

أبحاث فقهية

مباحث العمرة والحج

الجزء الاول

الشهيد

تقي

محمد

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين 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 تأخيره لأجل الاغراض الدنيوية كالاشتغال بالتجارة ونحوها،
وبين تأخيره لاجل اعدار أخرى، وهذا ما اختاره السيد الصدر "قده" في مناسكه، حيث قال:
لا يجوز التسويف و المماطلة في حجة الإسلام تكاسلا أو حرصا على ربح تجارة أو نحو ذلك
من شؤون الدنيا^(١).

واستدل للمشهور بعدة من الروايات:

منها: صحيحة ذريح المحاربي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من مات و لم يحجَّ
حجة الإسلام، و لم يمنعه عن ذلك حاجة تجحفه، و لا مرض لا يطيق فيه الحجَّ، و لا
سلطان يمنعه، فليمت يهودياً أو نصرانياً^(٢)، 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 حرمة، ويكون
منصرفا عن 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 مؤتفة أبي بصير قال سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول: من
مات و هو صحيح موسر لم يحجَّ، فهو ممن قال الله عزَّ و جلَّ: وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى

١ - مناسك الحج ص ١٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠

قلت: سبحان الله أعمى؟ قال: نعم، أعماه الله عن طريق الجنة^(١).

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال الله تعالى و لله على الناس حج البيت من استطاع 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^(٢).

بتقريب أن ظاهر قوله "وان كان سوفه للتجارة فلا يسعه" عدم جواز تأخير الحج عن سنة الاستطاعة الا لعذر، وفيه **أولاً**: ما قد يقال من أن التسوييف هو المماطلة و التأخير المتكرر والمستمر للحج، فلا يستفاد منه حرمة مطلق التأخير لسنة و نحوها ما لم يؤد الى التهاون، فعن سيويه تقول سَوَّفْتُهُ إذا قلت له مرّة بعد مرّة: سَوِّفْ أفعِل، و لا يفصل بينها و بين الفعل، لأنها بمنزلة السين فى سَيِّفَعْلُ^(٣)، وقال الجوهري التَّسْوِيفُ: المَطْلُ، وفي النهاية لابن اثير: "لعن الله المُسَوِّفَةَ" هى التى إذا أراد زوجها أن يأتيها لم تطاوعه، و قالت سوف أفعِل، و التَّسْوِيفُ: المَطْلُ و التَّأخِيرُ، و فى مجمع البحرين: التَّسْوِيفُ فى الأمر: المَطْلُ و تأخيره و القول بأني سوف أعمل. و سوفته: إذا قلت له مرّة بعد مرّة: سوف أفعِل، و المسوفة من النساء: التى 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 أما سمعت قول الله- و من كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى و أضل سبيلا أعمى عن فريضة من فرائض الله^(٤)، 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^(٥).

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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥

٣ - الصحاح ج ٤ ص ١٣٧٨

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩

٥ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦

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

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

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: إذا قدر الرجل على ما يحجّ به، ثم دفع ذلك، و ليس له شغل يعذر به فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام^(١).

بتقريب أن ظاهر دفع الحج هو المطل و التأخير، بل لو اريد منه دفع ما يحج به اي رده بصرفه اوتلافه 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 أخر 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 الأخرى انه ان ترك الحج فان مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرايع الاسلام.

هذا مضافاً الى أن الوارد فيه التقييد بقوله "من غير عذر يعذره الله" و التمسك به في موارد الأعدار العرفية يكون من التمسك بالخطاب في شبهته المصادقية.

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^(٢)، ولكن يرد عليه أنه ان لم يستظهر من الصحيحتين شرطية كون عدم كون النائب

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ١٧٢

مستطيعا في صحة حجه النيابي كما التزم به جماعة فغايبته 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 العقلاني 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 رضی 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 الاشتغال بامثال تكليف شرعي بالخلاف ولو كان مثل وجوب الوفاء بالندر، 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 بالندر عليه كما افتي به بعض الاجلاء "دام ظله"^(١) 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^(٢) 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^(٣)) 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

١ - مناسك محشى ص

٢ - مستند الناسك ج ١ ص ٢٢ و ٢٠

٣ - العروة الوثقى ج ٤ ص ٣٤٤

عصيانا.

وكيف كان فهذا البيان يجري في كل واجب موسع احتمال المكلف في اول الوقت طرو العجز عليه عن اداءه لو أخره 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 والأمانات التي عنده مع الإمكان و الوصية بها مع عدمه مع الاستحكام على وجه لا يعترىها الخلل بعد موته^(١)) انا ذكرنا في الواجبات الموسعة أداءً أو قضاءً، أن تنجز التكليف يقتضي إحراز الخروج عن عهده، فبمجرد الشك في الموت يجب عليه الامتثال، بمعنى أنه إذا لم يقطع أو لم يطمئن ببقاء حياته إلى آخر الوقت و احتمال موته قبل ذلك و جب أن يأتي به فعلاً، لتنجز التكليف في حقّه، و هو يستلزم عقلاً إحراز الامتثال و لا يحزر إلا بإتيانه بالفعل، ولا أثر شرعي لاستصحاب بقاء حياته حينئذ^(٢).

وقد ذكر في المقام أنه لا يقاس الحج بالصلوات اليومية أداء 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 المترتبة التي تقضي على حياة اصح الشبان فكيف بغيرهم، بحيث اصبح المدعي للاطمئنان بالبقاء مجازفا معتوها^(٣).

وما ذكره من عدم كفاية استصحاب بقاء القدرة تام جداً، فان جواز التأخير عقلاً 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 موضوعاً 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

١ - العروة الوثقى ج ٢ ص ١٣

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٨ ص ٢٥٩

٣ - مستند الناسك ج ١ ص ٢٠

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 ويؤكدھا الاستصحاب الاستقبالي النافي للامتنال، نعم يمكن ان يقال بقيام السيرة العقلائية والمشرعية على عدم لزوم المبادرة بمجرد احتمال طرو العجز ما لم يحصل خوف عقلائي منه، والسيرة المشرعية 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 تجددھا 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 ببقاءھا 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" لكننا نقول بأن الحج ليس الا كغيره من الواجبات المشروطة بالقدرة العقلية، وكانت تجب مقدماته على المكلف عقلا كتحصيل المال، وانما كان يرتفع وجوبه بالخرج لا لأجل انتفاء الاستطاعة وانما لأجل دليل لا حرج، الا أننا عرفنا من الروايات الواردة في تفسير الاستطاعة من كونها وجدان الزاد والراحلة او أن يكون عنده ما يحج به عدم لزوم تحصيل المال الذي يفى بالحج، ففي صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قوله عز و جل و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ما يعني بذلك قال من كان صحيحا في بدنه مخلص سربه له زاد و راحلة، و في صحيحة محمد بن يحيى الخثعمي سأل حفص الكناسي أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده عن قول الله عز و جل و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ما يعني بذلك؟ قال: من كان صحيحا في بدنه، مخلص سربه، له زاد و راحلة، فهو ممن يستطيع الحج، أو قال: ممن

كان له مال، فقال له حفص الكناسي: فإذا كان صحيحاً في بدنه، مخلى في سربه، له زاد و راحلة فلم يحج فهو ممن يستطيع الحج؟، قال: نعم^(١).

وفى صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال الله تعالى و لله على الناس حج البيت - من استطاع إليه سبيلاً 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^(٢)

ففهمنا من هذه الروايات عدم لزوم تحصيل نفقة الحج، ولكن لو حصل للمكلف مال يفي بالحج بالملكية أو بإباحة التصرف، بالاقتراض أو بالاسترباح فهو مستطيع ويجب عليه الحج، وإنما يرفع الوجوب دليل لا حرج، فلو كان لديه دار أو كتب لا يقع في الحرج من ناحية بيعها والذهاب إلى الحج وجب عليه ذلك، بل لو كان يقع في الحرج فليل لا حرج إنما ينفي الطلاق وجوب الحج، ويبقى وجوبه لفرض تحمله للحرج، ولذا ذكر من أن كان بحاجة إلى الزواج فحصل على مال يفي بالحج لو ترك الزواج، فإن وقع في الحرج من ناحية عدم الزواج ارتفع عنه دليل لا حرج إطلاق وجوب الحج لفرض إرادته 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 أمكنه تحصيل مال آخر لسد حاجته و الذهاب إلى الحج من دون وقوعه في الحرج لم يكن إطلاق وجوب الحج عليه حرجياً.

القول الثاني: ما اختاره السيد الصدر "قده" في مناسكه من كون عدم الوقوع في الحرج داخلاً في مفهوم الاستطاعة المأخوذة في الآية الكريمة، فتشمل ما لو اقترض ما لا يفي بالحج و كان وثاقاً من عدم وقوعه في الحرج عند وفاء الدين، نعم يعتبر فيها ملكية المال، فلا تتحقق الاستطاعة بسهم الإمام حيث لا يملك^(٣)، ولعل وجه كلامه الأخير تقييد الاطلاقات بما يكون ظاهراً في تحديد الاستطاعة بملكية الزاد والراحلة كقوله "من كان له زاد و راحلة فهو ممن يستطيع الحج" و لكنه قيد غالب، لا يظهر منه تقييد مثل التعبير بأن يكون

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٤، لا يخفى أن غرض السائلين في هذه الروايات وإن كان هو معرفة مسألة كلامية وهي المراد من استطاعة الإنسان، و أنه هل تثبت هذه الآية اختيار الإنسان، كما يراه المعتزلة، أم لا؟، لكن لا ينافي ذلك إفادتها لحكم فقهي.

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥

٣ - مناسك الحج ص ١٧-١٣

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 التكف 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^(١).

والظاهر منه التفصيل بين القرض والدين المالي وبين الاجارة لعمل كخدمة الحجاج او الحج النيابي - كما لو أجر نفسه على وكان واثقا من تمكنه من الوفاء به في السنة الثانية فانه يرى صلاحية مال الاجارة هذه لتحقيق الاستطاعة كما لا يرى اشتغال الذمة بالعمل مانعا، ولذا ذكر انه لو أجر 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^(٢).

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 مستطاعا ووجب عليه الحج، وان اقترض المكلف نفقة الحج وتمكن من الوفاء بغير حرج صار مستطاعا، 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 واجزه 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 مستطاعاً شرعاً، وذكر أن

١ - مناسك الحج وملحقاتها ص ١٦

٢ - مناسك الحج وملحقاتها ص ٢١

من شروط الاستطاعة المالية عدم كون الحج مستلزماً لاختلال حياته المعاشية 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 على توفير نفقتهم ولو بالكسب، وجب عليه الحج.

وذكر أن الحاجة إلى الزواج لا تمتع من الاستطاعة ما لم تبلغ حدّ الحرج؛ فإذا كانت حاجته إليه ملحة بحيث يكون عدم الزواج حرجياً عليه، ففي مثل هذه الحالة لا يجب عليه الحجّ و يجوز له صرف المال في التزويج و لو أدى إلى عجزه عن الحج؛ نعم لو لم يصرف المال في التزويج أو كان بإمكانه تأمين نفقة الزواج عن طريق آخر - كالاكتساب و الاقتراض - وجب عليه الحج^(١).

هذا وقد ذكر شفهما 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 إليها ولو في أثناء الحج.

أقول: 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 جرير عن ابي الربيع الشامي قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن قول الله عز و جل و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً 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^(٢).

القول الخامس: ما ذهب إليه جماعة من أن الاستطاعة حسب فهم العرف من الآية والروايات الواردة هي وجدان المكلف زائداً على حوائجه الحضرية نفقة السفر الى الحج، فالسيد البروجردي "قده" في التعليقة على المسألة ١١ من العروة (حيث قال صاحب العروة

١ - راجع مناسك الحج ص ١٠ و مناسك محشى ص ٢٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٣٧

: يستثنى ما يحتاج إليه في ضروريات معاشه فلا تباع دار سكناه اللائقة بحاله. و لا خادمه المحتاج إليه، و لا ثياب تجملّه اللائقة بحاله فضلاً 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 معاش كثيرة أنّه يستطيع السفر إلّا إذا كان له زاد السفر و راحلته زانداً على حوائجه الحضريّة و أمّا من لا يتهيأ 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^(١) و قد ورد في مناسكه أن الاقتراض لا يحقق الاستطاعة و ان امكنه الوفاء في وقته بغير حرج^(٢)، و أمّا الدين المؤجل الذي يثق بتمكّنه من وفاءه في وقته فلا يمنع من الاستطاعة وكذا الدين الحال الذي يرضى الدائن بتأخيره، و يثق المدين بتمكّنه من تسديده عند مطالبته بغير حرج. و يمنع من الاستطاعة في غير هذين الفرضين^(٣).

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^(٤)، لا يصير الانسان مستطيعاً بالحقوق الشرعية مثل حق الامام والسادة^(٥)، ولو كان له دار يمكنه أن يبيعها ويصرف جزءاً من ثمنها في الحج ويشترى بالباقي دار تناسب شأنه لايجب عليه ذلك وليس مستطيعاً ما تزد الدار الاولى عن شأنه^(٦).

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

١ - العروة الوثقى (المحشى)، ج ٤، ص: ٣٧١

٢ - مناسك محشى ص ٢٩

٣ - مناسك محشى ص ٣٠

٤ - مناسك محشى ص ٤٤

٥ - مناسك محشى ص ٥١

٦ - مناسك محشى ص ٥٢

حاجه إلى تقييد موضوع التكليف بالقدرة العقلية لاستقلال العقل باعتبارها، فذكر الاستطاعة في المقام بخلاف سائر خطابات التكليف ظاهره أنّ المراد بالاستطاعة غير ما يستقل به العقل، و ليس في البين من الاستطاعة الخاصة إلا ما ورد في الروايات الواردة في بيان تفسير الآية و نحوها^(١) 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 المناسين 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^(٢).

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 بثمانها و يجب 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 فعلاً، 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 فعلاً 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 فعلاً، 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 كالأول، 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،

١ - التهذيب في مناسك العمرة و الحج؛ ج ١، ص: ٦٣

٢ - التهذيب في مناسك العمرة و الحج؛ ج ١، ص: ٦٥

و في ذلك لا يجب البيع في الصورتين خصوصاً بملاحظة ما في حسنة ابن أذينة عن غير واحد عن أبي جعفر و أبي عبد الله (عليهما السلام) أنهما سئلا عن الرجل له دار و خادم أ يقبل الزكاة، قالوا: نعم ان الدار و الخادم ليسا بمال^(١).

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 احتتمل 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 تميم مصرف الحج، لعدم صدق الاستطاعة عرفاً^(٢).

و الظاهر تمامية القول الأخير ويشهد له التعبير عن المستطيع في بعض الروايات بالموسر، فلا يصدق 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 عرفاً، 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 بالنكته بقوله "اذا قد هلكوا".

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

في اقسام العمرة

مسألة ١٣٥ العمرة كالحج، فقد تكون واجبة وقد تكون مندوبة وقد تكون مفردة، وقد تكون متمتعاً بها.

اقول: العمرة في اللغة هي الزيارة^(٣)، واعتمره أي زاره، وفي تاج العروس العمرة هي الزيارة التي فيها عمارة الود^(٤)، وفي لسان العرب بعد ما ذكر أن العمرة مأخوذة من الاعتمار وهو الزيارة، وانما قيل "اعتمر" لأنه قصد بعمل في موضع عامر. والعمرة في الشرع هو النسك المعروف.

ثم انهم قسّموا العمرة الى العمرة المفردة وعمرة التمتع، والمراد من الاولى العمرة التي

١ - التهذيب في مناسك العمرة و الحج؛ ج ١، ص: ٧٢

٢ - التهذيب في مناسك العمرة و الحج؛ ج ١، ص: ٧٦

٣ - المصباح المنير ج ٢ ص ٤٢٩ النهاية في غريب الحديث والأثر؛ ج ٣، ص: ٢٩٧

٤ - تاج العروس ج ٧ ص ٢٦١

أفردت عن الحج ولم ترتبط به، وقد تسمى بالعمرة المبتولة^(١)، لكونها مقطوعة عن الحج، والمراد من الثانية العمرة التي تكون مرتبطة بالحج، وهي التي يؤتى بها في أشهر الحج فقط، وهي شهر شوال وذو القعدة وذو الحجة، ولكن ذكر بعض الاجلة أنه يوجد قسم ثالث لها وهو عمرة القران، نظير انقسام الحج الى حج القران والافراد والتمتع^(٢)، فان كان المراد هو أنه يمكن أن يكون احرامه بتقليد الهدى او اشعاره، كما في حج القران^(٣)، 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^(٤)، وكذا صحيحة حريز عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: ... إذا أشعرها وقلدها وجب عليه الإحرام وهو بمنزلة التلبية^(٥)، او أن أثر سوق الهدى معه حال احرامه انه يجب عليه أن يذبح هديه بعد فراغه من السعى وقبل الحلق او التقصير، أخذا باطلاق صحيحة الحلبي عن ابي عبدالله (عليه السلام) ولم يكن يستطيع (النبي صلى الله عليه وآله) أن يحل من أجل الهدى الذي معه، إن الله عز وجل يقول: ولا تحلقوا رؤسكم - حتى يبلغ الهدى محله^(٦) فهو صحيح، ولكن هذا المقدار لا يكشف عن خروجه عن حقيقة العمرة المفردة، فإن العمرة المفردة هي ما أفردت ولم ترتبط بالحج في قبال عمرة التمتع، فلو نوى العمرة المفردة وكان ساقا للهدى 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 الوداع أنه كان علي (عليه السلام) في اليمن فلما رجع وجد فاطمة (عليها السلام) قد أحلت فجاء إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) مستفتيا ومحرضا على فاطمة (عليها 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-

١- وسائل الشيعة؛ ج ١٣، ص: ٤٤٣ وص: ٤٤٤؛ وص: ٥١١

٢ - مناسك الحج ص ٣٩

٣ - الإشعار هو شق السنم الأيمن بأن يقوم المحرم من الجانب الأيسر من الهدى ويشق سنامه من الجانب الأيمن ويلطخ صفحته بدمه، وهو خاص بالبدنة، والتقليد هو أن يعلق في رقبة الهدى نعلًا خلقًا قد صلى فيه، وهو مشترك بين البدنة والبقرة والشاة.

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٩

٥ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٩

٦ - وسائل الشيعة؛ ج ١١، ص: ٢٢٢

فجعل لعلّي أربعة وثلاثين ولنفسه ستة وستين^(١)، فحيث ان عليا (عليه السلام) نوى حج القرآن اجمالا بقوله "اهلالا كاهلال النبي" فامر النبي ببقاءه على حج القرآن، مع أنه لم يسق الهدى بنفسه.

