر عن حد شبه دائري حول مكة يمر بهذه المواقيت فلايجوز التجاوز اليه بغير احرام لمن اراد دخول مكة.

وفيه أن الاحرام من الميقات ظاهر في أن يكون حدوث الاحرام فيه، نعم حيث انه يبقى مستمرا الى دخوله في مكة يقال: انه احرم منه، بينما أن قولنا "احرم فيه" ناظر الى حيث حدوث الاحرام فقط.

كما أن دعوى كون الظاهر كون الميقات حدّا للاحرام فيشمل كلا جانبيه مما لاوجه لها، لأن ظاهر الروايات لزوم الاحرام من الميقات، ولايصدق ذلك على الاحرام من جانبيه.

وأما كون توقيت المواقيت ظاهرا في التعبير عن حد شبه دائري حول مكة بمر بهذه المواقيت فمجرد ظن وتخرص بالغيب، ولاشاهد عليه ابدا، ولايقاس بتحديد الحرم بالجعرانة والحديبية والتنعيم واضاءة لبن ونمرة مع كون الحرم محدودا بحد دائري حول مكة.

# تشخيص المحاذاة

بناء على كفاية الاحرام من محاذاة المواقيت فوقع الكلام في تشخيص المحاذاة، وقد ذكرت عدة طرق لذلك:

**منها:** ما ذكره صاحب العروة وهذا لفظه: ان المحاذاة تتحقق بأن يصل في طريقه إلى مكّة إلى موضعٍ يكون بينه وبين مكّة باب وهي بين ذلك الميقات ومكّة بالخطّ المستقيم([[1181]](#footnote-1182)).

وهذه العبارة لاتخلو عن اجمال واحتمل المحقق النائيني "ره" أن لفظة "باب" تصحيف لفظة "مسافة"([[1182]](#footnote-1183))، فيكون المراد وصول المكلف حين توجهه الى مكة الى نقطة تكون المسافة فيها بينه وبين مكة على قدر المسافة بين الميقات ومكة.

وهذا الطريق غير تام، فان لازمه امكان الاحرام من كل نقطة من محيط دائرة يكون مركزها مكة ويمر المحيط على ميقاتٍ ما كالشجرة، وان كان في اتجاه معاكس للميقات، فان الخطوط الخارجة من أي نقطة من محيط الدائرة الى مركزها متساوية، مع أن من وقف على فاصل نصف دائرة (180درجة) من الميقات يكون مقابلا للميقات، وصاحب العروة ايضا لايقبل ذلك، فانه ذكر بعد ذلك أنّ المدار على صدق المحاذاة عرفاً، فلايكفي إذا كان بعيداً عنه فيعتبر فيها المسامتة.

**ومنها:** ما ذكره صاحب العروة ايضا بقوله: وبوجه آخر أن يكون الخطّ من موقفه إلى الميقات أقصر الخطوط في ذلك الطريق([[1183]](#footnote-1184)).

واورد عليه السيد الخوئي "قده" بما لفظه: أنا لو فرضنا أنه توجه إلى مكة من موقفه الواقع على الخط المحيط للدائرة على درجة خمس وأربعين من الدائرة أي نصف الربع فدخل في الدائرة، فيكوِّن بينه وبين مسجد الشجرة خطاً وهمياً موصلًا بينهما، ويشكل بذلك زاوية من الخطوط المارة في طريقه إلى مسجد الشجرة، ولاريب أن الخط المارّ من وسط المثلث أقرب الخطوط وأقصرها من الضلعين إلى الميقات مع أنه خارج عن المحاذاة، وبعبارة واضحة انه لو كان الميزان في المحاذاة بكون الخط من موقفه إلى الميقات أقصر من سائر الخطوط فلازمه كون الخط من وسط الزاوية محاذياً، لكونه أقصر وأقل مسافة من الخط الواصل بين موقفه والميقات، مع أنّ ذلك خارج عن المحاذاة حساً، لاستلزامه الانحراف عن الميقات يميناً أو شمالًا وليس بموازٍ له([[1184]](#footnote-1185)).

وحاصل اشكاله أن من وقف على محيط الدائرة التي يكون مركزها مكة ويمرّ هذا المحيط على ميقاتٍ كالشجرة وكان الفاصل بين مكانه وبين ذلك الميقات نصف ربع الدائرة (45 درجة) فالخط الوهمي المستقيم الذي يتشكل بينهما يكون اطول من الخط الوهمي الذي يتشكل بين مكانه وبين الميقات فيما لو استمر في ذهابه الى مكة الى أن وصل الى نقطة يتشكل فيها مثلث قائم الزاوية بينه وبين مكة والميقات ويكون هو على رأس الزاوية القائمة، فان هذا الخط الوهمي يكون اقصر الخطوط بينه وبين مكة في طريقه اليها، مع أنه عند ما كان واقفا على محيط الدائرة كان بحذاء الميقات عرفا، وهذا الاشكال متجه.

ولكن تعبيره (بأن الخط المارّ من وسط المثلث أقرب الخطوط وأقصرها من الضلعين إلى الميقات) لايخلو من مسامحة، فانه لايتم كلامه في كل مثلث وانما يتم في المثلث المتساوي الساقين حيث يكون الخط المار من ارتفاعه على وسط قاعدته يكون اقصر الخطوط المارة من ارتفاعه الى سائر نقاط القاعدة، وهذا الخط يقسم هذا المثلث الي مثلثين قائمي الزواية، فلابد هنا من فرض تشكل مثلث متساوي الساقين يكون ارتفاعه في الميقات، وأحد ضلعيه يمر الى مكان المكلف، والآخر يمرّ الى داخل الدائرة، فاذا وصل الى نصف الخط المار من احد الضلعين الى الآخر فالخط الوهمي المتشكل بينه وبين الميقاب اقرب الخطوط في طريقه الى مكة.

هذا ولايخفى أن من توجه الى مكة وكان الفاصل بينه وبين الميقات ربع الدائرة (90 درجة) فاقصر الخطوط في طريقه الى مكة لايكون الا حينما يصل الى مكة.

**ومنها:** ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن محاذاة الميقات عبارة عن كونه بحيث لو استقبل القبلة بوجهه ومقاديم بدنه كان الميقات عن يمينه أو شماله بالخط المستقيم، ويحدث من ذلك مثلث قائم الزاوية، زاويته القائمة هي نقطة المحاذاة، ووترها الخط المستقيم الواصل بين مكة والميقات، ويكفي الصدق العرفي في جميع ذلك، ولايعتبر الدقة العقلية في شي‌ء منه([[1185]](#footnote-1186)).

وهذا ما اختاره بعض السادة الاعلام "قده" ونحن اشكلنا عليه بأنه ينطبق على ما لايمكن الالتزام بكونه محاذيا للميقات عرفا، فانه يمكن تشكيل مثلث قائم الزواية بين مكان المكلف والميقات ومكة حتى في قرب مكة بحيث يكون المكلف واقعا على رأس الزاوية القائمة، فاجاب بأنه لامانع من الالتزام به، ولكن الظاهر عدم صدق المحاذاة عليه عرفا.

ولايخفى أنه لو فرضنا دائرة يمر محيطها بالميقات وبمكة فيمكن تشكيل مثلث قائم الزاوية من كل نقطة من محيط هذه الدائرة من الميقات الى مكة، ويصل احد خطي هذا المثلث الى الميقات وخطه الآخر الى مكة، وحيث يكون هناك مواقيت خمسة فيمكن تشكيل خمس دوائر بالنحو الذي ذكرناه، وبذلك تتحقق مناطق كثيرة ينطبق عليها التعريف المذكور، وبناء على مسلكه يجوز له تأخير الأحرام الى اقرب نقاط المحاذاة الى مكة قبل الدخول في الحرم، اذا لم يكن يمر بالميقات مع أنه خلاف صحيحة عبد الله بن سنان حيث أمر الامام (عليه السلام) بالاحرام من اول محاذاة للشجرة، مع أن بامكان المكلف المرور الى مكان في قرب مكة يتشكل فيه مثلث قائم الزاوية بين مكان المكلف والميقات ومكة بحيث يكون المكلف واقعا على رأس الزاوية القائمة.

وليعلم أن هذا الطريق متحد لبّا ونتيجة مع الطريق الثاني حيث سبق أن اقصر الخطوط في طريق المكلف الى مكة هو ما يتشكل فيه مثلث قائم الزاوية بين مكان المكلف والميقات ومكة ويكون المكلف في نقطة تقاطع الخطين اللذين يتحقق فيه الزاوية القائمة، ولذا يرد على هذا الطريق ايضا نقض السيد الخوئي "قده" على الطريق الثاني من أن من توجّه الى مكة وكان الفاصل بينه وبين الميقات نصف ربع الدائرة (45 درجة) فلايتشكل مثلث قائم الزاوية بين مكان المكلف والميقات ومكة، الا بعد سيره مقدارا معتدا به الى جهة مكة، مع أن محاذاته العرفية تتحقق قبل ذلك.

**ومنها:** ما ذكره المحقق العراقي "قده" في تعليقة العروة من أنه يفهم من صحيحة ابن سنان كون مدار المحاذاة على تساوي نسبة الموقف والميقات بالإضافة إلى المدينة الّتي هي المخرج وربما يقتضي ذلك اختلاف نسبتهما إلى مكّة جزماً كما هو ظاهر([[1186]](#footnote-1187)).

وفيه أن صحيحة ابن سنان بينت بنحو القضية الخارجية أنه اذا سار من المدينة الى مكة ستة اميال من غير طريق اهل المدينة فيقع بحذاء الشجرة، فلاتعطي تفسيرا واضحا لمحاذاة الشجرة وانما تبين مصداقا لها، ومن الواضح أنه ينطبق على هذا المصداق كل الطرق السابقة، كما انه محاذ عرفي للشجرة.

**ومنها:** ما ذكره السيد البروجردي "قده" من أن الظاهر كفاية المحاذاة العرفيّة وهي أوسع من الطريقين المذكورين في العروة والذي كان محصلهما أنا لو فرضنا دائرة تكون مكّة على مركزها ويمرّ محيطها بالميقات فيمر المحيط بموضع المحاذاة أيضاً([[1187]](#footnote-1188))، وهذا غريب، فان المحاذاة العرفية كيف تكون اوسع من الطريقين المذكورين في العروة مع ما مر من انطباق ذلك الطريقين على ما ليس محاذيا للميقات عرفا.

ومما يمكن أن يستشهد به على عدم تمامية تلك الطرق أن مسجد الشجرة حيث يكون أبعد المواقيت إلى مكّة، والجحفة والعقيق أقرب منه إلى مكّة، فمن يأتي من العراق أو الشام متوجهاً إلى مكّة التي تقع في نقطة الجنوب بالنسبة إليهم يصل قبل الوصول الى الجحفة او العقيق الى مكان يكون محيط الدائرة التي يكون مركزها مكة ويمر على الشجرة، كما قد ينطبق عليه المثلث القائم الزاوية، الا أن يدعى أن دليل المحاذاة يقيد بادلة لزوم احرام اهل الشام من الجحفة واهل العراق من العقيق.

**ومنها:** ما ذكره السيد الخوئي "قده" في تعليقته على العروة من أنه بناء على التعدي من صحيحة عبد الله بن سنان الى سائر المواقيت فالمحاذاة المعتبرة لابدّ أن تكون مثل ذلك المقدار ممّا يمكن للشخص رؤية المحاذي له، لابمقدار مسافة بعيدة كعشرين فرسخاً أو أكثر([[1188]](#footnote-1189)).

وفيه أن الظاهر من قوله في صحيحة ابن سنان "فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال فيكون حذاء الشجرة من البيداء" او قوله "فإذا كان حذاء الشجرة والبيداء مسيرة ستة أميال فليحرم منها" أن الملاك صدق كون المكلف حال توجهه الى مكة بحذاء الشجرة، ولاموجب لتحديده بذاك المقدار الذي كان في مورد الصحيحة.

وكون الشيء بحذاء الشيء بلحاظ التوجه الى نقطة ثالثة وان كان بالدقة العقلية صادقة حتى لو كان الفصل بينهما بمقدار ربع دائرة وكانا واقعين في محيط دائرة يكون مركزها تلك النقطة التي هي مكة في المقام، لكن المنصرف العرفي من كون المكلف بحذاء الشجرة مثلا هو ما لو كان قريبا منه وكان في جهته على يساره ويمينه بحيث لايتقدم عليه ولايتأخر منه، كما يقال "حذو النعل بالنعل" ومن الواضح عدم صدقه فيما اذا وضع النعلان على محيط دائرة مع كون الفاصل بينهما كثيرا، كربع دائرة.

ومما ذكرناه يتضح الاشكال فيما ذكره صاحب العروة من أنّ الظاهر أنّه لايتصوّر طريق لايمرّ على ميقات، ولايكون محاذياً لواحد‌ منها، إذ المواقيت محيطة بالحرم من الجوانب، فلابدّ من محاذاة واحد منها، ولو فرض إمكان ذلك فاللازم الإحرام من أدنى الحلّ([[1189]](#footnote-1190))، فان ما ذكره لايتلائم مع ما ذكره آنفا من أن المدار على صدق المحاذاة عرفاً، فلايكفي إذا كان بعيداً عنه فيعتبر فيها المسامتة، هذا مضافا الى بطلانه في نفسه لعدم صدق محاذاة الميقات على مجرد الوقوع في محيط دائرة يكون مركزها مكة ويمر محيطها بالميقات وقد يكون الفاصل بين مكان المكلف وبين الميقات نصف الدائرة، كما أن ما ذكره من أن المواقيت محيطة بجوانب الحرم فيرد عليه أن الشجرة والجحفة في شمال مكة وقرن المنازل في شرق مكة، والعقيق بين شمال مكة وشرقها، وليس لبقية الجهات التي تكون ثلاثة ارباع الدائرة تقريبا الا يلملم فكيف يدعى كون المواقيت محيطة بجميع جوانب مكة، ولايخفى أنه لو لوحظ محيط دائرة يمر بالميقات ومركزها مكة فتوجد خمسة دوائر اكبرها الدائرة التي يمر محيطها بالشجرة واصغر منها الدائرة التي يمر محيطها بالجحفة واصغر منها الدائرة التي يمر بيلملم واصغر منها الدائرة التي يمر محيطها بذات عرق واصغر من الكل الدائرة التي يمر ميقاتها بقرن المنازل، وهل المدار في ذلك المسافة المسلوكة بين الميقات ومكة او المسافة الجوية بينهما، الظاهر الاول كما مر سابقا.

هذا وأما ذكره من جواز احرام من لايمر بالميقات ولابمحاذي الميقات من ادنى الحل فقد استظهرنا سابقا لزوم ذهابه الى احد المواقيت عليه لمثل قوله (عليه السلام) "الاحرام من مواقيت خمسة" وقوله "ليس لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله (صلى الله عليه وآله)".

ثم انه ذكر صاحب العروة أنه لافرق في جواز الإحرام في المحاذاة بين البرّ والبحر، وعلّق عليه السيد الگلبایگانی "قده" ان الظاهر كفاية الإحرام في الطّيارة فوق الميقات إذا أحرز وتمكّن من الإحرام فيها، وفيه أن من يمر بالطايرة على الميقات فليس محاذيا له وانما يكون فوقه فلاوجه للقول بكفاية الاحرام منه.

هذا كله بلحاظ كبرى تعريف المحاذاة وأما من ناحية تشخيص مصداق المحاذاة فقد ذكر صاحب العروة أن اللازم حصول العلم بالمحاذاة إن أمكن، وإلّا فالظن الحاصل من قول أهل الخبرة، ومع عدمه أيضاً فاللازم الذهاب إلى الميقات أو الإحرام من أوّل موضع احتماله واستمرار النيّة والتلبية إلى آخر مواضعه، ولايضر احتمال كون الإحرام قبل الميقات حينئذ مع أنّه لايجوز، لأنّه لابأس به إذا كان بعنوان الاحتياط، ولايجوز إجراء أصالة عدم الوصول إلى المحاذاة أو أصالة عدم وجوب الإحرام لأنّهما لايثبتان كون ما بعد ذلك محاذياً والمفروض لزم كون إنشاء الإحرام من المحاذاة، ويجوز لمثل هذا الشخص أن ينذر الإحرام قبل الميقات فيحرم في أوّل موضع الاحتمال أو قبله على ما سيأتي من جواز ذلك مع النذر([[1190]](#footnote-1191))

وفيه أن الظن المعتبر في عرض العلم فلايلزم معه تحصيل العلم ولو امكن، وأما الظن غير المعتبر فلايغني شيئا، لأن اللازم بحكم العقل تحصيل الحجة على الامتثال، وما يظهر مما حكي عن السيد البروجردي "قده" في كتاب البدر الزاهر من أنه حيث يصعب تحصيل العلم في هذه المجالات كما في كون المسافة ثمانية فراسخ ونحو ذلك فيكتفي العقلاء بالظن فغير واضح الوجه، كما لااعتبار بقول الخبرة الناشيء عن الحدس والاجتهاد في الامور الحسية، كما لو اخبر شخص اجتهادا بنزول المطر فعلا، فيندرج في الاخبار عن الموضوعات الحسية، والمختار عندنا وفاقا للمشهور أنه لابد فيها من قيام البينة او حصول العلم، وان اختار جماعة منهم السيد الخوئي "قده" حجية خبر الثقة في الموضوعات.

ومن هنا اتضح أن ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" (من جواز الاحرام من جدة بالنذر لكونها واقعة قبل الجنوب الشرقي منها الذي يكون بعدها وهذا الجنوب الشرقي يكون محاذية للجحفة) انما يجدي لمقلديه فيما اذا حصل لهم الوثوق بانطباق تعريفه لمحاذاة الميقات من تشكل مثلث قائم الزاوية بين مكة والميقات ويكون المكلف واقعا في الزاوية القائمة عند تقاطع الخطين اللذين احدهما يصل الى مكة والآخر الى الميقات، ونحن نقول انه (مع غمض العين عن اشكالنا على هذا التعريف، فلانرى صدق المحاذاة العرفية على حوالي جدة، مضافا الى أنا لانرى جواز الاحرام بالنذر قبل محاذاة الميقات وانما يجوز قبل الميقات نفسه لاختصاص دليله بالاحرام من خراسان او الكوفة) يظهر بالمراجعة الى "Google Earth" انطباق المحاذاة للجحفة بهذا التعريف على نفس جدة الا في جزء منها يكون الى جهة الجحفة فيكون ذلك الجزء قبل محاذاة الجحفة، الا أنه لو احرم من اي مكان من جدة بالنذر فيصح ذلك على اي تقدير بناء على تعريفه لمحاذاة الجحفة.

هذا تمام الكلام في بحث المحاذاة وقد اتضح مما مرّ وجود الاشكال في التعدي عن كفاية الاحرام من محاذاة الميقات في مورد صحيحة ابن سنان الى سائر الموارد، فلايتم ما عن المشهور من كفاية الاحرام من محاذاة المواقيت مطلقا.

# تحقيق في حال الشهرة على كفاية الاحرام من المحاذاة

أما بين الخاصة فالمهم هو الشهرة بين القدماء ولكن لم أر للصدوق "ره" كلاما في المقنع والهداية ولاللمفيد "ره" في المقنعة ولا للسيد المرتضى "ره" في الانتصار والناصريات، نعم نقل ذلك عن ابن الجنيد حيث قال: ان من سلك البحر أو أخذ طريقا لايمرّ فيه على هذه المواقيت كان إحرامه من مكّة بقدر أقرب المواقيت إليها فيحرم منه([[1191]](#footnote-1192))، ولعله طبق محاذاة الميقات على مساواة المسافة بين مكان المكلف الى مكة وبين الميقات الى مكة واوجب الاحرام من آخر محاذاة الى مكة.

ثم ذكر المحاذاة الشيخ الطوسي "ره" في كتاب المبسوط الذي ألّفه لذكر المسائل التفريعية، ولم يذكره في الخلاف والنهاية التي كانت تشتمل على المسائل المتلقاة من المعصومين (عليهم السلام) فذكر في المبسوط: إن قطع الطريق بين الميقاتين أو على طريق البحر نظرا إلى ما يغلب في ظنه أنه يحاذي أقرب المواقيت إليه فيحرم منه([[1192]](#footnote-1193)).

ثم ذكر علي الحلبي "ره" في إشارة السبق: وينعقد من محاذاته إذا منعت ضرورة خوف أو غيره من إتيانه([[1193]](#footnote-1194))، فخص الاحرام من المحاذاة بحال الضرورة.

ثم ذكر ابن ادريس الحلي "ره" في السرائر: وإذا حاذى الإنسان أحد هذه المواقيت أحرم من ذلك الموضع، إذا لم يجعل طريقه أحدها([[1194]](#footnote-1195)).

وذكر المحقق الحلي "ره" في الشرايع: لو حج على طريق لايفضي إلى أحد المواقيت قيل يحرم إذا غلب على ظنه محاذاة أقرب المواقيت إلى مكة، وكذا من حج في البحر([[1195]](#footnote-1196)).

وذكر العلامة الحلي "ره" في إرشاد الأذهان: لو سلك ما لايفضي إلى أحد المواقيت أحرم عند ظنّ المحاذاة لأحدها([[1196]](#footnote-1197))، وذكر في التحرير: لو سلك طريقا بين الميقاتين أحرم عند محاذاة الميقات، برّا كان أو بحرا، وهي رواية عبد للّه بن سنان الصحيحة عن الصادق عليه السّلام ولو لم يعرف حذو الميقات احتاط وأحرم من بعيد بحيث يتيقّن عدم مجاوزة الميقات، ولا يلزمه الإحرام حتى يظنّ المحاذاة، ولو أحرم ثمّ علم المجاوزة عن محاذاة الميقات، ففي وجوب الرجوع إشكال، أقربه العدم، ولو مرّ على طريق لا يحاذي ميقاتا فالأقرب الإحرام من أدنى الحلّ([[1197]](#footnote-1198)).

وذكر في التذكرة: لو سلك طريقا لا يؤدّي إلى شي‌ء من المواقيت، روى‌ العامّة عن عمر لمّا قالوا له: وقِّتْ لأهل المشرق، قال: ما حيال طريقهم؟، قالوا: قرن المنازل، قال: قيسوا عليه، فقال قوم: بطن العقيق، وقال قوم: ذات عرق، فوقّت عمر ذات عرق، ومن طريق الخاصة: ما رواه عبد اللّه بن سنان في الصحيح عن الصادق (عليه السلام)، ولو لم يعرف محاذاة الميقات المقارب لطريقه، احتاط وأحرم من بعد بحيث يتيقّن أنّه لم يجاوز الميقات إلّا محرما، ولايلزمه الإحرام حتى يعلم أنّه قد حاذاه أو يغلب على ظنّه ذلك، لأنّ الأصل عدم الوجوب، فلايجب بالشك، ولو أحرم بغلبة الظنّ بالمحاذاة ثم علم أنّه قد جاوز ما يحاذيه من الميقات غير محرم، فالأقرب عدم وجوب الرجوع، لأنّه فعل ما كلّف به من اتّباع الظن، فكان مجزءا، ولو مرّ على طريق لم يحاذ ميقاتا ولا جاز به، قال بعض الجمهور يحرم من مرحلتين، فإنّه أقلّ المواقيت وهو ذات عرق، ويحتمل أنّه يحرم من أدنى الحلّ([[1198]](#footnote-1199)).

وذكر في القواعد: لو لم‌ يؤد الطريق إلى الميقات أحرم عند محاذاة أقرب المواقيت إلى مكة، وكذا من حج في البحر، ولو لم يؤد الى المحاذاة فالأقرب إنشاء الإحرام من أدنى الحل، ويحتمل مساواة أقرب المواقيت([[1199]](#footnote-1200)).

وقال في المختلف: قال ابن إدريس: ميقات أهل مصر ومن صعد من البحر جدة‌، فان كان الموضع الذي ذكره ابن إدريس يحاذي أحد المواقيت صح وإلّا فلا، فإنّه ليس في شي‌ء من الأحاديث ذلك، والذي ورد في ميقات أهل مصر الجحفة، وأهل السند ميقات أهل البصرة([[1200]](#footnote-1201)).

ولو ثبتت شهرة بين القدماء فليست حجة بعد احتمال استنادها الى الغاء الخصوصية من صحيحة ابن سنان كما هو ظاهر استدلال العلامة الحلي، وقد مر أن الغاء الخصوصية من القيود المأخوذة في كلام الامام (عليه السلام) مشكل، ويحتمل استنادها الى أصالة الاحتياط بعد ذهابهم الى اختصاص المواقيت بمن يمر عليها، ولكن ليس الاحرام من محاذاة الميقات هو القدر المتيقن لاحتمال لزوم احرام من لم يمرّ بالميقات من ادنى الحل.

وأما العامة فقد نقل في صحيح البخاري أن عمرا قال لأهل العراق "انظروا حذوها" مشيرا الى قرن المنازل، ونقل في مواهب الجليل عن مالك أنه قال: ومن حج من البحر من اهل مصر وشبههم اذا حاذى الجحفة، كما نقل عن ابي اسحاق أن من كان بلده بعيدا من الميقات فاذا حاذى الميقات بالتقدير احرم ولم يلزمه السير الى الميقات([[1201]](#footnote-1202))، وذكر الشافعي في المسند أنه لم يوقت رسول الله (صلى الله عليه وآله) لاهل المشرق شيئا فاتخذ الناس بحيال قرن ذات عرق([[1202]](#footnote-1203)).

ولكن لايحرز بذلك سيرة عملية مستمرة للعامة في الاحرام من محاذاة المواقيت بحيث تشكل خطرا من ناحية خوف تأثر الشيعة في زمان الأئمة (عليه السلام) بهم حتى يتمسك بعدم ردعها عن قبول الأئمة لها، كما سبق نقله عن بعض الاعلام "قده" وتبعه في ذلك بعض الأجلة من تلامذته "دام ظله".

تنبيهان

**التنبيه الاول:** ذكر صاحب العروة إنه ان أحرم في موضع الظن بالمحاذاة ولم يتبين الخلاف فلاإشكال، وإن تبيّن الخلاف فان كان انكشاف الخلاف قبل تجاوز المحاذاة فلااشكال في لزوم تجديد الاحرام، وان كان بعد تجاوزها فان امكن العود اليها وتجديد الاحرام منها وجب والا فان انكشف أنه قد أحرم قبل المحاذاة فيجدد الإحرام في مكانه، وإذا انكشف أنه أحرم بعد المحاذاة فيكتفي بإحرامه وإن كان الأولى التجديد مطلقا.

اقول: أما ما ذكره من أنه ان كان انكشاف الخلاف قبل تجاوز المحاذاة فلااشكال في لزوم تجديد الاحرام فهو في محله، وذكر السيد الخوئي "قده" انه لايبتني ذلك الحكم على القول بعدم إجزاء امتثال الحكم الظاهري كما توهم، بل لو قلنا بإجزاء الأمر الظاهري عن الحكم الواقعي لايمكن القول به في المقام، وذلك لأنّ محل البحث في الإجزاء إنما هو فيما إذا كان الأمر الواقعي موجوداً ولكن لايعلم به، وكان الأمر الظاهري مخالفاً له، فيقع البحث حينئذٍ في أن الأمر الظاهري هل يجزء عن الأمر الواقعي الموجود أم لا؟ كما إذا قام الدليل على عدم اعتبار السورة في الصلاة ثمّ انكشف الخلاف وتبين وجود الدليل على لزوم السورة، فيصح أن يقال: إن الأمر الظاهري يجزء عن الأمر الواقعي أم لا، وأمّا إذا فرضنا أنه لم يكن للأمر الواقعي وجود أصلًا حين الإتيان بالأمر الظاهري وإنما يحدث بعد ذلك فلامجال ولامورد للإجزاء، كما إذا صلّى قبل الوقت مع قيام الحجة على دخول الوقت، فإنه لاأمر بالصلاة أصلًا وإنما هو تخيل وتوهم لوجود الأمر، نظير ما لو صام في شعبان بدلًا عن شهر رمضان.

والحاصل أن محل الكلام في الإجزاء إنما هو في موارد فقدان الجزء أو الشرط للمتعلق، لكن بعد فرض فعلية الوجوب وتحققه، وأمّا بالنسبة إلى شرط الوجوب إذا لم يكن متحققاً نظير تخلف الوقت بالنسبة إلى الصلاة فلامجال للإجزاء أصلًا، وكذا في الواجب المعلق كالصوم الذي يتحقق وجوبه بدخول شهر رمضان بمقتضى قوله "من شهد منكم الشهر فليصمه" ولكن الواجب استقبالي لتقيد الصوم بنهار شهر رمضان، فانه لو كان الشخص محبوسا ولم يميز بين النهار والليل فصام في الليل لقيام الحجة على تحقق النهار ثم تبين أنه صام بالليل، فانه لامجال فيه للإجزاء، وكذلك الحج فإنه وإن كان واجباً معلقاً لتحقق وجوب الحج بتحقق الاستطاعة مع كون الحج مقيدا باشهر الحج، ولكن إذا أحرم قبل الميقات وقبل تحقق الشرط والوصول إلى الميقات، فلامجال للإجزاء أبداً حتى إذا قلنا بإجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي([[1203]](#footnote-1204)).

وفيه أنه بناء على اجزاء الحكم الظاهري فلاوجه للمنع عن الاجزاء فيما لو اتى بالواجب المعلق في غير وقت الواجب، فانه لامحالة اخلال بشرط الواجب على حد الاخلال بسائر الشرائط، نعم ما افاده بالنسبة الى الواجب المشروط تام، والذي يسهل الخطب عدم وجه صحيح للقول بالاجزاء.

هذا وأما ما ذكره صاحب العروة اخيرا من أنه لو انكشف احرامه بعد المحاذاة ولم يتمكن من العود فاحرامه صحيح، ففيه أنه لايتم باطلاقه، وانما يتم فيما إذا لم يكن قادراً حال الإحرام من الرجوع واقعاً فكانت وظيفته الواقعية حال الإحرام عقده من هذا المكان، لعدم قدرته على العود واقعاً، وأما إذا كان يمكنه الرجوع حال الإحرام فلايصح احرامه وإن تعذّر عليه فعلًا الرجوع الى المحاذاة، فلابدّ من تجديد الإحرام من هذا المكان.

**التنبيه الثاني:** ان من كان لايمر بالميقات او بما يحاذي الميقات بناء على كفاية الاحرام منه فقد مر أن مقتضى ادلة المواقيت مثل قوله "الاحرام من مواقيت خمسة" وقوله "ليس لاحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله (صلى الله عليه وآله)" هو لزوم الاحرام من احد المواقيت ولاوجه لما عليه جمع من الاعلام من اختصاصها باهلها ومن يمر عليها، ومع غمض العين عن كون المرجع عموم ادلة المواقيت فلابأس بنقل ما حكي عن السيد الخوئي "قده" فانه ذكر اولا: أنه يكون مقتضى الاصل العملي بناء على مسلك المشهور هو البراءة عن تعين الاحرام من الميقات فيجوز الاحرام من ادنى الحلّ، ووأما على مسلك صاحب الكفاية من أن الأقل والأكثر إذا كانا من قبيل العام والخاص فلا تجري البراءة العقلية ولاالنقلية، وإنما تجري قاعدة الاحتياط وذلك لأنّ كلّاً من العام والخاص وجود بنفسه، وليس الخاص وجوداً للعام وزيادة، فالرقبة المؤمنة ليست رقبة وزيادة، بل الرقبة المؤمنة وجود مستقل، فإن أعتق الرقبة في ضمن غير المؤمنة فقد أتى بما يباين المأمور به، وإن أتى بالمؤمنة فقد أتى بما هو الواجب في نفسه، فالشك في اعتبار الإيمان في الرقبة ليس شكّاً في الزيادة ليدفع بأصالة البراءة، وبتعبير آخر إتيان الطبيعي في ضمن غير المقيّد إتيان بأمر مباين للمقيّد، والشك بينهما من المتباينين، نعم لابأس بجريان البراءة في احتمال الشرطية، لأنّ الواجب أمر معلوم ونشك في اشتراطه بأمر آخر فيدفع بالأصل، ومسألة الدوران بين التعيين والتخيير في المقام من قبيل العام والخاص، ويرجع الشك فيها إلى الشك بين المتباينين، ومقتضى الأصل هو الاشتغال.

وكذلك لامجال للبراءة بناءً على ما سلكه المحقق النائيني "قده" في التعيين والتخيير، وحاصل ما ذكره أنّ البراءة إنما تجري عن التعيين إذا لم تكن الأطراف بنظر العرف متباينة وإلّا فيجري الاشتغال، فإذا دار الواجب بين نوعين وصنفين كالعبد والأمة تجري أصالة الاشتغال، لأنهما بنظر العرف متباينان، وإن كانا بحسب الدقّة متحدين وداخلين تحت جنس واحد، وكذا يجري الاشتغال فيما لو دار الواجب بين كونه جنساً أو نوعاً خاصّاً، فإن الجنس لاوجود له إلّا بالنوع، والشك بينهما من قبيل الشك بين المتباينين، فالإحرام من خصوص الميقات أو من الأعم منه ومن أدنى الحل إما من قبيل العام والخاص الذي ذكره صاحب الكفاية، وإما أنهما يختلفان بنظر العرف كالنوعين وعلى كلا التقديرين يجري الاشتغال لاالبراءة، ولكن قد ذكرنا في محلِّه أنه لافرق في جريان البراءة في الأقل والأكثر بين العام والخاص وبين الجنس والنوع، ففيما نحن فيه تجري البراءة عن خصوصية الاحرام من الميقات، فيكتفي بالإحرام من أدنى الحل.

ثم حكى عنه المقرر كلاما لابد أن نحمله على خطأ المقرر، حيث قال ما لفظه: انه مع ذلك لامجال لجريان البراءة في المقام، ولايمكن الحكم بالاكتفاء بأدنى الحل، وذلك لأنّ من جملة الأطراف المحتملة الإحرام من مرحلتين، أي مساواة أقرب المواقيت إلى مكّة كما ذهب إليه جماعة، فحينئذ تكون الأطراف ثلاثة، الإحرام من أدنى الحل ومن المواقيت ومن مرحلتين، فنعلم إجمالًا باكتفاء الإحرام من خصوص المواقيت أو الجامع بينها وبين أدنى الحل أو الجامع بين المواقيت وأدنى الحل وبين الإحرام من مرحلتين، فالنتيجة أنه يتخير بين الأُمور الثلاثة، وأصالة البراءة عن المواقيت لاتعين الإحرام من أدنى الحل، لأنّ العلم الإجمالي على الفرض ذو أطراف ثلاثة. هذا كلّه مع قطع النظر عن النصوص الدالّة على لزوم الذهاب إلى المواقيت المعروفة والإحرام منها وعدم جواز العدول والاعراض عنها إلى غيرها([[1204]](#footnote-1205)).

اقول: أما ما ذكره من أن مسلك المشهور هو البراءة عن تعين الاحرام من المواقيت، ففيه أن مسلك المشهور وان كان هو البراءة عن الاكثر في مورد دوران الامر بين الاقل والاكثر، لكنهم ذهبوا الى لزوم الاحتياط في مورد دوران الامر بين التعيين والتخيير وعليه فلو علم بوجوب احرامه من مكانٍ، وتردد بين كونه مكانا معينا كالميقات او الجامع بين اماكن متعددة كالميقات وادنى الحل، فيكون من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير، فانه يكون في ما اذا علمنا بوجوب شيء لكن لم نعلم أنه الفرد او الجامع، وأما لو احتمل عدم تقيد احرامه بأن يكون من مكانٍ، بأن دار امره بين كون احرامه لابشرط من المكان او بشرط أن يكون من مكان معين كالميقات فيكون من الشك في الاقل والاكثر، كما سائر موارد الشك في تقيد الواجب بعملية زائدة وهي ايقاعه في زمان او مكان معين.

والصحيح جريان البراءة عن الاكثر في دوران الامر بين الاقل والاكثر وجريان البراءة عن التعيين في دوران الامر بين التعيين والتخيير، لأن البراءة عن وجوب الجامع التخييري ان اريد منها الترخيص في ترك الجامع رأسا فهذا غير معقول لكونه ترخيصا في المخالفة القطعية وان اريد منها اثبات وجوب محتمل التعيين ففيه -مضافا الى أنه خلاف المنساق من دليل البراءة من كونها امتنانية- أنه يكون من الاصل المثبت.

وما يقال (من أن هذه البراءة لاتثبت كون التلبية من غير الميقات موضوعا للحكم بتحقق الاحرام وحرمة محرمات الاحرام فتجري استصحاب عدم تحقق الاحرام، كما تتعارض البراءة عن لزوم الاحرام من مكة مع البراءة عن محرمات الاحرام عليه لو اكتفى بالتلبية خارج مكة) فقد مر الجواب عنه مرارا، فلانعيد.

وما حكي عن السيد الخوئي في آخر هذا الكلام من عدم جريان البراءة المنتجة لجواز الاكتفاء بالاحرام من ادنى الحل، لاحتمال وجوب الاحرام من مرحلتين من مكة لمن لم يمر بالميقات فلامحصل له، لأنه بعد احتمال التخيير وعدم العلم بالتعيين ولو اجمالا، فتجري البراءة عن تعين كل ما يحتمل تعينه كتعيّن الاحرام من الميقات او من مرحلتين لمن لم يمر بالميقات، بل وتعين الاحرام من ادنى الحل لمن لم يمر بالميقات ان احتمل تعينه وعدم جواز الاحرام من مرحلتين، فتكون النتيجة التخيير.

وأما ما نسبه الى صاحب الكفاية فهو خلاف كلام صاحب الكفاية، فان مثال دوران الامر بين وجوب عتق رقبة او عتق رقبة مؤمنة ليس مثالا للعام والخاص وانما هو مثال للمطلق والمشروط، فانه في المطلق والمشروط يعلم بتعلق الامر بذات الطبيعة وهو عتق رقبةٍ، وانما يشك في شرطية الايمان له فذكر صاحب الكفاية انه تجري البراءة الشرعية عن شرطيته، ومثال العام والخاص ما لو دار الامر بين وجوب اكرام العالم او وجوب اطعامه، فان الاطعام وان كان اخص خارجا من الاكرام، لكن لايشتمل مفهوم الاطعام على مفهوم الاكرام، فلايمكن أن يقال بأن الامر بذات اكرام العالم معلوم ويشك في شرطية الاطعام، والفرق بين المثالين مع التزامه بوجوب الاحتياط فيهما عقلا، أنه تجري البراءة عن الشرطية في مثال المطلق والمشروط، دون مثال العام والخاص حيث لايوجد فيه قدر متيقن في عالَم موضوعية الحكم، حتى يكون الشك في شرطية المشكوك له فتجري البراءة عن شرطيته، ولذا يجب فيه الاحتياط عقلا وشرعا([[1205]](#footnote-1206)).

نعم لااشكال في أن المقام من قبيل العام والخاص، اذ لايعلم هل الواجب الاحرام من الميقات او من الجامع بينه وبين ادنى الحل مثلا، ولكن الصحيح عندنا جريان البراءة مطلقا.

10 - أدنى الحلّ‌

وهو ميقات العمرة المفردة بعد حج القران أو الافراد، بل لكل عمرة مفردة لمن كان بمكة وأراد الاتيان بها، والأفضل ان يكون من الحديبية، أو الجعرانة، أو التنعيم.

**اقول:** فيه جهات من البحث:

**الجهة الاولى:** لااشكال عند الاصحاب في أن من كان بمكة واراد أن يأتي بعمرة مفردة لم يجز له الاحرام من مكة بل يخرج الى ادنى الحل فيحرم منه ولايجب عليه الخروج الى الميقات، فعن التذكرة "لانعلم فيه خلافا"، وعن المنتهى "لاخلاف في ذلك" واستدل له تارة: بصحيحة جميل قال سألت أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن‌المرأة الحائض إذا قدمت مكة يوم التروية، قال: تمضي كما هي إلى عرفات فتجعلها حجة، ثم تقيم حتى تطهر، فتخرج إلى التنعيم، فتحرم فتجعلها عمرة، قال ابن أبي عمير: كما صنعت عائشة([[1206]](#footnote-1207)).

وأخرى بصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من أراد أن يخرج من مكة ليعتمر أحرم من الجعرانة أو الحديبية أو ما أشبهها([[1207]](#footnote-1208)).

ولاريب في دلالتهما على جواز الاحرام من ادنى الحل في موردهما، وعدم لزوم الذهاب الى الميقات، لكن اشكل السيد الحكيم "قده" على الاستدلال بهما على عدم جواز الاحرام من نفس مكة في موردهما بأنه لايمكن حمل الأمر بالإحرام من التنعيم في صحيحة جميل على الوجوب، كما أن دلالة صحيحة عمر بن يزيد لاتخلو من إشكال، إذ لاظهور فيها في وجوب الخروج عن مكة للاعتمار، اللهم إلا أن يقال: مقتضى إطلاق كون الخروج من مكة مقدمة للاعتمار -كما هو ظاهر حرف الغاية- أنه مقدمة منحصرة للاعتمار فيتوقف الاعتمار عليه، فالعمدة هو الاجماع([[1208]](#footnote-1209)).

اقول: أما اشكاله على الاستدلال بصحيحة جميل على لزوم الخروج الى ادنى الحل لمن كان بمكة واراد أن يعتمر فمندفع بأن العلم بعدم وجوب الاحرام من التنعيم تعيينا لايعني حمله على الاستحباب، بل يعني حمله على كونه عدلا للواجب التخييري، والعدل الآخر سائر نواحي ادنى الحل، وقد يقال بأن العرف المتشرعي يحمل التنعيم على المثالية لأدنى الحل وانما ذكر لأنه كان اقرب الى مكة من سائر نواحي ادنى الحل، نعم موردها من اراد الاتيان بالعمرة المفردة بعد حج الافراد، ولاتشمل ما لو كان بعد العمرة المفردة، والغاء الخصوصية اليها مشكل.

وأما اشكاله على الاستدلال بصحيحة عمر بن يزيد لوجوب الخروج الى ادنى الحل فهو في محله، اذ يكفي في تمامية التعبير بأن من أراد أن يخرج من مكة ليعتمر أحرم من ادنى الحل، هو استحباب الخروج من مكة لمن كان بمكة واراد أن يعتمر، والتعبير بقوله "من اراد أن يخرج من مكة ليعتمر" لايدل على كون الخروج من مكة مقدمة منحصرة للاعتمار، فلعله لاجل كونه الطريق الافضل للاعتمار، ولذا يصح أن يقال "من كان بمكة واراد الذهاب الى الميقات ليعتمر" مع وضوح عدم وجوب ذلك.

فتكون عمدة الدليل على لزوم الخروج الى ادنى الحل وعدم جواز الاحرام من نفس مكة لمن كان بها واراد أن يعتمر هو تسالم الاصحاب ويؤيده ما ورد في الروايات من أن من اعتمر من التنعيم فلايقطع التلبية حتى ينظر إلى المسجد، كما في صحيحة معاوية بن عمار وصحيحة عمر بن يزيد([[1209]](#footnote-1210))، ولم يتعرض فيها الى حكم من اعتمر من نفس مكة، فيشهد على عدم مشروعيته، كما يمكن أن يستأنس لذلك بما ورد من امر المجاور بمكة بالاحرام لحج الافراد او عمرة التمتع من الجعرانة كما في موثقة سماعة([[1210]](#footnote-1211))، وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج([[1211]](#footnote-1212))، وموثقة سماعة([[1212]](#footnote-1213)).

واما أفضلية الإحرام من الحديبية او الجعرانة او التنعيم فوجهها أنها مذكورة بالخصوص في النصوص، أما التنعيم فلأجل الامر به في صحيحة جميل قال سألت أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن ‌المرأة الحائض إذا قدمت مكة يوم التروية، قال: تمضي كما هي إلى عرفات فتجعلها حجة، ثم تقيم حتى تطهر، فتخرج إلى التنعيم، فتحرم فتجعلها عمرة، قال ابن أبي عمير: كما صنعت عائشة([[1213]](#footnote-1214))، وأما الجعرانة فقد ورد الامر بالخروج اليها او الى التنعيم في رواية ابن مسكان عن إبراهيم بن إسحاق عمن سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة طافت أربعة أشواط وهي معتمرة عليه السلام ثم طمثت قال تتم طوافها وليس عليها غيره ومتعتها تامة عليه السلام ولها أن تطوف بين الصفا والمروة لأنها زادت على النصف وقد قضت متعتها فلتستأنف بعد الحج وإن هي لم تطف إلا ثلاثة أشواط فلتستأنف الحج فإن أقام بها جمالها بعد الحج فلتخرج إلى الجعرانة أو إلى التنعيم فلتعتمر([[1214]](#footnote-1215)).

الا أن الرواية ضعيفة سندا لأجل ابراهيم ابن اسحاق الذي هو إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم، الذي قال عنه النجاشي: إبراهيم بن إسحاق أبو إسحاق الأحمري النهاوندي كان ضعيفا في حديثه، متهما، وقال الشيخ في الفهرست إبراهيم بن إسحاق أبو إسحاق الأحمري النهاوندي، كان ضعيفا في حديثه، متهما في دينه، وصنف كتبا جماعة (جملتها) قريبة من السداد، وقال في رجاله: له كتب وهو ضعيف.

كما يظهر اولوية الاحرام من الجعرانة من صحيحة صفوان عن أبي الفضل قال: كنت مجاورا بمكة فسألت أبا عبد الله عليه السلام من أين أحرم بالحج فقال من حيث أحرم رسول الله (صلى الله عليه وآله) من الجعرانة([[1215]](#footnote-1216))، وهي وان كانت واردة في الاحرام بالحج من ادنى الحل للمجاور، لكن استشهاد الامام (عليه السلام) باحرام النبي (صلى الله عليه وآله) من الجعرانة يعني رجحانه في العمرة المفردة ايضا بعد أن كان احرامه منها للعمرة المفردة، كما يمكن أن يستأنس لذلك بما ورد من امر المجاور بمكة بالاحرام لحج الافراد او عمرة التمتع من الجعرانة.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه يمكن القول باستحباب الإحرام من الجعرانة تأسيا بالنبي )صلى الله عليه وآله (فإنه اعتمر عمرة من الجعرانة بعد ما رجع من الطائف من غزوة حنين ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: اعتمر رسول الله ثلاث عمر متفرقات عمرة ذي القعدة أهل من عسفان، وهي عمرة الحديبية، وعمرة أهل من الجحفة، وهي عمرة القضاء وعمرة من الجعرانة بعد ما رجع من الطائف من غزوة حنين([[1216]](#footnote-1217)).

وفيه أنه لم يعلم كون احرامه من الجعرانة لأولويتها على غيرها من ادنى الحل، فلعله لاجل كونها في طريقه من الطائف الى مكة.

وأما الحديبية فلم ترد الا في صحيحة عمر بن يزيد السابقة ولايستفاد منها اولوية الاحرام من مثلها، بعد عطف "وما اشبهها" اليها، ولعل ذكرها لأجل معروفية اسمها، كالتنعيم والجعرانة دون غيرها.

**الجهة الثانية:** وقع الكلام في أن ما مر من الحكم بأن من كان بمكة واراد أن يعتمر جاز له الاحرام من ادنى الحل هل يشمل من دخل مكة بغير احرام، كما لو كان قاصدا العمرة او دخول مكة او الحرم وتجاوز الميقات بغير احرام عمدا او جهلا او نسيانا، ام يختص بمن كان من اهل مكة او دخل مكة سابقا باحرام، فيلزم في الفرض المذكور أن يعود هذا المكلف الى الميقات، فقد ذكر في الجواهر انه قد يقال بأن ادنى الحل ميقات اختياري للعمرة المفردة وإن أثم المكلف بتركه الإحرام عند مروره بالميقات، بل قيل إن الأصحاب انما صرحوا بذلك لابطلانه مطلقا، ولعله الأقوى([[1217]](#footnote-1218))، وقد افتى صاحب العروة بأن ادنى الحل ميقات لكل عمرة مفردة([[1218]](#footnote-1219))، ومقتضى اطلاقه موافقته لفتوى صاحب الجواهر، كما هو ظاهر مناسك السيد الامام([[1219]](#footnote-1220))وصريح كلام السيد الگلبايگاني "قده" في مناسكه حيث قال ان ادنى الحل ميقات العمرة المفردة وان أثم بتجاوزه الميقات بغير احرام.