(مسألة ١٣٦): 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 الايتان بالعمرة المفردة لكن الايتان بها أحوط وأما من أتى بحج التمتع فلا يجب عليه الايتان بالعمرة المفردة جزما.
 اقول:^(٢) المشهور هو عدم وجوب العمرة المفردة على النائى اى من بعد وطنه ثمانية عشر

١- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٣١

٢ - وقال ابن قدامة فى المغنى ج ٣ ص ١٧٤ تجب العمرة على من يجب عليه الحج فى 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 فى أحد قوليه (والرواية الثانية) ليست واجبة وروى 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 المجرى ولنا قول الله تعالى (وأنموا الحج والعمرة لله) ومقتضى الامر الوجوب ثم عطفها على الحج والأصل التساوي بين المعطوف والمعطوف عليه قال ابن عباس انها لقريظة الحج فى 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 الضعن 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 بإسناده 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 فى الكتاب إن العمرة هي الحج الأصغر ولأنه قول من سميئا 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 فى العمرة شئ ثابت بأنها تطوع وقال ابن عبد البر : روى ذلك بأسانيد لا تصح ولا تقوم بمثلها الحجة ثم نحمله على المعهود وهي العمرة

فرسحا عن مكة (على قولٍ او المسجد الحرام على قول آخر)، وانما يجب عليه حج التمتع في فرض الاستطاعة له، فلو لم يستطع لحج التمتع فلايجب عليه العمرة المفردة وان استطاع لها، (كما يتفق ذلك كثيرا في الزمان الحاضر من حيث سهولة حصول الاستطاعة المالية للعمرة المفردة في غير موسم الحج، وكذا سهولة تخلية 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 يذهب للعمرة المفردة منه أن يذهب معه وهو يتحمل نفقته، ونحو ذلك) لكن توجد روايات قد

>>>

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 وتفرق 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 لا بد 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 أجزاء 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 أعرها من التنعيم فلو كانت عمرتها في قرانها أجزأتها لما أعرها 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 حلت من حجك وعمرتك " وإنما أعرها النبي صلى الله عليه وسلم من التنعيم قصدا لتطيق قلبها وإجابة مسئلتها لا لأنها كانت واجبة عليها ثم إن لم تكن أجزأتها عمرة القارن 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 القارن 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 تجزئ العمرة المشتملة على الطواف وغيره أولى

يستظهر منها كون العمرة المفردة واجبة على كل من استطاع إليها، نعم تكون عمرة التمتع مجزئة عنها، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه 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^(١).

وفى معتبرة الفضل أبي العباس عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله عز وجل "وأتموا الحج والعمرة لله" قال هما مفروضان^(٢).

وفى صحيحة عمر بن اذينة 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^(٣).

كما يمكن الاستدلال بما رواه الصدوق في الفقيه: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) أمرتم بالحج و العمرة فلا تبالوا بأيهما بدأنتم^(٤)، ولا بأس بسنده بناء على اعتبار المراسيل الجزمية للصدوق.

وروى في الجعفریات: 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 (عليه السلام) قال أمرتم بالحج والعمرة فلا عليكم بأيهما بدأنتم^(٥).

فيقال بأنه لا ريب في عدم ارادة خصوص عمرة التمتع، لأنها متقدمة على الحج دائما. بل قد يستدل على وجوب العمرة المفردة بظهور قوله تعالى "وأتموا الحج والعمرة لله" مع قطع النظر عن تفسيره في الروايات بذلك، توضيح ذلك ان في معنى الآية ثلاث احتمالات:
١- وجوب اتمام كل ما شرع فيه من حجة وعمرة، فلا تدل على وجوب الشروع فيهما،

١١- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٩

٢- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٧

٣- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٧

٤- من لا يحضره الفقيه ج ٢ ص ٥٢٤

٥- الجعفریات، الأشعثيات ص ٦٧

وهذا ما حكى عن مجاهد والمبرد والجبائي^(١)، وعن ابى حنيفة^(٢) واختاره السيد الحكيم "قده"^(٣).

٢- وجوب الاتيان بحجة وعمرة تامتين فى العمر ولو مرة واحدة، وقد ذكر الفخر الرازى أنه ذهب أصحابنا إلى أن معنى الآية : افعلوا الحج والعمرة على نعت الكمال والتمام^(٤)، وقد اختاره الراوندى "ره" فى كتاب فقه القرآن، حيث ذكر 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 أكد فى الإيجاب من حجوا واعتمروا، كما أن "أقيموا الصلاة" أكد من صلوا، و كذا "آتوا الزكاة" أكد من زكوا، وقوله "أتموا" أمر بإيقاعهما تامة، فإن نسكها كثيرة، ولا يجوز أن يقضى بعضها دون بعض، وقد حكى عن ابن جبير وعطاء والسدي اختيار هذا المعنى، حيث انهم ذكروا ان معناه إقامة الحج والعمرة إلى آخر ما فيهما، لأنهما واجبان^(٥).

وقد يؤيد هذا الوجه أن كون الامر بالاتمام مشروطا بالشروع لامطلقا يحتاج الى تقدير وهو خلاف الظاهر، وهذا المعنى هو الموافق لقراءة ابن مسعود "واقيموا الحج والعمرة لله" فيكون 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 ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن".

وقد ذكر الشيخ الطوسي "ره" في تفسير التبيان أن العمرة واجبة كوجوب الحج، وبه قال الحسن وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وعطاء وابن جبير وعمرو بن عبيد وواصل بن عطاء 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 لا يدل على أنه واجب قبل ذلك، كما أن الحج المتطوع به يجب إتمامه وإن لم يجب الدخول فيه، وهذا ليس بصحيح، لأننا قد بينا أن معنى أتموا الحج والعمرة

١ - فقه القرآن ج ١ ص ٢٦٣

٢ - تفسير الرازى ج ٥ ص ١٥٣

٣ - مستمسك ج ١١ ص ١٣٣

٤ - تفسير الرازى ج ٥ ص ١٥٣

٥ - فقه القرآن ج ١ ص ٢٦٣

أقيموهما، وهو المروي عن علي وعن علي بن الحسين (عليهم السلام) مثله، وبه قال مسروق والسدي^(١).

وقد ذكر صاحب الكشاف: "إِتْمَا" أى ائتوا بهما تامين كاملين بمناسكهما وشرائطهما لوجه الله^(٢).

وقد تردد المحقق الاردبيلي "ره" بين المعنيين فذكر أن الظاهر من هذه الآية هو الأمر بإتمام الصحيح بعد الشروع، أو كناية عن فعلهما تامين، فتأمل^(٣).

٣- ارادة معنى جامع بين المعنى الاول والثاني، ولأقل من أن يكون المعنى الاول مدلولاً مطابقاً للآية والثاني مدلولاً التزامياً لها، فيكون نظير ما لو قال المولى لعبده "أتم اطعام الضيف" فقد يستفاد منه عرفاً 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 ابدأ فقد خالف التكليف ايضاً.

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 لا يتم إلا بالدخول، فوجب الدخول أيضاً، وروي عن علي عليه السلام وعمر أنهما قالوا: إتمامها أن تحرم بها من دويرة أهلك، وروي عن ابن مسعود أنه قرأ: وأقيموا الحج والعمرة لله^(٤).

وذكر أخرى أنه لو افسد المكلف حجه وجب عليه المضي فيه واستيفاء أفعاله، دليلنا... أن قوله تعالى "وأتموا الحج والعمرة لله" يتناول هذا الموضوع لأنه لم يفرق بين الحج الذى أفسده وبين ما لم يفسده^(٥).

١ - التبيان ج٢ص١٥٥

٢ - الكشاف ج١ص٢٣٨

٣ - مجمع الفائدة والبرهان ج٧ص٢٤

٤ - الخلاف؛ ج٢، ص: ٢٤٢ وقد ذكر السيد المرتضى "ره" ايضاً 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 (الناصرات ص٣٠٦) ولكن لعله اختار المعنى الثاني فقط لأنه لم يذكر ما يظهر منه استدلاله بالآية على وجوب اتمام ما بدأ به، وهكذا صاحب الغنية فإنه ذكر في ص ١٩٨ من الغنية "وبدل على وجوب العمرة أيضاً قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله والإتمام لا يحصل إلا بالدخول فوجب.

٥ - الخلاف؛ ج٢، ص: ٣٦٥

ونظيره العلامة الحلي "ره" فانه ذكر في موضع: العمرة واجبة لقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله والأمر للجوب^(١)، وذكر في موضع آخر" ان جميع النوافل من سائر العبادات لا تجب بالشروع فيها إلا الحج والعمرة، فإنهما يجبان بالشروع فيهما، لتأكد إحرامهما، ولعموم قوله " وأتموا الحج والعمرة لله^(٢)، وذكر ايضا: يجب إتمام الحجّ الفاسد لقوله تعالى "وأتموا الحج والعمرة لله" وهو يتناول الفاسد^(٣).

ولعله مختار السيد الخوئي "قده" ايضا حيث حكى عنه في موضع أنه يدل على وجوب العمرة قوله تعالى "وأتموا الحج والعمرة لله"^(٤)، وذكر في مواضع أخرى أنه يستفاد منه وجوب اتمام ما شرع فيه^(٥)، وان الله تعالى بين 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^(٦)، وهذا ان لم يكن بمعنى أن ما حكى عنه من الاستدلال لوجوب العمرة بالآية خطأ من مقرر بحثه او غفلة منه نفسه، فيعني اختياره للمعنى 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.

والتحقيق أن ظاهر الآية الكريمة مع قطع النظر عما ورد في تفسيرها من الروايات هو المعنى الاول بقريته تبريق قوله "فان احصرتم فما استيسر من الهدي...فاذا أمتتم 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 تبريعه على وجوب الاتيان بصرف وجود حجة وعمرة تامتين، لأن عدم تمكنه من اتمام ما شرع فيه فعلا لايلزم 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

١ - تذكرة الفقهاء ج٧ص١١ منتهى المطلب ج١٢ ص ٣٩٦

٢ - تذكرة الفقهاء ج٦ص٢٢٢

٣ - تذكرة الفقهاء ج٨ ص ٣٠ منتهى المطلب ج١٣ ص ٣٠

٤ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٨ص١٩٤

٥ - موسوعة الامام الخوئي ج٤ص٤٧٢ ج٢٢ص٤٦٣ ج٢٧ص٢٢٩ص٢٨٩ ج٣٩٣ص٣٥٩

٦ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٩ص٤١٥

الضيف"، لكن لا ينعقد 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^(١)، فلا يبعد دعوى تعيين 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 اذينة سألته عن قول الله عز وجل وأتموا الحج والعمرة لله قال يعني بتمامهما أداءهما، ولعل ظاهر صحيحة 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 الآية، لا أنه بيان تعدي لبطنها فلا يناسب اجمالها فضلا عن أن يكون ظاهرها مجرد وجوب اتمام الحج والعمرة على تقدير الشروع.

قلت: الانصاف أن قوة ظهور الآية من حيث تفريع حكم الاحصار على أنها بصدد بيان وجوب اتمام ما شرع فيه تكون قرينة عرفا على كون المراد من الآية معنى منطبقا على وجوب اتمام ما شرع فيه.

والذي يسهل الخطب عدم الحاجة الى الاستدلال بهذه الآية، لا على وجوب العمرة، لوروده في الروايات، ولا على وجوب اتمام ما بدء به من حج او عمرة، لكفاية ما دل على أن المتمتع محتبس بالحج لا يخرج حتى يقضي الحج، مثل صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث 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^(٢)، وكذا صحيحة معاوية بن عمار في المعتمر لعمرة التمتع: أو ليس هو مرتبطا بحجه لا يخرج حتى يقضيه^(٣)، والظاهر عرفا من هذه الروايات وجوب اتمام كل نسك

١ - ونحوها ما في علل الشرايع وتحف العقول عن الرضا (عليه السلام) في كتابه إلى المأمون: الإحرام دون الميقات لا يجوز قال الله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله (وسائل ج ١١ ص ٣٢٠) فانه استدلال بالآية على وجوب كون الاحرام من الميقات مع أنه من الشروع في العمرة او الحج.

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥١

مرتبط في الحج والعمرة، ودعوى أنه حيث يتحلل المتمتع من احرامه فيجاب احرامه للحج تكليفا لايلازم عرفا ايجاب اتمام نسك العمرة والحج لاحتمال اكتفاء الشارع فيها بابتلاء المكلف بالاحرام ومحرمات الاحرام وداعوية ذلك لاتمامه النسك غير متجهة، لكون التحفظ على هذه الخصوصية خلاف الفهم العرفي، خاصة وأن هذه الروايات جعلت الغاية قضاء الحج واطمامه، لا مجرد الاحرام له، ومثل صحيحة معاوية بن عمار تشمل من احرم لعمرة التمتع ولو لم يتمها.

نعم قد تكون دلالة الآية -ولو ببركة تفسيرها في الروايات- على وجوب اتيان حجة وعمرة تامتين على المستطيع مؤثرة في مسألة فقهية، وهي أنه لو اتى شخص بعمرة مفردة في اشهر الحج ثم اقام بمكة الى يوم التروية، اي اليوم الثامن من ذي الحجة فاراد الحج، فيستفاد من الروايات أنه تنقلب عمرته الى عمرة التمتع، فيأتي بحج التمتع، ولكن وقع النزاع في أنه لو كان عليه حجة الاسلام او كان نائبا عن من في ذمته حجة الاسلام فهل يجوز هذا الحج عن حجة الاسلام، فذهب جمع من الفقهاء الى اجزائه عنها اخذا باطلاق الروايات، ولكن قد يمنع من ذلك حيث يستفاد من مثل صحيحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إن أهل مكة يقولون إن عمرته عراقية وحجته مكية وكذبوا، أو ليس هو مرتبطا بحجه، لا يخرج حتى يقضيه^(١)، أن هذه الحجة ناقصة، أي ان اهل مكة يقولون ان من اتى بحج التمتع فحجه مكّي، لأن احرامه للحج يكون من مكة، لا من الميقات، فلا يكون فضله مثل حج الافراد او القران الذي يكون احرامه من الميقات، فكذبهم 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، فعلى الامام (عليه السلام) كون الحج في حج التمتع تاما مع أن احرامه للحج كان من مكة وانما احرم لعمرة التمتع من الميقات بأنه حيث احرم من الميقات لعمرة التمتع صار مرتبطا بالحج، ولم يجز له الخروج قبل اتيان الحج، ومن الواضح أن هذا البيان لا يأتي في العمرة المفردة، وقد ورد في صحيحة 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 الهدى، قلت فما الذي يلي هذا قال عمرة مفردة ويذهب حيث شاء فإن أقام بمكة إلى الحج فعمرته تامة وحجته

ناقصة مكية^(١)، فإن اطلاقها يشمل العمرة المفردة في اشهر الحج، فتدل على أن الحجة فيه ناقصة، فلا تكون مجزئة عن الواجب وهو الحج التام.

وكيف كان فيقال بأن ظاهر النصوص هو وجوب العمرة المفردة على من استطاع لها ولو كان نائياً عن مكة ولم يستطع للحج، فذكر الشهيد الثاني "ره" في المسالك في ذيل عبارة الشرايع (وشرائط وجوبها شرائط وجوب الحج ومع الشرائط تجب في العمر مرة) أنه يفهم من ذلك أنه لا يشترط في وجوبها الاستطاعة للحج معها، بل لو استطاع لها خاصة وجبت، وكذا الحج بطريق أولى، وهو أجود الأقوال في المسألة، والقول الآخر أن كلاً منهما لا يجب إلا مع الاستطاعة للآخر، وفصل ثالث فأوجب الحج مجرداً عنها، وشرط في وجوبها الاستطاعة للحج، وهو مختار الدروس^(٢).

وظاهر كلامه أنه فهم من عبارة الشرايع القول بأنه لا يشترط في وجوب العمرة المفردة الاستطاعة للحج معها، وهذا يعني أنه لو استطاع النائي للعمرة المفردة فقط وجب عليه العمرة، والا فثبوت هذا الحكم في حق الحاضر بمكة متفق عليه.

لكنه ذكر في ذيل عبارة الشرايع (وتسقط معها المفردة) كلاماً يناهض ذلك، حيث قال: يفهم من لفظ السقوط أن المفردة واجبة بأصل الشرع على كل مكلف، كما أن الحج مطلقاً يجب عليه، وأنها إنما تسقط عن المتمتع إذا اعتمر عمرته، تخفيفاً، ويفهم من قوله "والمفردة تلزم حاضري المسجد الحرام" عدم وجوب العمرة المفردة على النائي رأساً، وبين المفهومين تدافع ظاهراً، وكأن الموجب لذلك كون عمرة المتمتع أخف من المفردة، فكانت المفردة بسبب ذلك أكمل، وهي المشروعة بالأصالة، المفروضة قبل نزول آية المتمتع، فكانت عمرة المتمتع 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^(٣).

وفي المدارك انه ربما يظهر من إطلاق عبارة الشرايع (ومع الشرائط تجب في العمر مرة) أنه لا يشترط 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

١ - وسائل الشريعة؛ ج ١١، ص: ٢٥٣

٢ - مسالك الأفهام ج ٢ ص ٤٩٤

٣ - مسالك الأفهام ج ٢ ص ٤٩٤

ليس فيما وصل إلينا من الروايات دلالة على ارتباطها بالحج^(١).

وذكر صاحب الرياض أنه ربما ظهر من إطلاق الروايات وعبارة المصنف ونحوها أنه لا يشترط 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 إلا بوجوبه، دون الحج، وإن اختاره في الدروس^(٢).

وذكر الفاضل الهندي "ره" في كشف اللثام أنه لو استطاع للعمرة دون الحج وجبت خاصة، خلافاً للدروس، نعم لا يجب المبادرة إليها قبل أيام الحج، لاحتمال أن يجدد له استطاعته أيضاً^(٣).

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

وقد ذكر المحقق النراقي "ره" الحق المشهور وجوب العمرة عند تحقق استطاعتها وعدم توقفه على تحقق الاستطاعة للحج، بل لو استطاع لها خاصة وجبت، كما أنه لو استطاع للحج خاصة وجب دون العمرة، لإطلاق الأوامر، وعدم وجدان دليل يدل على ارتباط أحدهما بالآخر في الوجوب، كما صرح به غير واحد أيضاً^(٤).