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الكلام، لأن مقتضى عموم ادلة المواقيت كصحيحة معاوية بن عمار "من تمام الحج والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله)" وكذا صحيحة الحلبي "الاحرام من مواقيت خمسة...ولاينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله([[1220]](#footnote-1221))" اشتراط كون احرام العمرة المفردة كالحج من الميقات

ولامقيِّد لها الا مثل صحيحة عمر بن يزيد الدالة على أن من اراد أن يخرج من مكة ليعتمر خرج الى الجعرانة وما اشبهها، ومن الواضح أنها لاتشمل من تجاوز الميقات بلااحرام ووصل الى ادنى الحل فاراد أن يحرم منه للعمرة المفردة، نعم لو دخل مكة بغير احرام عصيانا او جهلا او نسيانا فلايبعد أن يقال بأنه يندرج حينئذ في عموم صحيحة عمر بن يزيد.

**الجهة الثالثة:** اختار جمع من الفقهاء كالسيد الخوئي "قده" أن من لم يكن قاصدا للنسك ولادخول مكة الى أن وصل الى قرب الحرم ثم بدا له أن يعتمر او يدخل مكة فيمكنه الاحرام للعمرة المفردة من ادنى الحل، واستدلوا على ذلك بصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: اعتمر رسول الله (صلى الله عليه وآله) ثلاث عمر متفرقات عمرة ذي القعدة أهل من عسفان، وهي عمرة الحديبية، وعمرة أهل من الجحفة، وهي عمرة القضاء وعمرة من الجعرانة بعد ما رجع من الطائف من غزوة حنين([[1221]](#footnote-1222))، فقالوا ان احرامه (صلى الله عليه وآله) من الجعرانة للعمرة المفردة حين رجوعه من الطائف يدل على مشروعية ذلك، ولكنه حيث يكون حكاية فعله (صلى الله عليه وآله) والفعل قضية خارجية لااطلاق له فيثبت به جواز الاحرام للعمرة المفردة من ادنى الحل في الجملة والقدر المتيقن منه أنه (صلى الله عليه وآله) لم يكن حال مروره بالميقات قاصدا دخول مكة او العمرة ثم بدا له ذلك([[1222]](#footnote-1223)).

وقد يقال بأنه يحتمل أن عدم احرام النبي (صلى الله عليه وآله) من ميقات الطائف وتأخيره الاحرام الى الجعرانة كان لضرورة فلايمكن التمسك بالصحيحة لاثبات حكم المختار.

بل يقال بأن النبي (صلى الله عليه وآله) حينما مرّ بميقات قرن المنازل فلامحالة كان ناويا دخول مكة حتي لو كان عازما على الرجوع الى المدينة، لأن طريق المدينة كان من مكة، ولذا ورد في صحيحة معاوية بن عمار في قضية حجة الوداع أنه (صلى الله عليه وآله) بعد الحج ارتحل من يومه ولم يدخل المسجد الحرام ولم يطف بالبيت ودخل من أعلى مكة من عقبة المدنيين وخرج من أسفل مكة من ذي طوى([[1223]](#footnote-1224))، وفي رواية إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال كان أبي يقول لو كان لي طريق إلى منزلي من منى ما دخلت مكة([[1224]](#footnote-1225)).

وهذا وان كان مظنونا، لكن يحتمل أنه كان هناك طريق لمن رجع من الطائف واراد الذهاب الى المدينة من دون أن يلزم دخول مكة، وان دخل الحرم على مبنى من يرى كالسيد الخوئي "قده" أن دخول الحرم من دون دخول مكة لايوجب الاحرام، بل لعله كان يمكن الذهاب الى المدينة قبل الوصول الى الحرم، كما يوجد طريق فعلا الى المدينة بعد قرن المنازل وقبل وادي حنين والجعرانة.

ويمكن أن يقال ان رجوع النبي (صلى الله عليه وآله) من الطائف الى مكة كان في السنة الثامنة من الهجرة ولعله لم يوقت تلك المواقيت حين ذاك، ولعله يشهد لذلك ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار من أن النبي (صلى الله عليه وآله) اهل من عسفان لعمرة الحديبية –التي كانت في ذي القعدة من السنة السادسة من الهجرة، وصدّه المشركون عن دخول مكة- وظاهر الاهلال من عسفان هو الاحرام منه مع أن عسفان ليس ميقاتا ولامحاذيا للميقات، كما ورد فيها أنه (صلى الله عليه وآله) اهل لعمرة القضاء([[1225]](#footnote-1226)) -التي كانت في ذي القعدة من السنة السابعة من الهجرة- من الجحفة، مع أنه خرج من المدينة قاصدا العمرة ومقتضى الروايات عدم جواز تأخير الاحرام من الشجرة الى الجحفة الا لمن كان به علة، وما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن التعبير بالاهلال من عسفان في عمرة الحديبية ومن الجحفة في عمرة القضاء ليس ظاهرا في الاحرام منهما لأن الاهلال رفع الصوت، فيكون المراد منه رفع الصوت بالتلبية، فلعله احرم لكلتا العمرتين من الشجرة، وانما أخر الجهر بالنلبية الى عسفان او الجحفة، بخلاف العمرة الثالثة فانه ورد أنه احرم لها من الجعرانة، وفي صحيحة صفوان عن ابي الفضل "احرم رسول الله (صلى الله عليه وآله) من الجعرانة([[1226]](#footnote-1227))"، وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج "احرم منها حين قسم غنائم حنين ومرجعه من الطائف([[1227]](#footnote-1228))"، نعم ورد في مرسلة الصدوق "اعتمر رسول الله (صلى الله عليه وآله) ثلاث عمر متفرقات كلها في ذي القعدة عمرة أهل فيها من عسفان وهي عمرة الحديبية وعمرة القضاء أحرم فيها من الجحفة وعمرة أهل فيها من الجعرانة وهي بعد أن رجع من الطائف من غزوة حنين([[1228]](#footnote-1229))" فعبر فيها بالاحرام من الجحفة ولكنها ضعيفة سندا بالارسال، والعبرة بصحيحة معاوية بن عمار والوارد فيها هو الاهلال من الجحفة([[1229]](#footnote-1230)) فخلاف الظاهر جدا، اذ لاموجب للسكوت عن بيان مكان احرامه والاهتمام بذكر مكان رفع الصوت بالتلبية، نعم ورد في صحيح البخاري "خرج رسول الله (صلى الله عليه وآله) عام الحديبية فلما كان بذي الحليفة قلد الهدي واشعره" وفي دعائم الاسلام "روينا عن جعفر (عليه السلام) أنه خرج رسول الله (صلى الله عليه وآله) عام الحديبية يريد العمرة ومعه الف رجل من اصحابه فلما صار بذي الحليفة احرم واحرموا وقلدوا الهدي واشعروا" ونقل ذلك عن مغازي الواقدي، فيكون منافيا لظاهر هذه الصحيحة من احرامه (صلى الله عليه وآله) لها من عسفان.

والحاصل أنه لايمكن الاستدلال بصحيحة معاوية بن عمار (الدالة على احرام النبي (صلى الله عليه وآله) من الجعرانة للعمرة المفردة حين رجوعه من الطائف) على جواز الاحرام من ادنى الحل لمن كان حال مروره بالميقات غير ناو لدخول مكة او الاتيان بالعمرة المفردة ثم بدا له ذلك.

وحينئذ فيكون مقتضى عموم ادلة المواقيت هو وجوب الرجوع الى احد المواقيت للاحرام منه للعمرة المفردة، نعم من يرى أن تلك الادلة تختص بمن مر بالمواقيت قاصدا دخول مكة فاذا لم يمر بالمواقيت كأن جاء من طريق جدة، او مر بالميقات ولكن لم يكن ناويا حينه لدخول مكة او للعمرة المفردة ثم بدا له ذلك فيمكنه الاحرام من ادنى الحل، بل يمكنه الاحرام من أي موضع شاء لعدم دليل على تعين الاحرام من ادنى الحل عليه.

**ان قلت:** انه بناء على قبول دلالة صحيحة معاوية بن عمار على جواز الاحرام من ادنى الحل لمن بدا له حين وصوله الى قرب الحرم أن يدخل مكة فحيث لاتدل الصحيحة على تعين ذلك فلماذا لايلتزم بجواز احرامه من أي مكان شاء ولو لم يكن ادنى الحل، **قلت:** ان من يقبل عموم ادلة المواقيت وانما يقيده بصحيحة معاوية بن عمار فغايته رفع اليد عن ظهور ذلك العموم في وجوب الاحرام من الميقات تعيينا، وجعل عدل له في بعض الفروض وهو ادنى الحل، ولايجوز حينئذ الاحرام من مكان ثالث.

ثم انه اذا وصل الشخص الى جدة ثم بدا له أن يأتي بالعمرة المفردة او يدخل مكة فقد ورد في الاستفتاءات عن السيد الخوئي "قده" أنه لايجزيه الاحرام من ادنى الحل، بل لابد أن يحرم من الميقات كالجحفة([[1230]](#footnote-1231)) وقد قيد في المناسك جواز الاحرام من ادنى الحل بما اذا وصل حدود الحرم ثم أراد ان يأتي بعمرة مفردة، والظاهر أن مستنده هو كون القدر المتيقن من فعل النبي (صلى الله عليه وآله) فلعله اراد دخول مكة والاحرام للعمرة المفردة حين وصوله قرب الجعرانة، ولكن الظاهر أنه لاطريق الى المدينة بدون المرور الى مكة الا قبل وادي حنين، فيحصل الوثوق بأنه بعد ما تجاوز وادي حنين كان بانيا دخول مكة ووادي حنين بعيد عن الجعرانة التي هي ادنى الحل، فان تم الاستدلال بالصحيحة فيكون موضوع جواز الاحرام من ادنى الحل كل من تجاوز عن الميقات ثم بدا له أن يدخل مكة او ياتي بالعمرة سواء كان البداء حين وصوله الى قرب الحرم ام لا، نعم لابد أن لايكون أمامه مكان يحاذي الميقات كما ادعي ذلك في جدة والا فلايشمله الصحيحة فلادليل على جواز احرامه من ادنى الحل.

**الجهة الرابعة:** من خرج من مكة ولم يتجاوز الميقات واراد الاتيان بعمرة أخرى فهل يجزيه الاحرام من ادنى الحل فيناء على عدم شمول ادلة المواقيت الا لمن مر بالميقات ناويا دخول مكة فواضح، وأما بناء على عموم ادلة المواقيت لكل مكلف ولو لم يمر بالميقات فلابد من ملاحظة المقيدات لها وهي إما مثل صحيحة عمر بن يزيد "من اراد أن يخرج من مكة ليعتمر احرم من الحديبية او الجعرانة او ما اشبهها" او صحيحة معاوية بن عمار التي ادعي دلالتها على جواز الاحرام من ادنى الحل لمن تجاوز الميقات فوصل الى قرب الحرم ثم بدا له أن يدخل مكة، فحينئذ لابد من التفصيل بين ما لو كان قريبا من الحرم كما لو كان في عرفات فيجوز له الاحرام من ادنى الحل، وبين ما لو كان بعيدا عن الحرم كما لو كان في جدة فلابد من ذهابه الى الميقات.

# تنبيه في ميقات الفخّ

حكي عن المشهور أن ميقات الصبيان "فخّ" -وهو بئر معروف على فرسخ من مكة القديمة، قتل فيه الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن علي (عليهما السلام) سنة 169- فيجوز للولي تأخير احرامه بصبيه اليه منه، وقد اختار ذلك المحقق الحلي في المعتبر([[1231]](#footnote-1232)) والعلامة الحلي في التذكرة([[1232]](#footnote-1233)) وغيرها، وفي الجواهر أنه ربما نسب إلى الأكثر، وفي الرياض أنه يظهر من بعضٍ عدم الخلاف فيه، ومستندهم في ذلك صحيحة أيوب بن الحر قال: سئل أبو عبد اللّه (عليه السلام) من أين تجرد الصبيان؟ قال: كان أبي يجردهم من فخ، ونحوها صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام)([[1233]](#footnote-1234)).

فالمشهور حملوا تجريدهم من فخ على كونه كناية عن الاحرام بهم من فخ، وناقش فيه غير واحد من الفقهاء كصاحب السرائر وصاحب جامع المقاصد بأن مقتضى العمومات كون احرامهم مشروطا بالميقات كاحرام البالغين، وان لم يجب احرامهم تكليفا بخلاف البالغين كما هو الحال في سائر العبادات ما لم يرد دليل بالخصوص على الغاء شرطية شيء في حق الصبيان، وهذه الصحيحة لاتدل الا على جواز تأخير تجريدهم الذي هو واجب مستقل الى فخّ.

وذكر صاحب الحدائق بأن بعض النصوص يدل صريحاً على الإحرام بالصبيان من الميقات كصحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) قال: انظروا من كان معكم من الصبيان فقدّموه إلى الجحفة أو إلى بطن مَرّ، ويصنع بهم ما يصنع بالمحرم([[1234]](#footnote-1235))، وفيه أن مفاد هذه الصحيحة يشبه مضمون صحيحة أيوب بن الحر الدالّة على تجريد الثياب من الجحفة او بطن مَرّ، لاالإحرام منهما وذلك لذكر "بطن مرّ" فإنّه غير ميقات جزماً‌، نعم روى يونس بن يعقوب عن أبيه قال قلت لأبي عبد اللّه (عليه السلام): إن معي صبية صغاراً وأنا أخاف عليهم من البرد فمن أين يحرمون؟ قال: ائت بهم العرج فليحرموا منها، فإنّك إذا أتيت بهم العرج وقعت في تهامة، ثم قال: فإن خفت عليهم فائت بهم الجحفة([[1235]](#footnote-1236)).

ولكن اجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأنه لم يقل أحد بكون العرج ميقاتاً للصبيان، وذلك قرينة على عدم جواز تأخير الإحرام إلى العرج، مضافاً إلى أن الرواية ضعيفة السند لكون والد يونس مجهولا ولم يرد في حقّه مدح ولاقدح.

ثم ذكر وجها لاثبات وثاقته، وهو أن والد يونس هو يعقوب بن قيس كما صرح به النجاشي وكذا الشيخ الطوسي في رجاله، وقد روى القمي في تفسيره عن يونس بن يعقوب عن يعقوب بن قيس عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) وحيث ان القمي شهد في مقدمة تفسيره بوثاقة من روى عنهم في هذا الكتاب فيثبت وثاقة يعقوب بن قيس والد يونس، ثم اجاب عنه بأنه لم يثبت أن يعقوب بن قيس المذكور في التفسير هو والد يونس، بل الظاهر أنه لم يكن والداً له وإلّا لقال في التفسير: عن يونس بن يعقوب عن أبيه، كما هو المتعارف المتداول فيما إذا كان الشخص راويا عن أبيه، ولذا ترى جميع روايات أحمد بن محمّد بن خالد البرقي التي يرويها عن أبيه لم يذكروا اسم أبيه بل يقولون عن أبيه([[1236]](#footnote-1237)).

اقول: ما ذكره حول والد يونس قد خالفه في المعجم فقال: الظاهر اتحاد يعقوب بن قيس المذكور في تفسير القمي مع يعقوب بن قيس البجلي والد يونس([[1237]](#footnote-1238))، ولايبعد تماميته لعدم وجود شخص آخر في الرجال او الحديث مسمى بهذا الاسم، وهذا اقوى ظهورا من قرينة عدم التعبير بأن يونس روى عن ابيه على كون من روى عنه يونس في تفسير القمي شخصا آخر غير والد يونس، والمهم عدم تمامية نظرية التوثيق العام لرجال تفسير القمي.

وكيف كان فالانصاف أن ظاهر التعبير بجواز تجريد الصبيان في فخ تجريدهم للاحرام منه ويشهد له ما رواه في قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن اخيه (عليه السلام) قال سألته عن تجريد الصبيان في الاحرام من اين هو قال: كان ابي يجردهم من فخ([[1238]](#footnote-1239))، وحمله على جواز تجريد الصبيان في حال الاحرام الى فخ دون تأخير اصل الاحرام خلاف الظاهر، ومقتضى الجمع العرفي بين مثل صحيحة ايوب بن الحر الدالة على جواز تأخير تجريدهم الى فخ وصحيحة معاوية بن عمار ورواية يونس بن يعقوب هو الحمل على التخيير.

نعم لو لم يظهر من صحيحة ايوب بن الحر أكثر من جواز تأخير نزع ثياب الصبيان الى فخ دون الاحرام فيقيد بها اطلاق صحيحة معاوية بن عمار الدالة على أنه يصنع بالصبيان في الجحفة ما يصنع بالمحرمين، فان مقتضى اطلاقها وان كان هو الاتيان بجميع مقدمات الاحرام ونفس الاحرام بالصبيان في الجحفة لكن يستثنى منها وجوب نزع الثياب فيؤتى ببقية مقدمات الاحرام من غسل الاحرام ونية النسك والتلبية في الجحفة ولكن يؤخر نزع ثيابهم الى فخ، فما ذكره السيد الخوئي من أن مفاد صحيحة معاوية بن عمار يشبه مضمون صحيحة ايوب بن الحر ففي غير محله.

وكيف كان فالاقوى ما عليه المشهور من جواز تأخير الاحرام بالصبيان الى فخّ، لظهور صحيحة ايوب الحر، ولكنه لااطلاق لها للزمان الحاضر الذي دخل فخ في التوسعات الجديدة لمكة، فان قوله (عليه السلام) "كان ابي يجردهم من فخ" حكاية فعل للامام (عليه السلام) فلايشكل قضية حقيقية كي يتمسك باطلاقها فعلا.

# احكام المواقيت

مسألة 164: لا يجوز الاحرام قبل الميقات‌ ولا يكفي المرور عليه محرما، بل لا بد من الاحرام من نفس الميقات، ويستثنى من ذلك موردان:

1- أن ينذر الاحرام قبل الميقات، فانه يصح‌ ولايلزمه التجديد في الميقات، ولاالمرور عليه، بل يجوز له الذهاب إلى مكة من طريق لايمرّ بشي‌ء من المواقيت ولافرق في ذلك بين الحج الواجب والمندوب والعمرة المفردة، نعم إذا كان إحرامه للحج فلابد من أن يكون إحرامه في اشهر الحج، كما تقدم.

2- إذا قصد العمرة المفردة في رجب، وخشي عدم إدراكها إذا أخر الاحرام إلى الميقات جاز له الاحرام قبل الميقات، وتحسب له عمرة رجب وإن أتى ببقية الأعمال في شعبان، ولافرق في ذلك بين العمرة الواجبة والمندوبة.

اقول: لاريب ولااشكال في عدم صحة الاحرام قبل الميقات لمن كان يمر بالميقات، ويدل عليه جملة من الروايات، كصحيحة ابن أذينة قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) في حديث: ومن أحرم دون الوقت فلاإحرام له([[1239]](#footnote-1240))، وفي صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر عن مثنى عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث قال: وليس لأحد أن يحرم دون الوقت الذي وقته رسول الله (صلى الله عليه وآله) فإنما مثل ذلك مثل من صلى في السفر أربعا وترك الثنتين([[1240]](#footnote-1241))، وفي معتبرة ميسر قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) وأنا متغير اللون فقال لي من أين أحرمت قلت من موضع كذا وكذا فقال رب طالب خير تزل قدمه ثم قال يسرك أن صليت الظهر أربعا في السفر قلت لا قال فهو والله ذاك([[1241]](#footnote-1242))، وفي صحيحة الحلبي "الاحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله) لاينبغي لأحد أن يحرم قبلها ولابعدها([[1242]](#footnote-1243)).

والمشهور أن من يريد أن لايمر بالميقات ايضا فليس له أن يحرم قبل الميقات، ولكن خالف في ذلك بعض الاجلاء "دام ظله" فجوّز احرام من لايمر بالميقات من أي مكان شاء وان كان يمر بمحاذاة الميقات، بدعوى اختصاص ادلة توقيت المواقيت بمن يمر عليها كما ورد في صحيحة صفوان "ان رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقت المواقيت لاهلها ولمن اتى عليها من غير اهلها([[1243]](#footnote-1244))، وقد مر الجواب عن ذلك في بحث المواقيت فراجع.

ثم انه استثني عن عدم صحة الاحرام قبل الميقات موردان:

**المورد الاول:** ما ذهب اليه المشهور من جواز نذر الاحرام قبل الميقات، وقد صرح الشيخ الطوسي في الخلاف بالجواز([[1244]](#footnote-1245))، ومنع من ذلك صاحب السرائر، ومستند المشهور في ذلك الروايات:

**منها:** موثقة أبي بصير، قال: سمعته يقول: لو أن عبداً أنعم اللّه عليه نعمة أو ابتلاه ببلية فعافاه من تلك البلية فجعل على نفسه أن يحرم بخراسان كان عليه أن يتم([[1245]](#footnote-1246))، والظاهر من الجعل على نفسه هو الجعل الشرعي والمتيقن منه النذر، ولكن موردها ما كان التزامه بالاحرام من خراسان لأجل شكره تعالى، فلاتشمل ما لو كان داعيه من النذر امرا آخر كالتسهيل كما لو اراد أن يحرم من جدة او قبلها بالنذر كي لايكلف بالذهاب الى الميقات، او احرام الحائض قبل ذي الحليفة بالنذر كي تتخلص عن مشكلة عدم تمكنها من الاحرام من داخل مسجد الشجرة، الا أن نلغي الخصوصية كما لايبعد، كما لابد من الغاء الخصوصية من خراسان الى غيرها، والانصاف أن الغاء الخصوصية الى الاحرام بالنذر من قرب الميقات كالمدينة المنورة مشكل، وهكذا يشكل الغاء الخصوصية الى الاحرام قبل محاذاة الميقات، مثل جدة بناء على كونها قبل محاذاة الجحفة.

**ومنها:** ما رواه في الوسائل عن التهذيب والاستبصار باسناده الى الحسين بن سعيد عن حماد عن الحلبي قال سألت أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن رجل جعل للّه عليه شكراً أن يحرم من الكوفة، قال: فليحرم من الكوفة وليفِ للّه بما قال([[1246]](#footnote-1247))، وتقريب الاستدلال بها نفس تقريب الاستدلال بالرواية السابقة.

انما الكلام في سندها وقد عبر عنها المشهور كالعلامة الحلي بالصحيحة، ولكن ناقش فيه صاحب المعالم في منتقى الجمان، فقال: لاشك عند الممارس في أنه غير صحيح، فان حماداً ان كان هو ابن عثمان فالحسين بن سعيد لايروي عنه بغير واسطة قطعا، وان كان هو ابن عيسى فهو لايروي عن عبد الله الحلبي فيما يعهد من الأخبار اصلا، والمتعارف عند اطلاق لفظ الحلبي أن يكون هو المراد به، وربما اريد منه محمد اخوه، والحال في رواية ابن عيسى عنه كما في عبيد الله، نعم يوجد في عدة طرق عن حماد بن عيسى عن عمران الحلبي وفي احتمال ارادته عند اطلاق لفظ الحلبي بُعد، لاسيما بعد ملاحظة كون رواية الحديث بالصورة التي اوردناها انما وقعت في الاستبصار، وأما التهذيب فنسخه متفقة على ايراده هكذا: الحسين بن سعيد عن حماد عن علي، ورواية حماد بن عيسى عن علي بن ابي حمزة معروفة، والحديث مروي عنه ايضا في الكتابين بعد هذه الرواية بغير فصل باسناد معلق عن احمد بن عيسى عن محمد بن اسماعيل عن صفوان عن علي بن ابي حمزة وذكر معنى الحديث وتصحيف علي بالحلبي قريب وخصوصا مع وقوعه في صحبة حماد، وبالجملة فالاحتمالات قائمة على وجه ينافي الحكم بالصحة وأعلاها كون الراوي علي بن ابي حمزة فيتضح ضعف الخبر، وأدناها الشك في الاتصال بتقدير أن يكون هو الحلبي، فان احد الاحتمالات أن يكون المراد بحماد حماد بن عثمان والحسين بن سعيد لايروي عنه بغير واسطة([[1247]](#footnote-1248)).

اقول: تارة يقع الكلام في سند الرواية من من غير ناحية وقوع لفظ "علي" في بعض نسخ التهذيب وأخرى من ناحيته، أما الاول فيمكن أن يكون المراد من حماد هو حماد بن عثمان، وأما ما ذكره من عدم وجود رواية الحسين بن سعيد عن حماد بن عثمان فهو غير صحيح، فقد روى الشيخ الطوسي "ره" في التهذيب والاستبصار رواية عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عثمان عن اديم الحر عن ابي عبد الله (عليه السلام)([[1248]](#footnote-1249))، ورواية أخرى عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عثمان قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام)([[1249]](#footnote-1250))، وروايته عنه محتملة عقلائيا، لأن الحسين بن سعيد كان من اصحاب الرضا والامام الجواد والامام الهادي (عليهم السلام) وروى عن الامام الرضا، وروى حماد عن ابي عبد الله وابي الحسن والرضا (عليهم السلام) وان مات حماد بالكوفة في سنة تسعين ومأة، ذكر ذلك ابو العباس في كتابه([[1250]](#footnote-1251))، فكانت وفاة حماد قبل وفاة الامام الرضا (عليه السلام) باحدى عشر سنة تقريبا.

نعم الذي يوجب قوة احتمال وقوع سقط في سند هاتين الروايتين، أن للحسين بن سعيد في غير هاتين الروايتين -حسب ما أحصيتُ- ثلاثا وخمسون رواية عن حماد بن عثمان كلها بواسطة مثل فضالة او صفوان او عبد الله بن بحر او ابن ابي عمير اوغيرهم، بل ذكر الصدوق في مشيخة الفقيه أن ما كان فيه عن معمر بن يحيى فقد رويته عن أبي عن‌ عبد اللّه بن جعفر الحميريّ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن حمّاد بن عثمان، عن معمر بن يحيى([[1251]](#footnote-1252)).

ولذا يكون المظنون أنه حماد بن عيسى، وما ذكره من أن اطلاق لفظ الحلبي ينصرف الى عبد الله او عبيد الله ولايعهد رواية حماد بن عيسى عنهما، وانما روى احيانا عن عمران الحلبي، ففيه أنه قد روى احمد بن محمد بن عيسى الاشعري في نوادره عن حماد بن عيسى عن الحلبي([[1252]](#footnote-1253))، وكذا روى الشيخ في التهذيب رواية أخرى باسناده عن حماد بن عيسى عن الحلبي([[1253]](#footnote-1254))، بل روى في الاستبصار رواية عن حماد بن عيسى عن عبيد الله الحلبي([[1254]](#footnote-1255))، كما لم نعرف وجه ما ذكره من انصراف الحلبي عند اطلاقه الى عبد الله او عبيد الله، فلعله عمران الحلبي خاصة مع رواية حماد بن عيسى عن عمران الحلبي في خمس روايات أخر.

ومما ذكرناه تبين الريب فيما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن الظاهر أن حمادا الواقع في الطريق الذي يروي عن الحلبي هو حماد بن عثمان، فإنه يروي عن الحلبي بعنوانه وعن عبيد اللّه بن الحلبي وعن عبيد اللّه بن علي وعن عبيد اللّه الحلبي كثيراً ما يقرب من مائتي مورد، ولو قلنا بأن حماد‌ هذا هو حمّاد بن عيسى فالحلبي الذي يروى عنه هو عمران الحلبي، لاعبيد اللّه الحلبي، حتى يقال بأنّ حمّاد بن عيسى لا يروي عن عبيد اللّه الحلبي، وأمّا ما ذكر من أنّ إرادة عمران الحلبي عند إطلاق الحلبي بعيدة فغير تام، إذ قد يطلق الحلبي ويراد به عمران والحسين بن سعيد يروي عن حماد بن عيسى كثيرا([[1255]](#footnote-1256)).

انما المهم الاشكال من ناحية وقوع لفظ "علي" في بعض نسخ التهذيب، وقد اجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأن الظاهر أن ذكر علي في بعض النسخ القديمة للتهذيب اشتباه، والمصرح به في النسخة الجديدة([[1256]](#footnote-1257)) والاستبصار([[1257]](#footnote-1258)) الحلبي بدل علي، فالاشتباه إنما وقع من الناسخ، ولو سلمنا أن الثابت في النسخة علي بدل الحلبي فليس المراد به علي بن أبي حمزة البطائني، بل المراد إما علي بن يقطين أو علي بن المغيرة، (وهما ثقتان والاول واضح والثاني لوجوده في تفسير القمي) نعم حماد بن عيسى يروي عن علي البطائني وأمّا حماد بن عثمان فلايرو ي عنه، والحاصل لاينبغي الريب في صحّة السند([[1258]](#footnote-1259)).

وقد ذكر الخواجوي"ره" في فوائده الرجالية أن المراد من عليّ هو علي بن ابي شعبة الحلبي وذكر أن القرينة عليه تصريح الشيخ في الاستبصار بالحلبي([[1259]](#footnote-1260)).

اقول: قد يخطر بالبال تقوية الاشكال في سند الرواية من ناحية عدم ثبوت النسخة المشتملة على لفظ "الحلبي" واحتمال صحة النسخة المشتملة على لفظ "علي" أنه هو الموجود في الطبعة الجديدة لمكتبة الصدوق([[1260]](#footnote-1261)) ويشهد له أن الشيخ في باب النذور من التهذيب روى عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن علي بن ابي حمزة قال سألت ابا الحسن (عليه السلام) عن رجل جعل لله عليه شكرا من بلاء ابتلي به ان عافاه الله أن يحرم من الكوفة قال: فليحرم من الكوفة([[1261]](#footnote-1262))، كما يؤيد ذلك ما رواه الشيخ في التهذيب والاستبصار عن صفوان عن علي بن أبي حمزة قال: كتبت إلى أبي عبد الله (عليه السلام) أسأله عن رجل جعل لله عليه أن يحرم من الكوفة قال يحرم من الكوفة([[1262]](#footnote-1263)).

ولكن يجاب عن هذا الاشكال بأن نسخ الاستبصار متفقة على لفظ الحلبي كما أن صاحب الوسائل نقل عن التهذيب هذه النسخة وبناء على ما ذهب اليه جماعة منهم السيد الخوئي "قده" فلصاحب الوسائل طرق معتبرة حسية الى نسخة التهذيب ولكن هذا المبنى غير تام عندنا، والرواية الواردة في باب النذور تختلف عن رواية الحلبي لكونها منقولة عن ابي الحسن (عليه السلام) ورواية الحلبي منقولة عن ابي عبد الله (عليه السلام)، كما أن رواية صفوان عن علي بن ابي حمزة بلسان كتبت الى ابي عبد الله وفي المقام سألت ابا عبد الله فقال.

نعم لو كان المدار في العمل بالخبر المفيد للوثوق دون مطلق خبر الثقة فالانصاف عدم الوثوق بكون الواقع في السند هو الحلبي.

ثم ان ما ذكره السيد الخوئي من أنه لو ثبت كون الصحيح لفظ "علي" فليس هو علي بن ابي حمزة فلاوجه له بعد عدم تعين كون حماد هو حماد بن عثمان، حيث يروي الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى بعنوانه في مأتين وتسعة وخمسين موردا، ومنه الرواية المتقدمة عن الشيخ التي اوردها في باب النذور من التهذيب عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن علي بن ابي حمزة.

**ومنها:** ما رواه صفوان عن علي بن أبي حمزة، قال: كتبت إلى أبي عبد اللّه (عليه السلام) أسأله عن رجل جعل للّه عليه أن يحرم من الكوفة، قال: يحرم من الكوفة.

ويمكن الحكم بصحة سندها تمسكا بعموم شهادة الشيخ الطوسي "ره" في كتاب العدة بأن صفوان عرف بأنه لايروي ولايرسل الا عن ثقة([[1263]](#footnote-1264))، فلابد أن يكون قد تحمل صفوان هذا الحديث عنه قبل وقفه، لأن مراد الشيخ من الثقة في هذه العبارة هو الامامي الاثنا عشري المتحرز عن الكذب، وذلك لعدة قرائن:

1- انه ذكر ان الطائفة سوّت بين مراسيل صفوان والبزنطي وابن ابي عمير ممن عرفوا بأنهم لايروون ولايرسلون الا عن ثقة وبين مسانيد غيرهم، مع أنه ذكر قبل ذلك أن خبر الشيعي الاثنى عشري العدل يقدّم عند التعارض على خبر غيره، فيعلم من ذلك انه يشهد بأن هؤلاء لايرسلون الا عن شيعي إثنى عشري عدل كي تسوّى بين مراسيلهم مع مسانيد غيرهم.

2- انه ذكر أنه اذا كان الراوي مخالفا في الاعتقاد لأصل المذهب وروى عن الأئمة فان كان من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره.

3- انه ذكر انه اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفة والناووسية فان كان خبر آخر من جهة الموثوقين بهم وجب العمل به، وان كان هناك خبر آخر يخالفه من طريق الموثوقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه الثقة، فانه يفهم بقرينة التقابل ان مراده من الثقة هو الشيعي الاثنا عشري العدل لامطلق المتحرز عن الكذب ولو لم‌يكن شيعيا.

ولكن ما ذكرناه لايعني ظهور كلمة الثقة في غير هذا المورد في الشيعي الإثنى عشري العدل، فقد ذكر في الفهرست ان اسحاق‌بن‌عمار الساباطي كان فطحيا الا انه ثقة.

ثم انه يقع البحث حول دلالة هذه الروايات في ضمن جهات:

**الجهة الاولى:** اشكل بعض الاجلة "دام ظله" في دلالة هذه الروايات في تأثير النذر في مشروعية الاحرام قبل الميقات بدعوى أنه حيث يجوز لمن لايمر بالمواقيت أن يحرم من أي مكان شاء لما مر منه من اختصاص توقيت المواقيت بمن مر عليها فحينئذ لاتدل هذه الروايات على أكثر من وجوب الوفاء بنذر الاحرام من الكوفة مثلا، وكما أنها لاتدل على مشروعية الاحرام بالحج قبل اشهر الحج في فرض النذر، لتمكن الناذر من الاتيان بالحصة المشروعة وهو الاحرام في اشهر الحج، فكذا لاتدل على مشروعية الاحرام بالنذر قبل الميقات لمن يمر بالميقات، فيجب على هذا الناذر مقدمة لوفاءه بنذره أن لايمر بالمواقيت.

وفيه **اولا:** ما مر من المناقشة في مبناه وأن ادلة توقيت المواقيت شاملة لكل من يريد الحج او العمرة فلايبقى حصة مشروعة للاحرام قبل الميقات بدون النذر فتدل هذه الروايات على تأثير النذر في مشروعية الاحرام قبل الميقات.

**وثانيا:** لو سلم مبناه فمع ذلك حيث يكون المتعارف هو مرور من يريد الحج من خراسان او الكوفة باحد المواقيت حيث ان طريقه الى مكة إما المدينة ومن دخل المدينة فليس له الا أن يحرم من المدينة كما ورد في صحيحة صفوان، او أن طريقه من وادي العقيق فلابد أن يكون احرامه منه، فمع سكوت الامام (عليه السلام) عن تنبيه الناذر بعدم مروره بالمواقيت ينعقد اطلاق مقامي لهذه الروايات في عدم المنع من ذلك، ولاحاجة في انعقاد الاطلاق المقامي الى أن يكون الغالب هو ذلك بل يكفي في ذلك كونه متعارفا.

**الجهة الثانية:** قد يوجه اشكال على هذه الروايات وهو أن النذر لاينعقد إلّا إذا كان متعلقه راجحاً في نفسه، والا فلايمكن أن يقول الناذر "لله علي أن افعل كذا" فيقال حينئذ: ان الإحرام قبل الميقات حيث يكون غير مشروع في حد ذاته فكيف يتعلّق به النذر وينعقد.

وقد أجيب عنه بجوابين:

1- ما ذكره صاحب العروة وما محصله أنه يكفي في صحة النذر رحجان المنذور في طول النذر، نعم يحتاج هذا الرجحان الى كاشف ولايمكن أن يكون كاشفه عموم الوفاء بالنذر بعد تقيد موضوعه بما كان راجحا، بل كاشفه هو هذه الروايات كما وجدت روايات في مشروعية نذر الصوم المندوب في السفر، فلايرد أنّ لازم ذلك صحّة نذر كلّ مكروه أو محرّم، لعدم كاشف عن رجحانه حال النذر بل مقتضى اطلاق دليل حرمته او كراهته عدم رجحانه ولو في هذا الحال([[1264]](#footnote-1265)).

وما ذكره متين جدا، إذ دليل لزوم رجحان متعلق النذر، هو أن النذر جعل شي‌ء على ذمّته للّه تعالى، فلابدّ أن يكون ذلك الفعل قابلًا للإضافة إليه تعالى، والمرجوح غير قابل لأن يلتزم لأجله تعالى أن يأتي به، ويكفي في ذلك رجحان الفعل ولو في ظرف العمل، وما قد يورد عليه بأن صحّة النذر متوقفة على رجحان متعلقه، ورجحان متعلقه لو كان متوقفا على صحّة النذر لزم الدور، فهو غير متجه، ولاحاجة لأن يجاب عنه بأن صحة النذر وإن كانت موقوفة على رجحان متعلقه ولكن رجحان متعلقه غير موقوف على صحّة النذر، وإنما يتوقف على نفس النذر، وبعبارة اخرى: مشروعية النذر تتوقف على نفس النذر وفي علم اللّه ثابت أنه متى التزم المكلف على نفسه شيئاً يكون ذلك راجحاً فيجب الوفاء به لأنّ متعلقه مشروع([[1265]](#footnote-1266))، بل ولو توقف رجحان متعلق النذر على صحة النذر فالمهم أنه لادليل على توقف صحة النذر الا على رحجان متعلقه ولو في طول صحة النذر أي على صدق قضية شرطية وهي أنه اذا وجب الوفاء بنذر الاحرام قبل الميقات كان متعلقه راجحا، وهذه القضية الشرطية صادقة قبل فعلية صحة النذر، وهذا نظير ما ذكره السيد الخوئي "قده" نفسه في أن وجوب الوفاء بنذر الصوم المندوب لمن عليه قضاء الصوم يخرجه عن عنوان صوم التطوع فلايشمله قوله "لاتطوع لمن عليه صوم فريضة" فيرتفع المانع عن شمول عمومات استحباب الصوم، وهكذا وجوب الوفاء بالاجارة فيما اذا استؤجر من عليه قضاء الصوم لقضاء صوم غيره.

2- ما ذكره المحقق العراقي "قده" في تعليقته على العروة من أنه لامحيص من الالتزام بتخصيص ما دلّ على رجحان سابق على النذر بمثل المقام المنصوص ولايتعدّى منه إلى غير مورد النصّ.

وحاصل هذا الوجه دعوى أن لزوم الرجحان الذاتي في متعلق النذر ليس من الأحكام العقلية غير القابلة للتخصيص، وإنما هو حكم شرعي تعبدي يقبل التخصيص، فيمكن الالتزام بوجوب الوفاء بالنذر في مورد نذر الإحرام قبل الميقات ونذر الصوم في السفر لقيام الدليل على كفاية الرجحان الناشئ من قبل النذر، وليس المقصود من هذا الجواب عدم الحاجة فيهما الى رجحان متعلق النذر، كيف والاحرام والصوم عبادة لابد فيهما من الرجحان الشرعي.

**الجهة الثالثة:** ان الروايات إنما جوزت نذر الإحرام قبل الميقات فيما إذا عيّن مكاناً خاصّاً كالكوفة وخراسان، وحيث إنّ الحكم على خلاف القاعدة فلابدّ من الاقتصار على القدر المتيقن، وهو جواز الإحرام قبل الميقات بالنذر إذا عيّن مكاناً خاصّاً، فلا يصح نذر الإحرام قبل الميقات من دون تعيين مكان، وقد استقرب صاحب العروة صحة النذر فيما اذا قال مثلا "لله علي أن احرم إما من الكوفة او البصرة" لكنه لاوجه له لعدم امكان الغاء الخصوصية عن مورد الروايات اليه.

**الجهة الرابعة:** وقع الكلامفي أن هذا الحكم هل يختص بالنذر ام يشمل اليمين والعهد، وقد فصل السيد الخوئي "قده" بين رواية الحلبي وموثقة ابي بصير فالتزم باختصاص الاولى بالنذر لأنه ورد فيها "جعل لله عليه" وهذا ينطبق على النذر فقط، لأنّ النذر هو الذي يجعل الإنسان على نفسه شيئاً للّه، بخلاف العهد فإنه ليس فيه جعل شي‌ء على نفسه للّه وإنما هو معاهدة نفسانية وقرار نفساني فيما بينه وبين اللّه، وكذلك الحلف فإنه إنشاء التزام بشي‌ء مربوط باللّه تعالى، فكأنه يجعل اللّه لعظمته وجلالته كفيلًا وشاهداً على فعله، وليس فيه جعل شي‌ء على نفسه للّه، وأمّا الموثقة فقد ورد فيها "جعل على نفسه" وهذا يشمل العهد واليمين، فإنّ الحالف أيضاً يجعل على نفسه ويجعل نفسه ملزمة بشي‌ء، غاية الأمر مرتبطاً به سبحانه ويجعله كفيلًا وشاهداً على ما التزم به، وكذلك قوله "عاهدت اللّه" يرجع إلى قرار نفساني وإلزام نفسه بشي‌ء.

والحاصل أن الحالف يبرز التزامه بشي‌ء غاية الأمر مرتبطاً باللّه تعالى، وكذلك العاهد يعتبر على نفسه شيئاً مرتبطاً به تعالى ويبرزه بقوله: عاهدت اللّه، كما أنه في النذر يعتبر للّه على نفسه شيئاً ويبرزه بقوله: نذرت للّه على أن أفعل كذا، فالالتزام النفساني المرتبط باللّه متحقق في الموارد الثلاثة، وإطلاق الموثقة يشمل الجميع.

**و**ذكر بعض الاعلام "قده" أن التعبير بأنه جعل لله على نفسه يشمل اليمين والعهد ايضا، ولكن إطلاق هذه الروايات بالنسبة الى غير النذر ليس أقوى من عموم دليل النهي عن الاحرام قبل الميقات، فلاموجب لتقديمها عليه فلابد فيما عدا النذر من الرجوع الى مقتضى القاعدة من عدم جواز الاحرام قبل الميقات وكذا لزوم إحراز جواز متعلق اليمين والعهد في حد ذاته، وعدم كفاية جوازه في طول اليمين والعهد([[1266]](#footnote-1267)).

اقول: ما ذكره (من عدم اقوائية الظهور الاطلاقي لهذه الروايات لغير النذر بالنسبة الى عموم النهي عن الاحرام قبل الميقات، فلايقدم عليه في غير مورد النذر) فهو مبني علي كون نكتة تقديم الخاص على العام اقوائية ظهوره من جميع الجهات لااقوائية ظهوره من جهة اخصية موضوعه، وقد اتبع هو في ذلك رأي استاذه المحقق الحائري "قده" حيث قال: انه لما كان العرف يرى المعارضة بين الخاص والعام، وانما يقدم الخاص لكونه اظهر، فلو كان للخاص فردان يكون ظهوره بالنسبة الى احدهما اقوى من ظهور العام بالنسبة اليه وظهوره بالنسبة الى الآخر اضعف من ظهور العام، فاللازم تقديمه على العام في خصوص الفرد الأول دون الثاني، كما في اطلاق وجوب التمام على المسافر قبل تجاوزه عن حد الترخص فانه خاص بالنسبة الى عموم لزوم القصر على المسافر، ولكن حيث أن شمول الخاص لمن سافر من البلد الذي اقام فيه عشرة ايام اضعف من شمول العام له فلايقدم على العام بالنسبة اليه([[1267]](#footnote-1268)).

ولكن الذي نحسه بوجداننا العقلائي هو كون نكتة تقديم الخاص اقوائية ظهوره من حيث أخصية موضوعه، فاذا ورد في الخطاب لايجب اكرام اي عالم واكرم الفقيه فيستظهر منه العرف وجوب اكرام الفقيه، فيقدم على عموم الصدر، مع أن ظهور صيغة الامر في الوجوب مستفاد من الاطلاق ومقدمات الحكمة، وهكذا لو ورد خطاب اكرم الفقيه منفصلا عن خطاب لايجب اكرام اي عالم، وكان الخطابان صادرين من المولى الذي صار ديدنه الاعتماد على المخصص المنفصل، وفرضنا كون مجي الخاص قبل وقت الحاجة الى العمل بالعام، فالعرف يخصص العام بهذا الخاص فيبني على وجوب اكرام الفقيه من دون ان يرى التعارض بينهما مستقرا فضلا ان يقدم العام على الخاص ويحمل الامر على الاستحباب.

فالمهم ملاحظة أن التعبير في موثقة ابي بصير بأنه جعل على نفسه أن يحرم قبل الميقات او التعبير في رواية الحلبي بأنه جعل لله على نفسه أن يحرم قبل الميقات، هل يشمل العهد واليمين أم لا؟، فقد يقال بأنه ان استظهر منهما بيان ما ينشأه المكلف عى نفسه، فهو لاينشأ في اليمين جعل الاحرام قبل الميقات على نفسه شيء (وانما يربط بين احرامه قبل الميقات وبين شخصية من يقسم به وهو الله تبارك وتعالى، بحيث لو لم‌ يحرم قبل الميقات كان يعني ذلك الإخلال في شخصية من يقسم به) وانما ينشأ ذلك في النذر، نعم لايبعد أن يقال بأنه في العهد ايضا حينما يقول عاهدت الله أن افعل كذا فينشأ عرفا جعل هذا الفعل على نفسه، ولعله لأجل ذلك فصل بعضهم على ما في العروة بين العهد واليمين.

ولكن ان استظهر منهما أنه يسبب بانشاءه الى ايجاب الاحرام قبل الميقات على نفسه فهذا ينطبق على اليمين ايضا، كما ينطبق على النذر واليمين، وحيث انه تسبيب الى تعلق الزام الهي في حقه بالفعل فيصدق أنه جعل لله على نفسه.

ولكن الانصاف تمامية الفرق بين التعبير بأنه جعل على نفسه أن يحرم قبل الميقات، وبين التعبير بأنه جعل لله على نفسه أن يحرم قبل الميقات، فيظهر من التعبير الاول شموله للعهد واليمين، وذلك لأن كل من الناذر والحالف والمتعهد يُلِزم نفسه بالعمل، فيصدق أنه جعل على نفسه ذاك الفعل.

ثم ان الوارد في موثقة ابي بصير أنه جعل على نفسه أن يحرم من خراسان، وقلنا بشموله لليمين فضلا عن العهد، ومما يشهد على صحة التعبير في اليمين بأنه جعل على نفسه صحيحة السندي بن محمد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له جعلت على نفسي مشيا إلى بيت الله قال كفر عن يمينك فإنما جعلت على نفسك يمينا وما جعلته لله فف به([[1268]](#footnote-1269))، وقد روى أحمد بن محمد بن عيسى الاشعري في نوادره عن سعيد بن عبد الله الأعرج قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يحلف بالمشي إلى بيت الله ويحرم بحجة والهدي فقال ما جعل لله فهو واجب عليه([[1269]](#footnote-1270))، وفي موثقة سماعة قال: سألته... فقال: إنما اليمين الواجبة التي ينبغي لصاحبها أن يفي بها ما جعل لله عليه في الشكر إن هو عافاه الله من مرضه أو عافاه من أمر يخافه أو رد عليه ماله أو رده من سفر أو رزقه رزقا فقال لله علي كذا وكذا لشكر فهذا الواجب على صاحبه أن يفي به([[1270]](#footnote-1271)).

وان كان يحتمل أنه اطلق لفظ اليمين في هذه الروايات على النذر تجوزا، وكيف كان فالعمدة في الحكم بانعقاد الاحرام قبل الميقات باليمين والعهد هو موثقة ابي بصير، خلافا لما استشكل السيد البروجردي "قده" في ذلك خاصة في اليمين وكذا اشكل جماعة كالسيد الامام "قده" فيهما.