وقد ذكر صاحب الجواهر: أنه ربما كان في بعض كلماتهم تشويش في المقام، وذلك لأن ظاهر النصوص المزبورة والفتاوى كالمتن ونحوه أنه لا يشترط 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 عن استطاع إليها، كما هو واضح، بل قد يقال إن وجوب حج التمتع على النائي لا ينافي وجوبها عليه أيضاً لإطلاق تلك الأدلة وإن سقطت عنه به، ولكن لو أداها امتثالاً لأمرها الفوري قبل أشهر الحج امتثله وإن بقي مخاطباً مع ذلك بحج التمتع إذا كان مستطيعاً بل ولا ينافيه قولهم عمرة التمتع فرض النائي، والعمرة

١ - مدارك الاحكام ج ٨ ص ٤٥٩

٢ - رياض المسائل ج ٧ ص ٢٠١

٣ - كشف اللثام ج ٦ ص ٢٩٢

٤ - مستند الشيعة ج ١١ ص ١٥٩

المفردة فرض الحاضر، لاحتمال كون المراد أن النائب المخاطب بحج التمتع يلزمه عمرة التمتع، لدخولها في حج التمتع الذي هو فرضه، وهذا لا ينافي وجوب العمرة المفردة عليه أيضا الذي تظهر ثمرته فيما لو استطاع للعمرة دون الحج، أما الحاضر فليس عليه إلا العمرة المفردة، لأن المراد عدم وجوب غير المتعة على النائب^(١).

وقد ذكر 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^(٢).

ولكنه هو اختار عدم وجوب العمرة المفردة على النائب، فقال: ربما تشهد لعدم وجوب العمرة المفردة على النائب قيام السيرة على عدم استقرار العمرة على النائب إذا استطاع فمات أو ذهب استطاعته قبل أشهر الحج، وعدم الحكم بفسقه لو أخر الاعتمار إلى أشهر الحج، وبذلك يتجه عدم وجوب العمرة المفردة على النائب عن غيره في الحج وإن كان مستطعيا لها بعد فراغه من الحج، ولم أجد للأصحاب في ذلك كلاما منقحا^(٣).

وما ذكره لا ينافي نفيه الخلاف في أن العمرة مع الشرائط تجب في العمرة مرة كالحج بل الإجماع بقسميه عليه، مضافا إلى الكتاب والسنة، قال الله تعالى "وأتموا الحج والعمرة لله، كما لا أجد خلافا أيضا في أنها على الفور كما صرح به الشيخ والحلي والفاضلان وغيرهم، بل عن السرائر نفي الخلاف فيه، بل عن التذكرة الإجماع عليه^(٤).

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

ومن هنا اتضح أن دعوى الاجماع في كلمات السيد المرتضى^(٥) والشيخ الطوسي^(١) وابن

١ - جواهر الكلام ج ٢٠ ص ٤٤٩

٢ - جواهر الكلام ج ٢٠ ص ٤٤٩

٣ - جواهر الكلام ج ٢٠ ص ٤٤٥

٤ - جواهر الكلام ج ٢٠ ص ٤٤٩

٥- الناصريات ص ٣٠٦: 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 قولي، 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.

زهرة^(٢) والعلامة الحلبي^(٣) "قد هم" على وجوب العمرة لا يعني الاجماع على وجوبها على النائي المستطيع لها دون الحج، ومن المستبعد جدا قيام الاجماع على وجوب العمرة المفردة على النائي المستطيع لها،

هذا وقد علق السيد البروجردى والسيد عبدالهادى الشيرازى "قد هما" على كلام صاحب العروة (وهل تجب على من وظيفته حجّ التمتع إذا استطاع لها ولم يكن مستطيعاً للحجّ؟ المشهور عدمه، بل أرسله بعضهم إرسال المسلمات وهو الأقوى، وعلى هذا فلا تجب على الأجير بعد فراغه عن عمل النيابة وإن كان مستطيعاً لها وهو في مكة، وكذا لا تجب على من تمكن منها ولم يتمكن من الحجّ لمانع، ولكن الأحوط الإتيان بها) أنه لا يترك الاحتياط^(٤).

وقد اختار السيد الشاهرودى "قده" على ما حكى عنه لزوم العمرة المفردة على النائي إذا استطاع لها فقط^(٥)، وان ذكر فى آخر البحث أنه مع ذلك كله تكون المسألة محتاجة إلى التأمل، لذهاب المشهور الى الخلاف^(٦)، 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.

>>>

١- الخلاف ج ٢ ص ٢٦٢ العمرة فريضة مثل الحج، دليلنا اجماع الفرقة على وجوب العمرة.
٢- الغنية ص ١٩٧ 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 لا يحصل 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.

٣- منتهى المطلب ج ١٠ ص ١٧ العمرة فريضة مثل الحجّ ذهب إليه علماؤنا أجمع. وبه قال عليّ عليه السلام، وعمر، وابن عباس، 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.

٤ - العروة الوثقى (المحشى) ج ٤ ص ٥٩٨

٥ - كتاب الحج ج ٢ ص ١٤٩

٦ - كتاب الحج ج ٢ ص ١٥٢

وكيف كان فبعد الظهور الاولي لهذه الأدلة فى وجوب العمرة المفردة فنحتاج فى رفع اليد عنها الى قرينة على الخلاف، وما يمكن أن يذكر قرينة على عدم وجوب العمرة المفردة على النائي عدة وجوه:

الوجه الاول: أن يقال انه لاينعقد ظهور فى هذه الروايات لوجوب خصوص العمرة المفردة بل مفادها وجوب جامع العمرة فى فرض الاستطاعة، فانه لايبعد شمول اطلاق لفظ العمرة لعمرة التمتع ولا موجب لانصرافه الى العمرة المفردة، ويشهد لذلك ما ورد فى معتبرة اسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (عليه 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^(١)، فانه (عليه السلام) طبق قوله "ان لكل شهر عمرة" على مورد عمرة التمتع، وكذا صحيحة معاوية بن عمار قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) ونحن بالمدينة إنني اعتمرت عمرة في رجب وأنا أريد الحج فأسوق الهدي أو أفرد أو أتمتع قال في كل فضل و كل حسن قلت و أي ذلك أفضل فقال إن عليا (عليه السلام) كان يقول لكل شهر عمرة تمتع فهو و الله أفضل^(٢)، وفى 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 ونحن بالمدينة- لم يكن لنا أن نحرم إلا بالحج لأننا 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^(٣).

فلا يتجه ما في المسالك من انصراف لفظ العمرة الى العمرة المفردة^(٤)، وأما التعبير فى صحيحة 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^(٥) بإجزاء التمتع بالعمرة الى الحج عن العمرة

١ - وسائل الشيعة ج١١ ص٣٠٣

٢ - وسائل الشيعة؛ ج١١، ص: ٢٥١

٣ - وسائل الشيعة ج١٤ ص٣١٤

٤ - المسالك ج٢ ص٤٩٤

٥ - وسائل الشيعة ج١١ ص٩

الواجبة فلايدل على كون المراد من العمرة الواجبة هو العمرة المفردة، بل يكفي في صدق اجزاء التمتع بالعمرة الى الحج كون الواجب جامع العمرة وعمرة التمتع تكون مصداقا له، كما أن نزول العمرة بالمدينة لا يكون قرينة على كونها المفردة، فان المتعة وان نزلت حسب الظاهر في مكة في حجة الوداع 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 لانيونون عمرة ولايدرون ما المتعة^(١)، لكن لا يقتضي ذلك أن يكون العمرة التي نزلت في المدينة (إما في قوله تعالى "فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف 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.

لكن لا يخفى أن هذا المقدار لا يكفي في الجواب، اذ لقائل أن يقول: نحن نتمسك باطلاق هذه الروايات لاثبات وجوب جامع العمرة على النائي عند الاستطاعة له ولو لم

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٢٢، وأما حمل قوله "ولايدرون ما المتعة" على عدم معرفتهم بحقيقة المتعة، بدعوى أنه حكى في الجواهر ج ٢١ ص ١١٣ عن الشافعي والنيسابوري انه لاختلاف بين المفسرين في نزول آية المتعة في حصر الحديبية، حيث احرم النبي (ص) واصحابه للعمرة المفردة فصدتهم المشركون عن دخول مكة، فنزلت الآية (واتموا الحج والعمرة لله، فان احصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله... فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى، ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام) فهو خلاف الظاهر جدا، بأن ينزل آية المتعة والنبي لا يحرم لحج التمتع ولا يأمر اصحابه بذلك ولا يبين لهم حقيقته، مع أنه قال لأصحابه في حجة الوداع 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 الهدى محله" ونزوله مع ذيل الآية "فاذا امنتم..." في حجة الوداع مرة أخرى، 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 الهدى في مكان الصد تم التحلل بالحلق او التقصير، كما فعله النبي (ص) ولكن الوارد في الآية هو بعث الهدى الى محله والانتظار حتى يذبح هديه هناك، فيتحل حينئذ بالحلق او التقصير.

يستطع للحج، ونتيجته إما أن يأتي بالعمرة المفردة أو يأتي بالعمرة في ضمن حج التمتع وإن لم يكن مجزئاً عن حجة الإسلام لاتبانه بالحج متمسكاً، فلا بد في تمامية هذا الجواب من ضم ضميمته، وهي أن يقال: إن هناك ما يصلح للقرينية على خلاف هذا الاطلاق، وهو أن هذه الروايات وردت في جوء فقهي وقع فيه النزاع في أن العمرة واجبة أو مسنونة، من غير اختصاص البحث بالعمرة المفردة، ولذا ذكر الشيخ "ره" في 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 في القديم: سنة مؤكدة، وما علمت أحداً رخص في تركها، واليه أومى في أحكام القرآن، وأما حرملة، وبه قال في الصحابة ابن مسعود، وهو قول الشعبي، ومالك، وأبي حنيفة وأصحابه^(١)، فترى أنه لم يكن الكلام في وجوب خصوص العمرة المفردة، بل في وجوب أصل العمرة، فذهب جمع من العامة كمالك وأبي حنيفة إلى أنها مسنونة بخلاف الحج، حيث ذكروا أنه لا يستفاد من قوله تعالى "واتموا الحج والعمرة لله" إلا وجوب اتمام ما شرع فيه، وأية "لله على الناس حج البيت" خاصة بالحج من غير أن يروا تعيين حج التمتع على الثاني، وخالفهم جماعة آخرون من العامة، فاستفادوا وجوب العمرة من قوله تعالى "اتموا الحج والعمرة لله" والامامية تبعاً لأئمتهم قالوا بالرأى الثاني، بل ذكر في صحيحة عمر بن أذينة في قوله تعالى "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً، أنه عني به الحج والعمرة جميعاً لأنهما مفروضان^(٢).

وحينئذ فيكون ما ذكر صالحاً للمانعة عن انعقاد الاطلاق في هذه الروايات بلحاظ نوع الواجب، فتكون مهملة من هذه الناحية، فيحتمل أن يكون نوع العمرة الواجبة على الثاني هو عمرة التمتع، والمفروض كما دلت عليه الروايات اشتراط وجوب كل نوع من العمرة أو الحج على حصول الاستطاعة لذلك النوع، فمع عدم الاستطاعة لعمرة التمتع الملازمة للاستطاعة للحج لا يمكن التمسك باطلاق الوجوب بعد اهمال متعلقه واحتمال كونه عمرة التمتع في حق الثاني، والمفروض عدم كونها واجبة قطعاً في هذا الفرض لعدم استطاعته لها، فيكون نظير ما لو قال المولى لعبده "تجب الصلاة عند الاستطاعة" فحيث إن الصلاة مهملة من حيث النوع والأجزاء والشرائط، فلو لم يتمكن المكلف من نوع أو من جزء أو شرط

١ - الخلاف ج ٢ ص ٢٤٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٧

واحتمل دخله في الصلاة الواجبة عليه فتجرى البراءة عن وجوب الصلاة في حقه، ولم يجز التمسك باطلاق الوجوب بعد تقيده بالقدرة على متعلقه لفظا او لبا. ويرد على هذا الوجه أنه إن تم بالنسبة الى اكثر الروايات، فلا يتم بالنسبة الى قوله تعالى "وأتموا الحج والعمرة لله" بعد تفسيره بوجوب اداء حجة وعمرة تامتين، والعمرة فيه مطلقة لامهملة لعدم احتمال تأثره بالجوء الفقهي في زمان الأئمة، وحينئذ فيشمل باطلاقه من استطاع للعمرة المفردة فقط، بعد العلم بمشروعية العمرة المفردة في الجملة بل في حق النائب.

ومن هنا تبين الاشكال فيما حكى عن السيد الخوئي "قده" (من أن ما دل على وجوب العمرة لا إطلاق له بحيث يشمل المقام، لأنه لم يذكر في الآية ولا في الرواية أن خصوص العمرة المفردة واجبة، بل المستفاد من الأدلة أن طبيعي العمرة في الجملة واجب على المسلمين كالحج، وقد عرفنا من الخارج أن عمرة التمتع فرض النائب والمفردة فرض حاضري مكة، فحينئذ لا يمكن الاستدلال باطلاق الروايات على وجوب العمرة المفردة بعنوانها وبخصوصها، ولو شك في الوجوب فالأصل البراءة^(١)، فانه يرد عليه أنه لا يلزم أن يذكر في الآية او الرواية وجوب خصوص العمرة المفردة، بل يكفي أن يذكر وجوب جامع العمرة، فان اطلاق ذلك لمن استطاع للعمرة فقط هو لزوم اتيانه بعمرة (إما بأن يأتي بعمرة مفردة او يأتي بالعمرة في ضمن حج التمتع) واحراز أنه اذا استطاع النائب لعمرة التمتع وجب عليه الإتيان بعمرة التمتع لا يعني عدم وجوب جامع العمرة عليه اذا استطاع له فقط، نعم ان كان مقصوده الاهمال من حيث نوع العمرة الواجبة فهو لا يتم في الآية، مع أنه استدل بها على وجوب جامع العمرة.

هذا مضافا الى أنه قد يستظهر من صحيحة يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه 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 (صلى الله عليه وآله) أصحابه^(٢)، تقرير الامام (عليه السلام) لفهم السائل من الآية وجوب العمرة المفردة، وانما تكون عمرة التمتع مجزئة عنها. وقد تبين الاشكال ايضا فيما ذكره السيد الحكيم "قده" من أن أدلة التشريع التي يكون

١ - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ٢٧، ص: ١٣٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣٠٦

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، ولا يحتاج فيه إلى الرجوع إلى 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 إلى الشرع، فالخطاب المتضمن لوجوب العمرة وأنها مفروضة لا يرجع إليه إلا بعد بيان الشرع انطباقه لتحقيق الصغرى، والعرف لا مجال له، فالدليل المتضمن لكون العمرة مفروضة على من استطاع إليها، أو الحج مفروض على من استطاع إليه، لا يرجع إليه إلا بعد بيان المراد من الحج ومن العمرة^(١).

فان المفروض تشريع العمرة المفردة حتى على النائي وانما الكلام فى وجوبها عليه.

الوجه الثاني: ما يقال من أنه لو فرض اطلاق فى النصوص يقتضى وجوب العمرة المفردة على النائي فيقيد بالروايات التى تدل على 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 فيبقى تحت إطلاق ما دل على أن العمرة مرتبطة بالحج، وذلك مثل صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام): دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة، لأن الله تعالى يقول: فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى، فليس لأحد إلا أن يتمتع، لأن الله أنزل ذلك في كتابه، وجرت به السنة من رسول الله (صلى الله عليه وآله)^(٢)، وكذا صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) إذا استمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة، وقال ابن عباس: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة^(٣) وما نقله عن ابن عباس إمضاء له^(٤).

اقول: الظاهر من التعبير بدخول العمرة فى الحج الى يوم القيامة، هو تشريع حج التمتع، وأنه ليس للنائي أن يختار فى اداء حجة الاسلام غير حج التمتع، خاصة مع تعليقه فى

١ - مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١١، ص ١٣٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٠٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣٠٦

٤ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ١٣٥

الصحيحة الاولى للحلبي بقوله تعالى "فمن تمتع بالعمرة الى الحج"، فالمقصود من دخول العمرة في الحج هو دخول فرد منها، نظير أن يقال: صعد الانسان الى كرة القمر، ويؤيد ذلك -بل يدل عليه بناء على ما هو الظاهر من تمامية السند لكون الراوي عن نجية هو صفوان الذي شهد الشيخ "ره" بأنه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة- 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^(١)، وتوجد قرينة أخرى على ذلك، وهى أنه لو كان المقصود هو دخول العمرة مطلقا في الحج لزم منه عدم مشروعية العمرة المفردة، وهو واضح الفساد، وأما حمله على دخول العمرة الواجبة في الحج بأن تكون العمرة الواجبة هي العمرة المرتبطة بالحج فلاتجب العمرة على من لم يستطع الحج (عدا الحاضر بمكة لمجيء النص على عدم ارتباط عمرته بالحج) فهو خال عن القرينة.

وبما ذكرناه تبين الخلل فيما قد يقال من أن العمرة التي دخلت في الحج ليست هي المندوبة، لضرورة استحباب العمرة المفردة، ولا العمرة الواجبة على الحاضر بمكة، ضرورة وجوب العمرة المفردة عليه في فرض الاستطاعة، فيتعين أن تكون هي العمرة الواجبة على النائب التي هي واجبة في العمر مرة واحدة^(٢).

وقد يكون الغرض من التعبير بدخول العمرة في الحج بيان مطلب آخر ايضا، وهو ابطال ما كان يراه اهل الجاهلية، حيث حكى عن ابن عباس أنهم كانوا يرون العمرة في اشهر الحج من أفجر الفجور^(٣)، ولذا فسر جماعة دخول العمرة في الحج بدخول العمرة في اشهر الحج. وقد كان بعض الاجلاء يرى سابقا لزوم العمرة المفردة على من استطاع لها من بلده ولو لم يستطع للحج^(٤)، والظاهر أن التقييد باستطاعته من بلده للاحتراز عن وجوبها في حق الاجير للحج النيابة حيث يكون مستطيعا للعمرة المفردة بعد فراغه من الحج النيابة، لكنه عدل عن ذلك واختار عدم وجوب العمرة المفردة على النائب مطلقا^(٥).

١ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣٠٦

٢ - مصباح الناسك ج ١ ص ٢١١

٣ - صحيح البخارى ج ٣ ص ٦٩ وصحيح مسلم ج ١ ص ٣٥٥

٤ - احكام عمره وحج ص ٣١

٥ - مناسك الحج ص ٣٩

واستند في عدوله عن رأيه السابق من وجوب العمرة المفردة على النائي الى خصوص الصحيحة الثانية للحلبى "إذا استمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة، وقال ابن عباس: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة"^(١)، بدعوى أن ظاهر استشهاد الامام (عليه السلام) بكلام ابن عباس هو كون منشأ الحكم بأن الاتيان بعمرة التمتع يكون اداء لفريضة العمرة هو دخول العمرة التى هى فريضة على المكلف فى الحج، وهذا يعنى أن فريضته هى عمرة التمتع دون العمرة المفردة، نعم خرجنا عن اطلاقه بالنسبة الى الحاضر بمكة للنص.