**الجهة الخامسة:** انه بعد ما تبين انعقاد الاحرام قبل الميقات بالنذر فلامعنى لتجديده في الميقات الا من باب الاحتياط، فلاوجه لما حكي عن بعض من أنه إذا نذر إحراماً واجباً وجب تجديد الاحرام في الميقات وبين ما إذا نذر إحراماً مستحباً استحب له التجديد.

**الجهة السادسة:** لو نذر الاحرام قبل الميقات فخالف نذره فأحرم من الميقات مع تمكنه حين الاحرام من الرجوع الى مكان النذر والاحرام من هناك، فوقع الكلام في أن هذا الاحرام هل يقع صحيحا ام لا؟، فان كان متعمدا او جاهلا مقصرا فقد قيل بأنه لايصح إحرامه، لأنّ هذا العمل مفوت للواجب فيكون مبغوضاً والمبغوض لايصلح أن تكون عبادة، ومن قبيل المقام مالو نذر ان يأتي بصلاة الفريضة جماعة فأتى بصلاة فرادى، حيث يقال ان صلاة الفرادى حيث تكون مفوتة للواجب فتكون مبغوضة ولاتصلح أن يتقرب بها.

وفيه **اولا:** ان الإحرام من الميقات والاحرام من المكان المنذور وان كانا متضادين ومتنافرين في الوجود، لكن ذكرنا في بحث الضد أن ترك الواجب لايستند الى اتيان ضده، بل الى عدم مقتضيه وهو ارادته، ولايصح أن يقال بأن وجود الواجب يتوقف على ترك ضده من باب توقف الشيء على عدم مانعه، فان المانع ليس مطلق ما ينافي الشيء في الوجود، وانما هو ما يسدّ الطريق أمام وجوده، فلو أمر المولى بإفراغ الماء في الآنية، فوجود الهواء في الآنية مناف مع وجود الماء فيها، ولكنه ليس بنحو يمنع عن وجوده، بخلاف ما لو كانت الآنية ممتلئة من الطين، فإفراغ الماء في الآنية يتوقف على محاولة إزالة الطين عنها، فتكون إزالة الطين مقدمة الواجب فتجب بناء على وجوب المقدمة شرعا، وهكذا لو وجب القيام فلايقتضي الأمر بالقيام الأمر الغيري بترك الجلوس، فان ترك القيام لايستند عرفا الّا الى عدم إرادته، بحيث لو تعلقت ارادة المكلف به لم‌يكن جلوسه مانعا عنه عرفا، حيث يكون ارادة القيام بنفسها كافية في ترك الجلوس والتلبس بالقيام، وهكذا الحال في الاتيان بضد الواجب المنذور.

**وثانيا:** ان المبغوضية الغيرية للعبادة لاتقتضي فسادها، وهكذا النهي الغيري عنها، فان النهي الغيري عن شيء وان منع عن تعلق الأمر به ولكنه مانع إثباتي عن استكشاف صحة العبادة، والا فما تكون مبغوضيته غيرية بنكتة استلزامه لفوت الواجب فلامانع من صحته عبادة وقصد التقرب به.

وقد يجاب عنه بجواب ثالث وهو ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه يستحيل الحكم بفساد هذا الاحرام، لأنّ حرمته متوقفة على كونه صحيحاً، إذ لو لم يكن صحيحاً لم يكن مفوتاً للواجب، وما فرض صحّته كيف يكون فاسداً وحراماً.

اقول: حاصل هذا الوجه أن مبغوضية الاحرام في الميقات لمن نذر الاحرام قبله انما هي لأجل كونه موجبا لحنث نذر الاحرام قبل الميقات، وهذا فرع صحته كما مرّ ، وعليه فان استلزمت هذه المبغوضية فساد الاحرام في الميقات فيلزم منه عدم مبغوضيته فتكون محالا، فان ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

ولكن الجواب عنه -بناءً على تقوّم العبادة بقصد القربة فقط وان كان الفعل مبغوضا للمولى واقعا- هو أن بغض المولى قد تعلق بالاحرام الصحيح في الميقات لمن نذر أن يحرم قبل الميقات، فلو التفت هذا الناذر المكلف الى تعلق بغض المولى به فلايتمكن من الاحرام الصحيح في الميقات لعدم تمشي قصد القربة منه، فمبغوضية الاحرام الصحيح في الميقات لم‌توجب انتفاء مبغوضيته، وانما اوجبت عدم امكان ايجاد المبغوض في الخارج، وهذا لامحذور فيه.

نعم بناء على ما هو الظاهر من تقوّم العبادة مضافا الى قصد القربة بكون الفعل محبوبا للمولى، فقد يقال ان المفوّت للواجب حيث كان هو الاحرام الصحيح في الميقات والاحرام الصحيح يعني ما ليس بمبغوض فيستحيل ان يكون هذا الاحرام مبغوضا لانه يكون بمعنى مبغوضية ما ليس بمبغوض، وهذا فرض مستحيل كاستحالة بياض ما ليس ببياض.

الا أنه مع ذلك نقول ان المانع من صحة هذا الاحرام في الميقات عقلا هو عدم امكان اجتماع محبوبيته مع صحته، حيث انه لو وقع صحيحا لكان مفوتا للواجب ولم يعقل محبوبيته، وان شئت قلت: ان المانع عن صحته أنه لو فرضت صحته لكان مفوتا للواجب واقتضى ذلك مبغوضيته.

فالمهم في الجواب هو احد الوجهين السابقين، وبذلك يتضح صحة الاحرام في الميقات لمن خالف نذره متعمدا فضلا عن كونه جاهلا قاصرا، بل بالنسبة الى الجاهل المقصر يمكن التمسك بصحيحة عبد الصمد بن بشير حيث حكم الامام (عليه السلام) بصحة احرام الرجل الاعجمي في التبوب المخيط مع أنه كان جاهلا مقصرا بلااشكال لأنه جاء الى الحج ولم يسأل احدا عن احكام الحج، مع أن هذا الاحرام موجب لوقوعه في الحرام وهو لبس المخيط في حال الاحرام.

**الجهة السابعة:** ذكر السيد الاصفهاني "قده" أنه لو قال "عليّ كذا" لم ينعقد نذره وإن نوى في ضميره معنى "للّه"، ولو قال "نذرت للّه أن أفعل كذا" أو "للّه عليّ نذر أن افعل كذا" لم ينعقد على إشكال، فلايترك الاحتياط، ووافقه في ذلك السيد الامام "قده"([[1271]](#footnote-1272))، وذكر نحوه بعض السادة الاعلام "دام ظله"([[1272]](#footnote-1273))، وكذا استشكل شيخنا الاستاذ "قده" في انعقاد النذر بقوله "لله عليّ نذر أن افعل كذا" بينما أنه يظهر من السيد الخوئي قبوله لانعقاد هذا النذر([[1273]](#footnote-1274)).

اقول: أما عدم انعقاد النذر بقوله "علي أن افعل كذا" فيدل عليه مثل صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا قال الرجل "علي المشي إلى بيت الله" ... أو "علي هدي كذا وكذا" فليس بشي‌ء، حتى يقول لله علي المشي إلى بيته... أو يقول لله علي هدي كذا وكذا إن لم أفعل كذا وكذا([[1274]](#footnote-1275))، ومرسلة الصدوق قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن رجل أغضب فقال: علي المشي إلى بيت الله الحرام، فقال إذا لم يقل لله علي فليس بشي‌ء([[1275]](#footnote-1276))، وفي صحيحة ابن أبي عمير عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل تكون له الجارية فتؤذيه امرأته وتغار عليه فيقول هي عليك صدقة قال: إن جعلها لله وذكر الله فليس له أن يقربها وإن لم يكن ذكر الله فهي جاريته يصنع بها ما شاء([[1276]](#footnote-1277)).

وأما الاشكال في النذر بقوله "نذرت لله أن افعل كذا" او قوله "لله عليّ نذر أن افعل كذا" فهو غير متجه، فانه تعبير عرفي عن جعل شيء لله على نفسه، وان فرض عدم مطابقته للوضع اللغوي، فانه ليس الظاهر من قوله "لله عليّ نذر أن احرم من هذا المكان" الالتزام لله بانشاء نذر الاحرام قبل الميقات، بل الالتزام لله بنفس الاحرام قبل الميقات، ويشهد لصحته ما رواه احمد بن محمد بن عيسى الاشعرى عن أبي بصير عن أبي‌ عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يقول علي نذر- فقال ليس بشي‌ء إلا أن يسمي النذر فيقول: نذر صوم أو عتق أو صدقة أو هدي([[1277]](#footnote-1278)).

**الجهة الثامنة:** اعتبر المشهور في نذر الزوجة اذن زوجها، ولذا ذكر السيد الامام "قده" في مناسكه أنه لابد في نذر الزوجة للاحرام قبل الميقات من اذن زوجها([[1278]](#footnote-1279))، وقد ذكر جماعة منهم السيد الخوئي "قده" بأنه لو لم يكن متعلق النذر منافيا لحق الزوج لم يحتج الى اذن الزوج، نعم لااشكال في اعتبار اذنه في صحة نذر ما ينافي حق الزوج([[1279]](#footnote-1280)).

ولم نر مستندا واضحا للمشهور، بل ورد في صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ليس للمرأة مع زوجها أمر في عتق ولاصدقة ولاتدبير ولاهبة ولانذر في مالها إلا بإذن زوجها إلا في حج أو زكاة أو بر والديها أو صلة رحمها([[1280]](#footnote-1281))، فان اريد الأخذ بظاهرها فتدل على عدم انعقاد نذرها في مالها فقط الا في هذه الموارد المنصوصة، ولكن حيث تشتمل هذه الصحيحة على امور لم يلتزم بها احد كعدم نفوذ عتقها وصدقتها وتدبيرها وهبتها لأموالها بغير اذن زوجها، ولو ثبتت هذه الاحكام لبانت ولم يخف على احد بعد عموم الابتلاء بها، فيحمل على استحباب استئذانها من زوجها في هذه التصرفات.

نعم ورد في صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) لايمين للمرأة مع زوجها([[1281]](#footnote-1282))، والمشهور حملوها على أن للزوج حق حل يمينها فيكون المعنى أنه لايمين لها مع معارضة زوجها وممانعته، وقد اخذ جماعة كالسيد الخوئي بظاهرها من أنه لاينعقد يمين الزوجة مع وجود زوجها أي ليس لها استقلال في ذلك بل يحتاج انعقاد يمينها الى اذنه، ولكن لايمكن الغاء الخصوصية في هذا الحكم من اليمين الى النذر.

وعليه فلاوجه للقول بتوقف انعقاد نذر الزوجة على اذن زوجها بعد اقتضاء اطلاقات دليل الوفاء بالنذر لعدمه، نعم لو كان متعلق النذر منافيا لحق الزوج في ظرف الوفاء به بأن كان الوفاء بالنذر مستلزما لترك واجب كالتمكين منه مع مطالبته به او لارتكاب حرام كخروجها من البيت بدون اذنه لم ينعقد النذر بدون اذنه او اجازته.

**الجهة التاسعة:** لو كان الاحرام قبل الميقات مستلزما لاضطراره الى ارتكاب بعض محرمات الاحرام كالتظليل المحرَّم على الرجال في حال الاحرام مطلقا على قولٍ، او في خصوص النهار على قولٍ آخر، فقد استشكل بعض السادة الاعلام "دام ظله" في انعقاد نذره، وبالتالي في صحة احرامه، نعم لابد أن يستثنى من ذلك بعض الملازمات العادية للاحرام من خراسان، كالاضطرار الى تقليم الأظفار لانعقاد دلالة الاقتضاء في الروايات على جوازه لأنه لم يكن يصل الى مكة الا بعد شهرين تقريبا، فتطول أظفاره وتقع في حرج واضطرار من ناحية عدم تقليمها.

والانصاف عدم تمامية هذا الاشكال، وذلك لأن اطلاق هذه الروايات شامل لفرض اضطراره الى ارتكاب محرمات الاحرام، ولايوجد مانع عقلي عنه، أما على مسلك من لايرى لزوم التحفظ على القدره قبل فعلية التكليف (كنفس المستشكل المذكور "دام ظله" ولذا يجوّز النوم قبل دخول الوقت ولو مع العلم باداءه الى فوت الصلاة) فواضح لأنه قبل أن يصير محرما لايشمله خطاب تحريم التظليل مثلا على المحرم، وبعد أن أحرم يكون مضطرا الى التظليل فلايصير حرمته فعلية في حقه ابدا، وأما بناء على لزوم التحفظ عليها عقلاء كما لايبعد، ففرقٌ بين من يتمكن من الاجتناب عن التظليل بعد احرامه، ولكن يعجز نفسه عن ذلك ثم يحرم، وبين من يكون عاجزا على أي تقدير عن الاجتناب عن التظليل وانما يدخل نفسه في موضوع تحريم التظليل، فانه لادليل بحكم العقل والعقلاء على قبح الثاني، بل هو نظير من لايتمكن من الانفاق على زوجته واولاده فيُدخِل نفسه في موضوع وجوب الانفاق، أي يتزوج وينجب اولادا، فانه لايقبح جزما، والمقام من هذا القبيل.

المورد الثاني: إذا قصد العمرة المفردة في رجب، وخشي عدم إدراكها إذا أخر الاحرام إلى الميقات جاز له الاحرام قبل الميقات، وتحسب له عمرة رجب وإن أتى ببقية الأعمال في شعبان، ولافرق في ذلك بين العمرة الواجبة والمندوبة.

اقول: هذا هو المورد الثاني لجواز الاحرام قبل الميقات، ويدلُّ عليه موثقة إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن الرجل يجي‌ء معتمراً ينوي عمرة رجب، فيدخل عليه الهلال "هلال شعبان" قبل أن يبلغ العقيق فيحرم قبل الوقت، ويجعلها لرجب أو يؤخر الإحرام إلى العقيق ويجعلها لشعبان؟ قال: يحرم قبل الوقت لرجب فإن لرجب فضلا وهو الذي نوى([[1282]](#footnote-1283))، وفي صحيحة معاوية بن عمار قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول ليس ينبغي أن يحرم دون الوقت الذي وقته رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلا أن يخاف فوت الشهر في العمرة([[1283]](#footnote-1284)).

ومقتضى إطلاق هذه الصحيحة جواز ذلك لإدراك عمرة شهر آخر غير رجب أيضاً، كشهر رمضان، فانه حيث تكون عمرته افضل من عمرة شوال، فيصدق اذا احتمل عدم وصوله الى الميقات قبل هلال شوال أنه يخاف فوت عمرة رمضان، بل يمكن أن يقال حيث إنّ لكل شهر عمرة فمن يريد أن يدرك عمرة الشهر الذي يخاف عدم وصوله الى الميقات قبل خروج هذا الشهر كما يريد أن يدرك عمرة الشهر اللاحق معا، فيصدق أنه يخاف فوت عمرة الشهر.

الا أنه ذكر صاحب الجواهر أن تعليل جواز الاحرام قبل الميقات في موثقة إسحاق بن عمار بقوله فان لرجب فضلا، يوجب التخصيص بعمرة رجب، لأنّ الظاهر من التعليل أنه إنما جاز التقديم لأجل أنّ عمرة شهر رجب لها فضل على عمرة شعبان، وأمّا عمرة سائر الشهور فليست إحداها أفضل من الأُخرى، فإن عمرة الربيع ليست بأفضل من عمرة جمادى وهكذا، بل هي متساوية في الفضل([[1284]](#footnote-1285)).

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأن موثقة اسحاق بن عمار غير مختصّة بدرك الأفضل ليختص التقديم بعمرة رجب، بل تعم كل مورد يفوت منه الفضل وذلك لايختص بشهر رجب، لأنّ عمرة كل شهر لها فضل، والمفروض أنه لو آخر الإحرام إلى الميقات لم يدرك فضل عمرة هذا الشهر فالتقديم قد يكون لدرك الفضل، لكن حيث ان الأصحاب خصّصوا هذا الحكم برجب، فالأحوط الاقتصار عليه، بعد أن كان الحكم على خلاف القاعدة([[1285]](#footnote-1286)).

وفيه أن الوارد في موثقة اسحاق بن عمار أن لرجب فضلا وظاهره أن له فضلا على شعبان فيتم كلام صاحب الجواهر، الا بالنسبة الى رمضان فان لعمرته فضلا على شوال.

ثم ان الظاهر جواز الإحرام قبل ضيق الوقت إذا علم عدم إدراك عمرة هذا الشهر إذا أخّر إلى الميقات، وان كان الأحوط تأخير الاحرام إلى آخر الوقت.

والظاهر عدم الفرق بين العمرة المندوبة والواجبة بالأصل أو بالنذر ونحوه، لإطلاق موثقة إسحاق بن عمّار وربّما أشكل عموم النص للعمرة الواجبة بالأصل، لأنّ قوله: "ينوي عمرة رجب" ظاهر في العمرة الثابتة لشهر رجب وهي مندوبة، وفيه: أن العمرة الرجبية ليست اسماً للمندوبة، فإن العمرة تحتاج إلى زمان تقع فيه.

مسألة 165: يجب على المكلف اليقين بوصوله إلى الميقات والاحرام منه، أو يكون ذلك عن اطمئنان أو حجة شرعية، ولا يجوز له الاحرام عند الشك في الوصول إلى الميقات.

المسألة واضحة، فانه مقتضي قاعدة الاشتغال، واستصحاب عدم انعقاد الاحرام فيما اذا لبّى في المكان الذي يشك في كونه ميقاتا بنحو الشبهة الموضوعية.

مسألة 166: لو نذر الاحرام قبل الميقات وخالف وأحرم من الميقات‌ لم يبطل إحرامه، ووجبت عليه كفارة مخالفة النذر، إذا كان متعمدا.

مر الكلام في تقريب الحكم بصحة احرامه من الميقات، ولاكفارة عليه ما لم يكن متعمدا، وذلك لارتفاع الكفارة عن الجاهل والناسي، لقوله "رفع عن امتي النسيان وما لايعلمون" فان اطلاقه يقتضي رفع المؤاخذة الدنيوية وهي الكفارة على الفعل الصادر عن جهل او نسيان، ورفع اليد عن اطلاقه بالنسبة الى نفي المؤاخذة الأخروية على ترك الاحتياط في مورد الجاهل المقصر بواسطة المقيد اللبي المتصل او المقيد اللفظي المنفصل لايلازم رفع اليد عن اطلاقه لنفي وجوب الكفارة على فعله، كما يمكن التمسك لنفي وجوبها بصحيحة عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث أن رجلا أعجميا دخل المسجد يلبي‌ وعليه قميصه فقال: لأبي عبد الله (عليه السلام) إني كنت رجلا أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة فجئت أحج، لم أسأل أحدا عن شي‌ء ...فقال (عليه السلام): ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل، أي رجل ركب أمرا بجهالة فلا شي‌ء عليه([[1286]](#footnote-1287))، فان موردها الجاهل المقصر حيث قال "فجئت احج، لم أسأل احدا عن شيء" وقد نفي عنه الكفارة، ومقتضى ترك الاستفصال اطلاقه لما اذا كان غافلا حين العمل او مترددا.

# كفارة حنث النذر

ثم انه حيث يوجد اختلاف مهمّ بين الفقهاء بالنسبة الى نوع كفارة حنث النذر، فينبغي الكلام فيه، فنقول: ان عمدة الاقوال فيها اربعة:

القول الاول: ما هو المشهور من أنها كفارة افطار شهر رمضان، وهي عتق رقبة او صوم ستين يوما او اطعام ستين مسكينا، واليه ذهب السيد الامام "قده".

القول الثاني: ما اختاره جماعة كالصدوق في الفقيه والمحقق الحلي في مختصر النافع من أن كفارته كفارة حنث اليمين، وهي اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام، وقد رجح في المسالك هذا القول وذهب اليه جمع من المتأخرين كالسيد الخوئي "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله".

القول الثالث: التفصيل بين حنث نذر الصوم فكفارته كفارة افطار شهر رمضان، وبين غيره فكفارته كفارة اليمين، وقد حكي هذا التفصيل عن المرتضى "ره" في المسائل الموصليات وابن ادريس "ره" في السرائر والعلامة الحلي "ره" في غير المختلف، وقد اختار ذلك صاحب الوسائل جمعا بين الأخبار([[1287]](#footnote-1288))

القول الرابع: التفصيل بين فرض القدرة فتجب كفارة افطار شهر رمضان، وبين فرض العجز عنها فتجب كفارة يمين، وقد ذهب اليه الشيخ "ره" في التهذيب والاستبصار([[1288]](#footnote-1289))، وكذا المرتضى "ره" في الانتصار حيث قال: مما انفردت به الإماميّة أنّ من خالف النذر حتّى فات فعليه كفّارة، وهي عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً، وهو مخيّر في ذلك، فإن تعذّر عليه الجميع كان عليه كفّارة يمين([[1289]](#footnote-1290))، ولكن لم يظهر منه أنه يريد دعوى الاجماع على هذا التفصيل، وقد حكي هذا التفصيل ايضا عن العلامة في المختلف.

أما دليل قول المشهور فعدة وجوه:

الوجه الاول: رواية ابن أبي عمير عن جميل بن دراج عن عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سألته عمن جعل لله عليه أن لا يركب محرّما سمّاه فركبه قال: ولا أعلمه إلا قال: فليعتق رقبة أو ليصم شهرين متتابعين أو ليطعم ستين مسكينا.

ويناقش فيه اولا: بضعف السند لجهالة عبد الملك بن عمرو، نعم حكي عن الصادق (عليه السلام) دعائه له ولدابّته، ولاشك أنّ هذا مدحٌ عظيم، إذ يكشف عن شدّة حبّه (عليه السلام) له بمثابةٍ يدعو لدابّته فضلًا عن نفسه، ولكن الراوي لهذه الرواية هو عبد الملك نفسه، حيث قال: قال لي الصادق (عليه السلام): إنِّي لأدعو لك ولدابّتك، ولايمكن إثبات المدح أو التوثيق لأحدٍ برواية يرويها هو نفسه، نعم لو تمت نظرية اصحاب الاجماع فحيث ان جميل بن دراج من اصحاب الاجماع فلاينظر الى الوسائط بينه وبين الامام (عليه السلام) ولكن هذه النظرية غير تامة، وأما رواية ابن ابي عمير عنه فحيث كان مع الواسطة فلاتدل على وثاقته، اذ يكفي في صدق ما شهد به الشيخ الطوسي "ره" من أنه ممن عرف بأنهم لايروون ولايرسلون الا عن ثقة، أن يكون هو ملتزما بأنه لايروي هو الا عن ثقة، ولايقدح في ذلك روايته بواسطة ثقة عن غير الثقة، كما لم يكن يقدح في صدق أنه لايرسل الا عن ثقة روايته عن الثقة عن رجل، فانه ليس هو المرسِل، بل المرسِل هو ذاك الثقة، واما وصف جماعة لهذه الرواية بالصحة كما حكي عن العلامة "ره" في المختلف، وفخر المحققين في الايضاح، والشهيد الأوّل في غاية المراد والدروس، وابن فهد في المهذب فلايفيدنا بعد احتمال اختلافنا معهم في مباني تصحيح الروايات، فلعهم كانوا يعتمدون مثلا على الخبر المفيد للوثوق النوعي وان لم يكن خبر ثقة، او يصححون ما رواه اصحاب الاجماع، كما أنه لم يعلم استناد مشهور القدماء بهذه الرواية حتى يكون توثيقا عمليا لعبد الملك.

وثانيا: ان مورده نذر ترك الحرام، والغاء الخصوصية منه الى ترك الواجب غير بعيد ولكن يشكل الغاء الخصوصية منه الى نذر فعل المستحب او ترك المكروه، وعدم القول بالفصل ليس حجة، ما لم يكن في البين القول بعدم الفصل أي مجرد عدم القول بالتفصيل في الاجماع المركب لايجدي بل لابد من الاجماع المستقل منهم على بطلان التفصيل.

وثالثا: انه يمكن أن يقال: ان التعبير بقوله "لاأعلمه الا أنه قال" قد يكشف عن عدم جزمه به، والا لما عبّر عنه بذلك، وهذا نظير ما ورد من قبيل ما ورد:

عن إبراهيم بن أبي البلاد عن سعد الإسكاف قال لا أعلمه إلا قال عن أبي جعفر([[1290]](#footnote-1291)).

عن عبد الله بن المغيرة عن أبان لاأعلمه إلا ذكره عن أبي حمزة([[1291]](#footnote-1292)).

عن إبراهيم بن أبي البلاد عن سعد الإسكاف في حديث قال لا أعلمه إلا قال عن أبي جعفر([[1292]](#footnote-1293)).

عن غير واحد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قالوا قال له بعض أصحابنا قال ولاأعلمه إلا سعيدا السمان([[1293]](#footnote-1294)).

عن ابن أبي عمير عن علي بن رئاب قال لاأعلمه إلا عن محمد بن مسلم([[1294]](#footnote-1295)).

عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة قال لا أعلمه إلا عن زرارة([[1295]](#footnote-1296)).

نعم يحتمل أن يكون المراد منه في مثل المقام هو أن الامام (عليه السلام) تكلم بكلمات لااعلم منها الا هذه الكلمة، لكنه مجرد احتمال، والمهم أنه يمنع من انعقاد ظهور نقل الراوي في جزمه به، وقد رأيت أن الشهيد الثاني ذكر هذا الاشكال في المسالك([[1296]](#footnote-1297))، وما اجاب به بعضهم من أن التعبير بقوله "لاأعلمه" يدلّ على التأكيد والاحتياط لا الترديد([[1297]](#footnote-1298))، فغير ظاهر الوجه.

الوجه الثاني: صحيحة علي بن مهزيار قال وكتب إليه يسأله يا سيدي رجل نذر أن يصوم يوما فوقع ذلك اليوم على أهله ما عليه من الكفارة فكتب إليه يصوم يوما بدل يوم وتحرير رقبة مؤمنة([[1298]](#footnote-1299)).

فيقال بأن ذكر عتق الرقبة يكون ظاهرا في كفارة افطار شهر رمضان.

واجاب عنه صاحب المدارك بان الوارد في هذه الصحيحة الأمر بتحرير الرقبة، وهو غير متعين إجماعا، فكما يحتمل التخيير بينه وبين صوم ستين يوما او اطعام ستين مسكينا وهذا كفارة افطار شهر رمضان كذلك يحتمل التخيير بينه وبين إطعام العشرة مساكين أو كسوتهم([[1299]](#footnote-1300))، وذكر نظيره السيد الخوئي "قده" حيث قال: انّ تحرير الرقبة الوارد فيها لادلالة فيه بوجه على أنّه كفّارة رمضان، ضرورة أنّ التحرير بعينه غير واجب قطعاً، إذ لم يقل به أحد، فوجوبه تخييري لامحالة، وكما أنّ كفّارة رمضان مخيّرة بين تحرير الرقبة وغيره فكذا كفّارة اليمين مخيّرة أيضاً بين تحرير الرقبة والكسوة والإطعام، فهو عِدلٌ للوجوب التخييري في كلّ من الكفّارتين، ومعه لايمكن الاستدلال بها على أن المراد كفّارة رمضان بخصوصها([[1300]](#footnote-1301)).

وفيه اولا: أن ثبوت الاجماع على عدم تعيينية وجوب عتق الرقبة في حنث النذر غير واضح، فان المفيد "ره" في كتاب الكفارات من المقنعة (بعد بيان أن كفارة الظهار عتق رقبة فإن لم يجد صام شهرين متتابعين فإن لم يقدر أطعم ستين مسكينا) ذكر أن كفارة الخلف في النذر كفارة الظهار فإن لم يقدر على ذلك كان عليه كفارة يمين([[1301]](#footnote-1302))، نعم ذكر في كتاب النذور والعهود من المقنعة أن الكفارة (في حنث النذر) عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا([[1302]](#footnote-1303))، كما ذكر في كتاب الصيام منها أن من نذر أن يصوم يوما بعينه فأفطر لغير عذر وجبت عليه الكفارة على ما يجب على من أفطر يوما من شهر رمضان وعليه قضاؤه([[1303]](#footnote-1304))، ونسب الشهيد في غاية المراد هذا القول الى الكراجكي في تهذيبه ناسبا له الى بعضهم([[1304]](#footnote-1305))، وذكر القطب الراوندي "ره" في بحث النذور من فقه القرآن أن كفارة النذر مثل كفارة الظهار، فإن لم يقدر كان عليه كفارة اليمين([[1305]](#footnote-1306))، كما نقل في المسالك عن السلار في المراسم أنه افتى بأن كفارة حنث النذر كفارة الظهار([[1306]](#footnote-1307))، ولذا لامحذور في الالتزام بثبوت كفارة الظهار في مورد الصحيحة، وهو حنث نذر الصوم المعين بالجماع.

وثانيا: انه لو فرض التسالم على عدم تعيينية عتق الرقبة ولكن لايبعد أن يقال: ان عتق الرقبة وان كان عدل الوجوب التخييري في كل من كفارة اليمين وكفارة افطار شهر رمضان، لكن حيث ان العدلين الآخرين في كفارة اليمين أي اطعام عشرة مساكين او كسوتهم اسهل جدا من عتق الرقبة، فالاقتصار بالامر بعتق الرقبة لايناسب بيان كفارة اليمين، فيتعين كونه بيانا لكفارة افطار شهر رمضان.

والعمدة في الاشكال على الاستدلال بهذه الصحيحة هو أنه لايمكن الغاء الخصوصية من مورد الصحيحة وهو من نذر صوم معينا فافطره بالجماع الى غيره.

هذا وقد يتمسك لنفي وجوب كفارة افطار شهر رمضان على حنث نذر الصوم المعين بصحيحة علي بن مهزيار قال: كتب بندار مولى إدريس يا سيدي نذرت أن أصوم كل يوم سبت فإن أنا لم أصمه ما يلزمني من الكفارة- فكتب (عليه السلام) وقرأته لا تتركه إلا من علة وليس عليك صومه في سفر ولامرض إلا أن تكون نويت ذلك وإن كنت أفطرت منه من غير علة فتصدق بقدر كل يوم على سبعة مساكين([[1307]](#footnote-1308)).

فقد استظهر في المسالك أنّ في العبارة تصحيفاً وأنّ صحيحها عشرة مساكين، فابدلت بالسبعة سهواً من النساخ، واستشهد بكلام الصدوق في المقنع "وإن نذر الرجل أن يصوم كلّ يوم سبت أو أحد أو سائر الأيام فليس عليه أن يتركه إلا من علّة، وليس عليه صومه في سفر ولا مرض إلّا أن يكون نوى ذلك، فإن أفطر من غير علّة تصدّق مكان كلّ يوم على عشرة مساكين" هكذا عبّر الصدوق، وهو عندي بخطّه الشريف، وهو لفظ الرواية، وهكذا عبارة الصدوق في الفقيه فانها مطابقة مع الرواية عدا التعبير بالعشرة وكان دأبه ذكر متون الروايات بعنوان الفتوى، وحينئذ فيطابق مع كفارة يمين([[1308]](#footnote-1309))، لكن الانصاف أن احراز كون النسخة عشرة مشكل، ولايخفى انه لو تم هذا البيان لم يكن مستلزما لوقوع المعارضة بين هذه الصحيحة مع الصحيحة السابقة لعلي بن مهزيار الدالة على وجوب عتق رقبة بحنث نذر الصوم بالجماع، لاحتمال الخصوصية في الجماع.

الوجه الثالث: ما قد يقال من أن النذر اشد من العهد لأن العهد مع الله مجرد التزام له تعالى بعمل، والنذر تمليك له تعالى بالعمل بحيث يصير دينا في ذمة الناذر، فاذا كانت كفارة العهد مثل كفارة افطار شهر رمضان كما هو مقتضى الروايات، فبالاولوية لاتكون كفارة النذر اخف منها، فلاتكون كفارته كفارة يمين.

وان شئت قلت: ان اللام في قول الناذر "لله عليّ" إما لام التمليك فبالاولوية العرفية لاتكون كفارة حنث النذر اخف من كفارة حنث العهد، لأن تمليك الفعل له تعالى اشد عرفا من العهد الذي هو مجرد الالتزام له تعالي، او انه لام الالتزام فبالمساواة العرفية لاتكون كفارته اخف، فانه بناء عليه لاتختلف حقيقة النذر والعهد وانما الفرق بينهما في أنه لو انشأ الالتزام بصيغة النذر فهو نذر وان انشأ بصيغة اخرى فهو عهد فحقيقة النذر هو العهد مع الله بصيغة خاصة.

وفيه أنه لو تم هذا البيان وقع التعارض بين ما دل على كون كفارة حنث النذر كفارة حنث اليمين وبين الروايات الواردة في كفارة العهد وتعين حملها على الافضلية حتى في موردها، على أنه قد يقال بأن هذا البيان لايخرج عن حد الاستحسان، فلعل الشارع خفف في امر كفارة حنث النذر، لابتلاء عامة الناس به دون حنث العهد.

وأما دليل القول الثاني وهو كفارة حنث النذر كفارة حنث اليمين فهو روايتان:

الرواية الاولى: رواية القاسم بن محمد عن سليمان بن داود (المنقري وقد وثقه النجاشي) عن حفص بن غياث (عامي لكن ذكر الشيخ عمل الطائفة برواياته) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سألته عن كفارة النذر فقال كفارة النذر كفارة اليمين([[1309]](#footnote-1310)).

ولااشكال في دلالتها، انما الكلام في سندها من ناحية القاسم بن محمد، فانه لايبعد أن يكون هو القاسم بن محمد الاصفهاني، لأن الظاهر أنه الراوي لكتاب سليمان بن داود المنقري، فقد ذكر الصدوق في مشيخة من لا يحضره الفقيه أن ما كان فيه عن سليمان بن داود المنقري فقد رويته عن ابي عن سعد بن عبد الله عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن سليمان بن داود المنقري([[1310]](#footnote-1311))، وطريقه الى ما رواه عن الزهري هو سعد بن عبد الله عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن سليمان بن داود المنقري([[1311]](#footnote-1312)) وقد ورد التصريح برواية القاسم بن محمد الاصفهاني عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث في عدة موارد([[1312]](#footnote-1313))، بل بالنسبة الى الرواية في المقام روى الشيخ في الاستبصار عن علي بن محمد القاساني عن القاسم بن محمد الأصفهاني عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن كفارة النذر فقال كفارة النذر كفارة اليمين([[1313]](#footnote-1314)).

وعليه فالظاهر ان القاسم بن محمد في هذه الرواية هو القاسم بن محمد الاصفهاني المعروف بالكاسولا، ولااقل من عدم احراز أنه الجوهري الذي هو ثقة عندنا لرواية صفوان وابن ابي عمير عنه، فقد روى صفوان عن القاسم بن محمد عن جبير ابي سعيد المكفوف عن الاحول([[1314]](#footnote-1315)) والمراد به الجوهري بقرينة روايته عن ابي سعيد، على أنه روى في الكافي هذه الرواية عن الحسين بن سعيد ومحمد بن خالد البرقي عن القاسم بن محمد الجوهري عن ابي سعيد عن الاحول([[1315]](#footnote-1316))، وقد روى ابن ابي عمير عن القاسم بن محمد عن عبدالله بن سنان، والمراد به الجوهري لروايته عن عبدالله بن سنان، هذا مضافا الى اكثار الاجلاء كالحسين بن سعيد الرواية عنه، وقد وثقه ابن داود الحلي في رجاله([[1316]](#footnote-1317))، وان كان يورد عليه أن توثيقه كسائر توثيقات المتاخرين مبنيا على الحدس والاجتهاد المستند الى ما يكون موجودا لدينا، ايضا.

وقد كان السيد الخوئي "قده" يوثق الجوهري لكونه من رجال كامل الزيارات، ثم ذكر أنه عدل عن القول بوثاقته ايضا (كما لم يكن يرى وثاقة الاصفهاني لعدم ورود توثيق في حقه) لعدوله عن نظرية التوثيق العام لرجال كامل الزيارات الى القول باختصاص التوثيق بمن روى عنهم ابن قولويه صاحب كامل الزيارات بلاواسطة([[1317]](#footnote-1318)).

وأما الاصفهاني فلم يرد في حقه ايّ توثيق، بل ذكر النجاشي أنه لم يكن بالمرضي وذكر العلامة ان القاسم بن محمد القمي المعروف بكاسولا لم يكن بالمرضي، وقال ابن الغضائري حديثه يعرف وينكر ويجوز أن يخرج شاهدا([[1318]](#footnote-1319))، نعم هذا المقدار من كلام النجاشي وابن الغضائري لاينفي وثاقته في الحديث، ولذا لو تم مبنى بعض الأجلة "دام ظله" من أن كون الشخص شيخ الاجازة لواحد من الاجلاء الذين لم يعرفوا باكثار الرواية عن الضعفاء أمارة وثاقته عنده، فيكفي لاثبات وثاقته كونه شيخ اجازة سعد بن عبد الله وابراهيم بن هاشم، الا أنه لم يثبت عندنا تمامية المبنى، كما أنه لو ثبت اتحاد الجوهري والاصفهاني كما ادعاه الاردبيلي "ره" في جامع الرواة لما ادعاه من اشتراكهما في الراوي والمروي عنه، كان اثبات وثاقته بعنوان الجوهري كافيا، ولكن الصحيح كما ذكر السيد الخوئي "قده" وغيره تعددهما فان الشيخ الطوسي "ره" ذكر اسم كليهما في رجاله فقال: القاسم بن محمد الجوهري روى عنه الحسين بن سعيد، القاسم بن محمد الاصفهاني المعروف بكاسام روى عنه احمد بن ابي عبد الله([[1319]](#footnote-1320))، وهكذا ذكر في الفهرست: القاسم بن محمد الجوهري‌ الكوفي له كتاب، أخبرنا به المفيد عن ابن بابويه عن ابن الوليد عن الصفار عن أحمد بن محمد، وأحمد بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله البرقي، والحسين بن سعيد عنه، ثم قال: القاسم بن محمد الأصفهاني‌ المعروف بكاسولا له كتاب، أخبرنا به جماعة عن أبي المفضل عن ابن بطة عن أحمد بن أبي عبد الله عنه([[1320]](#footnote-1321))، وهكذا قال النجاشي: القاسم بن محمد الجوهري‌ كوفي، سكن بغداد، روى عن موسى بن جعفر (عليه السلام) له كتاب. أخبرنا ...عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمد بكتابه، ثم قال: القاسم بن محمد القمي‌ يعرف بكاسولا، لم يكن بالمرضي، له كتاب نوادر، أخبرنا ... البرقي عن القاسم.([[1321]](#footnote-1322)).

مضافا الى أن راوي كتاب القاسم بن محمد الأصفهاني هو أحمد بن أبي عبد الله البرقي، وراوي كتاب القاسم بن محمد الجوهري الحسين بن سعيد ومحمد بن خالد البرقي والد احمد بن ابي عبد الله البرقي، ولااشتراك بين الراوي والمروي عنه لهما غالبا.

وعليه فلم يتم عندنا سند هذه الرواية وان تمت دلالتها.

الرواية الثانية: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال إن قلت لله علي فكفارة يمين([[1322]](#footnote-1323)).

وقد يناقش في دلالتها باحتمال ارادة ثبوت كفارة يمين بمجرد انشاء صيغة النذر مع عدم تسمية متعلق النذر بان يقول "لله علي نذر" او يقول "لله علي" والتسالم على عدم وجوبه يوجب حمله على الاستحباب ولايوجب الحمل على ارادة كون كفارة حنث النذر هي كفارة حنث اليمين، ويؤيد ذلك أن الصدوق روى باسناده عن الحلبي قال: وسألته عن الرجل يجعل عليه نذرا ولا يسميه قال إن سميته فهو ما سميت وإن لم تسم شيئا فليس بشي‌ء فإن قلت لله علي فكفارة يمين([[1323]](#footnote-1324))، فمن المحتمل أن يكون قوله "فان قلت "لله عليّ فكفارة يمين" تفريعا على فرض عدم تسمية متعلق النذر فقوله "وان لم تسم شيئا فليس بشيء" يعني أنه لايجب الوفاء بالنذر مع عدم تسمية متعلقه، لكن لو كان مع صيغة النذر أي "لله علي" فينبغي دفع كفارة يمين، ويؤيد ذلك ما رواه في غوالي اللئالي من أن من نذر نذرا لم يسمه فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذرا في معصية فكفارته كفارة يمين ومن نذر ما لايطيقه فكفارته كفارة يمين‌([[1324]](#footnote-1325)).

وقد يقال بأن المشهور اعرضوا عن مثل صحيحة الحلبي ولم يفتِ بمضمونها أحد من قدماء الاصحاب، وإن حكى في المختلف القول به عن الصدوق في المقنع، لكن النقل غير صحيح فان الموجود في نذر المقنع "فإن خالف لزمته الكفّارة صيام شهرين متتابعين، وروي كفّارة يمين" وقد ادعى في الخلاف والانتصار والغنية الإجماع على كون كفارة حنث النذر كفارة افطار صوم رمضان، فكأنّ خبر عبد الملك بن عمرو مجمع عليه بين أصحابنا المتقدّمين، وخبر الحلبي شاذ نادر، فينطبق عليه ما ورد في المقبولة حيث ذكر فيها الشهرة الفتوائية أوّل المرجّحات([[1325]](#footnote-1326))، ففيه أن الرجوع الى المرجحات فرع تعارض الحجتين، ولم يثبت حجية رواية عبد الملك بن عمرو لما مضى، على أنه لم يثبت اعراض المشهور عن صحيحة الحلبي وانما جمعوا بين الروايات بحملها على فرض العجز عن كفارة صوم رمضان، كما صرح بذلك الشيخ "ره" في التهذيب والاستبصار.

وأما دليل القول الثالث وهو التفصيل بين نذر صوم يوم معين وبين غيره فهو ما يقال من أن مقتضى عموم صحيحة الحلبي -بناء على عدم تمامية المناقشة في دلالتها- هو الالتزام بأن كفارة حنث النذر هي كفارة حنث اليمين، ولكن نرفع اليد عن عمومها في خصوص حنث نذر الصوم لأجل صحيحة علي بن مهزيار فنلتزم فيه بثبوت كفارة افطار شهر رمضان.

وفيه أن مورد الصحيحة هو حنث نذر الصوم بالجماع، ولايمكن الغاء الخصوصية منه الى غيره فنلتزم في مورده بثبوت كفارة افطار صوم رمضان، ان لم نقل بثبوت كفارة الظهار.

هذا وقد ذكر بعض الأجلة "دام ظله" -على ما حكي عنه- بأن هذا الجمع يبتني على نظرية انقلاب النسبة -وهو يقبل هذه النظرية- فيقال بأن صحيحة علي بن مهزيار تدل على ثبوت كفارة افطار شهر رمضان في حنث نذر الصوم فتقيِّد صحيحة الحلبي الدالة على ثبوت كفارة اليمين في حنث النذر بخصوص حنث نذر الصوم، فتختص صحيحة الحلبي بغير حنث نذر الصوم، وحينئذ فتنقلب النسبة بين صحيحة الحلبي ورواية عبد الملك بن عمرو الدال على ثبوت كفارة افطار شهر رمضان في مطلق حنث النذر من التباين الى العموم والخصوص المطلق، فتحمل رواية عبد الملك على خصوص حنث نذر الصوم، ثم اشكل عليه بأن هذا البيان يبتني على حمل المحرَّم في رواية عبد الملك على ما يعم ترك الواجب، ولكنه غير واضح، ولو سلم فالفرد الظاهر منه ارتكاب الحرام فلايمكن اخراجه عن تحت الخطاب.

ثم ذكر "دام ظله" ان منشأ القول بالتفصيل حسب الظاهر ليس هو الجمع بين الروايات، بل ادعى ابن ادريس عدم الخلاف بين الاصحاب في كون كفارة حنث نذر الصوم هي كفارة افطار صوم شهر رمضان، فالنسبة الى مورد الاجماع نتمسك به وفي غيره نتمسك بالبراءة للاكتفاء بكفارة اليمين، فان مقتضى اصل البراءة عدم وجوب اكثر من الكفارة الصغرى وهي كفارة حنث اليمين.

وفيه اولا: ان النسبة بين صحيحة الحلبي ورواية عبد الملك ليست هي التباين، بل العموم والخصوص المطلق، لأن مورد رواية عبد الملك هو نذر ترك ما كان محرما في حد ذاته، ولايبعد الغاء الخصوصية منه الى ترك الواجب، ولكنه لاربط له بحنث نذر الصوم فانه انما وجب صومه بسبب النذر لاقبله، فلاتشمله رواية عبد الملك، على أن تخصيص دليل ثبوت كفارة افطار شهر رمضان في حنث النذر على خصوص حنث نذر الصوم حمل له يوجب تخصيص الاكثر المستهجن.

وثانيا: انه اذا وصلت النوبة الى الاصل العملي فمقتضاه لزوم الاحتياط لأن العلم الاجمالي بثبوت كفارة حنث اليمين او كفارة افطار شهر رمضان من قبيل العلم الاجمالي بين المتباينين، دون الاقل والأكثر، فانه لو ثبتت كفارة اليمين جاز الاكتفاء بكسوة عشرة مساكين بخلاف ما لو ثبتت كفارة افطار شهر رمضان، كما أنه لو ثبتت كفارة الافطار جاز الاكتفاء بصوم ستين يوما بخلاف ما لو ثبتت كفارة اليمين، فتتعارض البراءة عن وجوب كفارة اليمين مع البراءة عن وجوب كفارة الافطار، ولايجدي كون مؤونة الاتيان بكفارة اليمين اخفّ، فانه نظير العلم الاجمالي بوجوب قراءة سورة البقرة او وجوب قراءة سورة التوحيد، الا أن يقال بأن دليل وجوب الكفارة الأخف لايقتضي تعينها في قبال الكفارة الاشد، نظير ما اذا ورد الامر بذبح شاة في كفارة بعض محرمات الاحرام فقد يقال بأنه لايكون ظاهرا في نفي كفاية كفارة اشد كذبح بقرة او نحر إبل، ولكنه لاوجه له، كيف ولازمه جواز الاكتفاء بصوم ستين يوما اختيارا في كفارة حنث اليمين، وهذا غير قابل للالتزام، لأن هذه الاحكام تعبدية ولاوجه لرفع اليد عن ظهور قوله تعالى في حنث اليمين "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ" في عدم كفاية صوم ستين يوما في حال الاختيار.

وأما دليل القول الرابع فقد ادعى الشيخ في التهذيب أنه يدل عليه رواية جميل بن صالح عن أبي الحسن موسى(عليه السلام) أنه قال كل من عجز عن نذر نذره فكفارته كفارة يمين([[1326]](#footnote-1327))، والرواية صحيحة.

وفيه ما لايخفى، فان مورد الصحيحة هو عجز الناذر عن الوفاء بنذره وعدم الالتزام الاصحاب فيه بثبوت الكفارة لايوجب حملها على ارادة العجز عن اداء الكفارة الاختيارية لحنث النذر، وانما يحمل على استحباب اداء الكفارة، هذا مضافا الى أن لازمه حمل صحيحة الحلبي على حال الاضطرار وهي ليست حالة غالبة، والا لسرى الاشكال الى اطلاق رواية عبد الملك الدالة على لزوم كفارة صوم رمضان حيث يكون اطلاقها حينئذ محمولا على بيان حال الفرد النادر.

ولايخفى أنه لايصح التمسك بهذه الصحيحة على عدم كون كفارة النذر الذي يقدر عليه كفارة يمين، فانه يمكن أن تكون الرواية بصدد بيان أن نذر ما لايقدر عليه عرفا وان لم يجب الوفاء به لكن يثبت فيه الكفارة، وقد يحتمل أن يراد منها أن النذر الذي تساهل الناذر في الوفاء به حتى طرأ عليه العجز لايعفى عنه الكفارة، بل لابد من اعطاء كفارة يمين، وهذا لامفهوم له في أن كفارة النذر الذي خالفه الناذر عمدا ليست كفارة يمين، لأن بيان حكم الفرد الخفي لرفع الشبهة عنه لاينعقد له مفهوم كقولك "اكرام الهاشمي الفاسق واجب".