وفيه **اولا:** أنه لا يظهر من كلام ابن عباس أكثر من دخول فرد من العمرة وهو عمرة التمتع فى الحج، وهو نفس ما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال لاصحابه فى حجة الوداع (عليه السلام) بعد ما فرغوا من الطواف والسعى قبل ذهابهم الى عرفات: إن هذا جبرئيل وأوماً بيده إلى خلفه يأمرني أن أمر من لم يسق هدياً أن يحل (اي يعدل عن حج الافراد الى عمرة التمتع) ولو استقبلت من أمري مثل الذي استدبرت لصنعت مثل ما أمرتكم، ولكني سقت الهدى ولا ينبغي لسائق الهدى أن يحل حتى يبلغ الهدى محله، قال فقال له رجل من القوم لنخرجن حجاجا وشعورنا تقطر فقال له رسول الله أما إنك لن تؤمن بعدها أبدا فقال له سراقه 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"^(٢)

ويكون الاستشهاد به فى صحيحة الحلبي على اجزاء عمرة التمتع عن فريضة العمرة أنه بعد دخول فرد من العمرة فى الحج فيكون الاتيان بعمرة التمتع اتيانا لمصدق من فريضة العمرة، ومن الواضح أن هذا المقدار لا يقتضي عدم وجوب جامع العمرة لمن لم يحصل له الاستطاعة للحج.

وثانيا: انه يكون معارضا لمثل صحيحة يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه 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 (صلى الله عليه وآله) أصحابه^(٣) حيث قد يستظهر منها وجوب العمرة المفردة، وتكون عمرة التمتع مجزئة عنها.

١ - وسائل الشيعة ج١٤ ص٣٠٦

٢ - وسائل الشيعة؛ ج ١١ ص ٢١٤

٣ - وسائل الشيعة ج١٤ ص٣٠٦

الوجه الثالث: ما ذكره جماعة منهم السيد الخوئي "قده" من استمرار السيرة القطعية على عدم الإتيان بها من النائب ولم يتعارف إتيانها من المسلمين حتى من النائب في سنة النيابة مع استطاعته لها، ولو كانت واجبة لكان وجوبها من أوضح الواجبات لأنها بمنزلة الحج^(١).

وفيه أنه لم يثبت كون وجوب العمرة المفردة لمن استطاع إليها دون الحج خلاف الارتكاز والسيرة، وما ذكر من أنها لو كانت واجبة لصار وجوبها من أوضح الواجبات ففيه أن فرض عدم استطاعة النائب للحج واستطاعته للعمرة كان امرا نادرا جدا في الأزمنة السابقة فلم تكن مثل الحج محلا لابتناء عامة الناس، فانضم الى ذلك فتوى جمع من الفقهاء كالشهيدين بعدم الوجوب فوجب عدم وضوح وجوبها للمتشرعة، لكن مع ذلك فلا يمكن دعوى خفاءه بوجه مطلق، فترى أن صاحب الجواهر ذكر اشتهار الوجوب في زمانه بين العلماء وغيرهم، بل ذكر ظهور النصوص والفتاوى في ذلك.

نعم ان كان المدعى وجوب العمرة فورا لمن استطاع إليها، وعدم جواز تأخيرها الى موسم الحج فالإريب في مخالفته للمركز القطعي المتشرعى، ودعوى العلامة الحلي "ره" الاجماع على كون وجوب العمرة على الفور كالحج محمول على غير هذا الفرض، بل لادليل على لزوم الفورية في العمرة اذا كان يعلم بتمكّنه من الذهاب الى الحج في تلك السنة، وكيف كان فلا يقتضي ذلك رفع اليد عن اصل ظهور الادلة في وجوب العمرة.

ومن هنا اتضح الخلل فيما ذكره صاحب الجواهر بعد ما نقل كلام كاشف اللثام "نعم لا تجب المبادرة إليها قبل أيام الحج، لاحتمال ان يتجدد له استطاعة أيضا" حيث 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 لوجه لدعوى وجوبها وعدم وجوب المبادرة إليها قبل أيام الحج للاحتمال المزبور، نعم لو أمكن القول بعدم وجوبها على النائب 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 النائب الذي 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 غيره في الحج وإن كان مستطعيا لها بعد

فراغه من الحج، ولم أجد للأصحاب في ذلك كلاما منقحا^(١).

الوجه الرابع: دعوى انعقاد الاطلاق المقامى لروايات نيابة الصرورة الذى لامال له لنفي وجوب العمرة المفردة عليه بعد فراغه من الحج، لعدم التنبيه على لزوم اتيانه للعمرة المفردة عن نفسه، وهذا ينافى وجوب العمرة المفردة على النائبى اذا استطاع لها ولو لم يستطع للحج. وفيه **اولا:** منع انعقاد الاطلاق المقامى، لعدم احراز ترك النائبين عن الحج للعمرة المفردة عن انفسهم بعد فراغهم من الحج لأجل الغفلة النوعية فى ذلك الزمان، **وثانيا:** لو سلم انعقاد الاطلاق المقامى فغاياته تقييد وجوب العمرة المفردة بمن استطاع اليها من بلده.

الوجه الخامس: ما قد يقال من أن لازم وجوب العمرة هو أنه لو مات قبل اوان الحج مع تمكنه من العمرة فالابد 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، لرفع 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 لابقائها، نعم هي منصرفه 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 المالى، فاذا ضمنا ذلك الى صحيحة عمر بن اذينة 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، يعنى 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 تسويق الحج وأنه لو مات على ذلك مات يهوديا او نصرانيا، حيث ان من آخر الذهاب الى الحج عن تقصير منه حتى زالت استطاعته يكون مشمولاً لهذه النصوص الا اذا حج قبل أن يموت ولو متسكعا، فلايشمل هذا البيان من آخر

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 فلا تهم العمرة.

الوجه السادس: ما قد يقال من أن لازم وجوب العمرة على النائي وجوب عمرتين عليه لو استطاع لخصوص العمرة في سنةٍ وأتى بها ثم استطاع لحج التمتع في تلك السنة أو سنة أخرى بخلاف الحاضر بمكة حيث لا يجب عليه الا عمرة واحدة وهي العمرة المفردة، ولا أظن أن يلتزم به فقيه^(١).

اقول: حيث انه لا دليل 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 فلا يسعه^(٢)، فان ظاهرها عدم جواز تسويق 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^(٣)، فهو اجماع منقول لاعبرة به، فمن استطاع للعمرة في سنةٍ ولكن علم بأنه لو أخرها الى سنةٍ أخرى لم يطرء عليه العجز عنها فالظاهر أنه لا مانع من ذلك، فاذا استطاع لحج التمتع اجزأته عمرة التمتع عن تلك العمرة الواجبة، نعم ان خاف طرو العجز عنها على فرض التأخير الى سنةٍ 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 لزوم عمرتين عليه لا يعد 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 لا يثبت 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 لابلشروط 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

١ - فقه الحج ج ٢ ص ٢٢٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥

٣ - تذكرة الفقهاء ج ٧ ص ١٧

الفرد في آخر الوقت، وهو غير الترخيص في التأخير بوجه مطلق في فرض بقاء القدرة. نعم لو استطاع للحج في نفس تلك السنة أو احتتمل 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 متشعري 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 نسبه ونسبة الآخرين اليه على حد سواء، فلايرى نفسه ملزما بنقلها، فحيث يحتمل وجود ارتكاز متشعري شيعي على عدم وجوب العمرة المفردة على النائب اذا استطاع لها دون الحج، فيمنع ذلك باعتباره قرينة نوعية متصلة على عدم الوجوب عن انعقاد ظهور هذه الروايات في وجوب العمرة على النائب 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 متشعري مانع عن ظهور الروايات حتى مثل في وجوب العمرة المفردة على النائب، 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 لخصوص الاتمام على تقدير الشروع.

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

مسألة ١٣٧: 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 في أنه هل يعتبر الفصل بين عمرتين مفردتين، ام لا، والمشهور هو لزوم الفصل بين عمرتين بشهر، وقد نقل ذلك ابن قدامة في كتاب المغنى عن علي (عليه السلام) وابن عمر وابن عباس وأنس وعائشة وعطاء وطاوس وعكرمة والشافعي^(١)، وذهب جماعة من فقهاءنا -منهم الشيخ الطوسي^(٢) والعلامة في التذكرة ناقلا ذلك عن عطاء واحمد من فقهاء العامة^(٣)، وهو مختار المحقق^(٤) وظاهر الشهيد في الدروس^(٥) - الى لزوم الفصل بين العمرتين بعشرة ايام، واختار جمع -منهم صاحب السرائر^(١)

١ - المغنى لابن قدامة ج ٣ ص ١٧٥

٢ - الاستبصار ج ٢، ص: ٣٢٦ وباب أنه يجوز في كل شهر عمرة بل في كل عشرة أيام، وفي المبسوط ج ١ ص ٣٠٤: يستحب أن يعتمر في كل شهر مع الإمكان فقد روي أنه يجوز أن يعتمر كل عشرة أيام فمن عمل بذلك فلا شيء عليه، أما في التهذيب ج ٥ ص ٤٣٥ فإنه وان ذكر اولاً: انه يستحب ان يعتمر الانسان في الشهر مرة واحدة لكنه ذكر رواية على ابن ابي حمزة قال: لكل شهر عمرة قلت اويكون اقل قال لكل عشرة ايام عمرة، وذكر في الخلاف؛ ج ٢، ص: ٢٦٠ يجوز 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 يخص بعدد دون عدد. اقول: من الواضح أن دعوى الاجماع على مشروعيتها في كل شهر في قبال من قال بعدم المشروعية الا في السنة مرة

٣ - تذكرة الفقهاء ج ٨ ص ٤٣٧، ولكنه وافق في المختلف ج ٤ ص ٣٦٠ المشهور فقال: الأقرب أنه لا يكون بين العمرتين أقل من شهر، وذكر في المنتهى ج ١٣ ص ٢٠٢ أنه قيل يحرم أن يكون بين العمرتين أقل من عشرة أيام، وقيل: يكره و هو الأقرب.

٤ - شرائع الإسلام ج ١ ص ٢٧٦ وهذا نص كلامه: يستحب المفردة في كل شهر و أقله عشرة أيام. ويكره أن يأتي بعمرتين بينهما أقل من عشرة أيام وقيل يحرم و الأول أشبه.

٥ - الدروس الشرعية في فقه الإمامية ج ١ ص ٣٣٧ وهذا نصه: يجوز الإتيان بين العمرتين إذا مضى عشرة أيام لرواية ابن أبي حمزة، وأصح الروايات اعتبار شهر.

والشهيد الثاني^(٢) وصاحب المدارك^(٣) صاحب الجواهر^(٤) وصاحب العروة^(٥) "ره" - أنه ليس لها حد، فيجوز اتيانها في كل يوم، بل يمكن اداء اكثر من عمرة في يوم واحد، بينما أنه نسب الى الحسن بن ابن عقيل العماني أنه لايجوز الاتيان بعمرتين في سنة^(٦)، وحكى ذلك عن مالك وسعيد بن جبير، والنخعي، وابن سيرين^(٧)، ومنشأ اختلاف الفتاوى اختلاف الروايات، فانها على طوائف:

الطائفة الاولى: ما تدل على أن لكل شهر عمرة، ففي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال في كتاب علي (عليه السلام) في كل شهر عمرة، ونحوها معتبرة يونس بن يعقوب، وصحيحة معاوية بن عمار^(٨)، وفي معتبرة إسحاق بن عمار قال أبو عبد الله (عليه السلام) السنة اثنا عشر شهرا يعتمر لكل شهر عمرة، وفي صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا (عليه السلام) أنه قال: لكل شهر عمرة^(٩) وفي معتبرة أخرى لاسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (عليه 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

>>>

- ١- السرائر ج١ ص ٥٤٠ وهذا نصه: قال بعضهم لأوقت وقتا، ولأجعل بينهما مدة، وتصح في كل يوم عمرة، وهذا القول يقوى في نفسي وبه افتي و إليه ذهب السيد المرتضى في الناصريات.
- ثم قال: و ما روي في مقدار ما يكون بين العمرتين فأخبار آحاد، لا توجد علما و لا عملا
- ٢ - الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ج ٢ ص ٣٧٥ وهذا نصه "قيل: 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.
- ٣ - مدارك الأحكام ج ٨ ص ٤٦٤ وهذا نصه: يستظهر 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.
- ٤- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢٠، ص: ٤٦٤
- ٥ - العروة الوثقى ج٤ ص
- ٦ - المختلف: ج ١ ص ٣١٩
- ٧ - الناصريات ص ٣٠٧
- ٨ - وسائل الشيعة؛ ج ١٤ ص ٣٠٧
- ٩ - وسائل الشيعة، ج ١٤، ص: ٣١٠

عمرة^(١)، فيستظهر منها اختصاص كل شهر بعمرة، وحمل هذه الروايات على كون تخصيص كل شهر بعمرة من باب تأكد استحباب الايتان بالعمرة بعد مضي شهر على العمرة السابقة، خلاف الظاهر، وكذا حملها على كون تخصيص كل شهر بعمرة من باب أن الاثر الوضعي للعمرة وهو جواز الدخول الى مكة بغير احرام يبقى الى شهر.

كما قد يستدل على ذلك بمثل صحيحة بريد بن معاوية العجلي قال سألت ابا جعفر عليه السلام 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^(٢)، فان حمل الامر بالاقامة الى الشهر الآخر على مجرد العقوبة قد يكون خلاف الظاهر، فيكون المتفاهم عرفا هو كون الامر بها لاجل حلول وقت العمرة الثانية التي امر بها عقوبة، لكنه حيث تدل هذه الرواية على احكام مخالفة للقواعد فالانتم ما ذكر من الظهور العرفي، فانه لو حمل فساد العمرة الاولى على الفساد العقوبتي (قياسا له بفساد الحج بالجماع قبل الوقوف بالمشعر، حيث لا ريب في كونه فسادا عقوبتيا لاحقيقيا، اى انه يجب عليه اتمام هذا الحج ويقع له، وان وجب عليه الحج من قابل عقوبة، فقد ورد في صحيحة زرارة قلت فأبي الحجتين لهما، قال الأولى التي أحدثا فيها ما أحدثا، والأخرى عليهما عقوبة^(٣) فمقتضى القاعدة أن من كان بمكة جاز له الاحرام للعمرة المفردة من ادنى الحل كالتنعيم، ولكن الرواية امرت بالخروج الى احد المواقيت، وان حمل فسادها على الفساد الحقيقي (كما عليه جماعة منهم السيد الخوئي "قده" لظهور كلمة الفساد في ذلك ولم يقم في العمرة المفردة قرينة على الخلاف بخلاف الحج، كما لم يرد امره باتمام العمرة الاولى) فمن الواضح أنه يكون مقتضى القاعدة هو جواز الاحرام للعمرة في نفس الشهر بعد صيرورة الاولى فاسدة حقيقة فيكون الامر بالاقامة الى الشهر الثاني تعبدا في خصوص هذه المسألة ولا يمكن الغاء الخصوصية عنها.

وكيف كان فالمهم هو تامة ظهور الروايات الدالة على أن لكل شهر عمرة في عدم مشروعية أكثر من عمرة واحدة في الشهر، فتكون العمرة الثانية باطلة وملغاة، بل لو احرم لها فتدل هذه الروايات على بطلان الاحرام فله رفع اليد عنه، نعم لامانع من الايتان بهذه العمرة الثانية رجاء لعدم حرمتها الذاتية.

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٢٨

٣ - وسائل الشيعة؛ ج ١٣ ص ١١٢

هذا وقد اورد على الاستدلال بهذه الروايات عدة ايرادات:

الايراد الاول: ما ذكره بعض الاجلاء من أنه وان كان ظاهر تلك الروايات لزوم الفصل بين العمرتين بشهر، لكن لا بد من رفع اليد عنه لاجل رواية علي بن ابي 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، وإذا خرج فليخرج محلا، قال: ولكل شهر عمرة، فقلت يكون أقل قال: لكل عشرة أيام، ثم قال: وحققك 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^(١)، فان الظاهر الابتدائي من كلام الامام (عليه السلام) "ولكل شهر عمرة" وان كان هو لزوم الفصل بين العمرتين بشهر، لكن قوله (عليه السلام) "لكل عشرة أيام" بعد ما سأله علي بن ابي حمزة: يكون اقل؟، اوجب ظهوره في تأكد استحباب العمرة بعد مضي شهر على العمرة السابقة، وحيث انه (عليه السلام) لم يغيّر اسلوب كلامه وانما جعل لفظ "عشرة أيام" مكان لفظ "شهر" فلا ينعقد ظهور له ايضا في لزوم الفصل بين العمرتين بعشرة أيام، فيتمسك لاثبات استحباب العمرة مطلقا بالعمومات.

اقول: ينبغي اولاً التكلم حول سند هذه الرواية، فان الكليني "ره" رواها عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن اسماعيل بن مرار عن يونس عن علي بن ابي حمزة^(٢)، ورواها الصدوق "ره" عن محمد بن علي ماجيلويه عن محمد بن يحيى العطار عن محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن احمد بن محمد بن ابي نصر البنظي عن علي بن ابي حمزة^(٣)، والاشكال في السندين يكون تارة من ناحية وقوع علي ابن ابي حمزة فيهما وأخرى من ناحية وقوع اسماعيل بن مرار في السند الاول، ووقوع محمد بن علي ماجيلويه في السند الثاني.

علي بن ابي حمزة البطائي

أما علي بن ابي حمزة فهو البطائي المعروف الذي كان احد اعمدة الواقفة، فالمشهور عدم وثاقته، وقال العلامة الحلبي 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 (عليه السلام) قال

١ - وسائل الشيعة ج١٤ ص٣٠٩

٢ - الكافي ج٤ ص٥٣٤

٣ - من لا يحضره الفقيه ج٢ ص٤٥٨ ج٤ ص٤٨٨

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 ناراً^(١).
والشيخ الطوسي "ره" وان ذكر في كتاب العدة أن الطائفة عملت برواياته ولو كان واقفياً^(٢)،
وظاهره وثاقته عندهم والا لم يكن وجه لاعتمادهم عليه بقول مطلق، الا أنه يقال بوقوع
المعارضة بين شهادته وبين شهادة ابن فضال، فلا يمكن الحكم بوثاقته^(٣).
الا أنه توجد عدة وجوه لتصحيح رواياته:

الوجه الاول: ما قد يقال بأننا 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 لاستحل ان اروى عنه حديثاً واحداً^(٤) 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 لاستحل ان اروى عنه حديثاً واحداً^(٥)، فانه لا يحتمل 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 فلا بد 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

١ - اختيار معرفة الرجال ص ٧٠٥ و ٧٤٢

٢ - كتاب العدة ج ١ ص ١٥٠، ثم لا يخفى أن شهادة الشيخ هي المهم في المقام، والا فما حكي عن ابن الغضائري في ترجمة ابنه الحسن من ان اياه اوثق منه، فمن الواضح ان ما ذكره ابن الغضائري على تقدير ثبوت نسبة الكتاب اليه هو ان الحسن كان ضعيفاً في نفسه وابوه اوثق منه، ولا ريب في عدم دلالة ذلك على وثاقة ابي حمزة، حيث لا يظهر منه عدا كون الحسن اضعف من ابيه.