والحاصل أنه حيث لم يتم دليل أي من هذه الاقوال فمقتضى الاصل العملي لزوم الاحتياط رعاية للعلم الاجمالي، ولكن يكفي في مقام الاحتياط اطعام ستين مسكينا، حيث يحرز بذلك امتثاله للتكليف المعلوم بالاجمال على أي تقدير.

# كفارة حنث العهد

ثم انه ينبغي تكميل البحث ببيان مستند القول بثبوت كفارة افطار شهر رمضان في حنث العهد، فالمشهور كون كفارته كفارة افطار صوم رمضان، واستدل له بثلاث روايات:

الرواية الاولى: ما رواه الشيخ الطوسي "ره" بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن أحمد العلوي عن العمركي البوفكي عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليهما السلام) قال سألته عن رجل عاهد الله في غير معصية ما عليه إن لم يف بعهده قال يعتق رقبة أو يتصدق بصدقة أو يصوم شهرين متتابعين([[1327]](#footnote-1328)).

ولااشكال في دلالتها في ثبوت كفارة افطار شهر رمضان عند مخالفة العهد، والوارد في هذه الرواية وان كان "يتصدق بصدقة" لكن المتفاهم عرفا هو الصدقة المعهودة التي تناسب صوم ستين يوما، لامطلق الصدقة ولو بدرهم او الصدقة في كفارة اليمين وهي اطعام عشرة مساكين او كسوتهم، فينحصر عرفا في الصدقة على ستين مسكينا.

نعم يقع الكلام في سندها من ناحية محمد بن احمد العلوي وقد ذكر السيد الخوئي "ره" في رجاله بأنه يمكن اثبات حسنه بما يظهر من النجاشي أنه كان من شيوخ اصحابنا، فانه ذكر النجاشي في ترجمة العمركي أنه شيخ من اصحابنا قد روى عنه شيوخ اصحابنا منهم عبد الله بن جعفر الحميري له كتاب الملاحم اخبرنا ابو عبد الله القزويني قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى قال: حدثنا أحمد بن إدريس قال: حدثنا محمد بن أحمد بن إسماعيل العلوي عن العمركي([[1328]](#footnote-1329))، كما روى عنه القمي في تفسيره والصحيح وثاقة جميع رجال تفسيره.

وأما استدلال الوحيد البهبهاني على وثاقته برواية الاجلاء عنه او عدم استثناء ابن الوليد رواياته عن روايات محمد بن أحمد بن يحيى، تدل على توثيق ابن الوليد له، واعتماده على رواياته، او تصحيح العلامة رواية كان محمد بن أحمد العلوي في طريقها وهذا يدل على كونه ثقة، ففيه أن رواية الأجلاء لاتدل على الوثاقة، كما أن اعتماد ابن الوليد على روايات أحد لا‌يكشف عن حسنه، فضلا عن وثاقته، إذ لعله من جهة أصالة العدالة التي لانقول بها، وهكذا تصحيح العلامة مبني على أصالة العدالة التي استظهرنا من موارد من كلامه، ولا نقول بها([[1329]](#footnote-1330)).

اقول: أما استدلاله على اثبات حسنه بكلام النجاشي ففيه أن الظاهر من رواية شيوخ اصحابنا عنه روايتهم عنه بلاواسطة، وذكر منهم عبدالله الحميري ثم ذكر في طريقه اليه محمد بن احمد العلوي، فلايظهر منه أن كل من كان في الطريق الى العمركي كانوا شيوخ اصحابنا، بل لايدل على أن كل من روى عنه بلاواسطة كان من شيوخ اصحابنا، فهو كان بصدد بيان عظمة العمركي، هذا ولايخفى أن التعبير بكون شخص من شيوخ اصحابنا ظاهر في التوثيق، والا فمجرد مدح راو من دون توثيقه لايكفي في حجية روايته.

هذا وقد اورد بعض الاجلاء "دام ظله" على ما ذكره السيد الخوئي "قده" بأن ابن الوليد وكذا الصدوق والعلامة كانوا متشددين في حال الرواة ولم يكن بناءهم على أصالة العدالة، وقد ذكر السيد الخوئي نفسه بأنه اذا شك في شهادة أنها ناشئة من الحس او الحدس فتجري أصالة الحس، فاذا شك في شهادة ابن الوليد أنها هل نشأت من اعمال الحدس والاجتهاد في قضية أصالة العدالة ام نشأت من الحس فتجري أصالة الحس، ثم ذكر أن المهم في اثبات وثاقته رواية احمد بن ادريس القمي الذي كان من اجلاء مشايخ الشيعة عنه كتاب العمركي كما ورد في رجال النجاشي، وهذا يكفي لاثبات وثاقته.

وفيه أن جريان أصالة الحس انما هو في الشهادة عن امر محسوس، كوثاقة شخص، وأما اذا ادعى ابن الوليد او العلامة مثلا صحة رواية فلايمكن الاعتماد عليها ما لم يعلم باتفاقنا معه في مباني صحة الرواية، وهذا نظير ما لو قال الخبرة بوجوب تقليد فقيه فانه لايفيد اذ لعله قائل مثلا بلزوم تقليد الاصلح مكان الاعلم.

وأما اثبات وثاقته بكونه شيخ اجازة احمد بن ادريس القمي فهو مبني على كفاية شيخوخة الاجازة لواحد من الاجلاء، وهذا غير ثابت عندنا، وعليه فسند الرواية لايخلو من اشكال.

الرواية الثانية: ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن أبي جعفر عليه السلام في رجل عاهد الله عند الحجر أن لايقرب محرما أبدا فلما رجع عاد إلى المحرم فقال أبو جعفر (عليه السلام) يعتق أو يصوم أو يتصدق على ستين مسكينا، وما ترك من الأمر أعظم ويستغفر الله ويتوب إليه([[1330]](#footnote-1331)).

ودلالتها ظاهرة، فان مقدار الصوم وان لم يذكر فيها، لكن بمناسبة ذكر العتق واطعام ستين مسكينا عدلا له فيفهم منه أن المراد صوم ستين يوما، والرواية خاصة بعهد ترك المعصية، وسندها ايضا لايخلو عن ارسال، فانه وان نقله في الوسائل هكذا "احمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن ابي جعفر الثاني (عليه السلام)([[1331]](#footnote-1332))، ويمكن رواية احمد بن محمد بن عيسى عنه، بل حيث ان الظاهر أن النوادر للحسين بن سعيد كما يميل اليه العلامة المجلسي "ره"([[1332]](#footnote-1333))، فان جملة من الرواة في هذا الكتاب من مشايخ الحسين بن سعيد مثل فضالة، وان احمد بن محمد بن عيسى هو راوي هذا الكتاب عن الحسين بن سعيد، كما ورد في أول الكتاب: "احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد"، وهذا لاينافي تكرار كلمة الحسين بن سعيد في أثناء الكتاب([[1333]](#footnote-1334)) لأن راوي الكتاب وهو احمد بن محمد بن عيسى قد يصرح باسم مؤلف الكتاب، وهذا ما يشاهد في كتاب الكافي([[1334]](#footnote-1335))، وبناء على ذلك فلااستبعاد في رواية الحسين بن سعيد الذي هو من مشايخ احمد بن محمد بن عيسى عن الامام الجواد ابي جعفر الثاني (عليه السلام).

لكن هذا التعبير ليس موجودا في كتاب النوادر المطبوع الذي يوجد في اوله خط صاحب الوسائل ويصرح باعتماده على هذه النسخة، فان الحديث مذكور في الباب الأخير منه وهو باب كفارة الأيمان، وسند احاديث ذاك الباب كما يلي:445- يحيى بن عمران عن ابيه عن ابي جعفر (عليه السلام)...446- وعن العلاء عن ابي جعفر...447- وعنه...448- وسئل...449- وسئل...450- وسألته451- وسئل...452- وعنه...453- وسألته...454- وعنه...455- ابو عبد الله...، وحديث المقام مذكور في رقم 454، فترى أن الحديث الاول والثاني مرويان عن الامام الباقر ابي جعفر الاول (عليه السلام) والضمائر في بقية الأحاديث ظاهرة في الرجوع اليه، بل عدة من تلك الاحاديث مروية في كتب أخرى عن الباقر (عليه السلام) كما يظهر بالمراجعة الى تعليقة النوادر، على أنه لو رجع الضمير في الاحاديث الأخيرة الى ابي جعفر الثاني (عليه السلام) فيكون تعبيره في حديث المقام بقوله "وعنه" بعد التعبير في الحديث السابق بقوله "وسألته" مشعرا بأنه روي عنه (عليه السلام) له لاأنه سمعه منه (عليه السلام) فلايسلم الحديث من الارسال.

الرواية الثالثة: رواية الحسين بن سعيد عن إسماعيل عن حفص بن عمر عن أبيه عن أبي بصير عن أحدهما (عليه السلام) قال من جعل عليه عهد الله وميثاقه في أمر لله طاعة فحنث فعليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا([[1335]](#footnote-1336)).

ودلالتها تامة، الا أن سندها ضعيف بجهالة حال اسماعيل وحفص بن عمر وأبيه.

وعليه فروايات الباب ضعيفة بل الرواية الثانية مختصة بعهد ترك المعصية.هذا ولايخفى عدم وجود تسالم في البين حتى يعتمد عليه، فقد ذكر المفيد في المقنعة أن كفارته كفارة قتل الخطاء([[1336]](#footnote-1337)) (وهي الكفارة المرتبة التي كانت تجب في الظهار ايضا، وهي عتق رقبة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فمن لم يقدر فاطعام ستين مسكينا) ولم يعرف مستنده، وحكى في المسالك أن العلامة "ره" افتى في القواعد أولا بأن كفّارة خلف العهد هي كفارة افطار صوم رمضان، ثمَّ أفتى في موضع آخر بأنها كفّارة يمين، كما نقل عنه في الإرشاد أنه أفتى أولا بالتفصيل في العهد كالنذر، فإن كان صوما فأفطره فكفّارة رمضان وإلّا فكفّارة يمين، ثمَّ بعد ذلك أفتى بأنها كفّارة يمين مطلقا، ثم ذكر في المسالك أنه إما أن يحكم في العهد بثبوت كفارة افطار صوم رمضان نظرا إلى هذه الروايات، وإما أن يجعل فيه كفّارة يمين نظرا إلى ضعفها وكونه كاليمين في الالتزام، ولأصالة البراءة من الزائد([[1337]](#footnote-1338)).

وقد مرّ الاشكال في جريان اصل البراءة لاثبات كفاية كفارة اليمين وعليه فان حصل من هذه الروايات الثلاثة والشهرة بين الاصحاب الوثوق بثبوت كفارة افطار صوم رمضان في حنث العهد مطلقا كما لايبعد فهو، والا فمقتضى العلم الاجمالي بكون كفارة حنث العهد كفارة اليمين او كفارة افطار صوم رمضان هو الاحتياط، ويكفي فيه اطعام ستين مسكينا كما مرّ.

نعم لو ضم اليه احتمال كون كفارته كفارة مرتبة كما في الظهار وقتل الخطاء، فمن يتمكن من صوم ستين يوما يعلم اجمالا بأنه إما يجب عليه الجامع بين اطعام عشرة مساكين او كسوتهم (وهي كفارة يمين) او يجب عليه الجامع بين صوم ستين يوما او اطعام ستين مسكينا (وهي كفارة افطار صوم رمضان) او يجب عليه خصوص صوم ستين يوما (وهي كفارة الظهار) ولكن مع ذلك لامانع من جريان البراءة عن الوجوب التعييني لصوم ستين يوما، وذلك لأن المعارضة بين البراءة عن وجوب كفارة يمين وبين البراءة عن وجوب كفارة افطار صوم رمضان ثنائية أي لايمكن الجمع بينهما لاداءه الى الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي، بينما أن الجمع بين البراءة عن الوجوب التعييني للصوم وبين أي من تلك البراءتين لايستلزم الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي، وعليه فتجري البراءة عن الوجوب التعييني للصوم بلامعارض.

ثم ان الظاهر عدم اختصاص العهد بما اذا انشأ مفهوم العهد مع الله او ما يرادفه في سائر اللغات، بل متى ابرز المكلف التزامه له تعالى بفعلٍ كما لو قال "يا إلهي ان شفيت ولدي فأنا افعل كذا" فيصدق أنه عاهد الله، ويترتب عليه احكامه.

مسألة 167: كما لا يجوز تقديم الاحرام على الميقات لا يجوز تأخيره عنه، فلايجوز لمن أراد الحج أو العمرة أو دخول مكة ان يتجاوز الميقات اختيارا إلا محرما حتى إذا كان أمامه ميقات آخر، فلو تجاوزه وجب العود اليه مع الامكان نعم اذا لم يكن المسافر قاصدا لما ذكر لكن لما وصل حدود الحرم أراد ان يأتي بعمرة مفردة جاز له الاحرام من ادنى الحل.

قد تقدم الكلام فيه سابقا فلانعيد.

مسألة 168: إذا ترك المكلف الاحرام من الميقات عن علم وعمد حتى تجاوزه، ففي المسألة صور:

الأولى: أن يتمكن من الرجوع إلى الميقات، ففي هذه الصورة يجب عليه الرجوع والاحرام منه سواء أكان رجوعه من داخل الحرم أم كان من خارجه، فان أتى بذلك صح عمله من دون اشكال.

الثانية: ان يكون المكلف في الحرم، ولم يمكنه الرجوع إلى الميقات، لكن أمكنه الرجوع إلى خارج الحرم، ففي هذه الصورة يجب عليه الرجوع إلى خارج الحرم والاحرام من هناك.

الثالثة: أن يكون في الحرم ولم يمكنه الرجوع إلى الميقات أو إلى خارج الحرم ولو من جهة خوفه فوات الحج وفي هذه الصورة يلزمه الاحرام من مكانه.

الرابعة: ان يكون خارج الحرم، ولم يمكنه الرجوع إلى الميقات. وفي هذه الصورة يلزمه الاحرام من مكانه ايضا.

وقد حكم جمع من الفقهاء بفساد العمرة في الصور الثلاث الأخيرة، ولكن الصحة فيها لا تخلو من وجه وإن ارتكب المكلف محرما بترك الاحرام من الميقات، لكن الأحوط مع ذلك اعادة الحج عند التمكن منها وأما إذا لم يأت المكلف بوظيفته في هذه الصور الثلاث وأتى بالعمرة فلاشك في فساد حجه.

اقول: لااشكال في الحكم في الصورة الاولى، وأن من تجاوز عن الميقات عالما عامدا بغير احرام وتمكن من الرجوع اليه للاحرام وجب عليه ذلك والا لم ينعقد احرامه، فان المستفاد مما دل على أن الاحرام من مواقيت خمسة ومن تمام الحج والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله) ولاينبغي لحاج ولامعتمر ان يحرم قبلها ولابعدها ليس مجرد الحكم التكليفي، بل الحكم الوضعي ايضا، وانه لايصح الاحرام الا من المواقيت.

نعم لو لم يرجع الى الميقات الذي مر عليه والذي كان يجب عليه احرامه منه كما لو اتى من المدينة وتجاوز الشجرة بغير احرام، فذهب الى ميقات آخر كالعقيق واحرم منه مع تمكنه من الرجوع الى الشجرة فذكر صاحب العروة أنه يصح احرامه منه وان كان آثما في تأخير الاحرام اليه، ولكن قد يقال بعدم صحة احرامه منه لرواية جعفر بن محمد بن حكيم عن ابراهيم بن عبد الحميد عن أبى الحسن موسى (عليه السلام) قال: سألته عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد وكثرة الأيام يعني الإحرام من الشجرة وأرادوا أن يأخذوا منها الى ذات عرق فيحرموا منها، فقال: لا، وهو مغضب، من دخل المدينة فليس له الا أن يحرم من المدينة([[1338]](#footnote-1339))، والمناقشة في دلالتها بعدم ظهورها في اكثر من الحكم التكليفي دون بطلان احرامهم من ذات عرق خلاف الظاهر، ولكن يمكن ان يقال مضافا الى الاشكال في سندها لأجل جهالة جعفر بن محمد بن حكيم انها مختصة بالشجرة فلاتشمل ما لو تجاوز المكلف الجحفة مثلا بغير احرام فاحرم من قرن المنازل.

ولكن المهم في المنع عن صحة هذا الاحرام هو أن اطلاق ما دل على أن الشجرة مثلا ميقات لاهل المدينة ومن مر عليها يقتضي عدم صحة احرامه الا منها دون غيرها من سائر المواقيت، وحينئذ فيكون ظاهر توقيت العقيق لمن يمر عليه اختصاصه بغير من صارت الشجرة ميقاتا له بمروره عليها قبله، ولااقل من انصراف ما دل على توقيت قرن المنازل لمن يمر عليه مثلا عن المكلف الذي مر بالجحفة فصار موضوعا لتوقيت الجحفة لمن مر عليها ولكن لايبعد شمول اطلاقه ولو فرض الانصراف، فيرجع الى مقتضى الاصل العملي وهو أصل البراءة النافية للزوم رجوعه الى الميقات الذي تجاوزه بغير احرام.

نعم قد مر أنه لو عصى المكلف وتجاوز ذا الحليفة بغير احرام واحرم من الجحفة مع تمكنه من الرجوع الى ذي الحليفة امكن القول بصحة احرامه أخذا باطلاق صحيحة الحلبي "من اين يحرم الرجل اذا جاوز الشجرة، فقال (عليه السلام) من الجحفة ولايجاوز الجحفة الا محرما([[1339]](#footnote-1340)) كما افتى به جماعة منهم بعض السادة الاعلام "دام ظله".

هذا ولو لم يتمكن من الرجوع الى الميقات الاول فهل يفسد حجه ولايصح له الاحرام من الميقات الثاني، فقد يقال بذلك لعموم توقيت الميقات الاول لمن مر عليه، ولكن لايبعد أن يقال بأنه بعد عجزه عنه فلاقصور في شمول دليل توقيت الميقات الثاني له حيث مر عليه ايضا.

انما الكلام في من تجاوز الميقات بغير احرام متعمدا ولم يتمكن من الرجوع الى الميقات لضيق الوقت أو لعذر آخر فلم يمكنه الا الاحرام بعد الميقات فالمشهور أنه لاينعقد احرامه من غير الميقات، فيفسد حجه، لأن عمومات توقيت المواقيت تقتضي عدم سقوط شرطية الاحرام من الميقات في هذا الفرض، ولكن ذهب جماعة من المتأخرين كالمحقق النراقي وكاشف اللثام والسيد الخوئي "قدهم" إلى أنه يحرم من مكانه ويصح حجه كما هو منصوص في الناسي والجاهل([[1340]](#footnote-1341))، فذكروا أن المقام نظير من جعل نفسه فاقداً للماء اختياراً، فإنه يتعين عليه التيمم وتصح صلاته وإن كان الفقدان بسوء اختياره، وليس المقصود من ذلك قياس المقام به حتى يورد عليه (بأن القياس في غير محله، لأنه قد ثبت في باب التيمم بدلية التراب عن الماء مطلقاً حتى في حال فقدان الماء اختياراً، ولم تثبت البدلية في المقام عند الترك العمدي) بل الظاهر أنه إنما ذكر ذلك تشبيهاً لااستنادا.

بل مستندهم في ذلك صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل ترك الإحرام حتى دخل الحرم فقال يرجع إلى ميقات أهل بلاده الذي يحرمون منه فيحرم فإن خشي أن يفوته الحج فليحرم من مكانه فإن استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج([[1341]](#footnote-1342))، فيقال بأن إطلاقها يشمل العامد ولاموجب لانصرافها الى الجاهل والناسي، بل ذكر السيد الخوئي أن قوله "عن رجل ترك الإحرام" ظاهر في الترك العمدي، ولاأقل من الإطلاق.

هذا وقد رجح صاحب الجواهر "قده" عمومات توقيت المواقيت على هذه الصحيحة، فنقيد هذه الصحيحة بغير العامد، لأن رفع اليد عن إطلاقها أولى من رفع اليد عن تلك العمومات لوجوه([[1342]](#footnote-1343)).

وذكر في المستمسك أن المراد بالوجوه المرجحة شهرة تلك الروايات وكثرتها وشهرة الفتوى بها، وحمل فعل المسلم في صحيحة الحلبي على الصحّة، فانّ المسلم الذي يريد الحج وأداء الواجب لايترك الإحرام عمداً من الميقات، فالمتبع عمومات المواقيت المقتضية لفساد الحج في فرض العمد([[1343]](#footnote-1344)).

واجاب السيد الخوئي "قده" عنه بأنه لم يتحصل لنا معنىً صحيح للحمل على الصحّة في المقام، لأنّ الحمل على الصحّة إنما يجري فيما إذا صدر فعل من المسلم وشك في صدور الفعل عنه صحيحاً أو فاسداً، وأمّا حمل السؤال عن فعل من الأفعال على الصحّة فلامعنى له، فإنه يمكن‌ السؤال عن الحرام اليقيني، كما يصح أن يسأل عن رجل زنى أو شرب الخمر مثلًا وأنه ما هو حكمه وغير ذلك من المحرمات التي وقعت في الأسئلة، فإن السؤال قد يقع عن قضية فرضية لايلزم انتسابها إلى أحد.

وأمّا تقديم عمومات توقيت المواقيت على صحيحة الحلبي لكثرتها وشهرتها وشهرة الفتوى بها فلاوجه له، لأن نسبة صحيحة الحلبي إليها نسبة الخاص إلى العام، ولاريب في تقدّم الخاص على العام، فالصحيح هو الحكم بصحة احرام من ترك الاحرام من الميقات عامدا وعجز عن العود اليه فاحرم من مكانه([[1344]](#footnote-1345)).

اقول: ليس المراد من الحمل على الصحة هو اجراء أصالة الصحة في فعل الغير وانما هو انصراف فرض ترك الاحرام ممن يتجاوز الميقات قاصدا الحج –بقرينة قوله "فان خشي أن يفوته الحج"- عن تركه مع العلم بلزوم الاحرام منه، فان من يتحقق له الداعي الى الاتيان بعبادة فلايترك جزءها او شرطها عالما عامدا عادة، ولذا ذكر شيخنا الاستاذ "قده" أنه يمكن المناقشة في عموم صحيحة الحلبي بالإضافة إلى العالم العامد في تركه الإحرام من الميقات، بأن ترك عمل مع كون المكلف بصدد الإتيان به مع علمه وعمده لا يقع خارجاً، وما يقع ما إذا جهل أو نسي أو كان غافلًا، وعليه فالسؤال في صحيحة الحلبي ظاهره كونه راجعاً إلى ما يقع عادة من ترك الإحرام من الميقات، لا السؤال عن شي‌ء لعله غير واقع أو يقع نادراً، نعم يمكن السؤال عن حكم عمل لايقع في الخارج عادة إلّا أنه يكون بسؤال خاص به([[1345]](#footnote-1346)).

هذا ولايخفى أن ما ذكره السيد الخوئي "قده" في المقام قد يخالف ما ذكره في صحيحة معاوية بن عمار قال في رجل رمى الجمرة الأُولى بثلاث والثانية بسبع والثالثة بسبع، قال: يعيد يرميهنّ جميعاً بسبع سبع، قلت: فان رمى الاولى بأربع والثانية بثلاث والثالثة بسبع، قال: يرمي الجمرة الأُولى بثلاث والثانية بسبع ويرمي جمرة العقبة بسبع، قلت: فإنه رمى الجمرة الأُولى بأربع، والثانية بأربع والثالثة بسبع قال: يعيد فيرمي الأُولى بثلاث والثانية بثلاث ولايعيد على الثالثة([[1346]](#footnote-1347))، حيث ذكر أن ظاهر عبارة الشرائع وجماعة من الفقهاء وان كان هو شمولها لمن ترك من كل جمرة ثلاث رميات عمدا، ولكن الصحيح عدم شمولها له، لأن السؤال فيها عن الفعل الواقع وأنه بعد ما صدر منه هذا الفعل ما هو وظيفته، وليس السؤال ناظراً إلى جواز ارتكاب هذا الفعل وعدمه نظير حديث لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة فإنه يدل على أنه إذا صدر منه الاخلال بغير الاركان لاتجب عليه الإعادة، ولايدل على جواز الاكتفاء بذلك ابتداء، فلايشمل من ترك القراءة متعمداً، وإنما يختص بمن أتى بالفعل ناقصاً، فالحكم بعدم وجوب الإعادة حكم وبيان لما بعد العمل، لاأنه حكم لجواز العمل، وهكذا المقام، فان الروايات الدالة على الاكتفاء بالأربع تدل على أن من رمى أربع حصيات ثم رمى الثانية والثالثة لا تجب عليه الاستئناف، ويكتفي بالإتمام سبعاً بأن يرمي ثلاث حصيات أُخر، ولا تدل على جواز الرمي بأربع حصيات ابتداء، ولاأقل من عدم ظهورها في العامد([[1347]](#footnote-1348)).

وكيف فالانصاف تمامية اشكال انصراف صحيحة الحلبي عن العالم العامد، نعم لايجري هذا الاشكال فيما اذا كان عالما بالحرمة التكليفية لترك الاحرام من الميقات، ولم يكن عالما بكون الاحرام منه شرطا في صحة حجه.

هذا وقد يقال بأن من المحتمل الذي لادافع له أن صحيحة الحلبي هذه متحدة مع صحيحته الأخرى قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل نسي أن يحرم حتى دخل الحرم قال قال أبي يخرج إلى ميقات أهل أرضه فإن خشي أن يفوته الحج أحرم من مكانه فإن استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم([[1348]](#footnote-1349)).

فان مفادهما واحد تماما عدا ورود قيد النسيان في الثانية، ولايحرز بناء العقلاء في مثله على حملهما على التعدد مع الظن بخلافه خصوصا وأن الراوي في كليهما ابن ابي عمير عن حماد عن الحلبي، وقد ضاع من ابن ابي عمير كتب كثيرة فكان ينقل الروايات من ذاكرته.

نعم روى الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن رجل ترك الإحرام حتى انتهى إلى الحرم كيف يصنع قال يرجع إلى ميقات أهل بلاده الذي يحرمون منه فيحرم([[1349]](#footnote-1350))، ولكنه يرد عليه اشكال الانصراف.

هذا وقد يقال في الجواب عن اشكال الانصراف بأن فرض كون المكلف قاصدا للحج ومع ذلك يترك الاحرام من الميقات الى ان يدخل الحرم مع قطعه بأنه موجب لبطلان حجه وان كان فرضا غير متعارف فينصرف عنه سؤال السائل، لكن المقصود من العالم العامد لايختص بالقاطع، بل يعم من قامت عنده الحجة الشرعية كمن نقل له فتوى الاعلم فلم يعتن بذلك، وهذه الحالة موجودة في كثير من العوام غير الملتزمين، كما أن القاطع بشرطية احرامه من الميقات قد يتجاوز الميقات الى الحرم بغير احرام مع رجاء تمكنه من الرجوع الى الميقات والاحرام منه، وحينئذ يقال بأنه لاموجب لدعوى الانصراف عن مثله.

ولكن الانصاف أن وجود هذه الموارد لاينافي انصراف السؤال المطلق عن حكم من كان ناويا للحج وترك الاحرام في الميقات الى أن دخل الحرم، عن العالم العامد، ولااقل من شبهة الانصراف.

هذا كله على مبنى تقديم الخاص على العام مطلقا، وأما بناء على مبنى من يشترط في تقديم الخاص اقوائية ظهوره من ظهور العام في العموم كما عليه المحقق الحائري "قده" فالامر اوضح لأن ظهور صحيحة الحلبي في شمولها للعالم العامد حتى لو تم فلااشكال في عدم كونه ظهورا قويا يوجب تقديمه على عموم ادلة المواقيت.

فالانصاف أن الفتوى بان العالم العامد لو ترك الاحرام من الميقات فعجز عن الرجوع اليه فيحرم من مكانه ويصح حجه مشكلة واشكل منها الفتوى بإجزاءه عن حجة الاسلام، ولايخفى أنه بناء على مسلك المشهور فلو كان خارج مكة فلايجوز له دخول مكة بهذا الاحرام المحكوم بالبطلان، وعليه فلايمكن الاحتياط في هذه المسألة عادة بين فتوى المشهور وبين فتوى غير المشهور بان يحرم في هذه السنة رجاء وياتي بالحج ثم يعيد في سنة أخرى.

ثم ان الشهيد الثاني "ره" ذكر في المسالك أنه حيث يتعذّر رجوعه مع التعمد يبطل نسكه، ويجب عليه قضاؤه وإن لم يكن مستطيعا للنسك، بل كان وجوبه بسبب ارادة دخول الحرم، فان ذلك موجب للإحرام، فإذا لم يأت به وجب قضاؤه كالمنذور نعم لو رجع بعد تجاوز الميقات ولمّا يدخل الحرم فلا قضاء عليه، وان أثم بتأخير الإحرام، وادّعى العلّامة في التذكرة الإجماع علي عدم وجوب القضاء عليه([[1350]](#footnote-1351)).

ولكن لم يعرف لما ذكره وجه فانه لادليل على وجوب قضاء الاحرام عليه حتى لو دخل مكة بغير احرام، فان الدخول محرما من آداب دخول مكة كصلاة التحية لدخول المسجد فلو تركه فلادليل على وجوب قضاءه، كما لادليل على وجوب القضاء فيما لو ترك الحج المنذور متعمدا الى أن فات وقته، وانما ورد في صحيحة ابن مهزيار أن من نذر الصوم فخالف نذره فعليه قضاء يوم بدل يوم، ولادليل على وجوب القضاء في غيره.

وأما ما ورد في صحيحة ضريس الكناسي قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل عليه حجة الإسلام نذر نذرا في شكر ليحجن به رجلا إلى مكة فمات الذي نذر قبل أن يحج حجة الإسلام ومن قبل أن يفي بنذره الذي نذر قال إن ترك مالا يحج عنه حجة الإسلام من جميع المال وأخرج من ثلثه ما يحج به رجلا لنذره وقد وفى بالنذر وإن لم يكن ترك مالا بقدر ما يحج به حجة الإسلام حج عنه بما ترك ويحج عنه وليه حجة‌ النذر إنما هو مثل دين عليه.

وكذا في صحيحة عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل نذر لله إن عافى الله ابنه من وجعه ليحجنه إلى بيت الله الحرام فعافى الله الابن ومات الأب فقال الحجة على الأب يؤديها عنه بعض ولده قلت هي واجبة على ابنه الذي نذر فيه فقال هي واجبة على الأب من ثلثه أو يتطوع ابنه فيحج عن أبيه([[1351]](#footnote-1352)).

فلایرتبط موردهما بقضاء الحج المنذور لأن مفادهما كون نذر احجاج الغير واجب الوفاء من ثلث الميت.

على أن الذي يجب عليه لدخول مكّة إنما هو الإحرام الجامع بين الحج والعمرة لاوجوب الحج، فلابد أن يريد وجوب قضاء جامع النسك ولو باتيان عمرة مفردة، فان مجرّد القصد إلى الحج لايوجب تعيّن الحج عليه حتى يدعى أن فوته يوجب قضاؤه.

هذا ومن الغريب أن صاحب الجواهر وجه كلام الشهيد الثاني بأنه يمكن إن يريد وجوب القضاء على تارك الإحرام من الميقات، ومع ذلك قد دخل الحرم حاجا ولو بإحرام من دونه، والأمر سهل([[1352]](#footnote-1353))، فانه مناف لما صرح به في المسالك من أن ارادة دخول الحرم موجبة للإحرام، فإذا لم يأت به وجب قضاؤه، على أن ارادة ما ذكره صاحب الجواهر ايضا لاتبرر القول بوجوب القضاء، ولو شك في وجوبه فمقتضى اصل البراءة عدم وجوبه.

مسألة 169: إذا ترك الاحرام عن نسيان أو غماء أو ما شاكل ذلك، أو تركه عن جهل بالحكم أو جهل بالميقات فللمسألة- كسابقتها- صور أربع:

الصورة الاولى: أن يتمكن من الرجوع إلى الميقات فيجب عليه الرجوع والاحرام من هناك.

الصورة الثانية: أن يكون في الحرم، ولم يمكنه الرجوع إلى الميقات لكن امكنه الرجوع إلى خارج الحرم وعليه حينئذ الرجوع إلى الخارج والاحرام منه، والأولى في هذه الصورة الابتعاد عن الحرم بالمقدار الممكن ثمّ الاحرام من هناك.

الصورة الثالثة: أن يكون في الحرم ولم يمكنه الرجوع إلى الخارج، وعليه في هذه الصورة أن يحرم من مكانه، وإن كان قد دخل مكة.

الصورة الرابعة: أن يكون خارج الحرم ولم يمكنه الرجوع إلى الميقات، وعليه في هذه الصورة ان يحرم من محله، وفي جميع هذه الصور الأربع‌ يحكم بصحة عمل المكلف إذا قام بما ذكرناه من الوظائف وفي حكم تارك الاحرام من احرم قبل الميقات أو بعده ولو كان عن جهل أو نسيان.

اقول: المسألة تنحل إلى أربع صور:

**الصورة الاولى:** ما إذا تذكر وتمكن من الرجوع إلى الميقات، فيجب عليه العود والإحرام من الميقات.

وتدل على ذلك -مضافا الى عمومات المواقيت- الروايات الواردة في المقام فبعضها ورد في خصوص الناسي كصحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن رجل نسي أن يحرم حتى دخل الحرم، قال قال أبي: يخرج إلى ميقات أهل أرضه، فإن خشي أن يفوته الحج أحرم من مكانه.

وبعضها ورد في خصوص الجاهل كصحيحة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن امرأة كانت مع قوم فطمثت، فأرسلت إليهم فسألتهم فقالوا: ما ندري أعليكِ إحرام أم لا وأنتِ حائض، فتركوها حتى دخلت الحرم، فقال: إن كان عليها مهلة فترجع إلى الوقت فلتحرم منه فإن لم يكن عليها وقت فلترجع إلى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لايفوتها([[1353]](#footnote-1354)).

وبعضها كان يشمل الجاهل والناسي معا كصحيحة الحلبي قال: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل ترك الإحرام حتى دخل الحرم فقال يرجع إلى ميقات أهل بلاده الذي يحرمون منه فيحرم فإن خشي أن يفوته الحج فليحرم من مكانه فإن استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج"، بناء على تغايرها مع صحيحته الواردة في الناسي.

هذا وقد مر أنه اذا تمكن من الرجوع الى الميقات الذي اتى منه بغير احرام لايجزيه الاحرام من ميقات آخر، ويدل عليه صحيحة الحلبي.

هذا ولكن قد يقال بلزوم حمل هذه الروايات الآمرة بالخروج الى الميقات على الاستحباب لأجل رواية عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: سألته عن رجل ترك الإحرام حتى انتهى إلى الحرم فأحرم قبل أن يدخله قال إن كان فعل ذلك جاهلا فليبن مكانه ليقضي([[1354]](#footnote-1355)) فإن ذلك يجزيه إن شاء الله وإن رجع إلى الميقات الذي يحرم منه أهل بلده فإنه أفضل([[1355]](#footnote-1356))، والظاهر تمامية سند الرواية فان عبد الله بن الحسن وان لم يوثق في الرجال لكن اكثار الحميري الرواية عنه بلاواسطة يكشف عرفا عن اعتماده عليه والا لما كان يسبب وهن كتابه باكثار الرواية عنه ولاينافي ذلك اكثاره الرواية في كتابه بواسطة السندي بن محمد عن وهب بن وهب ابي البختري الذي قيل عنه أنه اكذب البرية، فانه رواياته عنه تزيد على ماة رواية، فان غايته كونه ثقة عنده او وثوقه بتلك الروايات كما نقل العلامة عن ابن الغضائري أنه قال في حقه كان قاضيا عاميا الا أن له احاديث عن جعفر بن محمد (عليه السلام) كلها يوثق بها، وفي بعض النسخ "كلها لايوثق بها" الا أن بعض الاجلة "دام ظله" ذكر أنه خطأ جزما لعدم تناسبه مع الاستثناء عن قدحه بكونه قاضيا عاميا ولذا اختار لأجل ذلك ولاجل اكثار الاجلاء الرواية عنه على اعتمادهم عليه، ونحن وان كنا لانعتمد على روايات وهب لتعبير النجاشي عنه بكونه كذابا فيتعارض مع توثيق الاجلاء له كالسندي بن محمد، كما أنه لايطمان بخطأ نسخة "كلها لايوثق بها" لأنه كالاستثناء عن قوله "الا أن له احاديث عن جعفر بن محمد (عليه السلام)"، لكن حيث لامعارض لظهور اكثار الحميري الرواية عن عبد الله بن الحسن في توثيقه، فنأخذ به.

وأما دلالة الرواية فقد ادعى السيد الخوئي "قده" اولاً: أنه لامعنى لعبارة "فليبن مكانه ليقضي" او عبارة "فليبين مكانه ليقضي"، فلعله تصحيف "فليلب مكانه" فيأمر باعادة التلبية، وبذلك تخرج الرواية عن صلاحية الاستدلال على عدم وجوب الرجوع الى الميقات([[1356]](#footnote-1357))، ثم رجع عن هذا الاشكال بعد ذلك، وقال انه غير صحيح، فان احتمال كونه مشتملا على التصحيف وأنه كان "فليلبّ مكانه"بعيد جدّاً، لأنّ المفروض في السؤال أنه أحرم ولبى فلاحاجة إلى التلبية ثانياً بعد إجزاء الأوّل([[1357]](#footnote-1358))، وما ذكره اخيرا هو الصحيح ويؤيده أنه لم ينقل وجود نسخة مشتملة على "فليلب مكانه" ومعنى عبارة "فليبن مكانه ليقضي" او "فليبن مكانه وليقض" أنه يبني على مكانه –اي لايرجع الى الميقات ليعيد الاحرام- ويمضي في احرامه.

وقد يقال باستقرار التعارض بين رواية علي بن جعفر وسائر الروايات ويكون الترجيح مع تلك الروايات لشهرتها رواية وفتوى ومع تساقظهما فالمرجع عمومات المواقيت، وفيه أنه لاوجه للحكم باستقرار التعارض بينهما لكون مقتضى الجمع العرفي حمل سائر الروايات على استحباب الرجوع الى الميقات.

الا أن المهم تسالم الاصحاب على لزوم الرجوع الى الميقات مع التمكن وعدم الحرج، ولاجله نرفع اليد عن الرواية.

**الصورة الثانية:** أن يكون في الحرم ولم يمكنه الرجوع إلى الميقات لكن يمكنه الرجوع إلى خارج الحرم، فحينئذ يجب عليه أن يرجع إلى خارج الحرم فيحرم من خارج الحرم في أي مكان شاء منه، وهل يجب عليه الابتعاد الى جانب الميقات بالقدر الممكن ام لا؟، فقد يقال بوجوبه لما ورد في صحيحة معاوية بن عمار السابقة في المرأة التي حاضت في الميقات فلم تحرم لما قالوا لها: ليس عليك احرام، من أنها ان لم تتمكن من الرجوع الى الميقات فلترجع إلى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لايفوتها الحج، ومن الواضح عدم خصوصية لها عرفا في هذا الحكم ولكن الصحيح حملها على الاستحباب لدلالة سائر الروايات على كفاية الخروج من الحرم بعد أن كان موردها عادة هو القادر على الابتعاد الى الميقات ولو بمقدار ما كمأة ذراع، فتأبى عن تقييدها بذلك فتكون اظهر من صحيحة معاوية بن عمار فتوجب حملها على الاستحباب.

وأما ما ذكره السيد الخوئي "قده" من احتمال الخصوصية في الحائض، والحكم بمساواة غيرها من ذوي الأعذار والناسي والجاهل معها في لزوم الابتعاد قياس لانقول به، فنلتزم في خصوص مورد الحائض بلزوم الابتعاد بالقدر الممكن([[1358]](#footnote-1359))، فالظاهر عدم تماميته لأن العرف لايفهم خصوصية للحائض في هذا الحكم فيحمل ذلك على المثالية كحمله عنوان الرجل المأخوذ في موضوع كثير من الخطابات الشرعية كالشك في الركعات على المثالية.

وعليه فالمهم في عدم لزوم الابتعاد مطلقا هو اباء الروايات الدالة على الخروج من الحرم عن تقييدها بذلك كصحيحة الحلبي السابقة وكذا صحيحة عبد الله بن سنانٍ قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلٍ مر على الوقت الذي يحرم الناس منه فنسي أو جهل فلم يحرم حتى أتى مكة فخاف إن رجع إلى الوقت أن يفوته الحج فقال يخرج من الحرم ويحرم ويجزيه ذلك([[1359]](#footnote-1360))، وفي رواية محمد بن الفضيل عن أبي الصباح الكناني قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلٍ جهل أن يحرم حتى دخل الحرم كيف يصنع قال يخرج من الحرم ثم يهل بالحج([[1360]](#footnote-1361))، وان كان سند هذه الرواية لايخلو عن اشكال، لأن محمد بن الفضيل مردد بين محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار النهدي الثقة وبين محمد بن الفضيل الأزدي الصيرفي الذي تعارض فيه تضعيف الشيخ الطوسي "ره" له في رجاله مع قول الشيخ المفيد "ره" في رسالته العددية بكونه من الفقهاء والرؤساء الاعلام الذين يؤخذ منهم الحلال والحرام والفتيا والاحكام ولايطعن عليهم بشيء ولاطريق لذم واحد منهم.

ثم انه قد يقال بأنه ان تمت النكتة المذكورة في حمل الامر بالابتعاد الى الميقات بالمقدار الممكن على الاستحباب لخلو الروايات الأمرة بالخروج من الحرم من ذلك فلازمه حمل الروايات الآمرة بالخروج من الحرم ايضا على الاستحباب لماورد في رواية ابن أبي عمير عن جميل بن دراج عن سورة بن كليب قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام ‌خرجت معنا امرأة من أهلنا فجهلت الإحرام فلم تحرم حتى دخلنا مكة ونسينا أن نأمرها بذلك قال فمروها فلتحرم من مكانها- من مكة أو من المسجد([[1361]](#footnote-1362)).

ويلاحظ عليه **اولا:** ان الرواية ضعيفة سندا لعدم ثبوت وثاقة سورة بن كليب وان ذكره العلامة الحلي "ره" في القسم الاول من رجاله أي فيمن كان يعتمد عليهم العلامة، لكن ذكر في ترجمته أنه روى الكشي حديثا يشهد بصحة عقيدته في الباقر والصادق (عليهما السلام) وكان معاصرهما، وفي الطريق حذيفة بن منصور، وقد ضعفه ابن الغضائري([[1362]](#footnote-1363))، فيشكل اجراء أصالة الحس في اعتماده عليه، على أنا ذكرنا أن التعبير بأني اعتمد عليه غير التعبير بكونه ثقة، فان الاعتماد عليه يعني الحكم بجواز العمل برواياته وهذا بيان للحكم الشرعي وليس اخبارا عن الموضوع التكويني كالوثاقة ولعله كان يرى جواز العمل بالخبر الحسن أي الخبر الذي يكون راويه اماميا ممدوحا وان لم يثبت وثاقته.

وأما ما ذكر السيد الخوئي "قده" (من أنه يحتمل استناده الى أصالة العدالة، لأنه كان يرى أصالة العدالة حيث ذكر في ترجمة أحمد بن إسماعيل بن سمكة‌ بن عبد الله أبو علي البجلي عربي من أهل قم، كان من أهل الفضل والأدب والعلم وعليه قرأ أبو الفضل محمد بن الحسين بن العميد وله كتب عدة لم يصنف مثلها، وكان إسماعيل بن عبد الله من أصحاب محمد بن أبي عبد الله البرقي وممن تأدب عليه، فمن كتبه كتاب العباسي وهو كتاب عظيم نحو عشرة آلاف ورقة في أخبار الخلفاء والدولة العباسية مستوفى لم يصنف مثله، هذا خلاصة ما وصل إلينا في معناه ولم ينص علماؤنا عليه بتعديل ولم يرو فيه جرح، فالأقوى قبول روايته مع سلامتها من المعارض) ففيه أن العلامة الحلي صرح في كتبه الفقهية بلزوم احراز عدالة امام الجماعة وهذا ينافي مبنى أصالة العدالة، وأما كلامه في احمد بن اسماعيل بن سمكة فلعله كان من اجل أن كان يرى حجية خبر الحسن وان لم يثبت وثاقته.

**وثانيا:** ان موردها السؤال في وقت معين عن امرأة جهلت ان تحرم الى أن دخلت مكة ولعل السؤال كان في ضيق الوقت عن الذهاب الى خارج الحرم والاحرام منه بالحج، فلاينعقد اطلاق في الجواب، وهذا بخلاف الروايات الآمرة بالخروج الى خارج الحرم.

**الصورة الثالثة:** أن يكون في الحرم ولم يمكنه الرجوع إلى الخارج، فيحرم من مكانه لما ورد في صحيحة الحلبي "فإن خشي أن يفوته الحج فليحرم من مكانه فإن استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج".

**الصورة الرابعة:** ما إذا ارتفع الجهل او النسيان قبل الوصول إلى الحرم ولم يمكنه‌ الرجوع إلى الميقات الذي تجاوز عنه، فان التفت في مكان يمكنه الرجوع الى الميقات الذي تجاوزه بلااحرام وجب عليه ذلك، فلو احرم من ميقات آخر مع تمكنه من الرجوع الى الميقات الاول بطل احرامه بمقتضى ظهور قوله (عليه السلام) في صحيحة الحلبي: يخرج إلى ميقات أهل أرضه، فإن خشي أن يفوته الحج أحرم من مكانه، وحمله على مجرد الحكم التكليفي -بحيث لو أثم واحرم من ميقات آخر صح حجه- خلاف ظهوره في الارشاد الى الشرطية، واذا لم يتمكن من الرجوع الى الميقات الذي تجاوزه بغير احرام ولكن تمكن من الذهاب الى ميقات آخر تعين ذلك ولايجوز له الاحرام من مكانه بمقتضى عموم ما دل على أن الاحرام من مواقيت خمسة.

ولكن قد يقال في قبال ذلك أن مقتضى اطلاق صحيحة الحلبي هو أنه ان خشي أن يفوته الحج اذا خرج الى ميقات اهل ارضه احرم من مكانه ولايجب عليه الذهاب الى ميقات آخر وان تمكن منه، وقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" في مناسكه أن من يقصد الحرم أو مكّة، إذا جاوز الميقات بلاإحرام عن عذر -من جهل أو نسيان أو غيرهما- فان أمكنه الرجوع إلى ذلك الميقات ويسعه الوقت لإدراك النسك وجب عليه الرجوع والإحرام منه، لكن لو ذهب إلى أحد المواقيت الأخرى وأحرم منه أجزأه ذلك وإن كان آثماً، وإن لم يتمكن من الرجوع إلى الميقات پالذي جاوزه فان كان في طريقه إلى مكّة ميقات آخر كمن تجاوز من مسجد الشجرة وفي طريقه جحفة يحرم منه وإلّا فان تذكر خارج‌ الحرم يحرم من مكانه وان كان قد دخل الحرم يخرج من الحرم ويحرم خارجه وان لم يمكنه الخروج أو لم يسعه الوقت لذلك أحرم من مكانه ويجزئه ان كان الحج أو العمرة واجباً عليه([[1363]](#footnote-1364)).

وهذا بناء على مسلكه (من أن توقيت المواقيت كان لاهلها ومن مر عليها فمن لم يمر بميقات فلايجب عليه أن يحرم منه كما أن من لم يمر بأي من المواقيت جاز له الاحرام من أي مكان شاء) واضح، فانه لادليل على لزوم ذهابه الى ميقات آخر مع عجزه عن الرجوع الى الميقات الذي تجاوزه بغير احرام، واما بناء على ما استظهرناه من أن اطلاق مثل قوله "الاحرام من مواقيت خمسة" يقتضى لزوم كون الاحرام من احد المواقيت، وعليه فمقتضى اطلاق تلك الادلة لزوم الذهاب الى ميقات آخر لمن تجاوز عن ميقات اهل بلاده بغير احرام جهلا او نسيانا فلم يتمكن من الرجوع اليه ولكنه تمكن من الذهاب الى ميقات آخر، وحينئذ فقد يقال بأن هذا الاطلاق قابل للتقييد بصحيحة الحلبي فان موضوعها -وهو من نسي أن يحرم من الميقات ولم يتمكن من الرجوع الى ميقات اهل بلاده- اخص مطلقا من ادلة توقيت المواقيت لكل حاج او معتمر، وحينئذ فتقدم صحيحة الحلبي على عموم ادلة المواقيت، واطلاقها كما مر يقتضي عدم لزوم الذهاب الى ميقات آخر، واطلاق الخطاب الذي يكون موضوعه اخص يقدم على عموم العام.

ولو فرض كون النسبة بينهما العموم من وجه باعتبار لزوم ملاحظة النسبة بين مجموع الخطابين لابين موضوعهما فقط، والمفروض أن اطلاق صحيحة الحلبي يقتضي عدم لزوم الذهاب الى ميقات أخر عند التمكن من ذلك فيتعارضان في المقام ويتساقطان ويكون المرجع بعد ذلك اصل البراءة عن تعين الاحرام من ميقات آخر، فيجوز له الاحرام من مكانه.

الا أنه يمكن أن يقال بانه بعد كون التعارض بينهما بالعموم من وجه فحيث ان صحيحة الحلبي ليست قطعية الصدور بخلاف ادلة المواقيت فانها قطعية الصدور اجمالا لكثرتها، فتكون المعارضة بينهما من قبيل المعارضة بين خبر ظني الصدور وخبر قطعي الصدور، وقد ذكر جمع من الاعلام كالسيد الخوئي "قده" ذكر ان الخبر الظني الصدور المعارض مع الخبر القطعي الصدور بنحو التباين او العموم من وجه يعد مخالفا للسنة، فيلزم طرحه بمقتضى الاخبار الكثيرة الدالة على طرح ما خالف السنة([[1364]](#footnote-1365))، ونحن وان اشكلنا عليه في محله بأن الظاهر من السنة السنة النبوية لامطلق الكلام القطعي الصدور عن المعصوم (عليه السلام) ولكن قلنا بأن العرف يلغي الخصوصية عن الكتاب -بلحاظ الحكم بطرح مخالفه- الى كل كلام قطعي الصدور وقطعي الجهة من المعصوم (عليه السلام) وأما كونه ظني الدلالة فليس بمانع لأن دلالة الكتاب ظنية ايضا، وحينئذ لايبقى خصوصية للكتاب عدا كونه نازلا من عنده تعالى مباشرة وهذا وان كان يوجب شارع احترامه لكن لايؤثر في قوة كاشفيته عن الواقع بالنسبة الى الكلام القطعي الصدور والجهة عن المعصوم ومنه ادلة المواقيت.

وحينئذ فيتعين رفع اليد عن اطلاق صحيحة الحلبي لمعارضته مع اطلاق الكلام القطعي الصدور والجهة للمعصوم وهو ادلة المواقيت، نعم لايتم هذا البيان بناء على مبنى السيد الخوئي "قده" من أن الخبر المخالف لاطلاق الكتاب والسنة ليس مخالفا للكتاب والسنة، لأن الاطلاق ليس مدلول اللفظ بل الحاكم عليه هو العقل ببركة مقدمات الحكمة، وكذا ذكر ان الدال على الاطلاق هو السكوت وعدم ذكر القيد وهذا ليس من الكتاب، فلايكون المخالف لاطلاق الكتاب مخالفا للكتاب فيختص الترجيح بموافقة عموم الكتاب، حيث أنه داخل في مدلول اللفظ فيكون المخالف له مخالفا للكتاب([[1365]](#footnote-1366)) ولكن يرد عليه انه بحسب النظر العرفي يرى ان عدم ذكر القيد حيثية تعليلية لان يصير الخطاب المطلق ظاهرا في الاطلاق، وليس حيثية تقييدية بان يكون نفس عدم ذكر القيد دالا عليه فيرى العرف ان "احل الله البيع" مثلا يدل على صحة البيع المعاطاتي، وكذا يرى ان الشرط الذي يخالف اطلاق الكتاب يكون مخالفا للكتاب.

ثم انه ذكر المشهور كصاحب العروة أنه ان لم يمكنه الذهاب الى ميقات آخر يحرم من مكانه، وفيه انه بناء على قول المشهور من لزوم الابتعاد الى الميقات بالمقدار الممكن فكان ينبغي بيانه هنا ايضا، وبناء على المختار من عدم لزومه فالظاهر -كما صرح به السيد الخوئي "قده" في شرح العروة([[1366]](#footnote-1367)) خلافا لما افاده في متن المناسك- أنه يجوز له الاحرام حين وصوله الى ادنى الحل وعليه فلايجب عليه الإحرام من مكانه الذي ارتفع جهله او نسيانه فيه، بل هو مخير في الإحرام من أيّ موضع شاء قبل الوصول إلى الحرم، نعم حيث اتسعت مكة من ناحية التنعيم ولايجوز دخول مكة بغير احرام فلابد ان يكون احرامه من تلك الجهة قبل دخوله الى مكة.

ثمّ إن صاحب العروة الحق بالناسي والجاهل بالميقات ولكنه لم يحرم منه لعدم كونه قاصداً للنسك ولالدخول مكّة ثمّ بدا له ذلك في مكان لايمكنه الرجوع الى الميقات، وقد نسب ذلك الى المشهور ويستدل له بعدة وجوه:

1- إطلاق صحيحة الحلبي "عن رجل ترك الإحرام..." حيث يدعى ان ذلك صادق على غير مريد النسك أيضا.

وفيه انه -كما ذكر السيد لخوئي "قده"- يكون الظاهر من السؤال ترك الاحرام مع كون وظيفته الاحرام فلايشمل من ترك الإحرام لعدم قصده إلى الحج أصلا.

2- ما استند اليه السيد الخوئي "قده" من دعوى الأولوية القطعية، فإنه لو سقطت شرطية الاحرام من الميقات في حق من كان مكلفا بالاحرام من الميقات حين مروره به لكونه قاصدا للحج ولكنه لم يحرم منه جهلا او نسيانا الى أن عجز عنه فسقوطه عمن لم يكن مكلفا بذلك لعدم كونه قاصدا للحج حين مروره بالميقات يكون بطريق اولى.

وفيه أن العذر في مورد الجاهل والناسي من العذر الطاري ولايمكن الغاء الخصوصية منه الى المورد حيث انه من العذر غير الطاري، وهذا نظير تفصيل المشهور في اجزاء حج النائب المعذور عن الحج الاختياري بين ما لو طرأ عذره بعد ارادة الحج فحكموا باجزاءه عن المنوب عنه وبين ما كان يعلم من حين ارادته للحج بكونه معذورا فلايكون مجزءا عنه، وهكذا ذكر بعضهم أن من علم من الاول بعدم تمكنه من الافعال الاختيارية للحج فلايكون حجه مجزءا عن حجة الاسلام دون من طرء عليه العذر بعد ارادته للحج.

3- ما استند اليه ايضا من ذيل صحيح الحلبي، فإن صدره وإن كان لايشمل غير مريد النسك، ولكن لامانع من شمول ذيله له، وهو قوله "فإن خشي أن يفوته الحج فليحرم من مكانه" فإنه يستفاد منه جواز الإحرام من غير الميقات في كل مورد يخشى أن يفوت الحج منه، والمفروض أن هذا الشخص قد وجب عليه الحج بالفعل ولايجوز له التسويف، وفرضنا أنه لايتمكن من الذهاب إلى الميقات، فيحرم من غير الميقات.

وهذا غريب، فان الضمير بعد ما كان راجعا الى من ترك الاحرام في الميقات مع كونه وظيفته الاحرام منه بأن كان قاصدا للحج حين مروره بالميقات فكيف يكون الذيل شاملا لغيره.

وعليه فيشكل شمول شمول الروايات لمن لم يحرم من الميقات لعدم كونه قاصداً للنسك ولالدخول مكّة ثمّ بدا له ذلك في مكان لايمكنه الرجوع الى الميقات، فلايترك مقتضى الاحتياط.

**تنبيه:** لايخفى أن الروايات الواردة في من ترك الاحرام من الميقات الى أن دخل الحرم وأنه اذا لم يتمكن من الرجوع الى الميقات احرم من خارج الحرم ان تمكن من الخروج اليه والا فمن مكانه كلها واردة في الحج الاعم من حج الافراد وحج التمتع أي عمرة التمتع منه ولم يرد شيء منها في العمرة المفردة لكن المشهور الحقوها بالحج لكون حالها شرعا ومتشرعيا اسهل، واحتمال (أن اهتمام الشارع بالحج اوجب محاولة الشارع التحفظ على امكان اتيان المكلفين بالحج ومنهم الذي ترك الاحرام للحج من الميقات جهلا او نسيانا بتشريع طرق اضطرارية لهم ولعله لم يحاول ذلك في العمرة المفردة لعدم اهتمامه بشأنها بمقدار الحج) ليس احتمالا عرفيا بحيث يمنع من ظهور تلك الروايات في عدم خصوصية للحج، فاشكال بعض السادة الاعلام "دام ظله" في تعميم الحكم الى العمرة المفردة في غير محله.

1. - مناسك الحج ص 10 [↑](#footnote-ref-2)
2. - وسائل الشيعة ج11ص 30 [↑](#footnote-ref-3)
3. - وسائل الشيعة ج 11ص 27 [↑](#footnote-ref-4)
4. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 25 [↑](#footnote-ref-5)
5. - الصحاح ج‌4 ص 1378 [↑](#footnote-ref-6)
6. - وسائل الشيعة ج11ص29 [↑](#footnote-ref-7)
7. - وسائل الشيعة ج 11ص26 [↑](#footnote-ref-8)
8. - وسائل الشيعة ج 11ص 26 [↑](#footnote-ref-9)
9. - وسائل الشيعة ج 11ص 172 [↑](#footnote-ref-10)
10. - مناسك محشی ص [↑](#footnote-ref-11)
11. - مستند الناسك ج1 ص 22و 20 [↑](#footnote-ref-12)
12. - العروة الوثقى ج4ص 344 [↑](#footnote-ref-13)
13. - العروة الوثقى ج2ص 13 [↑](#footnote-ref-14)
14. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌8 ص 259 [↑](#footnote-ref-15)
15. - مستند الناسك ج1ص 20 [↑](#footnote-ref-16)
16. - وسائل الشيعة ج11ص 34، لا يخفى أن غرض السائلين في هذه الروايات وان كان هو معرفة مسألة كلامية وهي المراد من استطاعة الانسان، و انه هل تثبت هذه الآية اختيار الانسان، كما يراه المعتزلة، ام لا؟، لكن لا ينافي ذلك افادتها لحكم فقهي. [↑](#footnote-ref-17)
17. - وسائل الشيعة ج11ص 25 [↑](#footnote-ref-18)
18. - مناسك الحج ص 17-13 [↑](#footnote-ref-19)
19. - مناسك الحج وملحقاتها ص 16 [↑](#footnote-ref-20)
20. - مناسك الحج وملحقاتها ص 21 [↑](#footnote-ref-21)
21. - راجع مناسك الحج ص 10و مناسك محشى ص 25 [↑](#footnote-ref-22)
22. - وسائل الشيعة ج11ص 37 [↑](#footnote-ref-23)
23. - العروة الوثقى (المحشى)، ج‌4، ص: 371‌ [↑](#footnote-ref-24)
24. - مناسك محشى ص 29 [↑](#footnote-ref-25)
25. - مناسك محشى ص 30 [↑](#footnote-ref-26)
26. - مناسك محشى ص 44 [↑](#footnote-ref-27)
27. - مناسك محشى ص 51 [↑](#footnote-ref-28)
28. - مناسك محشى ص 52 [↑](#footnote-ref-29)
29. - التهذيب في مناسك العمرة و الحج؛ ج‌1، ص: 63 [↑](#footnote-ref-30)
30. - التهذيب في مناسك العمرة و الحج؛ ج‌1، ص: 65 [↑](#footnote-ref-31)
31. - التهذيب في مناسك العمرة و الحج؛ ج‌1، ص: 72 [↑](#footnote-ref-32)
32. - التهذيب في مناسك العمرة و الحج؛ ج‌1، ص: 76 [↑](#footnote-ref-33)
33. - المصباح المنير ج2ص429 النهاية في غريب الحديث والأثر؛ ج‌3، ص: 297 [↑](#footnote-ref-34)
34. - تاج العروس ج‌7 ص261 [↑](#footnote-ref-35)
35. - وسائل الشيعة؛ ج‌13، ص: 443 وص: 444؛ وص: 511 [↑](#footnote-ref-36)
36. - مناسك الحج ص39 [↑](#footnote-ref-37)
37. - الإشعار هو شقّ السنام الأيمن بأن يقوم المحرم من الجانب الأيسر من الهدي ويشقّ سنامه من الجانب الأيمن ويلطّخ صفحته بدمه، وهو خاص بالبدنة، والتقليد هو أن يعلّق في رقبة الهدي نعلًا خلقاً قد صلّى فيه، وهو مشترک بین البدنة والبقرة والشاة. [↑](#footnote-ref-38)
38. - وسائل الشيعة ج11ص279 [↑](#footnote-ref-39)
39. - وسائل الشيعة ج11ص279 [↑](#footnote-ref-40)
40. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 222 [↑](#footnote-ref-41)
41. - وسائل الشيعة ج11ص231 [↑](#footnote-ref-42)
42. - وقال ابن قدامة فی المغنی ج3ص174تجب العمرة على من يجب عليه الحج في إحدى الروايتين ، روى ذلك عن عمر وابن عباس وزيد بن ثابت وابن عمر وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وعطاء وطاوس ومجاهد والحسن وابن سيرين والشعبي وبه قال الثوري وإسحاق والشافعي في أحد قوليه ( والرواية الثانية ) ليست واجبة وروي ذلك عن ابن مسعود وبه قال مالك وأبو ثور وأصحاب الرأي لما روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن العمرة أواجبة هي ؟ قال " لا وان تعتمروا فهو أفضل " أخرجه الترمذي وقال هذا حديث حسن صحيح وعن طلحة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول " الحج جهاد والعمرة تطوع " رواه ابن ماجة ولأنه نسك غير موقت فلم يكن واجبا كالطواف المجرد ولنا قول الله تعالى ( وأتموا الحج والعمرة لله ) ومقتضى الامر الوجوب ثم عطفها على الحج والأصل التساوي بين المعطوف والمعطوف عليه قال ابن عباس انها لقرينة الحج في كتاب الله وعن الضبي بن معبد قال أتيت عمر فقلت يا أمير المؤمنين أني أسلمت واني وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي فأهلك بهما فقال عمر هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم رواه أبو داود والنسائي وعن أبي رزين أنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان أبي شيخ كبير لا يستطيع الحج ولا العمرة ولا الظعن قال " حج عن أبيك واعتمر " رواه أبو داود والنسائي والترمذي وقال حديث حسن صحيح وذكره احمد ثم قال وحديث يرويه سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال أوصني قال " تقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتحج وتعتمر " وروى الأثرم باسناده عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إلى أهل اليمن وكان في الكتاب إن العمرة هي الحج الأصغر ولأنه قول من سمينا من الصحابة ولا مخالف لهم نعلمه الا ابن مسعود على اختلاف عنه وأما حديث جابر فقال الترمذي قال الشافعي هو ضعيف لا تقوم بمثله الحجة وليس في العمرة شئ ثابت بأنها تطوع وقال ابن عبد البر : روي ذلك بأسانيد لا تصح ولا تقوم بمثلها الحجة ثم نحمله على المعهود وهي العمرة التي قضوها حين أحصروا في الحديبية أو على العمرة التي اعتمروها مع حجتهم مع النبي صلى الله عليه وسلم فإنها لم تكن واجبة على من اعتمر أو نحمله على ما زاد على العمرة الواحدة وتفارق العمرة الطواف لأن من شرطها الاحرام والطواف بخلافه ( فصل ) وليس على أهل مكة عمرة نص عليه أحمد وقال كان ابن عباس.

    يرى العمرة واجبة ويقول : يا أهل مكة ليس عليكم عمرة إنما عمرتكم طوافكم بالبيت وبهذا قال عطاء وطاوس قال عطاء ليس أحد من خلق الله إلا عليه حج وعمرة واجبان لابد منهما لمن استطاع إليهما سبيلا إلا أهل مكة فإن عليهم حجة وليس عليهم عمرة من أجل طوافهم بالبيت ووجه ذلك أن ركن العمرة ومعظمها الطواف بالبيت وهم يفعلونه فأجزأ عنهم وحمل القاضي كلام احمد على أنه لا عمرة عليهم مع الحجة لأنه يتقدم منهم فعلها في غير وقت الحج والامر على ما قلناه

    وتجزئ عمرة المتمتع وعمرة القارن والعمرة من أدنى الحل عن العمرة الواجبة ولا نعلم في إجزاء عمرة التمتع خلافا كذلك قال ابن عمر وعطاء وطاوس ومجاهد ولا نعلم عن غيرهم خلافهم وروي عن أحمد أن عمرة القارن لا تجزئ وهو اختيار أبي بكر وعن أحمد أن العمرة من أدنى الحل لا تجزئ عن العمرة الواجبة وقال إنما هي من أربعة أميال على أن عمرة القارن لا تجزئ أن عائشة حين حاضت أعمرها من التنعيم فلو كانت عمرتها في قرانها أجزأتها لما أعمرها بعدها ولنا قول الضبي بن معبد اني وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي فأهللت بهما فقال عمر هديت لسنة نبيك وهذا يدل على أنه أحرم بهما يعتقد أداء ما كتبه الله عليه منهما والخروج عن عهدتهما فصوبه عمر وقال هديت لسنة نبيك وحديث عائشة حين قرنت الحج والعمرة فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم حين حلت منهما " قد حللت من حجك وعمرتك " وإنما أعمرها النبي صلى الله عليه وسلم من التنعيم قصدا لتطيب قلبها وإجابة مسئلتها لا لأنها كانت واجبة عليها ثم إن لم تكن أجزأتها عمرة القران فقد أجزأتها العمرة من أدنى الحل وهو أحد ما قصدنا الدلالة عليه ولان الواجب عمرة واحدة وقد أتى بها صحيحة فتجزئه كعمرة المتمتع ولان عمرة القارن أحد|

    لان عمرة القارن أحد نسكي القران فأجزأت كالحج والحج من مكة يجزئ في حق المتمتع فالعمرة من أدنى الحل في حق المفرد أولى وإذا كان الطواف المجرد يجزئ عن العمرة في حق المكي فلان تجرئ العمرة المشتملة على الطواف وغيره أولى [↑](#footnote-ref-43)
43. - وسائل الشيعة ج11ص9 [↑](#footnote-ref-44)
44. - وسائل الشیعة ج11ص7 [↑](#footnote-ref-45)
45. - وسائل الشیعة ج11ص7 [↑](#footnote-ref-46)
46. - من لایحضره الفقیه ج2ص524 [↑](#footnote-ref-47)
47. - الجعفريات،الأشعثيات ص 67 [↑](#footnote-ref-48)
48. - فقه القرأن ج1ص263 [↑](#footnote-ref-49)
49. - تفسیر الرازی ج5ص153 [↑](#footnote-ref-50)
50. - مستمسک ج11ص133 [↑](#footnote-ref-51)
51. - تفسیر الرازی ج5ص153 [↑](#footnote-ref-52)
52. - - فقه القرآن ج1ص263 [↑](#footnote-ref-53)
53. - التبیان ج2ص155 [↑](#footnote-ref-54)
54. - الکشاف ج1ص238 [↑](#footnote-ref-55)
55. - مجمع الفائدة والبرهان ج7ص24 [↑](#footnote-ref-56)
56. - الخلاف؛ ج‌2، ص: 262 وقد ذكر السید المرتضی "ره" ایضا أن الصحيح عندنا أن العمرة إنما تجب في العمر مرة واحدة، وما زاد على ذلك فهو فضل، دليلنا قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله، والأمر بالإتمام يقتضي الأمر بالابتداء (الناصریات ص306) ولكن لعله اختار المعنى الثاني فقط لأنه لم يذكر ما يظهر منه استدلاله بالآية على وجوب اتمام ما بدأ به، وهكذا صاحب الغنية فانه ذكر في ص 198من الغنية "ويدل على وجوب العمرة أيضا قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله والإتمام لايحصل إلا بالدخول فوجب. [↑](#footnote-ref-57)
57. - الخلاف؛ ج‌2، ص: 365 [↑](#footnote-ref-58)
58. - تذکرة الفقهاء ج7ص11 منتهى المطلب ج‌12 ص 396 [↑](#footnote-ref-59)
59. - تذکرة الفقهاء ج6ص222 [↑](#footnote-ref-60)
60. - تذكرة الفقهاء ج‌8 ص 30منتهى المطلب ج‌13 ص 30 [↑](#footnote-ref-61)
61. - موسوعة الامام الخوئی ج28ص194 [↑](#footnote-ref-62)
62. - موسوعة الامام الخوئی ج4ص472 ج22ص463 ج27ص229ص393 ج28ص359 [↑](#footnote-ref-63)
63. - موسوعة الامام الخوئي ج29ص415 [↑](#footnote-ref-64)
64. - ونحوها ما فِي علل الشرایع وتحف العقول عن الرضا (علیه السلام) في كتابه إلى المأمون: الإحرام دون الميقات لايجوز قال الله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله (وسائل ج11ص320) فانه استدل بالآیة علی وجوب کون الاحرام من المیقات مع أنه من الشروع فی العمرة او الحج. [↑](#footnote-ref-65)
65. - وسائل الشیعة ج11ص254 [↑](#footnote-ref-66)
66. - وسائل الشیعة ج11ص251 [↑](#footnote-ref-67)
67. - وسائل الشیعة ج11ص251 [↑](#footnote-ref-68)
68. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 253 [↑](#footnote-ref-69)
69. - مسالك الأفهام ج‌2 ص 494 [↑](#footnote-ref-70)
70. - مسالك الأفهام ج‌2 ص 494 [↑](#footnote-ref-71)
71. - مدارک الاحکام ج8ص459 [↑](#footnote-ref-72)
72. - رياض المسائل ج‌7 ص 201 [↑](#footnote-ref-73)
73. - كشف اللثام ج‌6 ص 292 [↑](#footnote-ref-74)
74. - مستند الشيعة ج11ص159 [↑](#footnote-ref-75)
75. - جواهر الکلام ج20ص449 [↑](#footnote-ref-76)
76. - جواهر الكلام ج‌20 ص 449 [↑](#footnote-ref-77)
77. - جواهر الكلام ج‌20ص 445 [↑](#footnote-ref-78)
78. - جواهر الكلام ج20ص449 [↑](#footnote-ref-79)
79. - الناصریات ص306: العمرة واجبة من جهة الاستطاعة كالحج، والصحيح عندنا: أن العمرة إنما تجب في العمر مرة واحدة، وما زاد على ذلك فهو فضل، وهو قول الشافعي في أصح قوليه، وذهب إلى ذلك الثوري، وأحمد، وإسحاق وقال مالك، وأبو حنيفة: إنها غير واجبة، دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع المذكور، قوله تعالى "وأتموا الحج والعمرة لله" والأمر بالإتمام يقتضي الأمر بالابتداء. [↑](#footnote-ref-80)
80. - الخلاف ج2ص 262 العمرة فريضة مثل الحج، دليلنا اجماع الفرقة علی وجوب العمرة. [↑](#footnote-ref-81)
81. - الغنیة ص197 العمرة المبتولة واجبة على أهل مكة وحاضريها مرة في العمر، ومن سواهم يغنيه عن نيل العمرة تمتعه بها إلى الحج، كل ذلك بدليل الإجماع، ويدل على وجوب العمرة أيضا قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله، والإتمام لايحصل إلا بالدخول فوجب، ويحتج على المخالف بما روي من قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) للذي سأله عن الإسلام: هو أن يشهد أن لا إله إلا الله إلى قوله: ويحج ويعتمر، وهذا نص لأنه عد العمرة من فرائض الإسلام. [↑](#footnote-ref-82)
82. - منتهى المطلب ج10ص17 العمرة فريضة مثل الحجّ ذهب إليه علماؤنا أجمع. وبه قال عليّ عليه السّلام، وعمر، وابن عبّاس، وزيد بن ثابت، وابن عمر، وسعيد بن جبير، وسعيد بن المسيّب، وعطاء، وطاوس، ومجاهد، والحسن، وابن سيرين، والشعبيّ، والثوريّ، وإسحاق، وقال مالك، وأبو ثور، وأصحاب الرأي: إنّها نفل وليست فرضا، وللشافعيّ قولان، وعن أحمد روايتان، لنا: قوله تعالى: وأتموا الحج والعمرة لله والأمر للوجوب. [↑](#footnote-ref-83)
83. - العروة الوثقى (المحشى) ج‌4 ص 598 [↑](#footnote-ref-84)
84. - كناب الحج ج2ص149 [↑](#footnote-ref-85)
85. - كتاب الحج ج2ص152 [↑](#footnote-ref-86)
86. - وسائل الشيعة ج11ص303 [↑](#footnote-ref-87)
87. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 251 [↑](#footnote-ref-88)
88. - وسائل الشیعة ج14ص314 [↑](#footnote-ref-89)
89. - المسالك ج2ص494 [↑](#footnote-ref-90)
90. - وسائل الشيعة ج11ص9 [↑](#footnote-ref-91)
91. - وسائل الشيعة ج11ص222، وأما حمل قوله "ولايدرون ما المتعة" على عدم معرفتهم بحقيقة المتعة، بدعوى أنه حكى في الجواهر ج21 ص113عن الشافعي والنيشابوري انه لاخلاف بين المفسرين في نزول آية المتعة في حصر الحديبية، حيث احرم النبي (ص) واصحابه للعمرة المفردة فصدهم المشركون عن دخول مكة، فنزلت الآية (واتموا الحج والعمرة لله، فان احصرتم فما استيسر من الهدي ولاتحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله...فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي، ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام) فهو خلاف الظاهر جدا، بأن ينزل آية المتعة والنبي لايحرم لحج التمتع ولايأمر اصحابه بذلك ولايبين لهم حقيقته، مع أنه قال لأصحابه في حجة الوادع على ما في صحيحة الحلبي "لو استقبلت من امري ما استدبرت لفعلت كما امرتكم به" أي بحج التمتع، وعليه فنزول الآية كان في حجة الوداع، كما ذكر السيد الطباطبائي "قده" في تفسيره، وما ذكر من اتفاق المفسرين على نزول الآية في قضية الحديبية، فلعله ناش من تناسب صدر الآية معها، لكن من الممكن نزول صدر الآية الى قوله "حتى يبلغ الهدي محله" ونزوله مع ذيل الآية "فاذا امنتم..." في حجة الوادع مرة آخرى، على أنه يمكن أن يقال ان المحصور في الآية وان كان اعم من المحصور بمعنى من صده المرض من دخول مكة ومن المصدود وهو من صدّه العدو منه، فيمكن من هذه الناحية أن ينطبق على حصر الحديبية حيث كانت من صدّ العدو، ولكن في البين مانع آخر من شمول الآية لقضية الحديبية، وهو أن حكم المصدود حسب ما ورد في الروايات والفتاوى هو ذبح الهدي في مكان الصد تم التحلل بالحلق او التقصير، كما فعله النبي (ص) ولكن الوارد في الآية هو بعث الهدي الى محله والانتظار حتى يذبح هديه هناك، فيتحلل حينئذ بالحلق او التقصير. [↑](#footnote-ref-92)
92. - الخلاف ج‌2 ص 262 [↑](#footnote-ref-93)
93. - وسائل الشیعةج11ص7 [↑](#footnote-ref-94)
94. - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌27، ص: 135 [↑](#footnote-ref-95)
95. - وسائل الشیعةج14ص306 [↑](#footnote-ref-96)
96. - مستمسك العروة الوثقى؛ ج‌11، ص135 [↑](#footnote-ref-97)
97. - وسائل الشيعة ج11ص204 [↑](#footnote-ref-98)
98. - وسائل الشيعة ج14ص306 [↑](#footnote-ref-99)
99. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص135 [↑](#footnote-ref-100)
100. - وسائل الشیعة ج14ص306 [↑](#footnote-ref-101)
101. - مصباح الناسك ج‌1 ص 211 [↑](#footnote-ref-102)
102. - صحیح البخاری ج3ص69وصحیح مسلم ج1ص355 [↑](#footnote-ref-103)
103. - احكام عمره وحج ص31 [↑](#footnote-ref-104)
104. - مناسك الحج ص39 [↑](#footnote-ref-105)
105. - وسائل الشيعة ج14ص306 [↑](#footnote-ref-106)
106. - وسائل الشيعة؛ ج‌11 ص 214 [↑](#footnote-ref-107)
107. - وسائل الشیعةج14ص306 [↑](#footnote-ref-108)
108. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص136 [↑](#footnote-ref-109)
109. - جواهر الكلام ج‌20ص 445 [↑](#footnote-ref-110)
110. - فقه الحج ج2ص223 [↑](#footnote-ref-111)
111. - وسائل الشيعة ج11ص25 [↑](#footnote-ref-112)
112. - تذكرة الفقهاء ج7ص17 [↑](#footnote-ref-113)
113. - المغنی لابن قدامة ج3ص175 [↑](#footnote-ref-114)
114. - الاستبصار ج‌2، ص: 326 وباب أنه يجوز في كل شهر عمرة بل في كل عشرة أيام‌، وفی المبسوط ج‌1 ص 304: يستحب أن يعتمر في كل شهر مع الإمكان فقد روي أنه يجوز أن يعتمر كل عشرة أيام فمن عمل بذلك فلا شي‌ء عليه، أما فی التهذیب ج5ص435فانه وان ذکر اولا: انه یستحب ان یعتمر الانسان فی الشهر مرة واحدة لکنه ذکر روایة علی ابن ابی حمزة قال: لکل شهر عمرة قلت اویکون اقل قال لکل عشرة ایام عمرة ، وذکر فی الخلاف؛ ج‌2، ص: 260يجوز أن يعتمر في كل شهر، بل في كل عشرة أيام.

     وقال أبو حنيفة والشافعي: له أن يعتمر ما شاء، وقال مالك: لا يجوز إلا مرة، وبه قال سعيد بن جبير، و النخعي، وابن‌‌ سيرين دليلنا: إجماع الفرقة، و كل خبر ورد في الحث على العمرة لم يخصص بعدد دون عدد.

     اقول: من الواضح آن دعوی الاجماع علی مشروعیتها فی کل شهر فی قبال من قال بعدم المشروعیة الا فی السنة مرة [↑](#footnote-ref-115)
115. - تدكرة الفقهاء ج 8 ص437، ولكنه وافق في المختلف ج 4ص360المشهور فقال: الأقرب أنّه لايكون بين العمرتين أقلّ من شهر، وذکر فی المنتهی ج‌13 ص 202‌ أنه قيل يحرم أن يكون بين العمرتين أقلّ من عشرة أيّام، وقيل: يكره و هو الأقرب. [↑](#footnote-ref-116)
116. - شرائع الإسلام ج‌1 ص 276وهذا نص کلامه: يستحب المفردة في كل شهر و أقله عشرة أيام. ويكره أن يأتي بعمرتين بينهما أقل من عشرة أيام و قيل يحرم و الأول أشبه. [↑](#footnote-ref-117)
117. - الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج‌1 ص337وهذا نصه: يجوز الإتباع بين العمرتين إذا مضى عشرة أيّام لرواية ابن أبي حمزة ، وأصحّ الروايات اعتبار شهر. [↑](#footnote-ref-118)
118. - السرائر ج1ص540 وهذا نصه: قال بعضهم لاأوقت وقتا، ولاأجعل بينهما مدّة، وتصح في كل يوم عمرة، و هذا‌ القول يقوى في نفسي وبه افتي و إليه ذهب السيّد المرتضى في الناصريات.

     ثم قال :و ما روي في مقدار ما يكون بين العمرتين فأخبار آحاد، لا توجب علما و لا عملا [↑](#footnote-ref-119)
119. - الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ج‌2 ص 375 وهذا نصه" قیل: لاحد للمدة بين العمرتين، وهو حسن، لأن فيه جمعا بين الأخبار الدال بعضها على الشهر، وبعضها على السنة، وبعضها على عشرة أيام بتنزيل ذلك على مراتب الاستحباب، فالأفضل الفصل بينهما بعشرة أيام، و أكمل منه بشهر، و أكثر ما ينبغي أن يكون بينهما السنة، [↑](#footnote-ref-120)
120. - مدارك الأحكام ج‌8 ص 464 وهذا نصه: یستظهر من الروايات أن العمرة المشروعة تكون واحدة في كل شهر، يستحب المفردة في كل شهر، و أقله عشرة أيام.

     و يكره أن يأتي بعمرتين بينهما أقل من عشرة، وقيل: يحرم، و الأول أشبه. [↑](#footnote-ref-121)
121. - جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج‌20، ص: 464 [↑](#footnote-ref-122)
122. - العروة الوثقى ج4ص [↑](#footnote-ref-123)
123. - المختلف: ج 1 ص 319 [↑](#footnote-ref-124)
124. - الناصریات ص307 [↑](#footnote-ref-125)
125. - وسائل الشيعة؛ ج‌14 ص 307 [↑](#footnote-ref-126)
126. - وسائل الشيعة، ج‌14، ص: 310‌ [↑](#footnote-ref-127)
127. - وسائل الشيعة ج11ص303 [↑](#footnote-ref-128)
128. - وسائل الشیعة ج13ص128 [↑](#footnote-ref-129)
129. - وسائل الشيعة؛ ج‌13 ص 112 [↑](#footnote-ref-130)
130. - وسائل الشیعة ج14ص309 [↑](#footnote-ref-131)
131. - الکافی ج4ص534 [↑](#footnote-ref-132)
132. - من لایحضره الفقیه ج2ص 458ج4ص488 [↑](#footnote-ref-133)
133. - اختيار معرفة الرجال ص705 و742 [↑](#footnote-ref-134)
134. - كتاب العدة ج1ص150، ثم لايخفى أن شهادة الشيخ هي المهم في المقام، والا فما حكي عن ابن الغضائري في ترجمة ابنه الحسن من ان اباه اوثق منه، فمن الواضح ان ما ذكره ابن الغضائري على تقدير ثبوت نسبة الكتاب اليه هو ان الحسن كان ضعيفا في نفسه وابوه اوثق منه، ولاريب في عدم دلالة ذلك على وثاقة ابي حمزة، حيث لايظهر منه عدا كون الحسن اضعف من ابيه.

     كما لايكفي وقوعه في اسناد كتاب كامل الزيارات حتى بناء على قبول نظرية التوثيق العام لرجال الكتاب، فان التعبير الوارد فيه (ما وصل الينا من طريق الثقات من اصحابنا رحمهم الله برحمته) ومن الواضح أنه لايشمل مثل علي بن ابي حمزة الواقفي الملعون ، كما لايكفي وقوعه في اسناد تفسير القمي، فانه لو امكان شمول التعبير ب "مشايخنا وثقاتنا" له فمع ذلك ناقشنا في كون هذا التفسير الموجود بايدينا من تأليف القمي بكامله. [↑](#footnote-ref-135)
135. - معجم رجال الحديث ج11ص226 [↑](#footnote-ref-136)
136. - رجال الكشي ج2ص 706 [↑](#footnote-ref-137)
137. - رجال الكشي ج2ص827 [↑](#footnote-ref-138)
138. - اختيار معرفة الرجال ج2ص706 [↑](#footnote-ref-139)
139. - الغيبة ص42 الى ص46 [↑](#footnote-ref-140)
140. - اختيار معرفة الرجال ج2ص706 [↑](#footnote-ref-141)
141. - قرب الإسناد ص 351 [↑](#footnote-ref-142)
142. - إبراهيم بن عقبة، قال: كتبت إلى العسكري (عليه‌السلام): جعلت فداك قد عرفت هؤلاء الممطورة فأقنت عليهم في صلاتي؟ قال: نعم أقنت عليهم في صلاتك.