كما لا يكفي 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 لا يشمل مثل علي بن ابي حمزة الواقفي الملعون، كما لا يكفي 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.

٣ - معجم رجال الحديث ج ١١ ص ٢٢٦

٤ - رجال الكشي ج ٢ ص ٧٠٦

٥ - رجال الكشي ج ٢ ص ٨٢٧

حمزة، والذي يدل على ذلك ان علي بن حسن بن فضال لم يدرك الرضا (عليه السلام) وانما هو من اصحاب الهادي والعسكري (عليهما السلام) ولم يرو عن ابيه الذي من اصحاب الرضا (عليه السلام) بلا واسطة معتذرا بأنه كان صغير السن في زمانه، فكيف يمكن ان يكتب التفسير كله ويروي احاديث كثيرة عن علي بن ابي حمزة البطائني الذي مات في زمان الرضا (عليه السلام)، ويؤكد ما ذكرناه أن النجاشي ذكر في ترجمة الحسن بن علي بن ابي حمزة عن الكشي كلام علي 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 علي بن الحسن بن فضال) فانك عرفت أن علي بن الحسن بن فضال لا يمكن 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 لا يستلزم 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 "زويت عنه" بصيغة المجهول فيكون مقصوده انه روي له روايات علي بن ابي حمزة فيتلائم مع وجود واسطة بين ابن فضال وبين علي 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 بن علي بن ابي حمزة، فيطمئن بخطأ الكشي في نقله، ولا اقل من انه لا يعتمد 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 بالامعارض.

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 اولاً: محمد بن مسعود قال حدثني علي بن الحسن قال علي بن ابي حمزة كذاب متهم... ثم قال ثانياً: 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^(١).

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 تنتج خطأه في النقل الثاني لايوجب سقوطه عن الاعتبار ما لم يحصل الوثوق النوعي بخطأه، ولاقل 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 فيكفيينا ما حكاه الشيخ الطوسي في الكلام على الواقعة 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 شيئاً مما اختاره من الأموال، ثم ذكر رواية يونس بن عبدالرحمن قال مات ابوابراهيم (عليه السلام) وليس من قومه 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 (عليه السلام) يقول في ابن ابي حمزة: أ ليس هو الذي يروى ان رأس المهدي يهدى الى عيسى بن موسى وهو صاحب السفيناني وقال ان ابا ابراهيم (أي الكاظم عليه السلام) يعود الى ثمانية اشهر فما استبان لكم كذبه^(٢) وروى الكشي هذه الرواية الأخيرة بسند آخر^(٣)، 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 واقفياً وجحده لموت

١ - اختيار معرفة الرجال ج ٢ ص ٧٠٦

٢ - الغيبة ص ٤٢ الى ص ٤٦

٣ - اختيار معرفة الرجال ج ٢ ص ٧٠٦

الكاظم (عليه السلام) طمعا في الأموال، فمضافا الى عدم منافاته مع وثاقته بالمقدار اللازم عرفا في رواياته غير العقائدية. كما حكي ذلك عن المحدث النوري "ره" في المستدرک، 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 كابرنى 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 اغتتم فراق علي بن أبي حمزة و أصحابه إياي، و تغلل، 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 أبائي بذلك، لم يدر لعل ما خبر عنه مثل السفيناني و غيره أنه كائن لا يكون منه شيء، و قال لهم: ليس يسقط قول أبائه بشيء، و لعمري ما يسقط قول أبائي شيء، و لكن قصر علمه عن غايات ذلك و حقائقه، فصار فتنة له و شبه عليه و فر من أمر فوق فيه^(١).

فترى أنه (عليه السلام) ميّز بين ابن السراج وبين علي بن ابي حمزة و ذكر أن ابن السراج انحرف لأجل مال الدنيا، و أما ابن ابي حمزة فقد أصابته فتنة.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ البيهائي "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^(٢) - 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^(٣).

ولكن يرد عليه انه لا يعلم باستمرار حالة الابتعاد عن الواقفة بذلك المستوى فترة طويلة، فلعله كان ذلك في بداية حدوث الوقف، ثم تخفّف الأمر، على أنه لا يمنع ما ذكره من رواية

١ - قرب الإسناد ص ٣٥١

٢ - إبراهيم بن عقبة، قال: كتبت إلى العسكري (عليه السلام): جعلت فداك قد عرفت هؤلاء الممطورة فأقنت عليهم في صلاتي؟ قال: نعم أقنت عليهم في صلاتك.

إبراهيم بن أبي البلاد، عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: ذكرت الممطورة وشكهم، فقال: يعيشون ما عاشوا على شك، ثم يموتون زنادقة. (اختيار معرفة الرجال ج ٢ - ص ٧٦١)

٣ - مشرق الشمسين ص ٢٧٤

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 (عليه السلام) وكان من وجوه الشيعة فلاقل من حصول الاطمئنان بانه كان له حسن الظاهر فيكشف ذلك تعبدا عن عدالته وتحزره عن الكذب، كما يمكن احراز وثاقته او عدالته قبل وقفه من نقل صفوان وابن ابي عمير والبيزنطي عنه حيث لايحتمل روايتهم عنه بعد صيرورته واقفيا، توضيح ذلك أنه ذكر الشيخ الطوسي في كتاب العدة انهم لا يروون ولا يرسلون الا عن يوثق بهم، والظاهر من كلمة الثقة هنا هو الإمامي العدل، وذلك لان الشيخ ذكر هناك ان الطائفة سوت بين مراسيل صفوان وابن ابي عمير والبيزنطي ومسانيد غيرهم، مع انه ذكر قبل ذلك ان خبر الشيعي الاثنا عشري العدل يقدم عند التعارض على خبر غيره، فيعلم من ذلك انه يشهد بأن هؤلاء لا يرسلون الا عن شيعي اثنا عشري عدل كي يسوى 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 أنذاك اثنا عشريا عدلا، وحينئذ يستصحب بقاء وثاقته وتحزره عن الكذب الى ما بعد وقفه، ودعوى ان بناء العقلاء ليس على حجية خبر مستصحب الوثاقفة غير متجهة فان بناء العقلاء على حجية خبر الثقة وهذا هو الذي ورد في صحيحة احمد بن اسحاق "العمرى ثقني فما أدى اليك فعني يؤدي وما قال لك فعني يقول فاسمع له وأطع فانه الثقة المأمون"^(١) وحينئذ فيكون الاستصحاب طريقا شرعيا لاثبات وثاقته، فهو نظير استكشاف عدالة الراوي وتحزره

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^(١). 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 لا يروي ولا يرسل 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 اثنا عشريا متحرزا عن الكذب.

اسماعيل بن مرار

أما اسماعيل بن مرار ذكر في اثبات وثاقته عدة وجوه:

احدها: كونه من رجال تفسير القمي وقد اختار جماعة كصاحب الوسائل والسيد الخوئي "قدهما" وثاقة رجال التفسير حيث ورد في اول ديباجته "نحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي الينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم".

ولكن لم يثبت لنا تمامية مبنى التوثيق العام لرجال هذا التفسير، فان هذا التفسير الموجود بايدنا ليس بكامله تفسير القمي، حيث روي فيه عن جماعة يحصل الاطمئنان عادة بعدم رواية علي بن ابراهيم القمي عنهم، فانهم ليسوا في طبقة مشايخ علي بن ابراهيم القمي مثل احمد بن محمد بن سعيد بن عقدة 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 بايدنا هو ابوالفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر "عليهما السلام"، وكان تلميذ علي بن

١ - قد يقال بجريان استصحاب بقاء وثاقة علي بن ابي حمزة الى زمان صدور هذه الرواية منه، حتى لو فرض قيام الحجية على زوال وثاقته حينما صار واقفيا، وفيه أنه حيث يكون زوال وثاقته معلوم التاريخ، لانه كان مقارنا لشهادة الإمام الكاظم (عليه السلام) 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 لو فرض جريانه فيكون معارضا باستصحاب عدم صدور هذه الرواية عنه في زمان وثاقته.

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 عيَّاش عن زياد المنذر ابي الجارود عن ابي جعفر "عليه السلام"، وهذا التصرف وقع منه من اوائل سورة آل عمران^(١) الى آخر القرآن، والغالب ان اباالفضل العباس جامع هذا التفسير بعد تمام رواية ابي الجارود او رواية أخرى من بعض مشايخه الآخرين يعود الى تفسير القمي بقوله "وقال علي بن ابراهيم"، وفي عدة مواضع يقول "رجع الى تفسير علي بن ابراهيم"^(٢) او يقول "رجع الى رواية علي بن ابراهيم"^(٣)، او يقول "رجع الحديث الى علي بن ابراهيم"^(٤)، وبالجملة يظهر من هذا الذي جمع كتاب التفسير وهو ابوالفضل العباس انه كان بناءه ان يميّز بين روايات علي بن ابراهيم وروايات تفسير ابي الجارود بحيث لا يشتبه الأمر على الناظرين^(٥).

هذا ومن جهة أخرى أنه قد نقل السيد شرف الدين الحسيني الاستربادي المتوفى سنة ٩٦٥ في كتاب تأويل الآيات الظاهرة روايات كثيرة عن تفسير القمي ولا توجد في هذا التفسير الذي بايدينا، ومع هذا الاضطراب والاختلاف فلا يمكن تصحيح هذا التفسير الموجود بايدينا وانتسابه الى القمي.

والمهم انه لا يستفاد من هذا التفسير الموجود بايدينا ان التوثيق العام المذكور في ديباجة التفسير^(٦) هو من كلام علي بن ابراهيم القمي، لانه بعد انتهاء هذه الديباجة يقول: حدثني ابوالفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر قال حدثنا علي بن ابراهيم...^(٧)، فمن المحتمل ان تكون بداية الديباجة لابي الفضل العباس او احد تلامذته، ولا اعتبار بتوثيقهما لرجال الكتاب لجهالة حالهما، وهذا لا ينافي أن جزءاً من الديباجة ابتداء من قوله "قال ابوالحسن علي بن ابراهيم الهاشمي القمي: فالقرآن منه ناسخ ومنسوخ..." رسالة علي بن ابراهيم في الناسخ والمنسوخ.

واما ما قديقال من ان صاحب الوسائل قد نقل عبارة التوثيق عن تفسير القمي، ولصاحب

١ - تفسير القمي ج ١ ص ١٠٢

٢ - راجع تفسير القمي ج ٢ ص ٢٧١ و ٢٧٢ و ٢٩٩

٣ - تفسير القمي ج ١ ص ٢٧٩ و ٣١٣ و ٣٨٩

٤ - تفسير القمي ج ١ ص ٢٧٠ و ٢٨٦

٥ - الذريعة الى تصانيف الشيعة ج ٤ ص ٣٠٣

٦ - تفسير القمي ج ١ ص ٤

٧ - تفسير القمي ج ١ ص ٢٧

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

ثانيها: ما يقال من أن الشيخ الطوسي "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 روايات إسماعيل بن مرار عن يونس بن عبد الرحمن الى مائتين تقريباً، فالظاهر أن رواياته كانت من كتب يونس، ومقتضى كلام ابن الوليد أن هذه الروايات صحيحة معتمد عليها.

وفيه **أولاً:** أن من الممكن أنه لم يكن لاسماعيل رواية منفردة عن كتب يونس، بل قد رواها غيره ممن كان ثقة فلم ير ابن الوليد حاجة لاستثناء ما ينفرد به بخلاف محمد بن عيسى بن عبيد، نعم لو حصل الوثوق بعدم رواية اسماعيل عن يونس الا عن كتب يونس وأنه كان في جميع ذلك مجرد طريق الى كتب يونس لم يرد هذا الاشكال.

وثانياً: انه ان تصحيح ابن الوليد او غيره روايات شخص لا يكون حجة بالنسبة اليها لاحتمال اختلافنا معه في مبنى حجية الخبر، لاحتمال أنه لم يكن يرى أن وثاقة الراوي سبب منحصر لصحة رواياته، فيكتفى مثلاً بالخبر الحسن اى ما كان راويه امامياً ممدوحاً وان لم يثبت وثاقته ونحن لانرى ذلك، فان الحكم بصحة خبر يكون نظير أن يقول اهل الخبرة بأنه يجب تقليد فلان او يقول بأنه يجوز تقليده، فانه لاعبرة به اذ نحن لانرجع اليه الا في شهادته بالاعلمية او المساواة، فلعله يرى عدم وجوب تقليد الاعلم. وهكذا لو قال شخص بأن هذا الشيء نجس، فانه لاعبرة به كما ذكره السيد الخوئي والسيد الصدر "قدهما"^(١) حيث يحتمل أن مستنده في ذلك ما يرى اجتهاداً او تقليداً نجاسته، ونحن لانرى نجاسته، وأما احتمال أنه كان يكتفي مثلاً بحصول الوثوق النوعي بصدقه ولو لأجل غلبة اتقان رواياته ومطابقتها مع القواعد او الروايات المعتمدة، وعدم روايته لما يسمى عندهم بروايات الغلو، فهو غير قادح، فانه يعني انه كان يرى لزوم وثاقة الراوي، لكن نحتمل أنه كان يرى ما ذكر دليلاً على الوثاقة، فيكون مثل سائر موارد الشهادة بوثاقة راوٍ.

ثالثها: اكثر الاجلاء الرواية عنه، فانه قد روى عنه ابراهيم بن هاشم أكثر من مائتين رواية، وابراهيم بن هاشم (الذى لاريب في كونه من اجلاء الاصحاب وقد حكى الشيخ

الطوسى والنجاشى عن الأصحاب: انه أول من نشر حديث الكوفيين بقم^(١) لم يكن مثل البرقى او الكشى ممن يُكثر الرواية عن الضعفاء، والا لذكر ذلك فى حقه عادة، فيكون ظاهر نقله عنه اعتماده عليه.

ويمكن أن يورد عليه بأن من المحتمل أن ابراهيم بن هاشم اجاز لابنه على ابن ابراهيم نقل كتاب يونس عن طريق اسماعيل بن مرار، فلا يكون هذا من اكتثار رواية ابراهيم بن هاشم عنه، وأما على ابن ابراهيم فهو أكثر الرواية عنه بواسطة ابيه، وهذا لا يكشف عن اعتماده عليه، وهكذا الكلينى.

رابعها: ان طريق الكلينى الى ما يرويه فى كتاب الكافى عن يونس فيما يزيد على مائة رواية هو هذا الطريق فبضم ذلك الى ما ذكره فى اول الكافى يطمئن باعتماده عليه، فانه ذكر فى اول الكافى 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 بالأثار الصحيحة عن الصادقين (عليهم السلام) والسنن القائمة التي عليها العمل، وبها يؤدي 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 مرآشدهم، وقد يسر الله -وله الحمد- تأليف ما سألت، وأرجو أن يكون بحيث توخيت فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في إهداء النصيحة^(٢)، فانه وان لم يظهر من كلامه الاخير (أرجو أن يكون بحيث توخيت فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في إهداء النصيحة) ادعاء صحة جميع روايات الكافي، ولكن ظاهره أنه لا يكون بحيث يروي أكثر من مائة رواية عن شخص ضعيف عنده.

وفيه أنه بعد عدم ظهور هذا الكلام من الكليني فى تصحيح جميع روايات الكافي^(٣) فلعله

١ - الفهرست ص ٤ رجال النجاشى ص ١٦

٢ - الكافي طبع دار الحديث ج ١ ص ١٦

٣ - والشاهد على ذلك أنه ذكر روايات واضحة البطلان فاورد في ج ١ ص ١٤٣ رواية ابي بصير (قال: كنت بين يدي أبي عبد الله عليه السلام 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 عليه السلام: 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، وهب لأهل المعصية القوة على معصيتهم لسبق علمه فيهم ومنعهم إطفاء القبول منه فوافقوا ما سبق لهم في علمه ولم يقدرُوا أن يأتوا حالا تنجيهم من

لم يورد كثيرا من هذه المأه من الروايات لغرض الاستدلال بها فى الاحكام الفقهية الالزامية، بل إما للتأيد او لضمها الى سائر روايات الباب حتى تورث الوثوق، كما يمكن أن يكون الصحيح عنده اوسع مما هو صحيح عندنا فكان يعتمد على الخبر الحسن، وكان يرى أن اسماعيل بن مرار امامي ممدوح. هذا ولكن الانصاف حصول الاطمئنان مجموع هذه الوجوه بوثاقفة اسماعيل بن مرار ولاقل من صحة رواياته عن كتاب يونس ولو لاجل ثبوت كتاب يونس عن ابراهيم بن هاشم او علي بن ابراهيم او الكليني.

محمد بن علي ماجيلوى

وأما محمد بن علي ماجيلويه فغاية ما يمكن أن يستدل على وثاقته هو كونه من مشايخ الصدوق الذي اكثر الرواية عنه مع ترضيه عليه كثيرا، وهذا يوجب الاطمئنان بوثاقته عنده بعد عدم احتمال كونه مجهول الحال عنده لكونه من مشايخه. ولكن ذكر السيد الخوئي "قده" أن كون شخص من مشايخ الاجازة لا يكشف 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: أنه لم أر أنصب منه^(١) لآئته كان يقول: اللهم صل على محمد فرداً، كي لا يدخل فيه الآل، ثم ذكر أن الصحيح عنده قد لا يكون صحيحا عندنا لبناءه على ما هو المعروف فى القدماء من أصالة العدالة اي أن كل مسلم لم ير منه فسق فهو محكوم بالعدالة، فلو حكم بصحة رواية لم يكن حجة لنا^(٢). وأما بالنسبة الى ترضيه عليه فقد اورد على 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 (عليه السلام) لكل من زار الحسين

>>>

عذابه، لان علمه أولى بحقيقة التصديق وهو معنى شاء ما شاء وهو سره) وهذا واضح البطلان لكونه من الجبر، كما اورد في ج٢ ص٢٦٧ رواية 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.

١ - عيون اخبار الرضا ج٢ ص٢٧٩

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج٢١ ص٣١٨

(عليه 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، وهذا النجاشي قد ترحم على محمد بن عبد الله بن محمد بن عبيد الله بن البهلول، بعد ما ذكر أنه رأى شيوخه يضعفونه وأنه لأجل ذلك لم يرو عنه شيئا وتجنبه^(١).
 أقول: الانصاف أن اكثر رواية الصدوق -الذى كان كاستاذ ابن الوليد دقيقا في نقل الروايات- عن شخص في الاحكام الفقهية الالزامية وترضيه عليه كثيرا يورث الاطمئنان بكونه مقبولا عنده، وابن هذا ممن قال عنه انه لم ير انصب منه ولم ينقل عنه الا حديثا في فضيلة امير المومنين (عليه السلام)^(٢) فانه كلما كان الراوي له اشد نصبا كان موجبا لزيادة العلم بصدقه.