     إبراهيم بن أبي البلاد، عن أبي الحسن الرضا (عليه‌السلام) قال: ذكرت الممطورة وشكهم، فقال: يعيشون ما عاشوا على شك، ثم يموتون زنادقة. (اختيار معرفة الرجال ج 2 - ص 761) [↑](#footnote-ref-143)
143. -مشرق الشمسين ص274 [↑](#footnote-ref-144)
144. - وسائل الشيعة ج27 ص 138باب10 من ابواب صفات القاضي ح4 [↑](#footnote-ref-145)
145. - قد يقال بجريان استصحاب بقاء وثاقة علي بن ابي حمزة الى زمان صدور هذه الرواية منه، حتى لو فرض قيام الحجة على زوال وثاقته حينما صار واقفيا، وفيه أنه حيث يكون زوال وثاقته معلوم التاريخ، لانه كان مقارنا لشهادة الإمام الكاظم (عليه‌السلام) وانما يكون صدور هذه الرواية عنه مجهول التاريخ، فلايجري استصحاب وثاقته الى زمان صدور الرواية، لعدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ في مسألة تعاقب الحادثين، على انه لوفرض جريانه فيكون معارضا باستصحاب عدم صدور هذه الرواية عنه في زمان وثاقته. [↑](#footnote-ref-146)
146. - تفسير القمي ج1ص102 [↑](#footnote-ref-147)
147. - راجع تفسير القمي ج2ص271 و272 و299 [↑](#footnote-ref-148)
148. - تفسير القمي ج1ص279و313و389 [↑](#footnote-ref-149)
149. - تفسير القمي ج1ص270و286 [↑](#footnote-ref-150)
150. - الذريعة الى تصانيف الشيعة ج4ص303 [↑](#footnote-ref-151)
151. - تفسير القمي ج1 ص4 [↑](#footnote-ref-152)
152. - تفسير القمي ج1ص27 [↑](#footnote-ref-153)
153. - موسوعة الامام الخوئی ج 3ص167 بحوث فی شرح العروة الوثقی ج4ص107 [↑](#footnote-ref-154)
154. - الفهرست ص4 رجال النجاشی ص16 [↑](#footnote-ref-155)
155. - الكافي طبع دار الحديث ج‌1 ص 16 [↑](#footnote-ref-156)
156. - والشاهد علی ذلک أنه ذکر روایات واضحة البطلان فاورد في ج1ص143رواية ابي بصير (قال: كنت بين يدي أبي عبد الله عليه‌السلام جالسا وقد سأله سائل فقال: جعلت فداك يا ابن رسول الله من أين لحق الشقاء أهل المعصية حتى حكم الله لهم في علمه بالعذاب على عملهم؟ فقال أبو عبد الله عليه‌السلام: أيها السائل حكم الله عز وجل لا يقوم له أحد من خلقه بحقه، فلما حكم بذلك وهب لأهل محبته القوة على معرفته، ووضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم أهله، ووهب لأهل المعصية القوة على معصيتهم لسبق علمه فيهم ومنعهم إطاقة القبول منه فوافقوا ما سبق لهم في علمه ولم‌يقدروا أن يأتوا حالا تنجيهم من عذابه، لان علمه أولى بحقيقة التصديق وهو معنى شاء ما شاء وهو سره) وهذا واضح البطلان لكونه من الجبر، كما اورد في ج2ص 697رواية مفادها ان الائمة ثلاثة عشر، فروى عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن ابن محبوب، عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام، عن جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: دخلت على فاطمة (عليها السلام) وبين يديها لوح فيه أسماء الأوصياء من ولدها، فعددت اثني عشر آخرهم القائم (عليه السلام) ثلاثة منهم محمد، وثلاثة منهم علي‌. [↑](#footnote-ref-157)
157. - عیون اخبار الرضا ج2ص279 [↑](#footnote-ref-158)
158. - موسوعة الامام الخوئی ج21ص318 [↑](#footnote-ref-159)
159. - فی معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج‌1، ص: 74اقول لم اجد ترحم النجاشی علی محمد بن عبدالله [↑](#footnote-ref-160)
160. - معاني الأخبار ص 56علل الشرائع ج‌1 ص 134حدثنا أبو نصر أحمد بن الحسين بن أحمد بن عبيد النيسابوري المرواني بنيسابور و ما لقيت أنصب منه قال حدثنا محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن مهران السراج قال حدثنا الحسن بن عرفة العبدي قال حدثنا وكيع بن الجراح عن محمد بن إسرائيل عن أبي صالح عن أبي ذر رحمه الله قال سمعت رسول الله ص و هو يقول خلقت أنا و علي بن أبي طالب من نور واحد [↑](#footnote-ref-161)
161. - جواهر الكلام ج‌20 ص 463 [↑](#footnote-ref-162)
162. - وسائل الشیعة ج14ص301 من لایحضره الفقیه ج2ص454 کما ان السید المرتضی استدل بمثلها فی الناصریات ص 308 فقال: دليلنا على ما ذكرناه قوله (صلى الله عليه و آله و سلم: «العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما، وقد روی ذلک عن النبی "ص" فی صحيح مسلم 2: 983- 437، سنن الترمذي 3: 272- 933، سنن النسائي 5: 112- 115، السنن الكبرى للبيهقي 4: 343، مجمع الزوائد 3: 278، الموطأ 1: 346- 65. [↑](#footnote-ref-163)
163. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 253 [↑](#footnote-ref-164)
164. - وسائل الشیعة ج11ص9 [↑](#footnote-ref-165)
165. - وسائل الشیعة ج14ص302 [↑](#footnote-ref-166)
166. - منتقی الاصول ج5ص بحوث فی علم الاصول ج5ص [↑](#footnote-ref-167)
167. - مستمسك العروة الوثقى؛ ج‌11، ص: 146 [↑](#footnote-ref-168)
168. - وسائل الشیعة ج14ص 314 [↑](#footnote-ref-169)
169. - موسوعة الامام الخوئي ج22ص279 [↑](#footnote-ref-170)
170. - وسائل الشيعة ج11ص303 [↑](#footnote-ref-171)
171. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 302 [↑](#footnote-ref-172)
172. - وسائل الشيعة ج14ص303 [↑](#footnote-ref-173)
173. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 302 [↑](#footnote-ref-174)
174. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 302 [↑](#footnote-ref-175)
175. - المسالك ج2ص494 [↑](#footnote-ref-176)
176. - وسائل الشيعة؛ ج‌14، ص: 310 [↑](#footnote-ref-177)
177. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 242 [↑](#footnote-ref-178)
178. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 142‌ [↑](#footnote-ref-179)
179. - وسائل الشیعة ج14ص314 [↑](#footnote-ref-180)
180. - وسائل الشيعة ج11ص303 [↑](#footnote-ref-181)
181. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 251 [↑](#footnote-ref-182)
182. - مناسك الحج وملحقاتها ص93 ذيل المسألة 137 [↑](#footnote-ref-183)
183. - وسائل الشيعة؛ ج‌11 ص 270 [↑](#footnote-ref-184)
184. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 142‌ [↑](#footnote-ref-185)
185. - وسائل الشيعة ج11ص303 [↑](#footnote-ref-186)
186. - مناسك الحج وملحقاتها ص102ذيل المسألة 141 [↑](#footnote-ref-187)
187. - وسائل الشيعة، ج‌14، ص: 50‌ [↑](#footnote-ref-188)
188. - وسائل الشيعة، ج‌14، ص: 50‌ [↑](#footnote-ref-189)
189. - وسائل الشيعة ج11ص217 [↑](#footnote-ref-190)
190. - دليل الناسك ص120 [↑](#footnote-ref-191)
191. - وسائل الشيعة، ج‌11، ص: 303‌ [↑](#footnote-ref-192)
192. - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌29، ص: 173 [↑](#footnote-ref-193)
193. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 303 [↑](#footnote-ref-194)
194. - موسوعة الامام الخوئي ج28ص197 [↑](#footnote-ref-195)
195. - تهذيب الاصول ج1ص199 [↑](#footnote-ref-196)
196. - تهذيب الأحكام ج‌5 ص 439، واورد جزءا منه في وسائل الشيعة، ج‌13، ص: 444‌ [↑](#footnote-ref-197)
197. - وسائل الشيعة، ج‌13، ص: 445‌ التهذيب ج5ص253الاستبصار ج2ص231 [↑](#footnote-ref-198)
198. - الكافي ج4ص538 [↑](#footnote-ref-199)
199. - وسائل الشيعة، ج‌13، ص: 443‌ [↑](#footnote-ref-200)
200. - وسائل الشیعة ج14ص316 [↑](#footnote-ref-201)
201. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 212 [↑](#footnote-ref-202)
202. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 212 [↑](#footnote-ref-203)
203. - وسائل الشيعة، ج‌13، ص: 444‌ [↑](#footnote-ref-204)
204. - وسائل الشيعة، ج‌13، ص: 506‌ [↑](#footnote-ref-205)
205. - وسائل الشيعة ج13ص499 [↑](#footnote-ref-206)
206. - وسائل الشيعة؛ ج‌13، ص: 509 [↑](#footnote-ref-207)
207. - وسائل الشيعة؛ ج‌13، ص [↑](#footnote-ref-208)
208. - وسائل الشيعة ج13ص443 [↑](#footnote-ref-209)
209. - وسائل الشیعة ج14ص316 [↑](#footnote-ref-210)
210. - كامل الزيارات الباب 41الحديث 5 [↑](#footnote-ref-211)
211. - الموجود في خاتمة المستدرك (مستدرك الوسائل ج3 طبع قديم ص523) "بأثر" مكان "يأثر" ولكن الظاهر كونه خطأ، والصحيح ما هو المنقول في البحار واعيان الشيعة، وقد كتب في خاتمة المستدرك فوق "عنهم" جملة "عن المذكورين نسخة بدل"، والظاهر ان هذه الجملة قد كتبها بعض العلماء في نسخته من كتاب كامل الزيارات لأجل تبيين مرجع الضمير في قوله "عنهم"، حتى لايتوهم رجوعه الى الأئمة عليهم السلام، ويتضح رجوعه الى الشُذّاذ من الرجال، ثم تخيل المستنسخون من هذه النسخة ان جملة "عن المذكورين" نسخة بدل، ومن هنا تبين ان ما هو الموجود في النسخة المطبوعة من كتاب كامل الزيارات لاتخلو من الغلط، حيث ان المذكور فيها هكذا: "قد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى و لا في غيره لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته و لا أخرجت فيه حديثا روي عن الشُذّاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم"، فانه لامعنى معقول لان يقال "يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين". [↑](#footnote-ref-212)
212. - بحار الانوار ج1ص74، واعيان الشيعة ج4 ص155 نقلا عن خاتمة مستدرك الوسائل [↑](#footnote-ref-213)
213. - قاعدة لاضرر ص21 [↑](#footnote-ref-214)
214. - رجال النجاشي ص [↑](#footnote-ref-215)
215. - كامل الزيارات الباب 50الحديث 3 [↑](#footnote-ref-216)
216. - معجم رجال الحديث ج‌19 ص 279‌ [↑](#footnote-ref-217)
217. - تهذيب الأحكام؛ ج‌4، ص: 150 [↑](#footnote-ref-218)
218. - وسائل الشيعة ج13ص [↑](#footnote-ref-219)
219. - رجال النجاشي ص 328 [↑](#footnote-ref-220)
220. - رجال النجاشي ص424 [↑](#footnote-ref-221)
221. - رجال الطوسي ص364 [↑](#footnote-ref-222)
222. - تهذيب الاحكام ج7ص361الاستبصار ج3ص224 [↑](#footnote-ref-223)
223. - الارشاد ص304 [↑](#footnote-ref-224)
224. - رجال الكشي؛ ص: 502 [↑](#footnote-ref-225)
225. - خلاصة الرجال ص251 [↑](#footnote-ref-226)
226. - وسائل الشيعة ج30ص474 [↑](#footnote-ref-227)
227. - كتاب الغيبة ص [↑](#footnote-ref-228)
228. - معجم رجال الحديث ج‌17 ص 168‌ [↑](#footnote-ref-229)
229. - وسائل الشيعة، ج‌13، ص: 444‌ [↑](#footnote-ref-230)
230. - وسائل الشيعة ج11ص217 [↑](#footnote-ref-231)
231. - الدروس ج1ص329 [↑](#footnote-ref-232)
232. - وسائل الشيعة ج13ص444 [↑](#footnote-ref-233)
233. - وسائل الشيعة ج13ص446 [↑](#footnote-ref-234)
234. - تهذيب الأحكام؛ ج‌5، ص: 255 [↑](#footnote-ref-235)
235. - وسائل الشيعة ج‌13 ص 299 [↑](#footnote-ref-236)
236. - وسائل الشيعة ج‌13 ص 299 [↑](#footnote-ref-237)
237. - وسائل الشيعة ج13ص299 [↑](#footnote-ref-238)
238. - وسائل الشيعة، ج‌13، ص: 4 [↑](#footnote-ref-239)
239. - وسائل الشيعة ج8ص457 [↑](#footnote-ref-240)
240. - الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج‌2، ص: 244 [↑](#footnote-ref-241)
241. - تهذيب الأحكام، ج‌5، ص: 163‌ [↑](#footnote-ref-242)
242. - وسائل الشيعة؛ ج‌14، ص: 232 [↑](#footnote-ref-243)
243. - وسائل الشيعة؛ ج‌14، ص: 565 [↑](#footnote-ref-244)
244. - مصباح الاصول ج3ص340 [↑](#footnote-ref-245)
245. - الخلل في الصلاة ص50 [↑](#footnote-ref-246)
246. - وسائل الشيعة ج11ص214 [↑](#footnote-ref-247)
247. - موسوعة الامام الخوئي ج28ص154 [↑](#footnote-ref-248)
248. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 212 [↑](#footnote-ref-249)
249. - وسائل الشيعة ج11ص212 باب2 من ابواب اقسام الحج ح1 [↑](#footnote-ref-250)
250. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 212 [↑](#footnote-ref-251)
251. - بحوث في شرح العروة الوثقى ج1 ص 151و152 [↑](#footnote-ref-252)
252. - الخلاف ج2ص270 [↑](#footnote-ref-253)
253. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 266 [↑](#footnote-ref-254)
254. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 270 [↑](#footnote-ref-255)
255. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 255 [↑](#footnote-ref-256)
256. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 271 [↑](#footnote-ref-257)
257. - من لايحضره الفقيه ج2ص456 [↑](#footnote-ref-258)
258. - معاني الأخبار ص 293 [↑](#footnote-ref-259)
259. - الكافي ط دار الحديث ج‌8 ص: 268، وسائل الشيعة ج11ص237 [↑](#footnote-ref-260)
260. - الكافي ط دار الحديث ج‌8 ص: 347 [↑](#footnote-ref-261)
261. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 273 [↑](#footnote-ref-262)
262. - الكافي ج3ص440 [↑](#footnote-ref-263)
263. - المرتقى إلى الفقه الأرقى كتاب الحج ج‌1 ص 272 [↑](#footnote-ref-264)
264. - المرتقى إلى الفقه الأرقى كتاب الحج ج‌2 ص 64 [↑](#footnote-ref-265)
265. - وسائل الشيعة ج‌12 ص370‌ [↑](#footnote-ref-266)
266. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 371‌ [↑](#footnote-ref-267)
267. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 355 [↑](#footnote-ref-268)
268. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 332 [↑](#footnote-ref-269)
269. - تهذيب الأحكام ج‌5 ص 83ـ اقول: كلما جعلته بين القوسين فالظاهر أنه اجتهاد من صفوان، مثل أنه اذا عقد الحج فليس له أن يرجع حتى يلبي، ولم نجد هذا الحكم في رواية أخرى. ولايستفاد من التعبير بأنه فرض على نفسه الحج الا أنه نوى الحج وقدّره على نفسه، بل ولو كان ظاهرا في أنه اوجبه على نفسه فلايكون ظاهرا في الحكم الشرعي ، وانما هو الزمه على نفسه وليس كلما الزمه الانسان على نفسه مما يجب وفاؤه به. [↑](#footnote-ref-270)
270. - وسائل الشيعة ج12 ص 337‌ [↑](#footnote-ref-271)
271. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 337‌ [↑](#footnote-ref-272)
272. - واليك جملة منها: 1- من قدم حاجا حتى إذا دخل مكة دخل متواضعا "وسائل الشيعة ج‌11 ص 121" 2- فعلى المتمتع إذا قدم مكة طواف بالبيت و ركعتان عند مقام إبراهيم و سعي بين الصفا و المروة ثم يقصر " ئل ج‌11 ص213" 3- عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال في هؤلاء الذين يفردون الحج إذا قدموا مكة فطافوا بالبيت أحلوا و إذا لبوا أحرموا-فلايزال يحل و يعقد- حتى يخرج إلى منى بلاحج ولاعمرة "ج‌11 ص 244" 4- أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) في السنة التي حج فيها وذلك في سنة اثنتي عشرة و مائتين، فقلت بأي شي‌ء دخلت مكة مفردا أو متمتعا، فقال متمتعا فقلت له أيما أفضل- المتمتع بالعمرة إلى الحج- أو من أفرد و ساق الهدي- فقال كان أبو جعفر (عليه السلام) يقول- المتمتع بالعمرة إلى الحج- أفضل من المفرد السائق- للهدي و كان يقول- ليس يدخل الحاج بشي‌ء أفضل من المتعة "ئل ج‌11 ص 246" 5- المجاور بمكة إذا دخلها بعمرة في غير أشهر الحج "ئل ج‌11 ص 264" 6- زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن المفرد للحج يدخل مكة يقدم طوافه أو يؤخره فقال سواء "ئل ج‌11 ص283" 7- من دخل مكة معتمرا مفردا للعمرة- فقضى عمرته فخرج كان ذلك له؛ "ئل ج‌11 ص 284" 8- عن إسحاق بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن غلمان لنا دخلوا معنا مكة بعمرة "ئل ج11ص 287" 9- عيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المتمتع- يقدم مكة يوم التروية صلاة العصر تفوته المتعة فقال لاله ما بينه و بين غروب الشمس "ئل ج‌11 ص 294" 10- اسحاق بن عبد الله قال: سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام) عن المتمتع يدخل مكة يوم التروية فقال للمتمتع ما بينه و بين الليل "ئل ج‌11 ص 294" 11- إذا قدمت مكة يوم التروية وأنت متمتع "ئل ج‌11 ص 294" 12- أحمد بن محمد بن أبي نصر عن مرازم بن حكيم قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) المتمتع يدخل ليلة عرفة مكة أو المرأة الحائض متى يكون لها المتعة قال ما أدركوا الناس بمنى "ئل ج‌11 ص295" 13- علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال: سألته عن متمتع قدم يوم التروية قبل الزوال قال يطوف ويحل "ئل ج‌11 ص 295" 14- عن زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الرجل يكون في يوم عرفة- و بينه و بين مكة ثلاثة أميال و هو متمتع بالعمرة إلى الحج "ئل ج‌11 ص 297" 15- زكريا بن آدم قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتمتع إذا دخل يوم عرفة- قال لامتعة له يجعلها عمرة مفردة."ئل ج11ص298" 16- إسحاق بن عمار عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن المرأة تجي‌ء متمتعة فتطمث قبل أن تطوف بالبيت حتى تخرج إلى عرفات "ئل ج11ص299" 17- من دخل مكة متمتعا في أشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضي الحج "ئل ج‌11 ص 303‌" 18- إذا دخلت مكة و أنت متمتع فنظرت إلى بيوت مكة فاقطع التلبية "ئل ج‌12 ص 389‌"19- إن كنت معتمرا فاقطع التلبية إذا دخلت الحرم "ئل ج‌12، ص: 394‌" 20- من اعتمر من التنعيم فلايقطع التلبية حتى ينظر إلى المسجد "ئل ج‌12، ص: 394‌" 21- عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحج فدخل مكة "ئل ج‌12، ص: 411"22- عن إسحاق بن عمار أن عبادا البصري جاء إلى أبي عبد الله (عليه السلام) و قد دخل مكة بعمرة مبتولة "ئل ج‌13، ص: 99" 23- إذا قدم المعتمر مكة و طاف و سعى- فإن شاء فليمض على راحلته و ليلحق بأهله"ئل ج13ص423" 24- عبد الله بن سنان أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل عقص رأسه «5» و هو متمتع- فقدم مكة فقضى نسكه "ئل ج‌13، ص: 510" 25- معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل أفرد الحج- فلما دخل مكة طاف بالبيت "ئل ج‌13، ص: 517" 26- إسحاق بن عبد الله قال سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل دخل مكة-مفردا للحج فخشي أن يفوته الموقف "ئل ج‌14، ص: 38" 27- ضريس بن أعين قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل خرج متمتعا بالعمرة- إلى الحج فلم يبلغ مكة إلا يوم النحر "ئل ج‌14، ص: 39" [↑](#footnote-ref-273)
273. - كشف اللثام ج‌5 ص 255 [↑](#footnote-ref-274)
274. - المبسوط ج 1 ص 316 [↑](#footnote-ref-275)
275. - المهذب ج1ص219والوسيلة ص 161 [↑](#footnote-ref-276)
276. - تذكرة الفقهاء ج 1 ص 325 منتهى المطلب ج 2 ص 675 [↑](#footnote-ref-277)
277. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 213 [↑](#footnote-ref-278)
278. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 222 [↑](#footnote-ref-279)
279. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 344‌ [↑](#footnote-ref-280)
280. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 350‌ [↑](#footnote-ref-281)
281. - وسائل الشيعة ج12ص342 [↑](#footnote-ref-282)
282. - وسائل الشيعة ج12ص343 [↑](#footnote-ref-283)
283. - لابد أن يراد من ذلك طواف العمرة وسعيها، والا فطواف حج التمتع اوسعيه يكون بعد التحلل من الاحرام وكذا يراد من الرمي رمي جمرة العقبة يوم العيد، دون رمي الجمار يوم الحادي عشر والثاني عشر لنفس النكتة، وأما الذبح فتوكيل الغير في الذبح من باب التسبيب لا الاستنابة. [↑](#footnote-ref-284)
284. - وسائل الشيعة ج11ص273 [↑](#footnote-ref-285)
285. - وسائل الشيعة ج 11 270 [↑](#footnote-ref-286)
286. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص193‌ [↑](#footnote-ref-287)
287. - منتهى المطلب ج‌10، ص: 155، وهذا نصه: لاينعقد الإحرام بالعمرة المتمتّع بها إلّا في أشهر الحجّ، فإن أحرم بها في غيرها انعقد للعمرة المبتولة، وبه قال الشافعيّ في أحد قوليه ، وأحمد وقال مالك: إذا أحرم بها في غير أشهر الحجّ و لم يتحلّل من إحرام العمرة حتّى دخلت أشهر الحجّ، صار متمتّعا، وقال أبو حنيفة: إذا أتى بأكثر أفعال العمرة في أشهر الحجّ، صار متمتّعا إذا دخلت عليه أشهر الحجّ، وللشافعيّ قول ثان: أنّه إذا أحرم بالعمرة في رمضان و أتى بالطواف، و السعي و الحلاق في شوّال، و حجّ من سنته فإنّه يكون متمتّعا لنا: أنّ الإحرام بالعمرة نسك و ركن من أركانها، فيعتبر وقوعه في أشهر الحجّ، كما يعتبر وقوع باقيها. [↑](#footnote-ref-288)
288. - وسائل الشيعة؛ ج‌14، ص: 301 [↑](#footnote-ref-289)
289. - وسائل الشيعة؛ ج‌14، ص: 301 [↑](#footnote-ref-290)
290. - وسائل الشيعة ج14ص 303 [↑](#footnote-ref-291)
291. - مصباح المتهجد ص735 [↑](#footnote-ref-292)
292. - وسائل الشيعة ج14ص304 [↑](#footnote-ref-293)
293. - وسائل الشيعة ج14ص301 [↑](#footnote-ref-294)
294. - وسائل الشيعة ج14ص305 [↑](#footnote-ref-295)
295. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 255 [↑](#footnote-ref-296)
296. - وسائل الشيعة ج11ص16 [↑](#footnote-ref-297)
297. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 19 [↑](#footnote-ref-298)
298. - مستمسك العروة ج11ص199 [↑](#footnote-ref-299)
299. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص197 [↑](#footnote-ref-300)
300. - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌24، ص: 464 [↑](#footnote-ref-301)
301. - وسائل الشیعة ج13ص128 [↑](#footnote-ref-302)
302. - وسائل الشيعة؛ ج‌13 ص 112 [↑](#footnote-ref-303)
303. - قد يقرأ "الجِعِرِّانة" بكسر الجيم والعين، وتشديد الراء، كما في الجمهرة وقد يقرأ "الجِعْرانة " بكسر الجيم وسكون العين وتخفيف الراء كما عن الأصمعي والشافعي‌ [↑](#footnote-ref-304)
304. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 308 [↑](#footnote-ref-305)
305. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 341 رواه الصدوق باسناده عن عمر بن يزيد وقد ذكر في مشيخة من لا يحضره الفقيه ج‌4 ص 425أن ما كان فيه عن عمر بن يزيد فقد رويته عن أبي عن محمّد ابن يحيى العطّار عن يعقوب بن يزيد عن محمّد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى عن عمر بن يزيد... [↑](#footnote-ref-306)
306. - وسائل الشيعة، ج‌11، ص: 267‌ [↑](#footnote-ref-307)
307. - وسائل الشيعة ج‌13 ص 455 [↑](#footnote-ref-308)
308. - معجم رجال الحديث ج‌1 ص 185 [↑](#footnote-ref-309)
309. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 268‌ [↑](#footnote-ref-310)
310. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 264 [↑](#footnote-ref-311)
311. - وسائل الشيعة ج‌11ص 268‌ [↑](#footnote-ref-312)
312. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 270 [↑](#footnote-ref-313)
313. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 299 [↑](#footnote-ref-314)
314. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 341 رواه الصدوق باسناده عن عمر بن يزيد وقد ذكر في مشيخة من لا يحضره الفقيه ج‌4 ص 425أن ما كان فيه عن عمر بن يزيد فقد رويته عن أبي عن محمّد ابن يحيى العطّار عن يعقوب بن يزيد عن محمّد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى عن عمر بن يزيد... [↑](#footnote-ref-315)
315. - الحرم أوسع من مكّة، وقد قدر ببريد في بريد ففي موثقة عبدالله بن بكير عن زرارة قال سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول حرم الله حرمه بريدا في بريد أن يختلى خلاه- أو يعضد شجره إلا الإذخر أو يصاد طيره وحرم رسول الله (صلى الله عليه وآله) المدينة ما بين لابتيها صيدها وحرم ما حولها بريدا في بريد أن يختلى خلاها أو يعضد شجرها إلا عودي (وسائل الشيعة ج‌12 ص 555) والبريد يساوي أربعة فراسخ، والمسجد الحرام واقع في وسط هذه المسافة، ولكنّه ليس في نقطة الوسط حقيقة؛ فإنّ الحرم يمتدّ من بعض جوانبه أكثر ممّا يمتدّ من بعض جوانبه الاخرى، ويحدّ الحرم شمالا باتّجاه المدينة المنوّرة التنعيم) والمسافة بينه و بين المسجد الحرام على ما قيل سبع كيلومترات تقريبا، ويحدّ الحرم غربا باتّجاه جدّة الحديبيّة، ويبعد عن المسجد الحرام على ما قيل ثمانية عشر كيلومترا تقريبا، ويحدّ الحرم شرقا باتّجاه نجد الجعرانة، ويبعد عن المسجد الحرام على ما قيل أربعة عشر كيلومترا تقريبا، ويحدّ الحرم جنوبا باتّجاه عرفات والطائف نمرة، وقيل بأنها تبعد عن المسجد الحرام بما يزيد عن اثنين و عشرين كيلومترا. [↑](#footnote-ref-316)
316. - صراط النجاة ج3ص155 [↑](#footnote-ref-317)
317. - وسائل الشيعة ج‌12 ص402‌ [↑](#footnote-ref-318)
318. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 408‌ [↑](#footnote-ref-319)
319. - الاستبصار ج2ص245 [↑](#footnote-ref-320)
320. تهذيب الاحكام ج5ص 165وص 448 وسائل الشيعة ج‌12 ص 403‌ [↑](#footnote-ref-321)
321. - من لا يحضره الفقيه ج‌4 ص:424 [↑](#footnote-ref-322)
322. - وسائل الشيعة، ج‌12، ص: 404‌ [↑](#footnote-ref-323)
323. - وسائل الشيعة ج12ص404 [↑](#footnote-ref-324)
324. - الكافي ج‌1 ص 472 [↑](#footnote-ref-325)
325. - ویشهد له رواية الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد الجوهري عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبد الله وسائل الشيعة؛ ج‌2، ص: 533 وكذا ج‌10، ص 86 وكذا ج‌10، ص 197 وكذا ج‌10، ص 425 وكذا ج‌21، ص 120 وكذا ج‌21، ص 225 وكذا ج‌22، ص 69وكذا ج‌22، 100 [↑](#footnote-ref-326)
326. - تهذيب الاحكام ج7ص263 [↑](#footnote-ref-327)
327. - الكافي ج4ص457 [↑](#footnote-ref-328)
328. - رجال ابن داود ص277 [↑](#footnote-ref-329)
329. - رجال العلامة ص247 [↑](#footnote-ref-330)
330. - رجال النجاشي ص315 [↑](#footnote-ref-331)
331. - رجال الطوسي ص 436 [↑](#footnote-ref-332)
332. - الفهرست ص 127 [↑](#footnote-ref-333)
333. - جواهر الكلام ج18 ص 438 [↑](#footnote-ref-334)
334. - مدارك الأحكام ج‌7 ص 234 [↑](#footnote-ref-335)
335. - تقدم أن صحيحة عاصم بن حميد عن محمد بن مسلم مروية تارة بلفظ "الحرم" وأخرى بلفظ "مكة" فلايثبت أي من النقلين، وأما رواية الصدوق عن محمد بن مسلم فهي وان كانت بلفظ "مكة" لكن سند الصدوق الى محمد بن مسلم ضعيف. [↑](#footnote-ref-336)
336. - موسوعة الامام الخوئي ج28ص164 [↑](#footnote-ref-337)
337. - كتاب الحج ج‌2 ص: 616‌ [↑](#footnote-ref-338)
338. - صراط النجاة ج3ص155 [↑](#footnote-ref-339)
339. - وسائل الشيعة ج‌12 ص389‌ [↑](#footnote-ref-340)
340. - مدارك الاحكام ج7ص381 [↑](#footnote-ref-341)
341. - جواهر الكلام ج18ص: 439 [↑](#footnote-ref-342)
342. - وسائل الشيعة ج11 ص303 [↑](#footnote-ref-343)
343. - وسائل الشيعة ج11ص303 [↑](#footnote-ref-344)
344. - كتاب الحج ج‌2 ص 620‌ [↑](#footnote-ref-345)
345. - مناسك حج ص62، مناسك محشى ص126 [↑](#footnote-ref-346)
346. - وسائل الشبعة ج12ص407 [↑](#footnote-ref-347)
347. - تهذيب الاحكام ج5ص436، وسائل الشيعة ج‌11 ص 301 [↑](#footnote-ref-348)
348. - تهذيب الاحكام ج5ص34، وسائل الشيعة ج‌11 ص 262 [↑](#footnote-ref-349)
349. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 247 [↑](#footnote-ref-350)
350. - وسائل الشبعة ج12ص407 [↑](#footnote-ref-351)
351. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 407‌ [↑](#footnote-ref-352)
352. - كامل الزيارات باب 88ح11 [↑](#footnote-ref-353)
353. - فقال: ... إلا ما كان فيها من غلو أو تخليط و هو الذي يكون طريقه محمد بن موسى الهمداني أو يرويه عن رجل أو عن بعض أصحابنا أو يقول و روى أو يرويه عن محمد بن يحيى المعاذي أو عن أبي عبد الله الرازي الجاموراني أو عن السياري أو يرويه عن يوسف بن السخت أو عن وهب بن منبه أو عن أبي علي النيشابوري أو أبي يحيى الواسطي أو محمد بن علي الصيرفي أو يقول وجدت في كتاب و لم أروه، أو عن محمد بن عيسى بن عبيد بإسناد منقطع ينفرد به أو عن الهيثم بن عدي أو عن سهل بن زياد الآدمي أو عن أحمد بن هلال، أو عن محمد بن علي الهمداني، أو عن عبد الله بن محمد الشامي أو عن عبد الله بن أحمد الرازي أو عن أحمد بن الحسين بن سعيد أو عن أحمد بن بشير الرقي (البرقي خ‌ل) أو عن محمد بن هارون أو عن ممويه بن معروف أو عن محمد بن عبد الله بن مهران أو ينفرد به الحسن بن الحسين بن سعيد اللؤلؤي أو جعفر بن محمد الكوفي أو جعفر بن محمد بن مالك أو يوسف بن الحارث أو عبد الله بن محمد الدمشقي، (الفهرست للشيخ الطوسي ص 145‌). [↑](#footnote-ref-354)
354. - المقنع ص114 من لايحضره الفقيه ج1 ص380 [↑](#footnote-ref-355)
355. - تهذيب الأحكام؛ ج‌5، ص: 166 [↑](#footnote-ref-356)
356. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 407 [↑](#footnote-ref-357)
357. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 301 [↑](#footnote-ref-358)
358. - المرتقى إلى الفقه الأرقى ج‌2 ص 250 [↑](#footnote-ref-359)
359. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 196 [↑](#footnote-ref-360)
360. - ومن الغريب ما في موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 159 من أن هذا الكلام "ورأيت من سأل أبا جعفر (عليه السلام)" لايمكن أن يكون من كلام أبي الحسن موسى (عليه السلام)، فإنه (عليه السلام) ولد بعد أربعة عشر عامّاً من وفاة أبي جعفر الباقر (عليه السلام) فالظاهر أن قائل هذا الكلام هو الراوي و هو عبد الرحمن فيكون خبراً مستقلا مروياً عن أبي جعفر (عليه السلام). [↑](#footnote-ref-361)
361. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 247 [↑](#footnote-ref-362)
362. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌28 ص 165 [↑](#footnote-ref-363)
363. - وسائل الشيعة ج11ص303 [↑](#footnote-ref-364)
364. - وسائل الشيعة ج‌12 ص402‌ [↑](#footnote-ref-365)
365. - الاستبصار ج2ص245 [↑](#footnote-ref-366)
366. - تهذيب الأحكام ج‌5 ص 165 [↑](#footnote-ref-367)
367. - الوافي ج12ص509 [↑](#footnote-ref-368)
368. - الحدائق الناضرة ج‌15 ص 124 [↑](#footnote-ref-369)
369. - كتاب الحج ج1ص [↑](#footnote-ref-370)
370. - من لا يحضره الفقيه ج2ص379 والسند مذكور في ج‌4 ص:424 [↑](#footnote-ref-371)
371. - من لايحضره الفقيه ج1ص3 [↑](#footnote-ref-372)
372. - من لايحضره الفقيه ج1ص2 [↑](#footnote-ref-373)
373. - الاستبصار ج2ص245 [↑](#footnote-ref-374)
374. تهذيب الاحكام ج5ص165وص 448 وسائل الشيعة ج‌12 ص 403‌ [↑](#footnote-ref-375)
375. تهذيب الاحكام ج5ص 165وص 448 وسائل الشيعة ج‌12 ص 403‌ [↑](#footnote-ref-376)
376. - معجم رجال الحديث ترجمة سالم‌بن‌مكرم‌ابي‌خديجة [↑](#footnote-ref-377)
377. - بحوث في علم الاصول ج7ص266 [↑](#footnote-ref-378)
378. - منتهى المطلب ج10ص293 [↑](#footnote-ref-379)
379. - المغني ج3 ص221 [↑](#footnote-ref-380)
380. - راجع: كتاب الحج ج‌2 ص 93‌، ومحصل ما افاده أنه وان كان المشهور بين المتأخرين استحبابه، لكن ذكر السيد المرتضى في الناصريات ص 147أنه اشتبه الأمر على أكثر أصحابنا، واعتقدوا أن غسل الإحرام واجب لقوة ما ورد في تأكيده، وهو اعرف بشهرة القدماء من العلامة الحلي "ره" حيث ذكر في المنتهى ج4 ص50أن ابن ابي عقيل أفتى بوجوبه والمشهور بين الاصحاب هو الاستحباب، فما ذكره المحقق الهمداني "قده" في توجيه حمل الروايات الآمرة بغسل الاحرام على الاستحباب من أنه لو كان واجبا لبان واشتهر مع كثرة الابتلاء به غير متجه لامكان كون منشأ اختفاءه على الناس فتاوى مشهور الفقهاء من زمان الشيخ الطوسي "ره الى الآن بعدم الوجوب، فالمتبع ظهور الروايات في وجوبه، ففي مرسلة يونس عن بعض رجاله، الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلاثة: غسل الجنابة وغسل من مس ميتا و الغسل للإحرام، (ئل ج2ص174) ولعل وجه حصر الفرض فيها هو انحصار الغسل المخصوص بالاحياء المشترك بين الرجال و النساء فيها، وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا انتهيت إلى العقيق من قبل العراق- أو إلى الوقت من هذه المواقيت- و أنت تريد الإحرام فانتف إبطيك إلى أن قال: و اغتسل و البس ثوبيك (ئل ج‌3 ص 336) وفي صحيحة الحسين بن سعيد عن أخيه الحسن قال: كتبت إلى العبد الصالح أبي الحسن (عليه السلام) رجل أحرم بغير صلاة أو بغير غسل جاهلا أو عالما ما عليه في ذلك وكيف ينبغي له أن يصنع فكتب يعيده (ئل ج‌12 ص 347) ومن الواضح ان الأمر بإعادة الإحرام إرشاد إلى بطلانه ولايمكن القول بأنه من قبيل استحباب اعادة الواجب لأجل ترك المستحب كما في الصلاة المكتوبة إذا دخلها المصلى بغير أذان ولااقامة حيث يستحب له إعادتها لئلا يفوته الأذان و الإقامة إذ يتصور الإعادة المندوبة هناك دون المقام لأن الإعادة ظاهرة في إبطال الأول فلو لم يبطله لم يكن له إعادته والصلاة قابله للإبطال دون الإحرام.

     فالظاهر وجوب غسل الاحرام ولا ينافي ذلك ما في عيون الأخبار عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس عن على ابن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام) في كتاب كتبه إلى المأمون: غسل يوم الجمعة سنة، وغسل الإحرام... هذه الأغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله (ئل ج3ص305) فانه مع الغمض عن ضعف سندها بجهالة ابن عبدوس، يرد عليها أنه يحتمل كون الفريضة فيها بمعنى ما فرضه الله في الكتاب في قبال ما سنه النبي وان كان واجبا، وغسل الجنابة مما فرضه الله، وكذا يحتمل كون غسل الحيض كذلك بناء على قراءة "حتى يطهرن" بالتشديد، وأما ما قد يستدل بصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال سئل عن نتف الإبط وحلق العانة والأخذ من الشارب، ثم يحرم قال نعم ولابأس به (ئل ج12ص322) على عدم وجوب الغسل، بدعوى انه لو كان الغسل واجبا للزم التنبيه عليه وعدم الاقتصار على تلك الثلاثة، ففيه أن المراد هو الاجتزاء بها عن الأمور الآدابية الأخر، لاالاجتزاء بها عن جميع ما يكون مندوبا وواجبا للإحرام، فالاقوى وجوب غسل الاحرام.

     اقول: قد كان بعض الأجلة يذهب الى وجوب غسل الاحرام سابقا، لكنه عدل عنه فأفتى بعدم وجوبه بدعوى أن الروايات الآمرة بغسل الاحرام حيث كانت في سياق الامر بالمستحبات فلاينعقد لها ظهور في الوجوب، ورواية يونس مرسلة لااعتبار بها، والمهم في دليل الوجوب صحيحة الحسين بن سعيد، وحيث انها امرت باعادة الاحرام حتى في حال ترك الغسل عن جهل فلابد من حمله على استحباب اعادة انشاء الاحرام بعد الغسل، بمقتضى صحيحة عبدالصمد بن بشير حيث حكم الامام (عليه السلام) بصحة احرام ذلك الرجل الاعجمي الذي اجتمع عنده نفقة الحج فجاء الى الحج ولم يسأل احدا واحرم في ثيابه، فان من الواضح أن مثله يترك غسل الاحرام ايضا، وحينئذ لايبقى مجال للأخذ بالظهور الاولي لصحيحة الحسين بن سعيد والتفكيك بين فرض العلم والجهل خلاف قرينية السياق لها، وفيه اولا: ان عدم سؤال الاعجمي احدا واحرامه في ثيابه لايكشف عن عدم اغتساله قبل الاحرام ولو اتفاقا، وثانيا: انه حيث يكون حكم من حج مع ترك غسل الاحرام في عمرة التمتع جهلا حكم من اتى بعمرة التمتع بلااحرام جهلا، والمشهور أنه اذا لم يعلم الى أن فاته التدارك صح حجه، فيمكن أن يكون الامام (عليه السلام) لم يرفع جهله لمصلحة تقتضي ذلك كعدم وقوعه في المشقة فبقي جاهلا الى آخر الحج وبذلك صح حجه، وثالثا: ان حمل الامر بالاعادة بالنسبة الى الجاهل على الاستحباب بتعدد الدال والمدلول لايوجب رفع اليد عن ظهوره في الوجوب بالنسبة الى الجاهل نظير ما يقال في "اغتسل للجمعة والجنابة، ورابعا: ان ما ذكره من اتصال الروايات الآمرة بغسل الاحرام كلها واردة في سياق الامر بالمستحبات فلاينعقد لها ظهور في الوجوب غير متجه، فان بعض الروايات ليس كذلك، منها نفس صحيحة عبدالصمد حيث قال الامام للرجل الاعجمي "اذا كان يوم التروية فاغتسل وأهل بالحج، وكون الاحرام يوم التروية مستحبا لايكون مانعة عن ظهور الامر بالاغتسال في الوجوب خاصة بعد أن كان الاحرام يوم التروية متعارفا آنذاك لذهاب الحج الى منى ليلة عرفة، وكذا ورد في معتبرة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن غلمان لنا دخلوا معنا مكة بعمرة وخرجوا معنا إلى عرفات بغير إحرام قال قل لهم يغتسلون ثم يحرمون واذبحوا عنهم كما تذبحون عن أنفسكم (ئل ج‌11 (صلى الله عليه وآله) 287)، وفي صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الحائض تحرم وهي حائض قال نعم تغتسل وتحتشي وتصنع كما تصنع المحرمة ولاتصلي (ئل ج‌12 (صلى الله عليه وآله) 400) بضم الغاء الخصوصية عن الحائض الى غيرها.

     هذا وقد استدل السيد الخوئي "قده" في (موسوعة الامام الخوئي ج10ص57) لعدم وجوب غسل الاحرام مضافا الى أنه لو كان لبان مع كثرة الابتلاء به، ولم يشتهر عدم وجوبه، انه لو وجب الغسل للإحرام لكان وجوبه شرطياً لامحالة، لعدم احتمال كونه واجباً نفسياً، كيف ولم يثبت ذلك في غسل الجنابة والحيض ونحوهما فما ظنك بغسل الإحرام؟ وحينئذ نقول: انه قد دلت الصحيحة على أن من اغتسل للإحرام فنام ثم أراد الإحرام لاتجب عليه إعادة غسله، وهي وإن كانت معارضة بما دل على لزوم إعادة الغسل حينئذ إلّا أن مقتضى الجمع بينهما حمل الأمر بالإعادة على الاستحباب، إذن فالصحيحة تدلنا على أن غسل الإحرام ليس بواجب شرطي ايضا. اقول: ان من المحتمل كون الحدث الاصغر مطلقا او في خصوص ما اذا اغتسل في المدينة ثم نام في الطريق الى مسجد الشجرة كما ورد في الرواية غير ناقض لاثر غسل الاحرام من كونه شرطا لصحة الاحرام، وأما أنه لو كان واجبا لبان فقد تقدم الجواب عنه، فالاحوط لزوم غسل الاحرام. [↑](#footnote-ref-381)
381. - كتاب الحج ج2ص318 [↑](#footnote-ref-382)
382. - السرائر ج‌1 ص 577 [↑](#footnote-ref-383)
383. - كشف اللثام ج‌5 ص 304 [↑](#footnote-ref-384)
384. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌28 ص164 [↑](#footnote-ref-385)
385. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 407 [↑](#footnote-ref-386)
386. - الوافي ج12ص509 [↑](#footnote-ref-387)
387. - مجمع البحرين ج2ص25 [↑](#footnote-ref-388)
388. - المرتقى إلى الفقه الأرقى ج‌2 ص 253 [↑](#footnote-ref-389)
389. - مناسك الحج ص58 [↑](#footnote-ref-390)
390. - مناسك الحج وملحقاتها ص100و101 [↑](#footnote-ref-391)
391. - جواهر الكلام ج‌18 ص 449 [↑](#footnote-ref-392)
392. 0 موسوعة الامام الخوئي ج28ص165 [↑](#footnote-ref-393)
393. - مستمسك العروة الوثقى ج‌11 ص 142 [↑](#footnote-ref-394)
394. - مناسك الحج وملحقاتها ص101 [↑](#footnote-ref-395)
395. - صراط النجاة ج2ص218 [↑](#footnote-ref-396)
396. - مناسك الحج وملحقاتها ص100 [↑](#footnote-ref-397)
397. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 270 [↑](#footnote-ref-398)
398. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 284 [↑](#footnote-ref-399)
399. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 284 ج‌14 ص 312‌ [↑](#footnote-ref-400)
400. - في الفهرست ص 162: موسى بن القاسم بن معاوية‌بن وهب البجلي، له ثلاثون كتابا مثل كتب الحسين بن سعيد مستوفاة حسنة، و زيادة كتاب الجامع، أخبرنا بها جماعة عن أبي جعفر بن بابويه عن محمد بن الحسن عنه، و أخبرنا بها ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن الصفار، و سعد بن عبد الله عن الفضل بن عامر، و أحمد بن محمد عن موسى بن القاسم عن رجاله. [↑](#footnote-ref-401)
401. - رجال النجاشي ص 405 [↑](#footnote-ref-402)
402. - رجال النجاشي ص 359 [↑](#footnote-ref-403)
403. - الفهرست ص113 [↑](#footnote-ref-404)
404. - رجال النجاشي ص 283 [↑](#footnote-ref-405)
405. - قال في مشيخة الفقيه: وما كان فيه عن عبدالرحمن بن ابي عبدالله فقد رويته عن ابي عن سعد بن عبدالله عن ايوب بن نوح عن ابن ابي عمير وغيره عن عبدالرحمن بن ابي غبدالله (من لايحضره الفقيه ج4ص426) [↑](#footnote-ref-406)
406. - وسائل الشيعة ج14ص313 [↑](#footnote-ref-407)
407. - المهذب ج‌1 ص 272 [↑](#footnote-ref-408)
408. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 313‌ رواها الصدوق باسناده الى عمر بن يزيد واسناده اليه صحيح، فانه ذكر في من لا يحضره الفقيه ج‌4 ص 425 وما كان فيه عن عمر بن يزيد فقد رويته عن أبي عن محمّد بن يحيى العطّار عن يعقوب بن يزيد عن محمّد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى عن عمر بن يزيد، قد رويته أيضا عن أبي عن عبد اللّه بن جعفر الحميري عن محمد بن عبد الحميد، عن محمّد بن عمر بن يزيد، عن الحسين بن عمر بن يزيد، عن أبيه عمر بن يزيد. ورويته أيضا عن أبي عن عبد اللّه بن جعفر الحميري عن محمد بن عبد الجبار، عن محمد بن إسماعيل، عن محمّد بن عبّاس، عن عمر بن يزيد. [↑](#footnote-ref-409)
409. - وسائل الشيعة ج14ص310 [↑](#footnote-ref-410)
410. - رجال النجاشي ص 20 [↑](#footnote-ref-411)
411. - وسائل الشيعة ج14ص311 [↑](#footnote-ref-412)
412. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 310 [↑](#footnote-ref-413)
413. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 310 [↑](#footnote-ref-414)
414. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 310 [↑](#footnote-ref-415)
415. - وسائل الشيعة ج14ص313 [↑](#footnote-ref-416)
416. - وسائل الشيعة ج14ص313 [↑](#footnote-ref-417)
417. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 262 [↑](#footnote-ref-418)
418. - الاستبصار ج‌2 ص 328 [↑](#footnote-ref-419)
419. - العروة الوثقى ج4ص612 [↑](#footnote-ref-420)
420. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص186 [↑](#footnote-ref-421)
421. - صراط النجاة ج‌3 ص 152 [↑](#footnote-ref-422)
422. - التهذيب في الحج والعمرة ج1ص329 [↑](#footnote-ref-423)
423. - جواهر الكلام ج ص [↑](#footnote-ref-424)
424. - وسائل الشيعة ج14ص310 [↑](#footnote-ref-425)
425. - مستمسك العروة الوثقى ج‌11 ص 194 [↑](#footnote-ref-426)
426. - وسائل الشيعة ج14ص [↑](#footnote-ref-427)
427. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 188‌ [↑](#footnote-ref-428)
428. - وسائل الشيعة ج14ص313 [↑](#footnote-ref-429)
429. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 300‌ [↑](#footnote-ref-430)
430. - التهذيب في مناسك العمرة و الحج ج‌1 ص 330‌ [↑](#footnote-ref-431)
431. - كشف اللثام ج‌6 ص 297‌ [↑](#footnote-ref-432)
432. - العروة الوثقى ج ص [↑](#footnote-ref-433)
433. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص190 [↑](#footnote-ref-434)
434. - وسائل الشیعة ج11ص251 [↑](#footnote-ref-435)
435. - وسائل الشيعة ج‌11، ص: 253 [↑](#footnote-ref-436)
436. - التهذيب في الحج والعمرة ج1ص44 [↑](#footnote-ref-437)
437. - المرتقى الى الفقه الارقى ج1ص360 [↑](#footnote-ref-438)
438. - مستمسك العروة الوثقى ج‌11 ص 149‌ [↑](#footnote-ref-439)
439. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 143 [↑](#footnote-ref-440)
440. - وسائل الشيعة ج11ص240 [↑](#footnote-ref-441)
441. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 240 [↑](#footnote-ref-442)
442. - وسائل الشيعة ج‌11 ص243‌ [↑](#footnote-ref-443)
443. - وسائل الشيعة ج‌11 ص212‌ [↑](#footnote-ref-444)
444. - المرتقى الى الفقه الارقى ج1ص360 [↑](#footnote-ref-445)
445. - وسائل الشيعة ج21ص182و184و185وج22ص99وص102 [↑](#footnote-ref-446)
446. - النحل، الآية 75 [↑](#footnote-ref-447)
447. - وسائل الشيعة ج‌28 ص 252نقلا عن تفسير العياشي عن زرقان عن ابن أبي داود أنه رجع من عند المعتصم و هو مغتم‌ فقلت له في ذلك إلى أن قال فقال: إن سارقا أقر على نفسه بالسرقة و سأل الخليفة تطهيره بإقامة الحد عليه فجمع لذلك الفقهاء في مجلسه وقد أحضر محمد بن علي (عليه السلام) فسألنا عن القطع في أي موضع يجب أن يقطع- فقلت من الكرسوع لقول الله في التيمم فامسحوا بوجوهكم و أيديكم، واتفق معي على ذلك قوم وقال آخرون بل يجب القطع من المرفق قال و ما الدليل على ذلك- قال لأن الله قال و أيديكم إلى المرافق، قال فالتفت إلى محمد بن علي (عليه السلام) فقال ما تقول في هذا يا أبا جعفر قال قد تكلم القوم فيه يا أمير المؤمنين قال دعني مما تكلموا به أي شي‌ء عندك، قال أعفني عن هذا يا أمير المؤمنين قال أقسمت عليك بالله لما أخبرت بما عندك فيه، فقال أما إذ أقسمت علي بالله إني أقول: إنهم أخطئوا فيه السنة، فإن القطع يجب أن يكون من مفصل أصول الأصابع، فيترك الكف قال لم قال لقول رسول الله صلى الله عليه وآله) السجود على سبعة أعضاء الوجه واليدين والركبتين والرجلين، فإذا قطعت يده من الكرسوع أو المرفق لم يبق له يد يسجد عليها، وقال الله تبارك وتعالى: وأن المساجد لله، يعني به هذه الأعضاء السبعة التي يسجد عليها فلاتدعوا مع الله أحدا، وما كان لله لم يقطع، قال: فأعجب المعتصم ذلك، فأمر بقطع يد السارق من مفصل الأصابع دون الكف. [↑](#footnote-ref-448)
448. - وسائل الشيعة ج‌19 ص 380 [↑](#footnote-ref-449)
449. - وسائل الشيعة ج‌19 ص 381 [↑](#footnote-ref-450)
450. - وسائل الشيعة ج‌19 ص 384‌ [↑](#footnote-ref-451)
451. - وسائل الشيعة ج‌19 ص 385‌ [↑](#footnote-ref-452)
452. - وسائل الشيعة؛ ج‌23، ص: 299 [↑](#footnote-ref-453)
453. - وسائل الشيعة؛ ج‌23، ص: 56 [↑](#footnote-ref-454)
454. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 211 [↑](#footnote-ref-455)
455. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 241 [↑](#footnote-ref-456)
456. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 242 [↑](#footnote-ref-457)
457. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 242 [↑](#footnote-ref-458)
458. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 242 [↑](#footnote-ref-459)
459. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 244 [↑](#footnote-ref-460)
460. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 213‌ [↑](#footnote-ref-461)
461. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 222‌ [↑](#footnote-ref-462)
462. - كتاب الحج ج‌1 ص 245 [↑](#footnote-ref-463)
463. - المرتقى الى الفقه الارقى ج1ص360 [↑](#footnote-ref-464)
464. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 241 [↑](#footnote-ref-465)
465. - وسائل الشيعة ج14ص306 [↑](#footnote-ref-466)
466. - المبسوط ج‌1 ص 306 [↑](#footnote-ref-467)
467. - الجامع للشرائع ص 178 [↑](#footnote-ref-468)
468. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 258 [↑](#footnote-ref-469)
469. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 259 [↑](#footnote-ref-470)
470. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 259 [↑](#footnote-ref-471)
471. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 259 [↑](#footnote-ref-472)
472. - معجم البلدان ج1ص35 [↑](#footnote-ref-473)
473. - ففي صحيحة معاوية بن عمار أنه قال لأبي عبد الله (عليه السلام) إن أهل مكة يتمون الصلاة بعرفات فقال ويلهم أو ويحهم و أي سفر أشد منه لاتتم، (وسائل الشيعة ج‌8 (صلى الله عليه وآله) 463) وفي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: من قدم قبل التروية بعشرة أيام وجب عليه إتمام الصلاة وهو بمنزلة أهل مكة فإذا خرج إلى منى وجب عليه التقصير (وسائل الشيعة ج‌8 (صلى الله عليه وآله) 464) وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن أهل مكة إذا خرجوا حجاجا قصروا وإذا زاروا ورجعوا إلى منازلهم أتموا (وسائل الشيعة ج‌8 ص 465). [↑](#footnote-ref-474)
474. - مرآة الحرمين ص 340 [↑](#footnote-ref-475)
475. - اخبار مكة ج2ص189 [↑](#footnote-ref-476)
476. - وسائل الشيعة ج‌8 ص 455 [↑](#footnote-ref-477)
477. - مرآة الحرمين ص 340 [↑](#footnote-ref-478)
478. - مروج الذهب ص [↑](#footnote-ref-479)
479. - البدر الزاهر ص 139 [↑](#footnote-ref-480)
480. - مدارك الاحكام ج7 ص 160 [↑](#footnote-ref-481)
481. - المبسوط ج1ص306 [↑](#footnote-ref-482)
482. - التبيان ج2ص158 [↑](#footnote-ref-483)
483. - الاقتصاد ص298 [↑](#footnote-ref-484)
484. - الجمل ص69 [↑](#footnote-ref-485)
485. - النهاية ص206 [↑](#footnote-ref-486)
486. - اشارة السبق ص124 [↑](#footnote-ref-487)
487. - الوسيلة الى نيل الفضيلة ص157 [↑](#footnote-ref-488)
488. - غنية النزوع ص151 [↑](#footnote-ref-489)
489. - السرائر ج1ص519 [↑](#footnote-ref-490)
490. - اصباح الشيعة ص149 [↑](#footnote-ref-491)
491. - الجامع للشرايع ص177 [↑](#footnote-ref-492)
492. - الكافي ص191 [↑](#footnote-ref-493)
493. - شرايع الاسلام ج1ص212 [↑](#footnote-ref-494)
494. - المختصر النافع ج1ص78 [↑](#footnote-ref-495)
495. - المعتبر في شرح المختصر ج2ص784 [↑](#footnote-ref-496)
496. - قواعد الأحكام ج‌1 ص 399 [↑](#footnote-ref-497)
497. - تذكرة الفقهاء ج7ص176منتهى المطلب ج10ص127مختلف الشيعة ج 4ص26 تحرير الاحكام ج 1ص 558 [↑](#footnote-ref-498)
498. - جواهر الكلام ج18ص8 [↑](#footnote-ref-499)
499. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 259 [↑](#footnote-ref-500)
500. - عُسْفان بضم أوّله وسكون ثانيه بين الجحفة و مكّة و هي من مكّة على مرحلتين و ذات عرق مهلّ أهل العراق و هو الحد بين نجد و تهامة (معجم البلدان 4: 121، 107) [↑](#footnote-ref-501)
501. - القاموس ج3ص181 [↑](#footnote-ref-502)
502. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 258 [↑](#footnote-ref-503)
503. - ولكن ذكر في القاموس ان بطن مر على مرحلة من مكة،وكذا في معجم البلدان: مر: اسم موضع على مرحلة من مكّة. فان ثبت ذلك كان هذا مخالفا لكون الحد اثنا عشر ميلا، لأن المرحلة هي مسيرة يوم أي اربع وعشرين ميلا.

     لا انه لم يثبت ذلك. [↑](#footnote-ref-504)
504. - وسائل الشيعة ج11ص259 [↑](#footnote-ref-505)
505. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 260 [↑](#footnote-ref-506)
506. - كتاب الحج ج1ص250 [↑](#footnote-ref-507)
507. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص147 [↑](#footnote-ref-508)
508. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص149 [↑](#footnote-ref-509)
509. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص152 [↑](#footnote-ref-510)
510. - حواهر الكلام ج18ص6 [↑](#footnote-ref-511)
511. 0 وسائل الشيعة ج‌11 ص 262‌ [↑](#footnote-ref-512)
512. - مدارك الأحكام ج‌7 ص 162‌ [↑](#footnote-ref-513)
513. - وسائل الشيعة ج11ص260 [↑](#footnote-ref-514)
514. - وسائل الشيعة ج11ص260 [↑](#footnote-ref-515)
515. - تحرير الاحكام ج1ص558 [↑](#footnote-ref-516)
516. - مستمسك العروة الوثقى ج11ص158 [↑](#footnote-ref-517)
517. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 151‌ [↑](#footnote-ref-518)
518. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص152 [↑](#footnote-ref-519)
519. - مناسك الحج وملحقاتها ص105 [↑](#footnote-ref-520)
520. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص152 [↑](#footnote-ref-521)
521. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص152 [↑](#footnote-ref-522)
522. - العروة الوثقى ج4ص600 [↑](#footnote-ref-523)
523. - العروة الوثقى ج4ص600 [↑](#footnote-ref-524)
524. - العروة الوثقى ج‏5 ص500 [↑](#footnote-ref-525)
525. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص153 [↑](#footnote-ref-526)
526. 0 موسوعة الامام الخوئي ج27ص153 [↑](#footnote-ref-527)
527. - موسوعة الامام الخوئی ج27ص393 [↑](#footnote-ref-528)
528. - وسائل الشيعة ج11ص [↑](#footnote-ref-529)
529. - مسالك الأفهام ج‌2 ص 209 [↑](#footnote-ref-530)
530. - مدارك الاحكام ج7ص211 [↑](#footnote-ref-531)
531. - الحدائق الناضرة ج14ص430 [↑](#footnote-ref-532)
532. - جواهر الكلام ج‌18 ص 93 [↑](#footnote-ref-533)
533. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 156‌ [↑](#footnote-ref-534)
534. - وسائل الشيعة ج11ص263 [↑](#footnote-ref-535)
535. - وسائل الشيعة ج11ص262 [↑](#footnote-ref-536)
536. - العروة الوثقى ج4ص [↑](#footnote-ref-537)
537. - مصباح الاصول ج3ص431 [↑](#footnote-ref-538)
538. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص157 [↑](#footnote-ref-539)
539. - المتناسب في المقام هو كون المراد من الحقيقة هو العلامة كما يظهر من مفردات الراغب مادة الحق وكذا حكي في لسان العرب ان احد معانيه ذلك. [↑](#footnote-ref-540)
540. - وسائل الشيعة ج27ص119 باب 9 من ابواب صفات القاضي ح35 [↑](#footnote-ref-541)
541. - نفس المصدر ح11 [↑](#footnote-ref-542)
542. - وسائل الشيعة ج12ص348 [↑](#footnote-ref-543)
543. - وسائل الشيعة ج11ص350 [↑](#footnote-ref-544)
544. - وسائل الشیعة ج11ص251 [↑](#footnote-ref-545)
545. - وسائل الشيعة ج‌11 ص258‌ [↑](#footnote-ref-546)
546. - وسائل الشيعة ج11ص350 [↑](#footnote-ref-547)
547. - وسائل الشيعة ج12ص352 [↑](#footnote-ref-548)
548. - وسائل الشيعة ج‌11ص248 [↑](#footnote-ref-549)
549. - وسائل الشيعة ج12ص350 [↑](#footnote-ref-550)
550. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 344 [↑](#footnote-ref-551)
551. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 161 [↑](#footnote-ref-552)
552. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 247 [↑](#footnote-ref-553)
553. - كتاب الحج ج1ص362 [↑](#footnote-ref-554)
554. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 196 [↑](#footnote-ref-555)
555. - ومن الغريب ما في موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 159 من أن هذا الكلام "ورأيت من سأل أبا جعفر (عليه السلام)" لايمكن أن يكون من كلام أبي الحسن موسى (عليه السلام)، فإنه (عليه السلام) ولد بعد أربعة عشر عامّاً من وفاة أبي جعفر الباقر (عليه السلام) فالظاهر أن قائل هذا الكلام هو الراوي و هو عبد الرحمن فيكون خبراً مستقلا مروياً عن أبي جعفر (عليه السلام). [↑](#footnote-ref-556)
556. - مدارك الاحكام ج7ص210 الحدائق ج14ص411 [↑](#footnote-ref-557)
557. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 168‌ [↑](#footnote-ref-558)
558. - مسالك الأفهام ج‌2 ص 207 [↑](#footnote-ref-559)
559. - وسائل الشيعة ج11ص266 [↑](#footnote-ref-560)
560. - وسائل الشيعة ج11ص266 [↑](#footnote-ref-561)
561. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 267‌ [↑](#footnote-ref-562)
562. - تهذيب الاحكام ج5ص34الاستبصار ج2ص158 [↑](#footnote-ref-563)
563. - المبسوط ج1ص308 [↑](#footnote-ref-564)
564. - السرائر ج1ص522 [↑](#footnote-ref-565)
565. - الدروس ج1ص311جواهر الكلام ج18ص163 [↑](#footnote-ref-566)
566. - وسائل الشيعة ج11ص266 [↑](#footnote-ref-567)
567. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 269‌ [↑](#footnote-ref-568)
568. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 265 [↑](#footnote-ref-569)
569. - وسائل الشيعة ج11ص266 [↑](#footnote-ref-570)
570. - وسائل الشيعة ج11ص269 [↑](#footnote-ref-571)
571. - رياض المسائل ج6ص148 [↑](#footnote-ref-572)
572. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص166 [↑](#footnote-ref-573)
573. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 265 [↑](#footnote-ref-574)
574. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌26 ص74و130 [↑](#footnote-ref-575)
575. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌28 ص 32 [↑](#footnote-ref-576)
576. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌26 ص 82 [↑](#footnote-ref-577)
577. - الشرايع ج1ص271 [↑](#footnote-ref-578)
578. - وسائل الشيعة ج11ص308 [↑](#footnote-ref-579)
579. - وسائل الشيعة ج11ص308 [↑](#footnote-ref-580)
580. - وسائل الشيعة ج11ص310 [↑](#footnote-ref-581)
581. - كتاب النوادر لأحمد‌بن‌محمد‌بن‌عيسى طبعة مؤسسة الإمام المهدي عليه‌السلام ص13، صورة نسخة مكتبة السيد الحكيم قده العامة وعليها خط صاحب الوسائل. [↑](#footnote-ref-582)
582. - وسائل الشيعة ج30ص217ومثله ما في ص153 [↑](#footnote-ref-583)
583. - خاتمة المستدرك ج1ص31 [↑](#footnote-ref-584)
584. - مستدرك ج3ص373الى 375، خاتمة المستدرك ج2ص11- 20 الطبعة الحديثة [↑](#footnote-ref-585)
585. - بحار ج107ص192 [↑](#footnote-ref-586)
586. - مستمسك العروة ج11ص180 [↑](#footnote-ref-587)
587. - وسائل الشيعة ج11ص264 [↑](#footnote-ref-588)
588. - موسوعة الامام الخوئي ج28ص181 [↑](#footnote-ref-589)
589. - وسائل الشيعة ج11ص270 [↑](#footnote-ref-590)
590. - وسائل الشيعة ج11ص266 [↑](#footnote-ref-591)
591. - وسائل الشيعة ج11ص264 [↑](#footnote-ref-592)
592. - وسائل الشيعة ج11ص252 [↑](#footnote-ref-593)
593. - وسائل الشيعة ج ص [↑](#footnote-ref-594)
594. جواهر الكلام ج18ص84 [↑](#footnote-ref-595)
595. - وسائل الشيعة ج‌13 ص 506 [↑](#footnote-ref-596)
596. - وسائل الشيعة ج‌13 ص 507 والجلم كما في مجمع البحرين:المقص. [↑](#footnote-ref-597)
597. - وسائل الشيعة ج‌13 ص 492 [↑](#footnote-ref-598)
598. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 212و297 [↑](#footnote-ref-599)
599. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 213‌ [↑](#footnote-ref-600)
600. - وسائل الشيعة ج‌13 ص 492‌ [↑](#footnote-ref-601)
601. - وسائل الشيعة ج‌13 ص 505 [↑](#footnote-ref-602)
602. - وسائل الشيعة ج‌13 ص506 [↑](#footnote-ref-603)
603. - وسائل الشيعة ج‌13 ص508 [↑](#footnote-ref-604)
604. - وسائل الشيعة ج‌13 ص 509 [↑](#footnote-ref-605)
605. - وسائل الشيعة ج‌13 ص 492 [↑](#footnote-ref-606)
606. - وسائل الشيعة ج‌14 ص312‌ [↑](#footnote-ref-607)
607. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 314 [↑](#footnote-ref-608)
608. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 311 [↑](#footnote-ref-609)
609. - وسائل الشيعة ج 12ص 348 [↑](#footnote-ref-610)
610. - وسائل الشيعة ج 12ص348 [↑](#footnote-ref-611)
611. -وسائل الشيعة ج 12ص350 [↑](#footnote-ref-612)
612. - كتاب الحج ج‌2 ص138‌ [↑](#footnote-ref-613)
613. - المرتقى إلى الفقه الأرقى كتاب الحج ج‌1 ص 375 [↑](#footnote-ref-614)
614. - المرتقى إلى الفقه الأرقى -كتاب الحج ج‌2 ص 71 [↑](#footnote-ref-615)
615. - كشف اللثام ج‌6 ص 297‌ [↑](#footnote-ref-616)
616. - التهذيب في مناسك العمرة والحج ج‌1 ص 330‌ [↑](#footnote-ref-617)
617. - وسائل الشيعة؛ ج‌11 ص 214 [↑](#footnote-ref-618)
618. - تهذيب الأحكام ج‌5 ص 31 [↑](#footnote-ref-619)
619. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 311 [↑](#footnote-ref-620)
620. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 316 [↑](#footnote-ref-621)
621. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 306 [↑](#footnote-ref-622)
622. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 244‌ [↑](#footnote-ref-623)
623. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 244‌ [↑](#footnote-ref-624)
624. - فقد روى سماعة بن مهران عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: من حج معتمرا في شوال ومن نيته أن يعتمر- ويرجع إلى بلاده فلا بأس بذلك- وإن هو أقام إلى الحج فهو متمتع- لأن أشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة- فمن اعتمر فيهن وأقام إلى الحج فهي متعة- ومن رجع إلى بلاده ولم يقم إلى الحج فهي عمرة... وسائل الشيعة ج11 ص270 [↑](#footnote-ref-625)
625. -وسائل الشيعة ج 12ص342 [↑](#footnote-ref-626)
626. -وسائل الشيعة ج ص [↑](#footnote-ref-627)
627. - وسائل الشيعة ج‌11 ص254‌ [↑](#footnote-ref-628)
628. - وسائل الشيعة ج12 ص348 [↑](#footnote-ref-629)
629. - وسائل الشيعة ج 11ص 248 [↑](#footnote-ref-630)
630. - وسائل الشيعة ج11 ص 255 [↑](#footnote-ref-631)
631. - حواهر الكلام ج18ص19 [↑](#footnote-ref-632)
632. -العروة الوثقى ج ص [↑](#footnote-ref-633)
633. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 273 [↑](#footnote-ref-634)
634. - موسوعة الامام الخوئی ج27ص393 [↑](#footnote-ref-635)
635. - مناسك الحج ص 83‌ [↑](#footnote-ref-636)
636. -العروة الوثقى ج‌4 ص 655 [↑](#footnote-ref-637)
637. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌26 ص111‌ [↑](#footnote-ref-638)
638. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌26 ص 292‌ [↑](#footnote-ref-639)
639. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌26 ص 36 [↑](#footnote-ref-640)
640. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌14 ص 86 [↑](#footnote-ref-641)
641. - موسوعة الامام الخوئي ج26ص17 [↑](#footnote-ref-642)
642. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌26 ص 33‌ [↑](#footnote-ref-643)
643. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌26 ص 147 [↑](#footnote-ref-644)
644. - موسوعة الامام الخوئي ج27 ص 383 [↑](#footnote-ref-645)
645. - موسوعة الامام الخوئي ج21ص14و34وص 36 [↑](#footnote-ref-646)
646. - وسائل الشيعة ج11ص273 [↑](#footnote-ref-647)
647. - نقله عنه ابن قدامة في المغني ج 3ص 216 [↑](#footnote-ref-648)
648. - منتهى المطلب ج‌10 ص 169 [↑](#footnote-ref-649)
649. - مدارك الاحكام ج 7ص 169 [↑](#footnote-ref-650)
650. - كشف اللثام ج‌5 ص 38 [↑](#footnote-ref-651)
651. - مستند الشيعة ج‌11 ص 247 [↑](#footnote-ref-652)
652. - جواهر الكلام ج‌18 ص 17 [↑](#footnote-ref-653)
653. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 408 [↑](#footnote-ref-654)
654. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 409 [↑](#footnote-ref-655)
655. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 397 [↑](#footnote-ref-656)
656. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 303 [↑](#footnote-ref-657)
657. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 266 [↑](#footnote-ref-658)
658. - وسائل الشيعة ج‌11 ص268 [↑](#footnote-ref-659)
659. - روضة المتقين ج‌4 ص 332 [↑](#footnote-ref-660)
660. - مرآة العقول ج‌17 ص 203 [↑](#footnote-ref-661)
661. - الوافي ج‌12 ص450 [↑](#footnote-ref-662)
662. - مصباح الهدى ج‌12 ص 333 [↑](#footnote-ref-663)
663. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 339 [↑](#footnote-ref-664)
664. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 340 [↑](#footnote-ref-665)
665. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 303 [↑](#footnote-ref-666)
666. - تهذيب الأحكام ج‌5 ص 163 [↑](#footnote-ref-667)
667. - العروة الوثقى ج‌4 ص 615 [↑](#footnote-ref-668)
668. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 201 [↑](#footnote-ref-669)
669. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص280 [↑](#footnote-ref-670)
670. - العروة العروة الوثقى ج‌4 ص 615 [↑](#footnote-ref-671)
671. وسائل الشيعة ج‌12 ص389‌ [↑](#footnote-ref-672)
672. - موسوعة الامام الخوئي ج ص [↑](#footnote-ref-673)
673. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 396‌ [↑](#footnote-ref-674)
674. - حكى ذلك في تعليقة الكافي ا (ط - دار الحديث) ج‌9 ص 8 عن النهاية، ج 1، ص 134؛ مجمع البحرين، ج 2، ص 343 [↑](#footnote-ref-675)
675. - من لايحضره الفقيه [↑](#footnote-ref-676)
676. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 213 [↑](#footnote-ref-677)
677. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 275 [↑](#footnote-ref-678)
678. - وسائل الشيعة ج‌12 ص371 [↑](#footnote-ref-679)
679. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 371 [↑](#footnote-ref-680)
680. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 397 [↑](#footnote-ref-681)
681. - العروة الوثقى ج‌4 ص 616 [↑](#footnote-ref-682)
682. - العروة الوثقى ج‌4 ص 616 [↑](#footnote-ref-683)
683. - المرتقى إلى الفقه الأرقى ج‌1 ص 377‌ [↑](#footnote-ref-684)
684. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 80 [↑](#footnote-ref-685)
685. - العروة الوثقى ج‌4 ص 617‌ [↑](#footnote-ref-686)
686. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 254 [↑](#footnote-ref-687)
687. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 248 [↑](#footnote-ref-688)
688. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 303 [↑](#footnote-ref-689)
689. - وسائل الشيعة ج14ص311 [↑](#footnote-ref-690)
690. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 304 [↑](#footnote-ref-691)
691. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 303 [↑](#footnote-ref-692)
692. - الفتاوى الواضحة ص 670 [↑](#footnote-ref-693)
693. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 305‌ [↑](#footnote-ref-694)
694. - السرائر ج‌1 ص 633 [↑](#footnote-ref-695)
695. - كتاب الحج ج 1ص 276 [↑](#footnote-ref-696)
696. - مناسك الحج ص201 مسألة 594 [↑](#footnote-ref-697)
697. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 209 [↑](#footnote-ref-698)
698. - كتاب الحج ج1ص [↑](#footnote-ref-699)
699. - وسائل الشيعة ج12ص516 باب64 من ابواب تروك الاحرام ح1 [↑](#footnote-ref-700)
700. - وسائل الشيعة ج‌17 ص 263 [↑](#footnote-ref-701)
701. - بحوث في شرح عروة الوثقى ج2ص291 [↑](#footnote-ref-702)
702. - سورة البقرة الآية205 [↑](#footnote-ref-703)
703. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 254 [↑](#footnote-ref-704)
704. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 248 [↑](#footnote-ref-705)
705. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 303‌ [↑](#footnote-ref-706)
706. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 302‌ [↑](#footnote-ref-707)
707. - وسائل الشيعة؛ ج‌14، ص: 310 [↑](#footnote-ref-708)
708. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 49 [↑](#footnote-ref-709)
709. - كتاب الحج ج‌1 ص 283‌ [↑](#footnote-ref-710)
710. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌28 ص 196‌ [↑](#footnote-ref-711)
711. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 215 [↑](#footnote-ref-712)
712. - العروة الوثقى ج4ص419 موسوعة الامام الخوئي ج 27ص214 [↑](#footnote-ref-713)
713. - وسائل الشيعة ج11ص303 [↑](#footnote-ref-714)
714. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص214 [↑](#footnote-ref-715)
715. - التهذيب في مناسك العمرة والحج ج‌2 ص 54‌ [↑](#footnote-ref-716)
716. - مدارك الاحكام ج7ص381 [↑](#footnote-ref-717)
717. - وسائل الشيعة ج11 ص303 [↑](#footnote-ref-718)
718. - وسائل الشيعة ج11ص303 [↑](#footnote-ref-719)
719. - وسائل الشبعة ج12ص407 [↑](#footnote-ref-720)
720. - تهذيب الأحكام؛ ج‌5، ص: 166 [↑](#footnote-ref-721)
721. - تهذيب الاحكام ج5ص436، وسائل الشيعة ج‌11 ص 301 [↑](#footnote-ref-722)
722. - تهذيب الاحكام ج5ص34، وسائل الشيعة ج‌11 ص 262 [↑](#footnote-ref-723)
723. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 247 [↑](#footnote-ref-724)
724. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 407 [↑](#footnote-ref-725)
725. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 215 [↑](#footnote-ref-726)
726. - وسائل الشيعة ج11ص268 [↑](#footnote-ref-727)
727. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 303 [↑](#footnote-ref-728)
728. - جواهر الكلام ج 18ص29 [↑](#footnote-ref-729)
729. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 218‌ [↑](#footnote-ref-730)
730. - التهذيب في مناسك العمرة والحج ج‌2 ص 50 [↑](#footnote-ref-731)
731. - اقول" أما صحيحة حماد فالوارد فيها "ان دخل في شهره" وهذا مجمل. من ناحية أنه هل المراد به شهر الخروج او شهر الاحرام للعمرة او شهر الاحلال منها. [↑](#footnote-ref-732)
732. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 302 [↑](#footnote-ref-733)
733. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 302 [↑](#footnote-ref-734)
734. - العروة الوثقى ج4ص619 [↑](#footnote-ref-735)
735. - من لا يحضره الفقيه ج‌2 ص 378 [↑](#footnote-ref-736)
736. - وسائل الشيعة ج12ص407 [↑](#footnote-ref-737)
737. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 302‌ [↑](#footnote-ref-738)
738. - كتاب الحج ج‌1 ص 281‌ [↑](#footnote-ref-739)
739. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 303 [↑](#footnote-ref-740)
740. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 296 [↑](#footnote-ref-741)
741. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 29 [↑](#footnote-ref-742)
742. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 29 [↑](#footnote-ref-743)
743. - وسائل الشيعة ج11ص300 [↑](#footnote-ref-744)
744. - وسائل الشيعة ج11ص297 [↑](#footnote-ref-745)
745. - وسائل الشيعة ج11ص294 [↑](#footnote-ref-746)
746. - وسائل الشيعة ج11ص294 [↑](#footnote-ref-747)
747. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 299 [↑](#footnote-ref-748)
748. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 299 [↑](#footnote-ref-749)
749. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 299‌ [↑](#footnote-ref-750)
750. - وسائل الشيعة ج11ص299 [↑](#footnote-ref-751)
751. - وسائل الشيعة ج‌13 ص 448 [↑](#footnote-ref-752)
752. - وسائل الشيعة ج‌13 ص 449 [↑](#footnote-ref-753)
753. - وسائل الشيعة ج11ص294 [↑](#footnote-ref-754)
754. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 298‌ [↑](#footnote-ref-755)
755. - وسائل الشيعة ج11ص291 [↑](#footnote-ref-756)
756. - وسائل الشيعة ج11ص291 [↑](#footnote-ref-757)
757. - وسائل الشيعة ج11ص298 [↑](#footnote-ref-758)
758. - وسائل الشيعة ج11ص295 [↑](#footnote-ref-759)
759. - وسائل الشيعة ج11ص292 [↑](#footnote-ref-760)
760. - وسائل الشيعة ج11ص292 [↑](#footnote-ref-761)
761. - وسائل الشيعة ج11ص293 [↑](#footnote-ref-762)
762. - وسائل الشيعة ج11ص295 [↑](#footnote-ref-763)
763. - وسائل الشيعة ج11ص295 [↑](#footnote-ref-764)
764. - منتقى الجمان ج3ص430 [↑](#footnote-ref-765)
765. - معجم رجال الحديث ج17ص115 [↑](#footnote-ref-766)
766. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 298‌

     - وسائل الشيعة ج‌11 ص 298 [↑](#footnote-ref-767)
767. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 293 [↑](#footnote-ref-768)
768. - موسوعة الخوئي ج‌27 ص الإمام 233‌ [↑](#footnote-ref-769)
769. - وسائل الشيعة ج11ص240 [↑](#footnote-ref-770)
770. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 240 [↑](#footnote-ref-771)
771. - وسائل الشيعة ج‌11 ص243‌ [↑](#footnote-ref-772)
772. - وسائل الشيعة ج‌11 ص ‌222و213 [↑](#footnote-ref-773)
773. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 296 [↑](#footnote-ref-774)
774. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 296 [↑](#footnote-ref-775)
775. - موسوعة الامام الخوئي ج 28ص207. [↑](#footnote-ref-776)
776. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌17 ص 103 [↑](#footnote-ref-777)
777. - محاضرات‏في‏الأصول ج 3 ص 234 [↑](#footnote-ref-778)
778. - وان كان في دلالتها اشكال، فانها لاتدل على أن من لم‌يدرك الاركعة من الوقت وجب عليه المبادرة الى اتيان ركعة من الصلاة في الوقت، وانما تدل على أن من أتى بركعة من صلاة الفجر ثم طلعت الشمس فيتم الصلاة وتصح منه ولعلها تكون قضاءً، في قبال من بدأ بصلاة الفجر ثم طلعت الشمس قبل أن يتم ركعة فانه قد ورد في رواية أخرى عن عمار: وإن طلعت الشمس قبل أن يصلِّي ركعة فليقطع الصلاة ولايصلِّ حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها، وقد ورد في بعض الروايات النهي عن الصلاة حين طلوع الشمس، فتصحيح قاعدة من ادرك لايخلو عن اشكال. [↑](#footnote-ref-779)
779. - وسائل الشيعة ج11ص299 [↑](#footnote-ref-780)
780. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 299‌ [↑](#footnote-ref-781)
781. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌21 ص 199‌ [↑](#footnote-ref-782)
782. - وسائل الشيعة، ج‏2ص373 باب1 من ابواب الاستحاضة ح5 [↑](#footnote-ref-783)
783. - هكذا المنقول في جواهر الكلام ج18ص209ومستمسك العروة ج11ص376، والظاهر أن ما في الكتب الروائية "فان ادركت متمتعا" مشتمل على السقط، [↑](#footnote-ref-784)
784. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 298 [↑](#footnote-ref-785)
785. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 412‌ [↑](#footnote-ref-786)
786. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 412‌ [↑](#footnote-ref-787)
787. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 411‌ [↑](#footnote-ref-788)
788. - موسوعة الامام الخوئي ج 28ص208. [↑](#footnote-ref-789)
789. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 40 [↑](#footnote-ref-790)
790. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 35 [↑](#footnote-ref-791)
791. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 36 [↑](#footnote-ref-792)
792. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 49 [↑](#footnote-ref-793)
793. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 49 [↑](#footnote-ref-794)
794. - وسائل الشيعة ج14ص50 [↑](#footnote-ref-795)
795. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص242 [↑](#footnote-ref-796)
796. - مناسك الحج ص50 [↑](#footnote-ref-797)
797. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 297 [↑](#footnote-ref-798)
798. - وسائل الشيعة ج‌13 ص 356 [↑](#footnote-ref-799)
799. - وسائل الشيعة ج‌13 ص 357 [↑](#footnote-ref-800)
800. وسائل الشيعة ج‌14 ص 156 [↑](#footnote-ref-801)
801. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 296 [↑](#footnote-ref-802)
802. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 80 [↑](#footnote-ref-803)
803. - الحج 37و36 [↑](#footnote-ref-804)
804. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 130 [↑](#footnote-ref-805)
805. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 282‌ [↑](#footnote-ref-806)
806. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 283‌ [↑](#footnote-ref-807)
807. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 282‌ [↑](#footnote-ref-808)
808. - الكافي ج2، ص693 [↑](#footnote-ref-809)
809. - الوافي ج‌14 ص 1247 [↑](#footnote-ref-810)
810. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 244 [↑](#footnote-ref-811)
811. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 253 [↑](#footnote-ref-812)
812. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 284‌ [↑](#footnote-ref-813)
813. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 281 [↑](#footnote-ref-814)
814. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 281 [↑](#footnote-ref-815)
815. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 281 [↑](#footnote-ref-816)
816. - الكافي ج9ص16 [↑](#footnote-ref-817)
817. - وسائل الشيعة ج13ص415 [↑](#footnote-ref-818)
818. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 280 [↑](#footnote-ref-819)
819. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 280 [↑](#footnote-ref-820)
820. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 281 [↑](#footnote-ref-821)
821. - وسائل الشيعة ج‌13 ص 416‌ [↑](#footnote-ref-822)
822. - وسائل الشيعة ج‌13 ص 416‌ [↑](#footnote-ref-823)
823. - التهذيب ج5ص131 [↑](#footnote-ref-824)
824. - الجواهر ج 19ص392 [↑](#footnote-ref-825)
825. - المدارك ج8ص188 [↑](#footnote-ref-826)
826. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌29 ص 348‌ [↑](#footnote-ref-827)
827. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 28 [↑](#footnote-ref-828)
828. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌29 ص 348‌ [↑](#footnote-ref-829)
829. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 236‌ [↑](#footnote-ref-830)
830. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 243 [↑](#footnote-ref-831)
831. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 243 [↑](#footnote-ref-832)
832. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 245 [↑](#footnote-ref-833)
833. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 243 [↑](#footnote-ref-834)
834. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 245 [↑](#footnote-ref-835)
835. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 238 [↑](#footnote-ref-836)
836. - الكافي ج1 ص68، ونحوه التهذيب ج6ص303 [↑](#footnote-ref-837)
837. - لايخفى أنه في المنتهى ج2 ص 883نسي دعواه الاجماع من العلماء كافة على عدم جواز التقديم فقال: بيّنا أنّه يجوز للمتمتع تقديم الطواف والسعي للحج. [↑](#footnote-ref-838)
838. - جواهر الكلام ج18ص62 [↑](#footnote-ref-839)
839. - مجمع الفائدة والبرهان ج 6ص33 [↑](#footnote-ref-840)
840. مدارك الأحكام ج 7 ص198 [↑](#footnote-ref-841)
841. منتقى الجمان ج3ص384 [↑](#footnote-ref-842)
842. - المبسوط ج4ص34 [↑](#footnote-ref-843)
843. - وسائل الشيعة ج‌11ص 303 [↑](#footnote-ref-844)
844. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 308 [↑](#footnote-ref-845)
845. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 308 [↑](#footnote-ref-846)
846. - مستمسك العروة ج11ص283 [↑](#footnote-ref-847)
847. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 332 [↑](#footnote-ref-848)
848. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 266 [↑](#footnote-ref-849)
849. - الكافي ج‌8 ص 294 [↑](#footnote-ref-850)
850. - وسائل الشيعة ج‌11 ص268 [↑](#footnote-ref-851)
851. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 270 [↑](#footnote-ref-852)
852. - وسائل الشيعة ج11ص266 [↑](#footnote-ref-853)
853. - تهذيب الاحكام ج5ص169 [↑](#footnote-ref-854)
854. - وسائل الشيعة ج13ص447 [↑](#footnote-ref-855)
855. - وسائل الشيعة ج‌11ص 303 [↑](#footnote-ref-856)
856. - الكافي ج9ص16 [↑](#footnote-ref-857)
857. - وسائل الشيعة ج13ص417 [↑](#footnote-ref-858)
858. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 221 [↑](#footnote-ref-859)
859. جواهر الكلام ج18ص58 [↑](#footnote-ref-860)
860. - وسائل الشيعة ج‌13 ص446 [↑](#footnote-ref-861)
861. وسائل الشيعة ج‌13 ص516 [↑](#footnote-ref-862)
862. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 254 [↑](#footnote-ref-863)
863. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 255 [↑](#footnote-ref-864)
864. - مدارك الاحكام ج7ص205 [↑](#footnote-ref-865)
865. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 352 [↑](#footnote-ref-866)
866. - الحدائق الناضرة ج14ص403 [↑](#footnote-ref-867)
867. - وسائل الشيعة ج11ص257 [↑](#footnote-ref-868)
868. - وسائل الشيعة ج11ص256 [↑](#footnote-ref-869)
869. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 352 [↑](#footnote-ref-870)
870. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 256‌ [↑](#footnote-ref-871)
871. - جواهر الكلام ج‌18 ص 73 [↑](#footnote-ref-872)
872. - وسائل الشيعة ج‌11ص248 [↑](#footnote-ref-873)
873. - وسائل الشيعة ج12ص352 [↑](#footnote-ref-874)
874. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 244 [↑](#footnote-ref-875)
875. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 266 [↑](#footnote-ref-876)
876. - الكافي ج‌8 ص 294 [↑](#footnote-ref-877)
877. - وسائل الشيعة ج13ص517 [↑](#footnote-ref-878)
878. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 256‌ [↑](#footnote-ref-879)
879. - وسائل الشيعة ج‌11 [↑](#footnote-ref-880)
880. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 221 [↑](#footnote-ref-881)
881. - وسائل الشيعة ج11ص232 [↑](#footnote-ref-882)
882. - التنقيح ج1ص413 [↑](#footnote-ref-883)
883. - قاعدة لاضرر ص 23 [↑](#footnote-ref-884)
884. - علل الشرايع ص274، عيون أخبار الرضا ج1ص127 [↑](#footnote-ref-885)
885. - حاصل ما ذكره من الشواهد انها علی قسمین:

     القسم الاول: ان هذا الكتاب يشتمل على ما يطمئن بعدم كونه من الامام (عليه‌السلام).

     منها: ما جاء فی العلل من قوله: «... فان قال قائل: فاخبرنی لم‌کلّف الخلق؟ قیل لعلل: فان قال فاخبرنی عن تلک العلل معروفة موجودة هی ام غیر معروفة ولا موجودة؟ قیل بل هی معروفة موجودة عند أهلها فان قال قائل: أتعرفونها انتم ام لا تعرفونها؟ قیل لهم منها ما نعرفه ومنها ما لا نعرفه...، وكيف يقول الامام (عليه‌السلام) نحن لانعرف بعض العلل وهي معروفة عند اهلها، وهل اهلها غير الائمة (عليهم‌السلام).

     ومنها: أن سياق تعابير هذا الکتاب لا یشبه كلمات الأئمة (عليهم‌السلام) وانما يشبه تصانيف المصنفين، فقد تكرر فيه التعبير بقوله: فان قال قائل... قیل له...وقد ورد فيه أنه قد روي عن بعض الائمه (علیهم السلام) انه قال: لیس من میت یموت الّا خرجت منه الجنابة فلذلک وجب الغسل، وهذا التعبير لايصدر من الامام (عليه‌السلام)، مع أن مضمونه خطأ، اذ لو فرض خروج المني من الانسان حين موته فيختص ذلك بالبالغ لأنه لامني للصبي.

     ومنها: أن هذا الکتاب يشتمل على مطالب خاطئة لاتصدر من المعصوم، مثال ذلك أنه ورد فيها: فان قیل: فلِمَ لا یجب الغسل علی من مس شیئاً من الاموات من غیر الانسان کالطیر والبهائم والسباع وغیر ذلک؟ قیل: لانّ هذه الاشیاء کلها ملبسة ریشا وصوفاً وشعراً او وبراً، وهذا کله زکی ولا یموت، وانّما یماس منه الشیء الذی هو زکی من الحی والمیّت الذی قد البسه وعلاه، فان لازمه انّ من نتف ریش الطیر ثم مسّه کان علیه غسل مسّ المیت.

     كما ورد فيها: فان قیل فلم غیرت (أي صلاة الكسوف) عن اصل الصلاة التی قد افترضها الله عز وجل؟(أي جعل في كل ركعة منها خمس ركوعات) قیل: لانّها صلاة لعلة تغیر امر من الامور وهو الکسوف فلما تغیّرت العلّة تغیر المعلول، مع أنه يرد النقض على هذه العلة بورودها بالنسبة الى الصلوات اليومية ايضا مع أنها لم‌تتغير، فان لصلاة الصبح ایضاً علة وهی طلوع الفجر ولطلاة الظهرین ایضاً علة وهی زوال الشمس، وهكذا.

     هذا ويظهر من الصدوق ايضا أن يرى أن هذا الكتاب ليس كتاب حديث، وانما هو تصنيف الفضل، حيث أنه بعد هذه العبارة (فان قال قائل: فلم صار الاستنجاء بالماء فرضاً؟ قیل لانّه لا یجوز للعبد ان یقوم بین یدی الجبار وشیء من ثیابه وجسده نجس) ذكر ما نصه: قال مصنف هذا الکتاب: غلط الفضل وذلک لانّ الاستنجاء به لیس بفرض وانّما هو سنة، رجعنا الی کلام الفضل، وكذا ذكر بعد هذه العبارة (فان قال: فلم جعل في الاستفتاح سبع تكبيرات؟ قيل: لأن الفرض منها واحد وسائرها سنة) قال مصنف هذا الكتاب: غلط الفضل ان تكبيرة الافتتاح فريضة وانما هي سنة واجبة، رجعنا الى كلام الفضل، فانّ التعبير بأنه غلط الفضل وكذا التعبير بالرجوع الى كلام الفضل يشهد بأن الصدوق كان يرى هذا الكتاب تصنيف الفضل لاكتاب حديث.

     القسم الثانی: الشواهد الدالة علی انّ الفضل بن شاذان لم‌یدرک الرضا (عليه‌السلام) فضلاً عن ان یکون قد سمع منه الحديث مرة بعد مرة وشیئاً بعد شیء، على ما نقله الصدوق عنه.

     منها: أنه ذکر النجاشی: الفضل بن شاذان بن الخلیل ابو محمد الازدی النیسابوری، کان ابوه من اصحاب یونس وروی عن ابی جعفر الثانی(عليه‌السلام)، وقیل الرضا (عليه‌السلام) ایضا، وظاهره انّ والد الفضل کان من اصحاب الامام الجواد (عليه‌السلام)، فكيف يكون هو من اصحاب الرضا (عليه‌السلام).

     وهكذا عدّ الشيخ الطوسي فی رجاله الفضل بن شاذان تارة من اصحاب الامام الهادی(عليه‌السلام) واخری من اصحاب الامام العسکری(عليه‌السلام) ولم‌یعدّه من اصحاب الامام الجواد(عليه‌السلام) فضلاً عن ان یکون من اصحاب الرضا (عليه‌السلام).

     وأما ما اجاب به السيد الخوئي "قده" عن هذا الاشكال في كتابه بانّ شهادة الصدوق في كتاب علل الشرايع وعيون اخبار الرضا بكون الفضل سمع ما في كتاب علله عن الرضا (عليه‌السلام) وكذا شهادته في مشيخة الفقيه بكونه رواية عن الرضا (عليه‌السلام) هو الاصح لقرب عهده وطریقه الی الفضل، مضافا الى ان شاذان والد الفضل روی عن أبی الحسن موسى (عليه‌السلام)()، فلا بعد في روایة الفضل عن الرضا (علیه السلام)،

     ففيه أنه لم‌يثبت انّ الصدوق عدّ الفضل من اصحاب الرضا(عليه‌السلام)، وانما نقل بطریقین ضعیفین باعتراف السید الخوئی"قده" عن الفضل بن شاذان أنه سمع عن الرضا (عليه‌السلام)، ولو فرضنا شهادة الصدوق بسماع الفضل عن الرضا (عليه‌السلام) فتتعارض شهادته مع شهادة الشیخ والنجاشی بعدمه، ولا اعتبار بقرب عهد الصدوق، لعدم کونه احد مرجحات باب التعارض.

     وأما روایة والد الفضل عن الامام الکاظم (عليه‌السلام) فمع غض النظر عن انّ بعض الاعاظم شککوا فی صحة انتساب الروضة الی الکلینی، یرد علیه انّ سند الرواية ضعیف بمعلى بن محمد ومحمد بن جمهور الذي قال عنه النجاشي أنه ضعيف في الحديث فاسد المذهب، فلم یثبت انّ اباه نقل عن الکاظم "علیه السلام".

     ومنها: أنه نقل الكشي في رجاله أنه قال أبو عمرو، قال الفضل بن شاذان إني كنت في قطيعة الربيع في مسجد الزيتونة أقرأ على مقرئ يقال له إسماعيل بن عباد فرأيت يوما في المسجد نفرا يتناجون فقال أحدهم إن بالجبل رجلا يقال له ابن فضال أعبد من رأيت أو سمعت به قال: وإنه ليخرج إلى الصحراء فيسجد السجدة فيجي‏ء الطير فيقع عليه فما يظن إلا أنه ثوب أو خرقة وإن الوحش ليرعى حوله فما ينفر منه لما قد آنست به وإن عسكر الصعاليك ليجيئون يريدون الغارة أو قتال قوم: فإذا رأوا شخصه طاروا في الدنيا فذهبوا حيث لا يريهم ولا يرونه قال أبو محمد: فظننت أن هذا رجل كان في الزمان الأول: فبينا أنا بعد ذلك بسنين قاعد في قطعية الربيع مع أبي رحمه الله: إذ جاء شيخ حلو الوجه حسن الشمائل عليه قميص نرسي ورداء نرسي وفي رجله نعل مخصر فسلم على أبي فقام إليه أبي فرحب به وبجله فلما أن مضى يريد ابن أبي عمير: قلت لشيخي هذا رجل حسن الشمائل من هذا الشيخ؟ فقال: هذا الحسن بن علي بن فضال قلت له هذا ذاك العابد الفاضل؟ قال هو ذاك قلت ليس هو ذاك قال: هو ذاك قلت أ ليس ذاك بالجبل؟ قال: هو ذاك كان يكون بالجبل قلت ليس ذاك قال ما أقل عقلك من غلام فأخبرته ما سمعته من أولئك القوم فيه قال: هو ذاك فكان بعد ذلك يختلف إلى أبي. ثم خرجت إليه بعد إلى الكوفة فسمعت منه كتاب ابن بكير وغيره من الأحاديث وكان يحمل كتابه ويجي‏ء إلى حجرتي فيقرؤه علي فلما حج سد وشب ختن طاهر بن الحسين وعظمه الناس لقدره وحاله ومكانه من السلطان وقد كان وصف له فلم يصر إليه الحسن فأرسل إليه أحب أن تصير إلي فإنه لا يمكنني المصير إليك فأبى وكلمه أصحابنا في ذلك فقال ما لي ولطاهر وآل طاهر لا أقربهم ليس بيني وبينهم عمل فعلمت بعدها أن مجيئه إلي وأنا حدث غلام وهو شيخ لم‌يكن إلا لجودة النية وكان مصلاه بالكوفة في المسجد عند الأسطوانة التي يقال لها السابعة ويقال لها أسطوانة إبراهيم (عليه السلام) وكان يجتمع هو وأبو محمد عبد الله الحجال وعلي بن أسباط وكان الحجال يدعي الكلام وكان من أجدل الناس فكان ابن فضال يغرى بيني وبينه في الكلام في المعرفة وكان يحبني حبا شديدا.

     ویظهر منه انّ الفضل بن شاذان فی ایام شبابه کان معاصراً مع الحسن بن علی بن الفضال وهوشيخ، والحسن بن علی بن الفضال توفي فی سنة223، أي بعد ثلاثة وعشرین سنة من وفاة الامام الرضا (عليه‌السلام) تقريبا، فکیف یمکن ان یکون الفضل بن شاذان شاباً ایام شیخوخة الحسن بن علی بن الفضال ومع ذلك ادرک الامام الرضا الذی استشهد ثلاثة وعشرین سنة قبل وفاة ابن فضال ونقل عنه احادیث کثیرة؟!

     ومنها: انّ سهل بن بحر الفارسی قال: سمعت الفضل بن شاذان آخر عهدی به یقول: أنا خلف لمن مضی، أدرکت محمد بن أبی عمیر، وصفوان بن یحیی وغیرهما، وحملت عنهم منذ خمسین سنة، ومضی هشام بن الحکم، وکان یونس بن عبد الرحمن خلفه وکان یرد علی المخالفین، ثم مضی یونس بن عبد الرحمان ولم‌یخلف خلفاً غیر السکاک، فرد علی المخالفین حتی مضی، وأنا خلف لهم من بعدهم.

     فترى أن الفضل بن شاذان یباهی بادراکه لمحمد بن ابي عمیر وصفوان، فلو كان قد ادرك الرضا (عليه‌السلام) ألم یکن من الافضل ان یباهی بإدراکه له (علیه السلام)، فهذا شاهد علی انّه لم‌یدرک الامام. مضافاً انّه لم‌یذکر نفسه خلفاً لیونس بن عبد الرحمن مع انّه کان اعلم واشهر من صفوان وابن ابی عمیر وهذا یدل علی انّه لم‌یدرک یونس، ومن لم‌یدرک یونس مع انّه توفی بعد الامام الرضا (علیه السلام) کیف یمکن ان یدرک الامام الرضا (علیه السلام).

     هذا ملخص ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" حول كتاب العلل لفضل بن شاذان، وأنه ليس كتاب حديث.

     الاجابة عن الاشکالات

     ولكن الظاهر عدم اقتضاء هذه الاشكالات لرفع اليد عن الشهادة التي نقلت في كتاب علل الشرايع وعيون أخبار الرضا عن الفضل بن شاذان أنه قد سمع هذه العلل من الرضا (عليه‌السلام) مرة بعد مرة والشيء بعد الشيء وعما ذكره الصدوق في مشيخة الفقيه من أن ما كان فيه عن الفضل بن شاذان من العلل التي ذكرها عن الرضا (عليه‌السلام) فقد رويته عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار رضي الله عنه عن علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان النيسابوري عن الرضا (عليه‌السلام).

     اما القسم الاول من الشواهد: فالجواب عنه أنا نقبل انّ کتاب العلل تصنيف فضل بن شاذان، ولکن هذا لا ینافی ان یکون المطالب المذکورة فی الکتاب من الامام الرضا (علیه السلام)، ولو بنحو النقل بالمعنی، الّا ما علم بعدم صدوره من الامام فيكون صادرا من الفضل نفسه، مثل قوله "منها ما لا نعلمه..." وهكذا قوله "فقد نروي عن الائمة" فان قيام القرینة على عدم صدور بعض المطالب من الامام لايوجب أن يرفع اليد عن شهادة الصدوق بصدور المطالب المذكورة فی الکتاب عن الامام الرضا (عليه‌السلام) بالنسبة الى بقية المطالب.

     وأما الموارد التی ادعى وقوع الخطأ فيها كالعلة التي ذكرت لعدم لزوم غسل مس المیت بمس الحيوان الميتة وكذا العلة التي ذكرت للزوم غسل المیت ونحوهما فیجاب عنها اولاً: بالالتزام بكون المذكور فيها حكمة، وثانیاً: بأن العلم بخطأ راو في بعض رواياته لايوجب سقوط بقية رواياته، فقد روى السكوني أن لبن الجارية من مثانة امّها ولبن الغلام من العضدين والمنكبين، وهذا مما يعلم بخطأه ولكنه لايوجب سقوط سائر روايات السكوني، وفي المقام ايضا قد روى الفضل بن شاذان روايات كثيرة عن الرضا (عليه‌السلام) في كتاب العلل وغيره، والعلم بخطأه في بعضها لايوجب رفع اليد في سائر الروايات عن الشهادة المعتبرة بكون ما في العلل مروي عن الرضا (عليه‌السلام).

     وأما قول الصدوق فی موردین: "غلط الفضل"، وكذا قوله "رجعنا الى كلام الفضل" فلا یکون شاهداً علی أن الصدوق يرى أن هذا الكتاب ليس كتاب حديث، بعد ما مر من شهادته في كتاب علل الشرايع وعيون اخبار الرضا ومشيخة الفقيه بكون هذا الكتاب رواية عن الرضا (عليه‌السلام)، ولعل مقصوده أنه حيث يكون هذا المطلب خطأ فلابد أن يكون الفضل قد غلط في ذلك، ومراده من الرجوع الى كلام الفضل هو الرجوع الى كلامه الذي هو تجميع وتأليف منه لروايات الامام (عليه‌السلام).

     وامّا القسم الثاني من الشواهد: فيرد عليه أنه ثبت بطريق معتبر كون الفضل سمع من الرضا (عليه‌السلام) لما تقدم من صحة طریق الصدوق الی الفضل، فما دام لم‌يوجد شاهد قطعی علی انّ الفضل لا یمکن أن يروي عن الرضا (علیه السلام) لا وجه لرفع الید عن هذه الشهادة المعتبرة.

     ويؤيد ذلك وجود اربع روایات اخری فی عیون اخبار الرضا عن الفضل بن شاذان أنه قال سمعت ابا الحسن علی بن موسی (علیه السلام) وروايتين في التوحيد، نعم طريق الصدوق في هذه الروايات نفس احد الطريقين الى كتاب العلل لفضل بن شاذان.

     اما ما ذکره السید الخوئي"قده" من انّ المذکور فی الکتب الاربعة من الفضل بن شاذان عن الرضا(عليه السلام) لیس الاّ کتاب العلل، فیرد علیه ما جاء فی الفقیه من حدیث نقل الفضل عن الرضا علیه السلام ولیس من کتاب العلل وهو حدیث حمل رأس الحسین علیه السلام الی یزید.

     ويشهد على امكان رواية الفضل عن الرضا (عليه‌السلام) انّه روى عن حماد بن عیسی (و تبلغ احادیثه 136 حدیثاً) وحماد توفي فی سنة 208 أي سبع سنوات بعد استشهاد الامام الرضا (علیه السلام)، وكان مقيما فی الکوفة، وکذلک روى 316 حدیثا عن صفوان بن یحیی المتوفى سنة 210، وعليه فلابعد فی رواية الفضل عن الرضا (علیه السلام) قبل ذلك بسنوات قلیلة فی موطنه فی نیسابور او طوس قبل أن يسافر الى الكوفة، ولا اقل من وجود الاحتمال العقلائی فی حق الفضل انه ادرک الرضا (علیه السلام)

     واما الشواهد التی اقيمت لنفي ذلك فيمكن الجواب عنه بأن يقال: اماّ کلام الشیخ الطوسی فهو ليس نفيا لكون الفضل قد ادرك الرضا (عليه‌السلام) فلعل منشأه انّ الشیخ کان دأبه ملاحظة الروايات التي وصلت اليه، ولما لم‌یکن في شیء منها رواية الفضل عن الرضا (علیه السلام) لم‌یعده من اصحابه، فشهادة الشیخ بکون الفضل من اصحاب الهادی والعسکری (علیهما السلام) لا تکون شهادة علی عدم کونه من اصحاب الرضا (علیه السلام)، وهكذا الامر بالنسبة الى النجاشی، وما نقله من انّ والد الفضل کان من اصحاب یونس وروی عن ابی جعفر الثانی (علیه السلام) وقیل الرضا (علیه السلام) لا ينافي كون الفضل من اصحاب الرضا (عليه‌السلام) لعدم البعد فی عدم نقل الاب من امام لعدم کونه من خاصته ونقل الابن منه ويجوز أن يكون الاختلاف بينهما في السن يسيرا.

     وأما قضية ابن فضال فجوابها انّ التعبیر بالغلام يعني كونه حدث السن وشابّا فقد كان عمره عشرین سنة او خمسة وعشرین سنة، وكذا كون ابن فضال شيخا يعني أنه كبير السن ويبدو عليه آثار الشيخوخة، فلاينفي ذلك امكان صحبته مع الرضا (عليه‌السلام) .