والامر فى المقام اسهل كفاية حصول الاطمئنان بصحة احد الطريقتين الى رواية علي بن ابي حمزة وعليه فلايبعد تمامية سند الرواية.

هذا ومن الغريب جدا أنه بعد ما نقل في الجواهر رواية 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"^(٣)، مع أن الصدر من معتبرة اسحاق بن عمار، والذيل من رواية علي بن ابي حمزة.

الكلام فى دلالة الرواية

الانصاف أن ظاهر الرواية هو عدم استحباب العمرة الثانية قبل مضى عشرة ايام من العمرة السابقة، حيث انه بعد ما قال الامام (عليه السلام) لكل شهر عمرة، سأل علي بن ابي حمزة أنه هل يكون أقل من ذلك، فاجابه الامام بقوله "لكل عشرة ايام" فلو كان أقل من ذلك ايضا لكان المناسب أن يذكره، فظاهر الرواية أن أقل الفصل المعتبر هو عشرة ايام، ومع مضي شهر يتأكد الاستحباب، مضافا الى ثبوت حكم الزامي عليه، وهو حرمة الدخول فى

١ - فى معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج١، ص: ١٧٤ أقول لم اجد ترحم النجاشى على

محمد بن عبدالله

٢ - معاني الأخبار ص ٥٦ علل الشرائع ج١ ص ١٣٤ حدثنا 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 العدي 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

٣ - جواهر الكلام ج ٢٠ ص ٤٦٣

مكة بعد ذلك بغير احرام.

هذا مضافا الى أنه لو فرض عدم ظهور هذه الرواية في لزوم الفصل بعشرة ايام، فالكلام في وجود اطلاق الأدلة استحباب العمرة بنحو يرجع اليه لاثبات استحبابها ولو قبل مضي العشرة، فان غاية ما يستدل به على ذلك مثل مرسله الصدوق قال قال الرضا (عليه السلام): العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما^(١)، وهي مع الغض عن ضعف سندها بالارسال وان كان من المراسيل الجزمية للصدوق، ليست بصدد نفي لزوم الفصل بين العمرتين، وانما بصدد بيان فضل العمرة واثرها.

وأما صحيحة 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 الهدى قلت فما الذي يلي هذا قال عمرة مفردة ويذهب حيث شاء فإن أقام بمكة إلى الحج فعمرته تامة وحجته ناقصة مكية^(٢)، فلا يظهر منها الا بيان مراتب فضل الحج والعمرة، ولا يظهر منها كونها في مقام بيان استحباب العمرة المفردة مطلقا.

وأما ما رواه الكليني عن علي بن ابراهيم 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 واعتصموا تصح أبدانكم وتتسع أرزاقكم وتكفون مؤونات عيالاتكم^(٣)، فهي ضعيفة السند بجهالة القلانسي، وهكذا ما رواه الصدوق مرسلا بقوله: روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: الحجة ثوابها الجنة و العمرة كفارة لكل ذنب، وأفضل العمرة عمرة رجب^(٤).

مضافا الى ما يرد على الجميع بأنها ليست في مقام بيان اجزاء وشرائط الحج والعمرة، ومن

١ - وسائل الشيعة ج١٤ ص٣٠١ من لا يحضره الفقيه ج٢ ص٤٥٤ كما ان السيد المرتضى استدل بمثلها في الناصريات ص ٣٠٨ فقال: دليلنا على ما ذكرناه قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما، وقد روى ذلك عن النبي "ص" في صحيح مسلم ٢: ٩٨٣ - ٤٣٧، سنن الترمذي ٣: ٢٧٢ - ٩٣٣، سنن النسائي ٥: ١١٢ - ١١٥، السنن الكبرى للبيهقي ٤: ٣٤٣، مجمع الزوائد ٣: ٢٧٨، الموطأ ١: ٣٤٦ - ٦٥.

٢ - وسائل الشيعة؛ ج١١، ص: ٢٥٣

٣ - وسائل الشيعة ج١١ ص٩

٤ - وسائل الشيعة ج١٤ ص٣٠٢

المحتمل أن يكون شرط صحة العمرة الفصل بينها وبين العمرة السابقة، هذا ومن الغريب أن يستدل لاستحباب العمرة مطلقا بقوله تعالى "فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما" فانه ليس في مقام الترغيب الى العمرة، وان استفيد منه ذلك في الجملة، وهكذا قوله "واتموا الحج والعمرة لله" بناء على كونه امرا باداء العمرة التامة فهو امر بصرف وجود العمرة. على أن من المحتمل كون الفصل بشهر او بعشرة ايام شرطا لتمامية العمرة.

فاذا وصلت النوبة الى الاصل العملي فمقتضى الاستصحاب عدم تحقق الاحرام في العمرة الثانية مع عدم رعاية الفصل، كما أن مقتضى الاستصحاب والبراءة هو عدم ثبوت محرمات الاحرام وعدم وجوب الاتمام، وما قد يقال من أن مقتضى اصل البراءة هو عدم شرطية الفصل فيه أن البراءة عن شرطية شيء في المستحب، وان فرض جريانها فيما احرز الاستحباب الفعلي وشك في شرائط المستحب كما عليه السيد الخوئي "قده" خلافا لجمع من الاعلام^(١)، لكن لاتقيد في المقام فانه **اولا**: يحتمل أن يكون مضي شهر او عشرة ايام على العمرة السابقة شرطا لفعلية استحباب العمرة الجديدة، والبراءة انما تجري لو فرض احراز الاستحباب الفعلي للعمرة قبل مضي الشهر او عشرة ايام وانما احتمل كون الفصل شرطا في المستحب.

وثانيا: ما قد يقال من انه لا يثبت بها انعقاد الاحرام وثبوت محرمات الاحرام بالتلبية للعمرة الثانية فلا تكون حاکمة على الاستصحاب والبراءة النافيين لهما، ولكن حاولنا الجواب عن هذا الاشكال.

الوجه الثاني: ما في المستمسك من أن العرف يحمل ما دل على أن لكل شهر عمرة او أن في كل 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 أكد منها في العشرة، ويقتضيه الارتكاز العرفي في باب الطاعات والخيرات، فإنها كلما طال العهد بها اشدت تأكدها، والجمع بين الشهر والعشر في خبر ابن أبي حمزة لا بد أن يحمل على ذلك، فلأمانع من الأخذ بإطلاقات الحث عليها والترغيب إليها الظاهرة في استحبابها مطلقاً، ومقتضاها الاستحباب في كل يوم^(٢).

وفيه **اولا**: ان ظاهر قوله "لكل شهر عمرة" فضلا عن قوله "في كل شهر عمرة" أن العمرة

١ - منتقى الاصول ج٥ ص٥٥ بحوث في علم الاصول ج٥ ص٥٥

٢ - مستمسك العروة الوثقى؛ ج١١، ص: ١٤٦

من احكام الشهر ومقتضى اطلاقه عدم مشروعيتها قبله، لا مجرد تأكد الاستحباب او لزوم الاحرام للعمرة الجديدة لمن اراد دخول مكة بعد مضي الشهر، وقد مر الكلام فى رواية على بن ابي حمزة.

وقد ذكرنا فى الاصول أن ما اشتهر من عدم حمل المطلق على المقيد فى المستحبات لا يتم باطلاقه، كما فى المقام حيث يكون ظاهر الخطاب المقيد نفي استحباب العمرة قبل مضي الشهر او عشرة ايام.

الوجه الثالث: ما يقال من أن مقتضى ما عليه المشهور من التسامح فى ادلة السنن هو العمل باطلاق استحباب العمرة.

وفيه **اولا:** ما مر من المنع عن وجود اطلاق فى استحباب العمرة.

وثانيا: الصحيح عدم دلالة الروايات الدالة على أن من بلغه ثواب على عمل فعمله اوتي ذلك الثواب، وان لم يكن كما بلغه، الا على حسن الاحتياط مع الوعد باعطاء الثواب البالغ على العمل، لا على حجية الخبر الضعيف او استحباب العمل بالعنوان الثانوي، وهو عنوان العمل البالغ عليه الثواب.

وثالثا: ليس معنى التسامح فى ادلة السنن لاختذ باطلاق الخطاب المطلق وعدم تقييده بالخطاب المقيد، بعد كون ظاهر الخطاب المقيد نفي الاطلاق، وهو مقدم على الخطاب المطلق عرفا، فينصرف عنه عنوان بلوغ الثواب على المطلق.

الوجه الرابع: ما يقال من أنه بعد معارضة ما دل على لزوم الفصل بشهر مع ما دل على لزوم الفصل بسنة كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: العمرة فى كل سنة مرة، وكذا صحيحة زرارة عن ابي جعفر (عليه السلام) قال: لا يكون عمرتان فى سنة^(١)، فالمرجع اطلاق ما دل على استحباب العمرة.

وفيه **اولا:** ما مر من عدم اطلاق فى استحباب العمرة.

وثانيا: ان هاتين الصحيحتين لا يصلحان للمعارضة، فانهما ان امكن تأويلهما بحملهما على عمرة التمتع كما فعله الشيخ الطوسى "ره" فهو، والا فلا بد من طرحهما لمخالفتهما لما هو المقطوع المتسالم عليه بين الاصحاب، عدا ما نسب الى ابن ابي عقيل، فيكون من الشاذ النادر الذى لا يعمل به فى قبال ما هو المجمع عليه بين الاصحاب كما ورد فى مقبولة عمر بن حنظلة، ويحتمل صدورهما تقيية لذهاب جمع من العامة الى ذلك.

هذا ولا يخفى أن من يرى مثل السيد الحكيم "قده" حمل العرف هذه الروايات على اختلاف مراتب الفضل ففيه أنه ان تم فلا يتم في صحيحة زرارة "لا يكون عمرتان في سنة" حيث تعلق فيها النهى بالعمرة الثانية قبل مضي السنة (بل هو الظاهر من صحيحة الحلبي "العمرة في السنة مرة، لأنه مجرد الامر بالعمرة في سنة) فان النهى عن العمرة الثانية قبل مضي السنة لا يجتمع مع استحبابها ولو بمرتبة ضعيفة، فقد ذكرنا في الاصول أن حمل النهى على قلة الثواب انما يتم في ما لو كان المنهى عنه فردا من العبادة التي تعلق الامر بصرف وجودها كالنهى عن الصلاة في الحمام، مع الامر بصرف وجود الصلاة، فان معناه الترغيب الى اختيار سائر الافراد في امتثال الطبيعة المأمور بها، ولا يتم في لو كان المنهى عنه فردا للمستحب الانحلالى كالمقام، فان النهى عن هذه العمرة كيف يجتمع مع شمول الامر لها المساوق للترغيب اليها.

هذا كله في الطائفة الاولى الدالة على أن كل شهر عمرة.
وأما الطائفة الثانية الدالة على أن لكل عشرة ايام عمرة وهي رواية على بن ابي حمزة، فاتضح من خلال البحث أنه حيث لا يبعد تمامية سندها فالظاهر لزوم الفصل بين عمرتين بعشرة ايام.

وأما الطائفة الثالثة الدالة على أنه لا تكون عمرتان في سنة وهي صحيحتنا الحلبي وزرارة فقد مر لزوم طرحهما.

الجهة الثانية: وقع الكلام في أن المراد بالشهر هل هو الشهر الهلالي أو أن المراد به مضي مقدار شهر، فبناء على الاول فلو أتى بالعمرة المفردة في منتصف رجب مثلا يجوز له الاتيان بعمرة مفردة أخرى في اول شعبان، بينما أنه على الثاني لا يجوز الاحرام قبل منتصف شعبان، فان كان شهر رجب تاما فيكون الفصل بثلاثين يوما وان كان ناقصا فيكون الفصل بتسعة وعشرين يوما.

ولا يخفى أن ثمرة هذا البحث لا تنحصر في القول بلزوم الفصل بين العمرتين بشهر، بل توجد ثمرة أخرى له وهي أنه لو خرج من مكة بعد تلك العمرة التي اتى بها في منتصف رجب واراد الدخول في مكة في شهر شعبان فبناء على القول الاول وجب عليه الاحرام لدخول مكة، بينما أنه على القول الثاني يجوز له دخول مكة قبل منتصف شعبان بغير احرام.

وقد استدلل للقول الاول بظهور الشهر في الشهر الهلالي أي من أول 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، فإن

الشهر حقيقة فيما بين الهلالين، قال الله سبحانه "إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا" وإطلاقه على ثلاثين يوماً الملقق ى من شهرين يحتاج إلى العناية، فإنه على خلاف المعنى الحقيقي، بدهاءة أن المل؟ رقق من نصفي الشهرين نصفان من شهرين لا أنه شهر واحد، كما أن الملقق من سورتين نصفان مثلاً من سورتين لأنهما سورة واحدة، نعم قد تقوم قرينة على كفاية التلقيق كما في عدة الوفاة، والقرينة ندرة وقوع الموت في الآن الأول ما قبل هلال الشهر ولزوم اتصال العدة بالموت أو بالعلم به فتدل على أن المراد بالشهر مقداره، ونحوه عدة طلاق المسترابة التي هي ثلاثة أشهر، لندرة وقوع الطلاق في أن يرى الهلال بعده، وكذا قولك "مكثت في بلدة كذا شهراً" أو قولك "كانت مدة سفري شهراً" فإن المراد في الجميع ما يعم التلقيق كالعشرة أيام المعتبة في قصد الإقامة، لما عرفت من القرينة الخارجية، ومن البين أن هذه القرينة مفقودة في صوم شهرين متتابعين^(١)

وفيه أن الانصاف أن من صام من منتصف محرم مثلاً إلى منتصف الربيع الأول يصدق عرفاً أنه صام شهرين متتابعين، فيكون مقتضى الإطلاق كفاية التلقيق، من دون حاجة إلى قرينة خاصة، وهل الفرق بين المثال الذي ذكره من اخبار شخص بأنه مكث في بلد كذا شهراً" حيث يعم التلقيق وبين قول المولى له "صم شهراً" 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 قيذا لامر مستمر كصوم شهر او اسبوع، وبين ما كان ظرفاً 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 إلى 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 الاول من قوله "لكل شهر عمرة" او "في كل شهر عمرة" هو الشهر الهلالي، خاصة في معتبة اسحاق بن عمار "السنة اثنا عشر شهراً ويعتمر لكل شهر عمرة" فانه لا ريب في كون الظاهر من الشهر في قوله "السنة اثنا عشر شهراً" هو الشهر الهلالي، فيكون الذيل ظاهراً فيه ايضاً.

هذا وقد استدل بعض الاجلة للقول الثاني بما ورد في رواية علي بن ابي حمزة من قوله

"لكل شهر عمرة، قلت: يكون اقل؟، قال: لكل عشرة ايام" فان عشرة ايام لا تكون 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 شهر عمرة" في أن لكل شهر هلالى عمرة فيتراءى أنه يكون في معرض لزوم الفصل بينهما باكثر من عشرة ايام، وذلك فيما أتى بالمرّة الاولى قبل العشرين من الشهر السابق، ولذا ترى أنه لو قال الامام (عليه السلام) ان السنة اثنا عشر شهرا ولكل شهر عمرة، فلا باس 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 بمعتبرة اسحاق بن عمار التي لا ينبغي 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 المالك هو الشهر الهلالي وأما اذا قلنا بكون المالك بمضي شهر فثمره 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 (عليه 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^(١)، بتقريب أن الشهر الذي تمتع فيه هو الشهر الذي أدى نسك عمرة المتمتع فيه بالخروج عن الاحرام، دون الشهر الذي احرم فيه للعمرة.

وفيه أن عنوان الشهر الذي تمتع فيه لا ينطبق الا على الشهر الذي أتى فيه بكامل اعمال عمرة المتمتع من الاحرام لها الى آخر اعمالها، وصدقه على الشهر الذي أتى فيه ببقية اعمال عمرة المتمتع دون الاحرام مبني على المسامحة العرفية، وأما لو كان تقصيره في الشهر الجديد فقط فلا يصدق عرفا عليه أنه الشهر الذي تمتع فيه، فهذه المعتبرة لا تدل على حكم المقام.

وقد يستدل له بأن ظاهر العمرة في قوله (عليه السلام) "في كل شهر عمرة" هو مجموع

أفعال العمرة، فإذا وقع جزء منها كالتقصير في شهر رجب مثلاً، فلو أحرم لعمرة أخرى قبل خروج هذا الشهر لم يتحقق الفصل بين العمرتين بشهر، أو فقل: لم تكن العمرة الثانية في شهر آخر غير شهر العمرة الأولى، لوقوع جزء منهما في شهر واحد، نعم لا يتم هذا التقريب في قوله "لكل شهر عمرة" حيث يمكن أن يكون وقوع احرام العمرة الأولى في الشهر السابق كافياً لانتساب هذه العمرة إليه، وأن كان ظرف اتمامها الشهر الجديد.

وفيه أن هذه الجملة لا تشمل إلا فرض وقوع تمام العمرة في شهر هلاله واحد، وحيث أن المرتكز القطعي المتشرع جواز التلفيق بايقاع احرام العمرة في شهر واطمامها في شهر آخر، فلا يدري هل يكفي في الفصل بين العمرتين بشهر وقوع احرام العمرة الأولى في الشهر السابق أم لا بد من وقوع تقصير تلك العمرة في الشهر السابق.

وقد يستدل للقول الأول بمعتبرة أبي ايوب الخزاز عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: إني كنت أخرج ليلة أو ليلتين تبقيان من رجب فتقول أم فروة أي أبة إن عمرتنا شعبانية فأقول لها، أي بنية إنها فيما أهلتت و ليس فيما أحلتت^(١)، 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 فلا بد من رفع اليد عنها لأجل معتبرة الخزاز، ولأجل 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^(٢)، إلا أن سندها ضعيف بجهالة عبد الله بن الحسن.

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

١- انه يحتمل رجوع الضمير في قوله "انها فيما اهلتت" 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 اهلتت" على كون مرجعها خصوص العمرة الرجبية بلحاظ ثواب العمرة الرجبية خلاف الظاهر جداً، فانه لم يكن ذكر العمرة الرجبية مسبوقة في كلام ام فروة، على أن اطلاق الحكم بكون المدار على شهر الاحرام يقتضي

١ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣٠٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣٠٣

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.

٢- 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^(١).

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^(٢)، 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 فلا بد 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 مثلاً، 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 مجملاً ويسري اجماله حكماً 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 الاحراماً، 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.

١ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣٠٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣٠٢

ان قلت: انه لو احرم لعمره 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 بعمره التمتع في الفرض المذكور، فيبقى اطلاق ما دل على حرمة دخول مكة بغير احرام بالعارض.

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 أو 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.

ولا يخفى أن هذا البيان لا يأتي فيما لو اريد من الشهر الشهر الهلالي، فان كان المدار في الشهر على زمان الاحرام فالاريد في جواز تأخير اداء اعمالها الى دخول الشهر الهلالي الجديد للسيرة القطعية، مضافا الى النصوص التي مرت أنفا، وان كان المدار على شهر الاحلال فلا يوجد موضوع لهذا البحث.

فهذا البيان انما يجري فيما لو اريد من الشهر مضي ثلاثين يوما، ولكنه لا يتم ابدا، فانه لا يظهر 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 أو بالعكس، فقد يقال بعدم لزوم الفصل بينهما بدعوى انصراف لفظ العمرة في حد ذاته الى العمرة المفردة، كما صرح به في المسالك^(١)، 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 والمعتمر 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، ولأبأس بالعمرة في ذي الحجة لمن لا يريد الحج^(١)، 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 لا يعدل بذلك^(٢)، وفي معتبرة إبراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عن رجل خرج في أشهر الحج معتمرا ثم خرج إلى بلاده قال لأبأس، 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 لا يمكن أن يشمل عمرة التمتع لعدم مشروعيتها في كل شهر، بل في خصوص اشهر الحج^(٣).

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 ونحن بالمدينة - لم يكن لنا أن نحرم إلا بالحج لأننا نحرم من الشجرة وهو 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^(٤).

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 في معتبرة اسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتمتع يجيء فيقضي متعته ثم تبدو له الحاجة

١ - وسائل الشريعة؛ ج ١٤، ص: ٣١٠

٢ - وسائل الشريعة؛ ج ١١، ص: ٢٤٢

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٧ ص ١٤٢

٤ - وسائل الشريعة ج ١٤ ص ٣١٤

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^(١)، فإنه (عليه السلام) طَبَّقَ قوله "إن لكل شهر عمرة" على مورد عمرة التمتع، وكذا صحيحة معاوية بن عمار قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) ونحن بالمدينة إنني اعتمرت عمرة في رجب وأنا أريد الحج فأسوق الهدى أو أفرد أو أتمتع قال في كل فضل و كل حسن قلت و أي ذلك أفضل فقال إن عليا (عليه السلام) كان يقول لكل شهر عمرة تمتع فهو والله أفضل^(٢).

وشمول العمرة لعمرة التمتع لاينافي اختصاص عمرة التمتع بشهر 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 الأ رجاء، نعم بناء على ما استقر بناه 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 للانتقال 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^(٣)، فلم نعرف وجهه، فإنه 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 فالوجه لدعوى صحة تلك العمرة بنكته مزاحمتها للواجب، نعم لو قلنا بأنه ولو لم يخرج من مكة لم تكن تلك العمرة مجزئة عن

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٣

٢ - وسائل الشيعة؛ ج ١١، ص: ٢٥١

٣ - مناسك الحج وملحقاتها ص ٩٣ ذيل المسألة ١٣٧

عمرة التمتع إما لما عليه السيد الخوئي "قده" من كون شرط انقلاب العمرة المفردة الى عمرة التمتع هو أن يكون بقاءه في مكة بعدها اتفاقاً - بمقتضى قوله (عليه السلام) في موثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: مَنْ حَجَّ مُعْتَمِراً فِي سَوَالٍ وَمِنْ يَتِيهِ أَنْ يَعْتَمِرَ وَيَرْجِعَ إِلَى بِلَادِهِ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ وَإِنْ هُوَ أَقَامَ إِلَى الْحَجِّ فَهُوَ مُتَمَتِّعٌ^(١) - او لما مر من أن العمرة المفردة المنقلبة لاتجزء عن حج التمتع الواجب كما هو المختار، فعدم تمكنه من اداء الواجب وان كان ناشئاً عن اتيانه لتلك العمرة المفردة، لكن يدخل ذلك في بحث تزامم المستحب والواجب، فلو قلنا بمقالة السيد الخوئي "قده" من أنه لا يمكن أن يكون الامر الاستحبابي مطلقاً لاداءه الى اقتضاء ترك الواجب، فلا بد أن يكون مترتباً على عصيان الواجب، فيكون امتثال الواجب كاشفاً 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 مترتباً على عصيان الواجب ام لا؟ فبناء على ما اولئكنا اختار في بحث الحج لزوم كون الأمر به على وجه الترتب، ولا يعد تامية ما ذكره في بحث الحج لوضوح عدم اطلاق في خطاب المستحب لفرض الاشتغال بال ضد الواجب، حيث ان اطلاق الأمر بالمستحب لهذا الفرض يعني عرفاً الترغيب الى ترك الواجب، وهذا غير محتمل، وعليه فيكون اتيانه لعمرة التمتع في المقام كاشفاً 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 مانعاً عن ذلك الشيء، وهو محال.

قلت: بناء على ذلك فقد يقال بان استحباب هذه العمرة المفردة التي أتى 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 ايضاً 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 محالاً، 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، لأن وجود الطرفين في الخارج محال لاستلزامه الدور.

وحيث 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 اللوائية لعمرة التمتع تلك، وحيث ان المفروض ثبوت الصحة اللوائية 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 لا يقتضي كون استحبابه مشروطا بعدم امتثال الواجب او المستحب الاهم او المساوي، فان العرف لا يرى لزوم تبعية الحكم للغرض في الاطلاق والتقيد ولذا لا يرى 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 ولا مانع من خطاب الترغيب الى كل فعل راجح في حد ذاته، ويؤيد ذلك أن كثيرا من المستحبات متزاحمة ولا يمكن الجمع بينها، والالتزام بتقيد استحباب كل واحد منها بعدم الاشتغال بمستحب اهم او مساوي خلاف المرتكز، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" في الاصول انه لا يلزم 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 الاستفادة من النصوص أن كل شخص مكلف 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^(١).

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 فلا يبقى مجال لقضاء شخص آخر عنه تلك الصلاة فلا بد أن يلتزم في المقام بأنه لو اتى النائب بعمرة مفردة عن شخص كالحججة (عليه السلام) فلا يحق للأخرين أن ينوبوا عنه (عليه السلام) في ذلك الشهر، كما لم يكن يحق لذلك 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 فلا يمنع من نيابة شخص آخر عن من أتى او أتى عنه بعمرة مفردة في ذلك الشهر تحكم ظاهر.

كما أن لما ذكره لازما آخر وهو أن معتبرة اسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (عليه 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^(٢)، 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 لا العمرة 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^(٣)، ولكنه لم يعلم وجه تخصيصه الاشكال بالعمرة المفردة النيابية دون عمرة المتمتع النيابية.

ثم لا يخفى انه لا يكفي 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

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٧ ص ١٤٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٣

٣ - مناسك الحج وملحقاتها ص ١٠٢ ذيل المسألة ١٤١

التشريق، وهي اليوم الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر، ففي صحيحة معاوية بن عمار قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل جاء حاجاً - ففاته الحج ولم يكن طاف - قال يقيم مع الناس حراماً أيام التشريق، ولا عمرة فيها فإذا انقضت طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وأحل - وعليه الحج من قابل يحرم من حيث أحرم^(١).

ومقتضى إطلاقها عدم انعقاد الاحرام لها في أيام التشريق، ولا ينافي ذلك معتبرة ضريس بن أعين قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل خرج متمتعاً 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، ونحوها صحيحة حريز^(٢)، لدلالتهما على جواز العمرة في يوم عيد الاضحى لا أيام التشريق.

كما لا ينافي ذلك ما ورد من أن النبي (صلى الله عليه وآله) امر عبد الرحمن بن ابي بكر أن يذهب بعائشة 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^(٣)، وهذا هو المستحب.

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

أقوال:

القول الاول: مشروعية هذه العمرة وعدم مانعيتها في حد ذاتها عن صحة عمرة التمتع، وهذا ما اختاره المحقق النائيني "قده" في المناسك^(٤).

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 لا دليل على حرمة الخروج بين عمرة التمتع والحج الى ادني الحل كالتنعيم حيث انه اقل من المسافة الشرعية.

١ - وسائل الشريعة، ج ١٤، ص: ٥٠

٢ - وسائل الشريعة، ج ١٤، ص: ٥٠

٣ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٢١٧

٤ - دليل الناسك ص ١٢٠

وفيه مضافا الى كونه خلاف الارتكاز المتشعري 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: فأبي الإحرامين والمتعتين متعته: الأولى أو الأخيرة، قال الأخيرة هي عمرته وهي المحتبس بها التي وصلت بحجته^(١)، 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، فلا يظهر منه الانفي 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، ولا يظهر 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 ومرتبب 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 مبعوضا.

وأما القول الثالث فقد حكى عن السيد الخوئي "قده" أنه استدل له **أولاً**: 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.

وثانياً: ان الاستفادة من صحيحة حماد بن عيسى عدم جواز الفصل بين عمرة التمتع والحج بعمرة اخرى، وإلا لو كان الفصل جائزاً لكانت الاولى عمرة تمتعه، والثانية عمرة مفردة، فيعلم من هذه الصحيحة أن عمرة التمتع لا بد من اتصالها بالحج وعدم فصلها عنه بعمرة أخرى.

وثالثاً: 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 أحد ارتكابه، وهذا يكشف عن عدم المشروعية^(١).

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 الاستفادة من صحيحة الحلبي "وما أحب أن يخرج منها محرماً"^(٢) عدم وجوبه، مع أنه يرد عليه النقض بانه بناء على كلامه فلايجوز الخروج بين عمرة التمتع والحج الى احياء مكة الحديثة كالشيشة والعزيبية مع أنه صرح في فتاواه بجواز ذلك، وقد ذكر في المسألة "١٥٣" من المناسك أنه لا بأس بالخروج الى اطراف مكة وتوابعها، وعلله في شرحه بأنه لايبعد جواز الخروج إلى ضواحي مكة وتوابعها لعدم صدق الخروج من مكة بهذا

١ - موسوعة الإمام الخوئي؛ ج٢٩، ص: ١٧٣

٢ - وسائل الشيعة؛ ج١١، ص: ٣٠٣

المقدار^(١).

على أنه لو فرض حرمة الخروج فلا يقتضي عدم مشروعية احرامه بعد ما خرج. 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 تمتعه، فلا يتم ما ذكره من أنه لو كان الفصل جائزا لكانت الاولى تمتعه والثانية عمرة مفردة.

نعم بناء على مسلك صاحب الجواهر والعروة وشيخنا الاستاذ "قدهم" (من أنه لا يستفاد 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 تمتعه.

ولكن يرد عليه **اولا:** انه يتلائم مع القول الثاني ايضا، **وثانيا:** انه ما دام يحتمل كون نكته 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 لا يكفي 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، ولا يمكن نفي هذا الاحتمال بالتمسك باطلاق دليل عمرة التمتع المقتضي لعدم فساد تلك العمرة لو رجع الى مكة في الشهر الجديد بالاحرام، فانه لو فرض وجود اطلاق من هذا القبيل فيعارضه ما يدعى من اطلاق مشروعية العمرة المفردة.

وأما الوجه الثالث فهو وان كان لا باس به، ولكنه يتلائم مع القول الثاني ايضا، فلا يمكن 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 التشريعي، فيرجع الى مقتضى الاصل العملي وهو البراءة عن مانعية تلك العمرة المفردة.

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

مسألة ١٣٨: كما تجب العمرة المفردة بالاستطاعة كذلك تجب بالندر أو

الحلف أو العهد أو غير ذلك.

اقول: اورد السيد الامام "قده" على ما ورد في كلمات الفقهاء من أن الواجب هو عنوان الوفاء بالندر 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 وإنما هو مسقط للأمر، فمتعلق الأمر هو العنوان، فلايسري حكم عنوان الى عنوان آخر، فلو نذر صلاة الليل فيكون الواجب هو عنوان الوفاء بالندر ويبقى عنوان صلاة الليل باقيا على استحبابه، وهكذا كون المستحب النفسي مقدمة للواجب لايجب زوال استحبابه، بل يبقى هو مستحبا بعنوانه ويكون الواجب هو عنوان المقدمة^(١).

وفيه انه لم يتيمّ 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 واکرام الفاسق حرام، فانه لايعقل اجتماعهما في مورد العالم الفاسق، وهكذا لو قال اكرام العالم مستحب واکرام 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 بالندر على خطاب استحباب صلاة الليل او العمرة فيحمل خطاب استحبابهما على الاستحباب من غير جهة الوفاء بالندر.

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 لم يستحق عقابا عليه وان استحق العقاب على ترك الوفاء بالنذر، كما يمكن ان يكون الترخيص في ترك العمرة في هذا الحال ترخيصا حيثيا.

وتظهر ثمة 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 ١٣٩: تشترك العمرة المفردة مع عمرة التمتع في اعمالها، وسيأتي

بيان ذلك، وتفتقر عنها في أمور

١- ان العمرة المفردة يجب لها طواف النساء ولايجب ذلك لعمرة التمتع.
٢- 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.

٣- ينحصر الخروج عن الاحرام في عمرة التمتع بالتقصير فقط، ولكن الخروج عن الاحرام في العمرة المفردة قد يكون بالتقصير وقد يكون بالحلق،
٤- 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.

٥- ان من جامع في العمرة المفردة عالما عامدا قبل الفراغ من السعي فسدت عمرته بلااشكال، ووجب 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 بصحيفة ابراهيم بن ابي البلاد قال: قلت لإبراهيم بن عبد الحميد، وقد هيأنا نحو 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: أعدّها في مسائل آخر، فجاءه الجواب فيها كلها غير مسألتي، فقلت لإبراهيم بن عبد الحميد: إن هاهنا شيئاً أفرد المسألة باسمي، فقد عرفت مقامي بحوائجك، فكتب بها إليه، فجاء الجواب: نعم هو واجب لا بد منه، فلقي إبراهيم بن عبد الحميد إسماعيل بن حميد الأزرق ومعه المسألة والجواب فقال: لقد فتق عليكم إبراهيم بن أبي البلاد 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^(١).

وفي رواية الشيخ الطوسي بإسناده عن محمد بن أحمد 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^(٢)

ورواها في الكافي عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن إسماعيل بن رباح^(٣).

وروى الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد (هو محمد بن أحمد بن عمران الأشعري) 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^(٤).

وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يجيء معتمراً عمرة مبتولة قال يجزئه إذا طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وحلق أن يطوف طوافاً واحداً بالبيت، ومن شاء أن يقصر قصر^(٥).

كما تدل على عدم وجوب طواف النساء في عمرة التمتع صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال في القارن لا يكون قران إلا بسياق الهدى وعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام إبراهيم وسعي بين الصفا والمروة وطواف بعد الحج وهو طواف

١ - تهذيب الأحكام ج ٥ ص ٤٣٩، وورد جزءاً منه في وسائل الشيعة، ج ١٣، ص: ٤٤٤

٢ - وسائل الشيعة، ج ١٣، ص: ٤٤٥ التهذيب ج ٥ ص ٢٥٣ الاستبصار ج ٢ ص ٣١١

٣ - الكافي ج ٤ ص ٥٣٨

٤ - وسائل الشيعة، ج ١٣، ص: ٤٤٣

٥ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣١٦

النساء وأما المتمتع بالعمرة إلى الحج فعليه ثلاثة أطواف بالبيت وسعيان بين الصفا والمروة^(١)، وكذا صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: على المتمتع بالعمرة إلى الحج ثلاثة أطواف بالبيت ويصلي لكل طواف ركعتين، وسعيان بين الصفا والمروة^(٢). وكذا صحيحة صفوان بن يحيى قال: سأله أبو حرث عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحج فطاف وسعى وقصر هل عليه طواف النساء، قال لا إنما طواف النساء بعد الرجوع من منى^(٣). 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 تطوعاً ما شئت^(٤).

وفي صحيحة حفص بن البختري عن العلاء بن صبيح وعبد الرحمن بن الحجاج وعلي بن رثاب وعبد الله بن صالح 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 واحتشمت، ثم سعت بين الصفا والمروة، ثم خرجت إلى منى، فإذا قضت المناسك وزارت بالبيت طافت بالبيت طوافاً لعمرتها، ثم طافت طوافاً للحج، ثم خرجت فسعت، فإذا فعلت ذلك فقد أحلت من كل شيء يحل منه المحرم إلا فراش زوجها فإذا طافت طوافاً آخر حل لها فراش زوجها^(٥).

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 بأظفيريها هل عليها شيء، قال: لا ليس

١ - وسائل الشيعة؛ ج ١١، ص: ٢١٢

٢ - وسائل الشيعة؛ ج ١١، ص: ٢١٢

٣ - وسائل الشيعة، ج ١٣، ص: ٤٤٤

٤ - وسائل الشيعة، ج ١٣، ص: ٥٠٦

٥ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٩٩

كل أحد يجد المقاريض^(١).

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^(٢)

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 زارة قال سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول إذا قدم المعتمر مكة وطاف وسعى فإن شاء فليمض على راحلته ويلحق بأهله^(٣). فان مفادها جواز خروج المعتمر بعد الطواف والسعي من مكة ورجوعه الى اهله، مع أنه قد لا يتمكن 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 ولا يجوز 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 صحيحة 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 فليحلق بأهله إن شاء^(٤).

سند الرواية

١ - وسائل الشيعة؛ ج١٣، ص: ٥٠٩

٢ - وسائل الشيعة؛ ج١٣، ص

٣ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٤٤٣

٤ - وسائل الشيعة ج١٤ ص٣١٦

أما سند الرواية فالبحت فيه من ناحية الحسين بن محمد ومعلّى بن محمد والحسن بن علي

الحسين بن محمد

الحسين بن محمد هو الحسين بن محمد بن عامر بن عمران الأشعري 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 مورداً، وهذا يكشف عن حسن ظاهره عنده والا لما نقل عنه خاصة بعد ما ذكر في ديباجة الكافي من أنه يرجو أن يكون كتاباً يعمل به ومشتتملاً على الآثار الصحيحة عن الصادقين.

رجال كامل الزيارات

ثانيهما: انه من المشايخ بلا واسطة لابن قولويه صاحب كامل الزيارات^(١)، والمختار عندنا وثاقتهم، لأنه ذكر ابن قولويه "ره" في ديباجة الكتاب: وقد علمنا أنا لانحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشُّذَّاذ من الرجال يَأْتُرُ ذلك عنهم^(٢) غير المعروفين

١ - كامل الزيارات الباب ٤١ الحديث ٥

٢ - الموجود في خاتمة المستدرك (مستدرك الوسائل ج٣ طبع قديم ص٥٢٣) "بأثر" مكان "يأثر" ولكن الظاهر كونه خطأً، 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 الشُّذَّاذ 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 لانحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشُّذَّاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم"، فانه لامعنى معقول لان يقال "يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين".