     وأما أنه اذا كان من اصحاب الرضا (عليه‌السلام) فلماذا لم‌يكن يباهي بذلك، فیرد علیه انّه من المسلم ادراکه للامام الهادی والعسکری (علیهما السلام) فلماذا لا یباهی بادراکه لهما؟! وكان يباهي بادراكه لمثل ابن ابي عمير، والحل انّه کان بصدد بيان كونه سائرا على نهج ابن ابي عمير وصفوان وخلفا لهما، ویعتبر نفسه اقل من ان یدعي كونه خلفا للأئمة (علیهم السلام) وأما انّه لم‌یذکر نفسه خلفاً لیونس بن عبد الرحمن فیمکن ان یجاب عنه بانّ من الممکن انّه لم‌یحضر عند یونس بن عبد الرحمن، ولم يأخذ منه الحديث. [↑](#footnote-ref-886)
886. - وسائل الشيعة ج11ص256 [↑](#footnote-ref-887)
887. - الحدائق الناضرة ج14ص384 [↑](#footnote-ref-888)
888. - مناسك الحج لسماحة الشيخ الوحيد "دام ظله" ص64 [↑](#footnote-ref-889)
889. - مدارك الاحكام ج7ص203 [↑](#footnote-ref-890)
890. - تعاليق مبسوطة على مناسك الحج ص 103 [↑](#footnote-ref-891)
891. - كتاب الحج ج1ص353 [↑](#footnote-ref-892)
892. - منتهى المطلب ج10ص430 [↑](#footnote-ref-893)
893. - مواهب الجليل ج4ص117 [↑](#footnote-ref-894)
894. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 221 [↑](#footnote-ref-895)
895. - السرائر ج1ص575 [↑](#footnote-ref-896)
896. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 213 [↑](#footnote-ref-897)
897. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 222 [↑](#footnote-ref-898)
898. - علل الشرايع ص [↑](#footnote-ref-899)
899. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 254 [↑](#footnote-ref-900)
900. - كشف اللثام ج5ص69 [↑](#footnote-ref-901)
901. - الكافي ج9ص16 [↑](#footnote-ref-902)
902. - وسائل الشيعة ج13ص417 [↑](#footnote-ref-903)
903. - وسائل الشيعة ج‌11 [↑](#footnote-ref-904)
904. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 253 [↑](#footnote-ref-905)
905. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 244 [↑](#footnote-ref-906)
906. - وسائل الشيعة ج 11ص212 [↑](#footnote-ref-907)
907. - وسائل الشيعة ج11ص231 [↑](#footnote-ref-908)
908. - وسائل الشيعة ج 11ص218 [↑](#footnote-ref-909)
909. - وسائل الشيعة ج11ص213 [↑](#footnote-ref-910)
910. - تهذيب الاحكام ج5ص42 [↑](#footnote-ref-911)
911. - وسائل الشيعة؛ ج‌11، ص: 212 [↑](#footnote-ref-912)
912. - وسائل الشيعة ج11ص212 [↑](#footnote-ref-913)
913. - الاشعار هو ادماء سنام الابل والتقليد هو أن يعلق على عنق البقر او الشاة نعلا قد صلى فيه [↑](#footnote-ref-914)
914. - وسائل الشيعة ج11ص279 [↑](#footnote-ref-915)
915. - وسائل الشيعة ج11ص279 [↑](#footnote-ref-916)
916. - وسائل الشيعة ج11ص277 [↑](#footnote-ref-917)
917. - الانتصار ص253 [↑](#footnote-ref-918)
918. - السرائر ج2ص532 [↑](#footnote-ref-919)
919. - المبسوط ج1ص308 [↑](#footnote-ref-920)
920. - المهذب ج1ص215 [↑](#footnote-ref-921)
921. - الوسيلة 158 [↑](#footnote-ref-922)
922. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 254 [↑](#footnote-ref-923)
923. - وسائل الشيعة ج11ص307 [↑](#footnote-ref-924)
924. - الكافي ط دار الحديث ج8ص379 [↑](#footnote-ref-925)
925. - وسائل الشيعة ج11ص308 [↑](#footnote-ref-926)
926. - وسائل الشيعة ج11ص309 [↑](#footnote-ref-927)
927. - وسائل الشيعة ج11ص310 [↑](#footnote-ref-928)
928. - المقنعة ص394 [↑](#footnote-ref-929)
929. - المسائل الناصريات ص 309 جمل العلم والعمل ص105 [↑](#footnote-ref-930)
930. - الكافي في الفقه ص 202 [↑](#footnote-ref-931)
931. - إشارة السبق ص 125 [↑](#footnote-ref-932)
932. - المقنع ص 217 الهداية ص218 [↑](#footnote-ref-933)
933. - الاقتصاد ص300المبسوط ج1ص312النهاية ص210 [↑](#footnote-ref-934)
934. - المهذب صج1ص213 [↑](#footnote-ref-935)
935. - الغنية ص154 [↑](#footnote-ref-936)
936. - السرائر ج1ص528 [↑](#footnote-ref-937)
937. - اصباح الشيعة ص151 [↑](#footnote-ref-938)
938. - المعتبر ج2ص802 [↑](#footnote-ref-939)
939. - تحرير الاحكام ج1ص561تذكرة الفقهاء ج7ص191 منتهى المطلب ج10ص159 [↑](#footnote-ref-940)
940. - أجوبة المسائل المهنائية ص 80 [↑](#footnote-ref-941)
941. - الدروس ج‌1 ص 340 [↑](#footnote-ref-942)
942. - المسالك ج‌2 ص 214 [↑](#footnote-ref-943)
943. - مدارك الاحكام ج7ص219 [↑](#footnote-ref-944)
944. - العروة الوثقى (المحشى) ج‌4 ص 630 [↑](#footnote-ref-945)
945. - مستمسك العروةج11ص249 [↑](#footnote-ref-946)
946. - وسائل الشيعة ج11ص311 [↑](#footnote-ref-947)
947. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 260وج28ص219 [↑](#footnote-ref-948)
948. - وسائل الشيعة ج11ص213 [↑](#footnote-ref-949)
949. - وسائل الشيعة ج11ص318 [↑](#footnote-ref-950)
950. - وسائل الشيعة ج‌12 ص370‌ [↑](#footnote-ref-951)
951. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 371‌ [↑](#footnote-ref-952)
952. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 332 [↑](#footnote-ref-953)
953. - وسائل الشيعة ج12 ص 337‌ [↑](#footnote-ref-954)
954. - وسائل الشيعة ج 12ص383 [↑](#footnote-ref-955)
955. - وسائل الشيعة ج12ص333 [↑](#footnote-ref-956)
956. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 337‌ [↑](#footnote-ref-957)
957. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 355 [↑](#footnote-ref-958)
958. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 275 [↑](#footnote-ref-959)
959. - وسائل الشيعة ج12ص373 [↑](#footnote-ref-960)
960. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 370 [↑](#footnote-ref-961)
961. - الكافي ط دار الحديث ج8ص379 [↑](#footnote-ref-962)
962. التهذيب في مناسك العمرة والحج ج‌2 ص 75 [↑](#footnote-ref-963)
963. - التهذيب في مناسك العمرة والحج ج3ص131مناسك الحج ص74 [↑](#footnote-ref-964)
964. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 377‌ [↑](#footnote-ref-965)
965. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص430 [↑](#footnote-ref-966)
966. - صراط النجاة ج2ص203 [↑](#footnote-ref-967)
967. - تعاليق مبسوطة على العروة ج9ص173 [↑](#footnote-ref-968)
968. - مجمع البحرين ج3ص18 [↑](#footnote-ref-969)
969. - وسائل الشيعة ج12ص341 [↑](#footnote-ref-970)
970. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 308 [↑](#footnote-ref-971)
971. - تهذيب الأحكام ج‌5 ص 83ـ [↑](#footnote-ref-972)
972. - الانتصار ص 242 [↑](#footnote-ref-973)
973. - تهذيب الأحكام ج‌5 ص 82 [↑](#footnote-ref-974)
974. - النهاية ص 214 [↑](#footnote-ref-975)
975. - الخلاف ج‌2 ص 289 [↑](#footnote-ref-976)
976. - وسائل الشيعة ج12ص399 [↑](#footnote-ref-977)
977. - مناسك محشى ص64 [↑](#footnote-ref-978)
978. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 271 [↑](#footnote-ref-979)
979. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 401 [↑](#footnote-ref-980)
980. - وسائل الشيعة ج‌13 ص 462 [↑](#footnote-ref-981)
981. - وسائل الشيعة ج12ص402 [↑](#footnote-ref-982)
982. - مستند الشيعة ج11ص183 [↑](#footnote-ref-983)
983. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 272 [↑](#footnote-ref-984)
984. - وسائل الشيعة ج 11ص316 [↑](#footnote-ref-985)
985. - وسائل الشيعة ج 19ص214 [↑](#footnote-ref-986)
986. - العروة الوثقى ج4ص632 [↑](#footnote-ref-987)
987. - مستند الشيعة ج11ص183 [↑](#footnote-ref-988)
988. - موسوعة الامام الخوئي ج 27ص272 [↑](#footnote-ref-989)
989. - موسوعة الامام الخوئي ج10ص341 [↑](#footnote-ref-990)
990. - منهاج الصالحين ج 1ص104 [↑](#footnote-ref-991)
991. - الوسيلة ص160 [↑](#footnote-ref-992)
992. - الدروس ج1ص493 [↑](#footnote-ref-993)
993. - وسائل الشيعة ج11ص 317 [↑](#footnote-ref-994)
994. - وسائل الشيعة ج11ص 317 [↑](#footnote-ref-995)
995. - وسائل الشيعة ج11ص309 [↑](#footnote-ref-996)
996. - وسائل الشيعة ج11ص316 [↑](#footnote-ref-997)
997. - وسائل الشيعة ج11ص316 [↑](#footnote-ref-998)
998. - وسائل الشيعة ج11ص318 [↑](#footnote-ref-999)
999. - موسوعة الامام الخوئي ج 27ص268 [↑](#footnote-ref-1000)
1000. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 266 [↑](#footnote-ref-1001)
1001. - وسائل الشيعة ج11ص307 [↑](#footnote-ref-1002)
1002. - وسائل الشيعة ج11ص310 [↑](#footnote-ref-1003)
1003. - وسائل الشيعة ج11ص307 [↑](#footnote-ref-1004)
1004. - وسائل الشيعة ج11ص308 [↑](#footnote-ref-1005)
1005. - وسائل الشيعة ج11ص309 [↑](#footnote-ref-1006)
1006. - الحدائق الناضرة ج14ص439 [↑](#footnote-ref-1007)
1007. - وسائل الشيعة ج 11ص313 [↑](#footnote-ref-1008)
1008. - رجال النجاشي ص 369 [↑](#footnote-ref-1009)
1009. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 274 [↑](#footnote-ref-1010)
1010. - جامع الرواة ج1 ص 612. [↑](#footnote-ref-1011)
1011. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 274 [↑](#footnote-ref-1012)
1012. - وسائل الشيعة ج11ص313 [↑](#footnote-ref-1013)
1013. - وسائل الشيعة ج11ص312 [↑](#footnote-ref-1014)
1014. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 312 [↑](#footnote-ref-1015)
1015. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 309 [↑](#footnote-ref-1016)
1016. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 312 [↑](#footnote-ref-1017)
1017. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 313 [↑](#footnote-ref-1018)
1018. - وسائل الشيعة ج11ص372 [↑](#footnote-ref-1019)
1019. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 315 [↑](#footnote-ref-1020)
1020. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 314 [↑](#footnote-ref-1021)
1021. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 303 [↑](#footnote-ref-1022)
1022. - وسائل الشيعة ج11ص334 [↑](#footnote-ref-1023)
1023. - كتاب الغيبة ص235 وسائل الشيعة ج‌11 ص 314‌ [↑](#footnote-ref-1024)
1024. - والظاهر ان المراد من تلك الجماعة هو ما ذكره الشيخ بنفسه في الفهرست في ترجمة محمد‌بن‌احمد‌بن‌داود "اخبرنا بكتبه ورواياته جماعة منهم الشيخ المفيد والحسين‌بن‌عبيد الله واحمد‌بن‌عبدون عنه"، مضافا الى حصول العلم بمقتضى قانون حساب الاحتمالات بعدم خلوّ هؤلاء الجماعة الذين هم من مشايخ الشيخ الطوسي ره عن ثقة [↑](#footnote-ref-1025)
1025. - الدرج هو الكتاب المدرج المطويّ [↑](#footnote-ref-1026)
1026. - كتاب الغيبة ص373- 384 [↑](#footnote-ref-1027)
1027. - دليل الناسك ص100 [↑](#footnote-ref-1028)
1028. - كتاب الحج ج‌1 ص 409‌ [↑](#footnote-ref-1029)
1029. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص276 [↑](#footnote-ref-1030)
1030. - مجمع البحرين ج‌2 ص 237 [↑](#footnote-ref-1031)
1031. - جواهر الكلام ج‌18 ص 104 [↑](#footnote-ref-1032)
1032. - كتاب الحج ج 1ص413 [↑](#footnote-ref-1033)
1033. - الناصريات ص308 [↑](#footnote-ref-1034)
1034. - مستند الشيعة ج‌11 ص 171 [↑](#footnote-ref-1035)
1035. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 314 [↑](#footnote-ref-1036)
1036. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 313 [↑](#footnote-ref-1037)
1037. - وسائل الشيعة ج11ص313 [↑](#footnote-ref-1038)
1038. 0 روضة المتقين ج2ص640 ذكر في ذيل صحيحة زرارة "وكان رسول الله اذا اتى ذبابا قصر وذباب على بريد وانما فعل ذلك لانه اذا ذهب بريدا ورجع بريدا كان سفره بريدين ثمانية فراسخ" انه يحتمل كونه من كلام الصدوق نفسه. [↑](#footnote-ref-1039)
1039. يحضره الفقيه ج‌2 ص 305 [↑](#footnote-ref-1040)
1040. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 315 [↑](#footnote-ref-1041)
1041. - وسائل الشيعة ج23ص224 باب12 من ابواب كتاب الأيمان ح2 [↑](#footnote-ref-1042)
1042. - وسائل الشيعة ج16ص216 [↑](#footnote-ref-1043)
1043. - وسائل الشيعة ج23ص228 باب12 من ابواب كتاب الأيمان ح18 [↑](#footnote-ref-1044)
1044. - وسائل الشيعة ج16ص214 باب25 من ابواب كتاب الأمر بالمعروف ح2، الكافي ج220، والظاهر ان فيه سقطا، وقد نقله البرقي في كتاب المحاسن هكذا: التقية في كل شيء، وكل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله (محاسن البرقي ج1ص259، بحارالانوار ج73ص399) [↑](#footnote-ref-1045)
1045. - وسائل الشيعة ج‌15 ص30 [↑](#footnote-ref-1046)
1046. - وسائل الشيعة ج‌16 ص 234 [↑](#footnote-ref-1047)
1047. - وسائل الشيعة ج8ص299 باب5 من ابواب صلاة الجماعة ح1 [↑](#footnote-ref-1048)
1048. - نفس المصدر الحديث 8 [↑](#footnote-ref-1049)
1049. - نفس المصدر الحديث 9 [↑](#footnote-ref-1050)
1050. - وسائل الشيعة ج16ص219 [↑](#footnote-ref-1051)
1051. - الرسائل ج2ص107 [↑](#footnote-ref-1052)
1052. - الرسائل ج2ص201 [↑](#footnote-ref-1053)
1053. - وسائل ج2ص201 [↑](#footnote-ref-1054)
1054. - مناسك محشى ص603م 1318 [↑](#footnote-ref-1055)
1055. - مناسك محشى ص606م 1324 [↑](#footnote-ref-1056)
1056. - وسائل الشيعة ج16ص216 [↑](#footnote-ref-1057)
1057. - وسائل الشيعة ج23ص224 باب12 من ابواب كتاب الأيمان ح2 [↑](#footnote-ref-1058)
1058. - وسائل الشيعة ج ص [↑](#footnote-ref-1059)
1059. - الخلل في الصلاة ص16 [↑](#footnote-ref-1060)
1060. - وسائل الشيعة ج16ص219 [↑](#footnote-ref-1061)
1061. - في الوافي ج‌5 ص 694 يعني خالطوا الناس بالعلانية وخالفوهم في السر إذا كانت الإمارة بيد الصبيان والسفهاء‌ [↑](#footnote-ref-1062)
1062. - الخلل في الصلاة ص17 [↑](#footnote-ref-1063)
1063. - الرسائل ج2ص209 [↑](#footnote-ref-1064)
1064. - الوسائل [↑](#footnote-ref-1065)
1065. مناسك محشى ص 605 [↑](#footnote-ref-1066)
1066. - مناسك محشى ص 609و 608 [↑](#footnote-ref-1067)
1067. - العروة الوثقى (المحشى) ج‌2 ص 569 [↑](#footnote-ref-1068)
1068. - وسائل الشيعة ج‌16 ص 216 [↑](#footnote-ref-1069)
1069. 2- وسائل الشيعة ج5ص483 باب1من أبواب القيام ح6و7 [↑](#footnote-ref-1070)
1070. - وسائل الشيعة ج4ص377 باب14 من ابواب لباس المصلي ح4 [↑](#footnote-ref-1071)
1071. - ملاذ الاخيار ج5ص306 [↑](#footnote-ref-1072)
1072. - وسائل الشيعة ج8ص405 [↑](#footnote-ref-1073)
1073. - رسائل فقهية (للشيخ الأنصاري) ص 92 [↑](#footnote-ref-1074)
1074. - موسوعة الامام الخوئي ج5 ص [↑](#footnote-ref-1075)
1075. - موسوعة الامام الخوئي ج5ص251 [↑](#footnote-ref-1076)
1076. - وسائل الشيعة ج8ص301 [↑](#footnote-ref-1077)
1077. - وسائل الشيعة ج‌8 ص 299 [↑](#footnote-ref-1078)
1078. - وسائل الشيعة ج‌8 ص 368 [↑](#footnote-ref-1079)
1079. - وسائل الشيعة ج‌8 ص 369 [↑](#footnote-ref-1080)
1080. - وسائل الشيعة ج‌8 ص309، وأما معتبرة حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: يحسب لك إذا دخلت معهم وإن كنت لاتقتدي بهم مثل ما يحسب لك إذا كنت مع من يقتدى به، فلايستفاد منها مشروعية الاقتداء بالعامة، فلعل مفادها أنه وان كان لايقتدى بالعامة وانما يصلى معهم ولكن ثواب هذه الصلاة لايقل عن صلاة الجماعة خلف الامام العادل. [↑](#footnote-ref-1081)
1081. - وسائل الشيعة ج 8ص 363 [↑](#footnote-ref-1082)
1082. - وسائل الشيعة ج‌6 ص 128 [↑](#footnote-ref-1083)
1083. - وسائل الشيعة ج 8ص 363 [↑](#footnote-ref-1084)
1084. - وسائل الشيعة ج‌8 ص 365‌ [↑](#footnote-ref-1085)
1085. - وسائل الشيعة ج‌8 ص 365‌ [↑](#footnote-ref-1086)
1086. - وسائل الشيعة ج‌8 ص 366‌ [↑](#footnote-ref-1087)
1087. - وسائل الشيعة ج‌8 ص 367‌ [↑](#footnote-ref-1088)
1088. - وسائل الشيعة ج‌8 ص300 [↑](#footnote-ref-1089)
1089. - وسائل الشيعة ج‌8 ص 302 [↑](#footnote-ref-1090)
1090. - وسائل الشيعة ج‌1 ص368 [↑](#footnote-ref-1091)
1091. - وسائل الشيعة ج‌8 ص 304 [↑](#footnote-ref-1092)
1092. - وسائل الشيعة ج‌8 ص 304 [↑](#footnote-ref-1093)
1093. - الرسائل ج2ص200 [↑](#footnote-ref-1094)
1094. - الرسائل ج2ص207 [↑](#footnote-ref-1095)
1095. - وسائل الشيعة ج‌8 ص 365‌ [↑](#footnote-ref-1096)
1096. - وسائل الشيعة ج‌8 ص 365‌ [↑](#footnote-ref-1097)
1097. - صراط النجاة ج3ص76 س 217:إذا صلّى جماعة مع العامة فهل تترتب أحكام الجماعة كما في جماعة المؤمنين (كالرجوع الى الامام الحافظ عند الشك في الركعات، وكاغتفار زيادة الركوع إذا قام قبل الامام سهوا فيرجع للمتابعة مثلا؟، الخوئي: نعم تترتب الأحكام، سوى القراءة فإنه لا يتحمّلها الامام، ولا بدّ من القراءة، واللّه العالم. [↑](#footnote-ref-1098)
1098. - موسوعة الامام الخوئي ج5ص [↑](#footnote-ref-1099)
1099. - موسوعة الامام الخوئي ج 5ص256 [↑](#footnote-ref-1100)
1100. - وسائل الشيعة ج 14ص254 [↑](#footnote-ref-1101)
1101. - وسائل الشيعة ج 12ص488 [↑](#footnote-ref-1102)
1102. - وسائل الشيعة ج‌13 ص 159 [↑](#footnote-ref-1103)
1103. - موسوعة الامام الخوئي 28ص420 [↑](#footnote-ref-1104)
1104. - وسائل الشيعة ج‌23 ص 224 [↑](#footnote-ref-1105)
1105. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 308 [↑](#footnote-ref-1106)
1106. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 309 [↑](#footnote-ref-1107)
1107. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 307 [↑](#footnote-ref-1108)
1108. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 308 [↑](#footnote-ref-1109)
1109. - معجم البلدان ج2ص111 [↑](#footnote-ref-1110)
1110. - حواشي الشرواني ج4ص39 تاريخ وفاة المولف 1118 [↑](#footnote-ref-1111)
1111. - سبل السلام ج2ص185 المؤلف: محمد بن اسماعيل الكحلاني تاريخ الوفاة 1182 [↑](#footnote-ref-1112)
1112. - اعانة الطالبين ج2ص342المؤلف: البكري الدمياطي تاريخ الوفاة 1310 [↑](#footnote-ref-1113)
1113. - فقه السنة للشيخ سيد سابق ص652كاتب معاصر [↑](#footnote-ref-1114)
1114. - وسائل الشيعة ج11ص307 [↑](#footnote-ref-1115)
1115. - وسائل الشيعة ج11ص308 [↑](#footnote-ref-1116)
1116. - وسائل الشيعة ج11ص309 [↑](#footnote-ref-1117)
1117. - وسائل الشيعة ج11ص309 [↑](#footnote-ref-1118)
1118. - مواهب الجليل ج4ص42 [↑](#footnote-ref-1119)
1119. - وسائل الشيعة ج11ص309 [↑](#footnote-ref-1120)
1120. - وسائل الشيعة ج11ص309 [↑](#footnote-ref-1121)
1121. - الازهار الأرجيه ص [↑](#footnote-ref-1122)
1122. - المغازي ج3ص939تأليف الواقدي المتوفى 207 [↑](#footnote-ref-1123)
1123. - معجم البلدان [↑](#footnote-ref-1124)
1124. - معجم البلدان ج5ص277 [↑](#footnote-ref-1125)
1125. - معجم ما استعجم تأليف البكري الاندلسي ج4ص1304 [↑](#footnote-ref-1126)
1126. - تاريخ الطبري ج2ص353 [↑](#footnote-ref-1127)
1127. - البداية النهاية ج4ص396سيرة ابن هشام ج4ص919 [↑](#footnote-ref-1128)
1128. - احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ص112 تأليف ابي عبد الله محمد بن احمد مقدسي المتوفى في سنة 381تقريبا [↑](#footnote-ref-1129)
1129. - المصياح المنير ج2ص597 [↑](#footnote-ref-1130)
1130. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 333 [↑](#footnote-ref-1131)
1131. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 335 [↑](#footnote-ref-1132)
1132. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 334 [↑](#footnote-ref-1133)
1133. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 334 [↑](#footnote-ref-1134)
1134. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 333‌ [↑](#footnote-ref-1135)
1135. - وسائل الشيعة ج11ص333 [↑](#footnote-ref-1136)
1136. - وسائل الشيعة ج‌11 ص335 [↑](#footnote-ref-1137)
1137. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 323 [↑](#footnote-ref-1138)
1138. - وسائل الشيعة ج‌11 ص335 [↑](#footnote-ref-1139)
1139. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 333 [↑](#footnote-ref-1140)
1140. - صراط النجاة ج‌1 ص 226 ج2ص217ج3 ص156 [↑](#footnote-ref-1141)
1141. - اللمعة الدمشقية ص 66 [↑](#footnote-ref-1142)
1142. - المعتبر ج2ص 804 [↑](#footnote-ref-1143)
1143. - مسالك الافهام ج 2ص216 [↑](#footnote-ref-1144)
1144. - مستمسك العروة الوثقى ج11ص269 [↑](#footnote-ref-1145)
1145. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص282 [↑](#footnote-ref-1146)
1146. - من لايحضره الفقيه ج2ص306 [↑](#footnote-ref-1147)
1147. - والظاهر أن هذا هو المقصود مما حكي عن السيد الخوئي "قده" في المقام وان كانت العبارة قاصرة فقد قال: ان الخلف والقدّام أمران إضافيان، ويكون عنوان الخلف باعتبار الشخص المتوجه من بلد إلى بلد آخر، فالبلد الاول يكون خلفا له، والا فالبلاد من حيث هي لاخلفية فيها حقيقة، وعليه فمن توجّه من مكّة إلى الجحفة فتكون مكّة خلفه، وإن توجه من الجحفة إلى مكّة فالجحفة خلفه، فكما يمكن أن تكون مكّة خلفاً للجحفة كذلك يمكن أن تكون الجحفة خلفاً لمكّة، وعليه فمن كان منزله في مكّة فلايصدق عليه عنوان خلف الجحفة، فإنّ كلّاً منهما يصلح أن يصدق عليه أنه خلف الآخر فيما فرض توجه الشخص منه الى الآخر (موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 284). [↑](#footnote-ref-1148)
1148. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 268 [↑](#footnote-ref-1149)
1149. - رجال النجاشي ص190 [↑](#footnote-ref-1150)
1150. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 270 [↑](#footnote-ref-1151)
1151. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 270 [↑](#footnote-ref-1152)
1152. - كتاب الحج ج1 ص 434 [↑](#footnote-ref-1153)
1153. - العروة الوثقى ج4ص634 [↑](#footnote-ref-1154)
1154. - موسوعة الامام الخوئي ج [↑](#footnote-ref-1155)
1155. - وسائل الشيعة ج4ص 84 باب 22 من ابواب اعداد الفرائض ح1 [↑](#footnote-ref-1156)
1156. - وسائل الشيعة ج13ص 125 باب 10من ابواب كفارات الاستمتاع ح 5 [↑](#footnote-ref-1157)
1157. - وسائل الشيعة ج11ص267 [↑](#footnote-ref-1158)
1158. - كتاب الحج ج ص [↑](#footnote-ref-1159)
1159. - الكافي طبع دار الحديث ج8ص250 [↑](#footnote-ref-1160)
1160. - علل الشرائع ج‌2 ص 453 تهذيب الأحكام ج‌5 ص 348و125 [↑](#footnote-ref-1161)
1161. - الاستبصار ج‌3 ص 235 تهذيب الأحكام ج‌7 ص 380 [↑](#footnote-ref-1162)
1162. - الكافي ج4ص545 [↑](#footnote-ref-1163)
1163. - من لايحضره الفقيه ج‌2 ص 401 [↑](#footnote-ref-1164)
1164. - من لا يحضره الفقيه ج‌4 ص 461 [↑](#footnote-ref-1165)
1165. - تهذيب الأحكام ج‌5 ص 469 [↑](#footnote-ref-1166)
1166. - الكافي ج‌8 ص 294 [↑](#footnote-ref-1167)
1167. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 268 [↑](#footnote-ref-1168)
1168. وسائل الشيعة ج‌11 ص 270 [↑](#footnote-ref-1169)
1169. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 341 [↑](#footnote-ref-1170)
1170. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 318 [↑](#footnote-ref-1171)
1171. - الحدائق الناضرة ج 14ص452 [↑](#footnote-ref-1172)
1172. - وسائل الشيعة ج11ص318 [↑](#footnote-ref-1173)
1173. - التهذيب في شرح مناسك الحج والعمرة ج 2 ص92 [↑](#footnote-ref-1174)
1174. - وسائل الشيعة ج‌8 ص 472 [↑](#footnote-ref-1175)
1175. - وسائل الشيعة ج‌8 ص 464 [↑](#footnote-ref-1176)
1176. - مستند الشيعة ج 11ص 118 [↑](#footnote-ref-1177)
1177. - صحيح البخاري ج2ص142 [↑](#footnote-ref-1178)
1178. - كتاب الحج ج 1ص 439 [↑](#footnote-ref-1179)
1179. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 308 [↑](#footnote-ref-1180)
1180. - العروة الوثقى (المحشى) ج‌4 ص 630 [↑](#footnote-ref-1181)
1181. - العروة الوثقى المحشى ج‌4 ص 635 [↑](#footnote-ref-1182)
1182. - العروة الوثقى المحشى ج‌4 ص 635 [↑](#footnote-ref-1183)
1183. - العروة الوثقى المحشى ج‌4 ص 635 [↑](#footnote-ref-1184)
1184. - موسوعة الامام الخوئي ج 27ص 295 [↑](#footnote-ref-1185)
1185. - دليل الناسك ص108 [↑](#footnote-ref-1186)
1186. - العروة الوثقى المحشى ج4ص637 [↑](#footnote-ref-1187)
1187. - العروة الوثقى المحشى ج4ص637 [↑](#footnote-ref-1188)
1188. - العروة الوثقى المحشى ج4ص637 [↑](#footnote-ref-1189)
1189. - العروة الوثقى المحشى ج4ص638 [↑](#footnote-ref-1190)
1190. - العروة الوثقى المحشى ج4ص [↑](#footnote-ref-1191)
1191. - مختلف الشيعة ج4ص43 [↑](#footnote-ref-1192)
1192. - المبسوط ج1ص313 [↑](#footnote-ref-1193)
1193. - إشارة السبق ص 125 [↑](#footnote-ref-1194)
1194. - السرائر ج‌1 ص 529 [↑](#footnote-ref-1195)
1195. - شرائع الإسلام ج‌1 ص 216 [↑](#footnote-ref-1196)
1196. - إرشاد الأذهان ج‌1 ص 315 [↑](#footnote-ref-1197)
1197. - تحرير الأحكام الشرعية ج‌1 ص 565 [↑](#footnote-ref-1198)
1198. - تذكرة الفقهاء ج‌7 ص 203 [↑](#footnote-ref-1199)
1199. - قواعد الأحكام ج‌1 ص 416 [↑](#footnote-ref-1200)
1200. - مختلف الشيعة ج‌4 ص 43 [↑](#footnote-ref-1201)
1201. - مواهب الجليل ج4ص48و47 [↑](#footnote-ref-1202)
1202. - المسند للشافعي ص115 [↑](#footnote-ref-1203)
1203. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 298‌ [↑](#footnote-ref-1204)
1204. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27 ص 305‌ [↑](#footnote-ref-1205)
1205. - كفاية الاصول ص367 [↑](#footnote-ref-1206)
1206. - وسائل الشيعة ج11ص297 [↑](#footnote-ref-1207)
1207. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 341 رواه الصدوق باسناده عن عمر بن يزيد وقد ذكر في مشيخة من لا يحضره الفقيه ج‌4 ص 425أن ما كان فيه عن عمر بن يزيد فقد رويته عن أبي عن محمّد ابن يحيى العطّار عن يعقوب بن يزيد عن محمّد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى عن عمر بن يزيد... [↑](#footnote-ref-1208)
1208. - مستمسك العروة الوثقى ج11ص284 [↑](#footnote-ref-1209)
1209. - وسائل الشيعة ج12ص394 [↑](#footnote-ref-1210)
1210. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 264 [↑](#footnote-ref-1211)
1211. - وسائل الشيعة ج‌11ص 268‌ [↑](#footnote-ref-1212)
1212. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 270 [↑](#footnote-ref-1213)
1213. - وسائل الشيعة ج11ص297 [↑](#footnote-ref-1214)
1214. - وسائل الشيعة ج‌13 ص 455 [↑](#footnote-ref-1215)
1215. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 268‌ [↑](#footnote-ref-1216)
1216. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 299 [↑](#footnote-ref-1217)
1217. - جواهر الكلام ج18ص133 [↑](#footnote-ref-1218)
1218. - العروة الوثقى المحشى ج4ص640 [↑](#footnote-ref-1219)
1219. - مناسك محشى ص104 [↑](#footnote-ref-1220)
1220. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 308 [↑](#footnote-ref-1221)
1221. - وسائل الشيعة ج14ص299 [↑](#footnote-ref-1222)
1222. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص309 [↑](#footnote-ref-1223)
1223. - وسائل الشيعة ج 11ص 215 [↑](#footnote-ref-1224)
1224. - وسائل الشيعة ج‌14 ص 283 [↑](#footnote-ref-1225)
1225. - سميت بعمرة القضاء لكونها بنية البدلية العرفية عن عمرة الحديبية ففي صحيحة أبان عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) قال: اعتمر رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وآله) عمرة الحديبية وقضى الحديبية من قابل، ومن الجعرانة حين أقبل من الطائف، ثلاث عمر كلهن في ذي القعدة (وسائل الشيعة ج14ص299) [↑](#footnote-ref-1226)
1226. - وسائل الشيعة ج11ص268 [↑](#footnote-ref-1227)
1227. - وسائل الشيعة ج11ص267 [↑](#footnote-ref-1228)
1228. - من لا يحضره الفقيه ج‌2 ص 450 [↑](#footnote-ref-1229)
1229. - موسوعة الامام الخوئي ج 27ص309 [↑](#footnote-ref-1230)
1230. - صراط النجاة ج 3ص156 [↑](#footnote-ref-1231)
1231. - المعتبر ج2ص805 [↑](#footnote-ref-1232)
1232. - تذكرة الفقهاء ج7ص192 [↑](#footnote-ref-1233)
1233. - وسائل الشيعة ج11ص336 [↑](#footnote-ref-1234)
1234. - وسائل الشيعة ج11ص287 [↑](#footnote-ref-1235)
1235. - وسائل الشيعة ج 11ص289 [↑](#footnote-ref-1236)
1236. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص287 [↑](#footnote-ref-1237)
1237. - معجم رجال الحديث ج21ص155 [↑](#footnote-ref-1238)
1238. - قرب الاسناد ص238 [↑](#footnote-ref-1239)
1239. - وسائل الشيعة ج11ص320 [↑](#footnote-ref-1240)
1240. - وسائل الشيعة ج11ص325 [↑](#footnote-ref-1241)
1241. - وسائل الشيعة ج11ص324 [↑](#footnote-ref-1242)
1242. - وسائل الشيعة ج11ص308 [↑](#footnote-ref-1243)
1243. - وسائل الشيعة ج11ص332 [↑](#footnote-ref-1244)
1244. - الخلاف ج2ص286 [↑](#footnote-ref-1245)
1245. - وسائل الشيعة ج11ص327 [↑](#footnote-ref-1246)
1246. - وسائل الشيعة ج11ص326 [↑](#footnote-ref-1247)
1247. - منتقى الجمان ج3ص138 [↑](#footnote-ref-1248)
1248. - تهذيب الاحكام ج1ص121والاستبصار ج1ص105 [↑](#footnote-ref-1249)
1249. 0 تهذيب الاحكام ج3ص الاستبصار ج1ص439 [↑](#footnote-ref-1250)
1250. - معجم رجال الحديث ج7ص223 [↑](#footnote-ref-1251)
1251. - من لايحضره الفقيه ج4ص439 [↑](#footnote-ref-1252)
1252. - النوادر ص 96 [↑](#footnote-ref-1253)
1253. - نهذيب الاحكام ج5ص265 [↑](#footnote-ref-1254)
1254. - الاستبصار ج 1ص470 [↑](#footnote-ref-1255)
1255. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص [↑](#footnote-ref-1256)
1256. - تهذيب الاحكام طبعة دار الكتب الاسلامية ج 5ص53 [↑](#footnote-ref-1257)
1257. - الاستبصار ج2ص163 [↑](#footnote-ref-1258)
1258. - موسوعة الإمام الخوئي ج‌27ص 318‌ [↑](#footnote-ref-1259)
1259. - الفوائد الرجالية ص 55 [↑](#footnote-ref-1260)
1260. - تهذيب الاحكام طبع مكتبة الصدوق تصحيح المرحوم علي اكبر الغفاري ج5ص65، وقد ذكر أن في بعض النسخ وفي الاستبصار الحلبي وهو تصحيف. [↑](#footnote-ref-1261)
1261. - تهذيب الاحكام طبع دار الكتب الاسلامية ج8ص314 طبع مكتبة الصدوق ج8ص433 [↑](#footnote-ref-1262)
1262. - التهذيب ج5ص64، الاستبصار ج2ص163 [↑](#footnote-ref-1263)
1263. - كتاب العدة ج1ص147الى 155 [↑](#footnote-ref-1264)
1264. - العروة الوثقى (المحشى) ج‌4 ص 643 [↑](#footnote-ref-1265)
1265. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص320 [↑](#footnote-ref-1266)
1266. - كتاب الحج ج 1ص 453 [↑](#footnote-ref-1267)
1267. - كتاب الصلاة ص625 [↑](#footnote-ref-1268)
1268. - وسائل الشيعة ج‌23 ص308 [↑](#footnote-ref-1269)
1269. - وسائل الشيعة ج‌23 ص 295 [↑](#footnote-ref-1270)
1270. - وسائل الشيعة ج‌23 ص 318 [↑](#footnote-ref-1271)
1271. - وسيلة النجاة ص [↑](#footnote-ref-1272)
1272. - منهاج الصالحين ج3ص229 [↑](#footnote-ref-1273)
1273. - صراط النجاة ج2ص338 [↑](#footnote-ref-1274)
1274. - وسائل الشيعة ج‌23 ص 293 [↑](#footnote-ref-1275)
1275. - وسائل الشيعة ج23ص325 [↑](#footnote-ref-1276)
1276. - وسائل الشيعة ج‌23 ص 319 [↑](#footnote-ref-1277)
1277. - وسائل الشيعة ج‌23 ص 298‌، النوادر ص 34 [↑](#footnote-ref-1278)
1278. - مناسك حج ص160 [↑](#footnote-ref-1279)
1279. - منهاج الصالحين ج2ص318 [↑](#footnote-ref-1280)
1280. - وسائل الشيعة ج‌23 ص 315 [↑](#footnote-ref-1281)
1281. - وسائل الشيعة ج23ص217 [↑](#footnote-ref-1282)
1282. - وسائل الشيعة ج11ص326 [↑](#footnote-ref-1283)
1283. - وسائل الشيعة ج11ص326 [↑](#footnote-ref-1284)
1284. - جواهر الكلام ج 18ص 124 [↑](#footnote-ref-1285)
1285. - موسوعة الامام الخوئي ج 27ص327 [↑](#footnote-ref-1286)
1286. - وسائل الشيعة ج‌12 ص 488 [↑](#footnote-ref-1287)
1287. - وسائل الشيعة ج10ص379 [↑](#footnote-ref-1288)
1288. - تهذيب الاحكام ج8ص306الاستبصار ج4ص56 [↑](#footnote-ref-1289)
1289. - الانتصار ص360 [↑](#footnote-ref-1290)
1290. - وسائل الشيعة ج‌1 ص 64 [↑](#footnote-ref-1291)
1291. - وسائل الشيعة ج‌3 ص 157 [↑](#footnote-ref-1292)
1292. - وسائل الشيعة ج‌3 ص 285 [↑](#footnote-ref-1293)
1293. - وسائل الشيعة ج‌10 ص 351 [↑](#footnote-ref-1294)
1294. - وسائل الشيعة ج‌18 ص 185 [↑](#footnote-ref-1295)
1295. - وسائل الشيعة ج‌22 ص 345 [↑](#footnote-ref-1296)
1296. - مسالك الافهام ج10ص21 [↑](#footnote-ref-1297)
1297. - كتاب الصوم ص 273 [↑](#footnote-ref-1298)
1298. - وسائل الشيعة ج22ص392، قال صاحب المعالم انها صحيحة على المشهور، والوجه في كلامه ان الكليني في الكافي ج‌7، ص: 456بعد نقل رواية عن ابي علي الاشعري عن محمد بن عبد الجبار عن علي بن مهزيار ذكر: محمد بن جعفر الرزاز عن محمد بن عيسى عن علي بن مهزيار مثله، وكتب إليه‌... فيحتمل أن يكون سنده الطريق الثاني وفيه محمد بن عيسى الذي ضعفه ابن الوليد ولكنه ثقة عند المشهور وهو الصحيح، وقد نقل الشيخ في التهذيب هذه الرواية في ج‌4 ص 286عن محمد بن يعقوب عن محمد بن جعفر الرزاز عن ابن عيسى عن ابن مهزيار أنه كتب اليه...الا أنه يمكن ان يقال بأن الشيخ في ج‌8 ص305 من التهذيب نقل رواية عن محمد بن يعقوب عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن علي بن مهزيار قال كتب بندار مولى إدريس ..على بن مهزيار قال وحينئذ فإما ان يكون من تعليق السند على الحديث السابق فالسند صحيح او بدأ بالسند فقد ذكر في مشيخة التهذيب ص: 85أن ما ذكرته في هذا الكتاب عن علي بن مهزيار فقد اخبرني به الشيخ ابو عبد اللّه عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه ومحمد بن الحسن عن سعد بن عبد اللّه والحميري ومحمد بن يحيى واحمد بن ادريس كلهم عن احمد بن محمد عن العباس ابن معروف عن علي بن مهزيار، فتأمل. [↑](#footnote-ref-1299)
1299. - مدارك الأحكام ج‌6 ص 87 [↑](#footnote-ref-1300)
1300. - موسوعة الامام الخوئي ج 21ص329 [↑](#footnote-ref-1301)
1301. - المقنعة ص 569 [↑](#footnote-ref-1302)
1302. - المقنعة ص 562 [↑](#footnote-ref-1303)
1303. - المقنعة ص 362 [↑](#footnote-ref-1304)
1304. - غاية المراد في نكت الارشاد ج3ص458 [↑](#footnote-ref-1305)
1305. - فقه القرآن ج‌2 ص 237 [↑](#footnote-ref-1306)
1306. - مسالك الافهام ج10ص22، عبارة المراسم ص 178هكذا "وكفارة النذر وكفارة الظهار...وكفارة الظهار مرتبة" والظاهر أن الواو زائدة والصحيح وكفارة النذر كفارة الظهار. [↑](#footnote-ref-1307)
1307. - وسائل الشيعة ج‌10 ص 196 [↑](#footnote-ref-1308)
1308. - مسالك الافهام ج10ص21 [↑](#footnote-ref-1309)
1309. - وسائل الشيعة ج22ص393 [↑](#footnote-ref-1310)
1310. - من لا يحضره الفقيه ج4ص467 [↑](#footnote-ref-1311)
1311. - من لايحضره الفقيه ج4ص482 [↑](#footnote-ref-1312)
1312. - المحاسن ج‌2 ص 439 وعلل الشرائع ج‌2ص 39 وفضائل الأشهر الثلاثة ص 124 والأمالي الشيخ الطوسي ص 68 وتهذيب الأحكام ج‌6 ص 151 [↑](#footnote-ref-1313)
1313. - الاستبصار ج4ص54 [↑](#footnote-ref-1314)
1314. - تهذيب الاحكام ج7ص263 [↑](#footnote-ref-1315)
1315. - الكافي ج4ص457 [↑](#footnote-ref-1316)
1316. - رجال ابن داود ص277 [↑](#footnote-ref-1317)
1317. - صراط النجاة ج2ص457 [↑](#footnote-ref-1318)
1318. - رجال العلامة ص247 [↑](#footnote-ref-1319)
1319. - رجال الشيخ الطوسي 436 [↑](#footnote-ref-1320)
1320. - الفهرست ص 127 [↑](#footnote-ref-1321)
1321. - رجال النجاشي ص 315 [↑](#footnote-ref-1322)
1322. - وسائل الشيعة ج 22ص [↑](#footnote-ref-1323)
1323. - من لايحضره الفقيه ج‌3 ص 364 [↑](#footnote-ref-1324)
1324. - عوالي اللئالي ج‌1 ص 179 [↑](#footnote-ref-1325)
1325. - كتاب الصوم ص272 [↑](#footnote-ref-1326)
1326. - تهذيب الاحكام ج8ص306وسائل الشيعة ج22ص393 [↑](#footnote-ref-1327)
1327. -وسائل الشيعة ج22 ص395 [↑](#footnote-ref-1328)
1328. - رجال النجاشي ص 303 [↑](#footnote-ref-1329)
1329. - .معجم رجال الحديث ج‌16 ص 59 [↑](#footnote-ref-1330)
1330. - النوادر ص173 [↑](#footnote-ref-1331)
1331. - وسائل الشيعة ج23ص328 [↑](#footnote-ref-1332)
1332. - فقد ذكر عند عدّ مصادر البحار: أصل من أصول عمدة المحدثين الشيخ الثقة الحسين بن سعيد الأهوازي. وكتاب الزهد، وكتاب المؤمن له أيضا، ويظهر من بعض مواضع الكتاب الأول أنه كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى القمي، وعلى التقديرين في غاية الاعتبار، (بحار الأنوار ج1ص16) [↑](#footnote-ref-1333)
1333. - نظير ما في صفحة 58 [↑](#footnote-ref-1334)
1334. - جزء 1صفحة 436 وجزء 3 صفحة 264 وجزء 3 صفحة 1 وجزء 6 صفحة 177 وجزء 6 صفحة 202 وجزء 7 صفحة 174 [↑](#footnote-ref-1335)
1335. - وسائل الشيعة ج22ص395 [↑](#footnote-ref-1336)
1336. - المقنعة ص569 [↑](#footnote-ref-1337)
1337. - مسالك الافهام ج10ص23 [↑](#footnote-ref-1338)
1338. - وسائل الشيعة ج11ص318 [↑](#footnote-ref-1339)
1339. - وسائل الشيعة ج11ص316 [↑](#footnote-ref-1340)
1340. - مستند الشيعة 11: 196 كشف اللثام 5: 230 موسوعة الامام الخوئي ج27ص334. [↑](#footnote-ref-1341)
1341. - وسائل الشيعة ج11ص330 [↑](#footnote-ref-1342)
1342. - جواهر الكلام ج18ص132 [↑](#footnote-ref-1343)
1343. - مستمسك العروة ج 11ص319 [↑](#footnote-ref-1344)
1344. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص334 [↑](#footnote-ref-1345)
1345. - التهذيب في مناسك الحج والعمرة ج2ص120 [↑](#footnote-ref-1346)
1346. - وسائل الشیعة ج 14-ص267 [↑](#footnote-ref-1347)
1347. - موسوعة الامام الخوئي ج29ص404 [↑](#footnote-ref-1348)
1348. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 328 [↑](#footnote-ref-1349)
1349. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 331 [↑](#footnote-ref-1350)
1350. - مسالك الأفهام ج‌2 ص 222 [↑](#footnote-ref-1351)
1351. - وسائل الشيعة ج11ص74 [↑](#footnote-ref-1352)
1352. - جواهر الكلام ج‌18 ص 133 [↑](#footnote-ref-1353)
1353. - وسائل الشيعة ج11ص329 [↑](#footnote-ref-1354)
1354. - في الوسائل "فليبن مكانه ليقضي" وفي قرب الاسناد الطبعة القديمة عبارة "فليبين مكانه وليقض" وفي طبعته الحديثة عبارة "فليبن مكانه وليقض" وفي البحار عبارة "فليبين مكانه ليقضي"و لايخفى أنه لامعنى لعبارة "وليبين مكانه". [↑](#footnote-ref-1355)
1355. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 331 [↑](#footnote-ref-1356)
1356. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص325 [↑](#footnote-ref-1357)
1357. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص344 [↑](#footnote-ref-1358)
1358. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص343 [↑](#footnote-ref-1359)
1359. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 328 [↑](#footnote-ref-1360)
1360. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 329 [↑](#footnote-ref-1361)
1361. - وسائل الشيعة ج‌11 ص 329 [↑](#footnote-ref-1362)
1362. - خلاصة الرجال ص85 [↑](#footnote-ref-1363)
1363. - مناسك الحج ص59م 124 [↑](#footnote-ref-1364)
1364. - مصباح الاصول ج3ص40ـ3، والظاهر ان مراده من تلك الاخبار الكثيرة صحيحة ايوب‌بن‌الحر وايوب‌بن‌راشد وصحيحة يونس. [↑](#footnote-ref-1365)
1365. - مصباح الاصول ج3ص431، مستند العروة كتاب الحج ج2 ص203 [↑](#footnote-ref-1366)
1366. - موسوعة الامام الخوئي ج27ص345 [↑](#footnote-ref-1367)