بالرواية المشهورين بالحديث و العلم^(١)

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 يشهد ابن قولويه بوثاقة من لا يعرفه ابدا.

ولكن الظاهر قصور نفس العبارة المذكورة في ديباجة كامل الزيارات عن شمول مشايخ ابن قولويه مع الواسطة، حيث انه يكفي في صدق هذه العبارة ان يلتزم ابن قولويه بان يروي ما وصل اليه بواسطة الثقات، وان روى هؤلاء الثقات عن اشخاص ضعفاء او مجهولين. ويشهد على ذلك ان كلامه لا يختص بماورد عنهم (عليهم السلام) في الزيارات حيث ذكر "أنا لانحيط بجميع ما روي عنهم في هذا الباب ولا في غيره" فهل يحتمل في حقه انه لم يكن يحيط الابما رواه مشايخه عن الثقات ولم يرووا له عن غير الثقات رواية ابدا، فيكون هذا قرينة علي انه ناظر الي توثيق خصوص مشايخه ولأجل ذلك نلتزم بتوثيق مشايخ ابن قولويه بلاواسطة.

واما ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" من (ان هذه العبارة لا تدلّ حتى على توثيق مشايخ ابن قولويه بلاواسطة، بل مفادها انه لم يورد في كتابه روايات الضعفاء والمجروحين اذا لم يكن قد اخرجها الثقات المشهورون بالحديث والعلم المعبر عنهم بنقاد الأحاديث كابن الوليد وسعد بن 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 الشُّذَّاذ من الرجال بايرادها من قبل بعض هؤلاء الأعاضم من نقاد الحديث^(٢) ففيه ان المستفاد من عبارة الديباجة أمران لاعلاقة لأحدهما بالآخر، اولهما انه لا يروي الا ما وصل اليه من جهة الثقات وقد ذكرنا ان القدر المتيقن منه توثيق مشايخه بلاواسطة، وثانيهما انه لا يذكر في كتابه ما رواه غير المشهورين بالحديث والعلم عن الشُّذَّاذ من الرجال، فلو فرض انه قد يروي عن الشُّذَّاذ ما رواه المشهورون بالحديث والعلم عنهم لكنه لا يعني ذلك إبطال ما التزم به اولاً

١ - بحار الانوار ج١ ص٧٤، واعيان الشيعة ج٤ ص١٥٥ نقلا عن خاتمة مستدرک الوسائل

٢ - قاعدة لا ضرر ص٢١

من ان لا يروي الا ما وصل اليه من جهة الثقات، فلعل روايته عن الشُّذَّاذ من الرجال اذا كان قد روى عنهم المشهورون بالحديث والعلم تختص بالرواية مع الواسطة، ويشهد على ذلك انه عبر بقوله روي عن الشُّذَّاذ، وظاهره انه لم يسمع منهم مباشرة، فلو كان يرويه عنهم لكان يرويه عنهم مع الواسطة.

على ان التعبير بالشُّذَّاذ من الرجال لا يعني 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 لا يحيط بجميع ما روي عنهم (عليهم السلام) في ذلك ولا في 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 روى ذلك عن الشُّذَّاذ من الرجال.

فالانصاف تامة ظهور عبارة الديباجة في توثيق مشايخ ابن قولويه بلا واسطة.

معلى بن محمد

معلى بن محمد هو الذي قال النجاشي في حقه: معلى بن محمد البصري أبو الحسن مضطرب الحديث والمذهب، وكتبه قريبة^(١)، وقال ابن الغضائري: معلى بن محمد البصري أبو محمد، يعرف حديثه وينكر، ويروي عن الضعفاء، ويجوز أن يخرج شاهداً. وقد وثقه السيد الخوئي "قده" لوورده في تفسير القمي في تفسير قوله تعالى واللّه ربنا ما كُنَّا مُشْرِكِينَ.

كما روى عنه ابن قولويه في كامل الزيارات^(٢)، وأما قول النجاشي من اضطرابه في المذهب فلم يثبت فعلى تقدير الثبوت فهو لا ينافي الوثاقة، وأما اضطرابه في الحديث فمعناه أنه قد يروي ما يعرف، وقد يروي ما ينكر، وهذا أيضا لا ينافي الوثاقة، ويؤكد ذلك قول النجاشي وكتبه قريبة^(٣).

الورود في تفسير القمي او كونه من مشايخ ابن قولويه مع الواسطة غير مفيد، ولكن لا يبعد احراز وثاقته من اكثر الاجلاء الرواية عنه فقد روى عنه الكليني في الكافي أكثر من خمسمائة رواية مع ما مر منه في اول الكافي من أنه يرجو أن يكون كتابا يعمل به ومشتملا على الآثار

١ - رجال النجاشي ص

٢ - كامل الزيارات الباب ٥٠ الحديث ٣

٣ - معجم رجال الحديث ج ١٩ ص ٢٧٩

الصحيحة عن الصادقين.

الحسن بن علي

الحسن بن علي إما هو الحسن بن علي بن فضال أو الحسن بن علي بن زياد وهو الوشاء الخزاز وهو ابن بنت الياس على ما صرح به الشيخ "ره" في التهذيب^(١) وكلاهما ثقة. فالابعد 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^(٢)، والاشكال المذكور في الرواية السابقة لا يرد عليه لقوله "ثم يحل" والظاهر منه الاحلال بالحلق أو التقصير لأنه 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 لا يعول عليه ولا يلتفت إلى ما تفرد به^(٣).

وقال في ترجمة مياح المدائني: ضعيف جدا، له كتاب يعرف برسالة مياح، وطريقها أضعف منها، وهو محمد بن سنان^(٤).

وقال الشيخ الطوسي "ره": محمد بن سنان ضعيف^(٥)، وقال في التهذيب والاستبصار: محمد بن سنان مطعون عليه ضعيف جدا، وما يستبد بروايته ولا يشركه فيه غيره لا يعمل

١ - تهذيب الأحكام؛ ج ٤، ص: ١٥٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص

٣ - رجال النجاشي ص ٣٢٨

٤ - رجال النجاشي ص ٤٢٤

٥ - رجال الطوسي ص ٣٤٤

عليه (١).

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

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

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

ونقل عن أبي الحسن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري، قال: قال أبو محمد الفضل بن شاذان: لأحل 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، لا يلتفت إليه.

نعم ذكر الشيخ المفيد في الإرشاد أن محمد بن سنان هذا ممن روى النصّ على الرضا من أبيه عليهما السلام، وأنه من خاصته وثقاته وأهل الورع والعلم والفقہ من شيعته (٢).

كما أكثر 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 فسمعت 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 موقفا، فقلت له:

١ - تهذيب الاحكام ج ٧ ص ٣٦١ الاستبصار ج ٣ ص ٢٢٤

٢ - الارشاد ص ٣٠٤

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 عبد الله) 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^(١). والرواية الثانية صحيحة لأن الظاهر تعليق سندها على سند الرواية الأولى 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 وثيقة 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 لا يلتفت 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 لأروي لكم عنه شيئا فإنه قال قبل موته كل ما حدثتكم به لم يكن لي سماعا ولا رواية وإنما وجدته^(٢)

وقد ذكر صاحب الوسائل أن الذي يقتضيه النظر أن تضعيفه إنما 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 ووثيقه^(٣)،

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، فلا يعارض التوثيقات واكثر الاجلاء الرواية عنه.

١ - رجال الكشي؛ ص: ٥٠٢

٢ - خلاصة الرجال ص ٢٥١

٣ - وسائل الشيعة ج ٣٠ ص ٤٧٤

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 ولا يشركه فيه غيره لا يعمل 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^(١) ولولا أن ابن عقدة والنجاشي والشيخ والمفيد وابن الغضائري ضعفوه، وأن الفضل بن شاذان عده من الكذابين لتعين العمل برواياته، ولكن تضعيف هؤلاء الأعلام يسدنا عن ذلك، ولأجل ذلك لا يمكن الاعتماد على توثيق مثل الشيخ المفيد إياه في الارشاد، وما قد يقال (من إن محمد بن سنان لا بد من الاعتماد على رواياته لروايات الأجلة عنه، كما تقدم عن الكشي، فلان من حمل التضعيف في كلام من ضعفه على التضعيف من جهة نسبة الغلو إليه، لا من جهة الضعف في نفسه، و أما عد الفضل محمد بن سنان من الكذابين المشهورين فلا يمكن تصديقه، إذ كيف يجتمع ذلك مع رواية الأجلة عنه، و كيف يمكن أن يروي الأجلة عن من هو مشهور بالوضع والكذب) ففيه أن حمل التضعيف في كلامهم على ما ذكر خلاف ظاهر كلماتهم، بل هو خلاف ما صرح به الشيخ في التهذيبيين كما مر، و أما رواية الأجلة عن من هو معروف بالكذب والوضع فليست بعزيزة، فقد روى عن محمد بن علي الكوفي الصيرفي أبي سمينة غير واحد من الأجلة، 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^(٢).

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^(٣)، والرواية ضعيفة بجهالة ابي خالد.

الرواية الرابعة: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قضية

١ - كتاب الغيبة ص

٢ - معجم رجال الحديث ج ١٧ ص ١٦٨

٣ - وسائل الشيعة، ج ١٣، ص: ٤٤٤

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^(١)

فلم يذكر الامام (عليه السلام) فيها طواف عائشة للنساء، فلو أنها طافت للنساء لم يكنف 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 علمها 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^(٢)، 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 لا تقبل الحمل على الاستحباب عرفا، فانه ورد فيها -في الجواب عن أنه هل على من اعتمر عمرة مفردة طواف النساء- "نعم هو واجبٌ لا بد منه" خاصة بقريئة تكرار الجواب ولو مع حذف "لا بد 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 قريئة 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 الحج، فطاف وسعى وقصر، هل عليه طواف النساء؟ قال: لا، إنما طواف

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢١٧

٢ - الدروس ج ١ ص ٣٢٩

النِّسَاء بعد الرُّجوع من منى^(١)، وكذا رواية سيف عن يونس رواه قال: ليس طواف النساء إلا على الحاج^(٢).

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

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

وثالثاً: ان الاصحاب تسالموا على الاعراض عن الروايات التي تدل على نفي الوجوب ولو بحملها على التقية، ولا يقدح في ذلك مخالفة الجعفي الذي لانعرفه ولا نعرف مدى فقاھته، وما كان من هذا القبيل فيطمأن بعدم مطابقتة للواقع ولا اقل بعدم حجيتة 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 بالامعارض.

ورابعاً: لو فرض تكافؤ الروايات المتعارضة وتساقطها فليس المرجح صحيحة صفوان "إنما طواف النساء بعد الرجوع 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 سنداً، لاشتراك سيف بين الثقة وغيره، مضافاً 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 لا تقابل بمثلها أخبار كثيرة بل يجب العدول عنها إلى العمل بالأكثر و الأظهر^(٣).

بل المرجح 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^(٤)، 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 ولا ينبغي

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٤٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٤٦

٣ - تهذيب الأحكام؛ ج ٥، ص: ٢٥٥

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٢٩٩

لهم أن يمسوا نساءهم يعني لاتحل لهم النساء حتى يرجع فيطوف بالبيت أسبوعاً آخر بعد ما يسعى بين الصفا و المروة وذلك على الرجال والنساء واجب^(١)، 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)^(٢).

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 فوقاني، وحيث ان موضوعها العمرة المفردة فتقدم على صحيحة صفوان المروية آنفاً، بعد كون النسبة بين موضوعيهما 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 **اولاً:** انه قد مر ترجيح روايات الوجوب من باب كون حمل الروايات النافية للوجوب على التقية بقرينة صحيحة ابراهيم بن ابي البلاد جمعاً عرفياً 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.

وثانياً: 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، لا يمنع من جريان هذا الاستصحاب، فان الاحرام حيثية تعليلية عرفاً لعروض حرمة النساء على من احرم للعمرة المفردة، فبعد ما خرج عن الاحرام بالتقصير يشك في بقاء حرمة النساء عليه الى أن يطوف للنساء فتستصح، الا اذا قلنا بظهور مثل قوله تعالى "الا على ازواجهم او ما

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٢٩٩

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٢٩٩

ملكتم 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 احتتمل 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 المصادقية 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 الرويتين، ويمكن أن يقال بأن فعلية وجوب طواف النساء -كفعلية نجاسة الناصب او خمس ارباح المكاسب على احتمال- 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^(١).

وفيه اولاً: 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^(٢).

١ - وسائل الشيعة، ج ١٣، ص: ٤

٢ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٤٥٧

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.

وثانياً: ما يقال من ان الشيخ الطوسي "ره" نقل هذه الرواية في الاستبصار بدون كلمة "وقصر"^(١) وهذه الزيادة وان كانت موجودة في التهذيب لكنه ذكر فيه أنه لا يظهر منه أنه في عمرة التمتع فلعله في الحج^(٢)، 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، والالتيان 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، فلا يظهر 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 لاضافة 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 عرفياً.

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

١ - الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج ٢، ص: ٢٤٤

٢- تهذيب الأحكام، ج ٥، ص: ١٦٣

النساء الي الطواف والسعي.

ولكن يرد عليه أن ما ذكر لا يمنع من صدق أن حلية كل شيء ما عدا النساء تكون بعد الطواف والسعي، ولذا ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه 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^(١).

هذا غاية ما يقال في تقريب احتمال كون المراد طواف للنساء للحج، ولكن الانصاف ظهور الرواية في عمرة التمتع، لأنه ورد فيها أنه إذا حج الرجل فدخل متمتعا، وهذا ظاهر في أنه يحرم فيدخل مكة، ويأتي بأعمال عمرة التمتع، لا من يحرم من مكة للحج بعد عمرة التمتع فيخرج الى الموقف ثم يرجع لأداء اعمال الحج، فانه لاختصاصية لكونه متمتعا، ولاتتم دعوى أنه لا يصدق 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 (عليه السلام) عن رجل حج حجة الإسلام فدخل متمتعا بالعمرة إلى الحج^(٢)

فالانصاف عدم تمامية هذا الوجه.

وثالثا: ان هذه الرواية مما تسالم الاصحاب على خلافها وأنه لا يجب 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 لا يعني عدم موهنية تسالم الاصحاب على الخلاف، ولذا يرى السيد الخوئي "قده" موهنية التسالم على الخلاف بينما أنه لا يرى 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 بالامعارض.

ويمكن أن يقال بناء على شمول السنة للخبر القطعي الصدور كما عليه السيد الخوئي

١ - وسائل الشيعة؛ ج ١٤، ص: ٢٣٢

٢ - وسائل الشيعة؛ ج ١٤، ص: ٥٦٥

"قده"^(١) فروايات عدم الوجوب حيث تكون قطعية الصدور اجمالاً، فتكون من السنة القطعية وتكون هذه الرواية مخالفة لها فلا بد من طرح هذه الرواية بمقتضى ما ورد من طرح كل خبر مخالف للسنة.

كما أنه لو قلنا بما عليه السيد الامام "قده" من كون السنة شاملة لكل كلام صادر من النبي (صلى الله عليه وآله) واقعا وان ثبت بطريق ظني معتبر^(٢)، فقد يقال بأن بعض روايات عدم وجوب طواف النساء في عمرة التمتع كصحيحة معاوية بن عمار^(٣) 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 بأننا 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 لا يوجد عام فوقاني يقتضي وجوب طواف النساء لعمرة التمتع فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه يكون المرجع أصالة البراءة عن وجوبه^(٤)، 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

١ - مصباح الاصول ج٣ ص٣٤٠

٢ - الخلل في الصلاة ص ٥٠

٣ - وسائل الشريعة ج١١ ص٢١٤

٤ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٨ ص١٥٤

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 لا يكون قران إلا بسياق الهدى 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^(١)، فعبّر عن طواف النساء بطواف بعد الحج، وحينئذ فقد يقاس به طواف النساء في العمرة المفردة.

وفيه **أولاً:** ان التعبير في صحيحة معاوية بن عمار في حج القارن من أن فيه طوافا بعد الحج وهو طواف النساء^(٢)، يمكن أن يكون بلحاظ تقابله مع طواف الفريضة في حج القارن 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 انتفائه 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"^(٣)، 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

١ - وسائل الشريعة؛ ج ١١، ص: ٢١٢

٢ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٢١٢ باب ٢ من ابواب اقسام الحج ج ١

٣ - وسائل الشريعة؛ ج ١١، ص: ٢١٢

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 التوبة 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 البرائة عن لزوم الاتيان به بين البيت والمقام لو شك في تعيينه 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 البرائة عن تقيد طواف النساء بذلك القيد المشكوك لا تثبت 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 كالأحرام، **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 البرائة لما أثبتت الصحة الظاهرية للعمل الفاقد للجزء المشكوك ورخصت 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 لم يستشكل الفقهاء في ترتيب آثار الصحة الواقعية على الأقل في جميع موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

والا لأشكال الامر في جريان البرائة 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 القران عليه، بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ويظهر من السيد الصدر في بحوثه في الفقه التزامه بذلك^(١).

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 الأقل والاكثر فيجري استصحاب بقاءه، وبذلك ينتج على المكلف الإتيان بالأكثر، وقد أُجيب عنه هناك بان البراءة عن وجوب الأكثر تكون حاکمة على هذا الاستصحاب لان الشك في بقاء التكليف بالجامع مسبب من الشك في تعلق التكليف بالأكثر، وفي المقام أيضا تكون البراءة عن تقييد الوضوء بذلك الجزء او الشرط المشكوك حاکمة على استصحاب بقاء الحدث او بقاء محرمات المحدث.

قلت: ان نكتة عدم جريان استصحاب بقاء التكليف بالجامع بين الأقل والأكثر هو انه لو أُريد اثبات تعلقه بالأكثر فيكون من الأصل المثبت، وان لم يثبت تعلقه بالأكثر وبقي متعلقه مرددا بين الأقل لابتشرط او الأكثر فلا يصلح هذا الاستصحاب للمنجزية، حيث انه لا يزيد على العلم الوجداني بالتكليف، والمفروض انه قبل الاتيان بالأقل كان عالما بالتكليف بالجامع، ومع ذلك لم يصلح هذا العلم الإجمالي لتنجيز الأكثر، على ان هذا الاستصحاب يكون مبتلى باشكال آخر، وهو ان متعلقه متردد بين ما أتى به سابقا وبين غيره، والعلم الإجمالي بتكليف يتردد متعلقه بين ما أتى به سابقا وبين غيره حيث يكون علما بالجامع بين ما يقبل التنجيز وبين ما لا يقبله فلا يكون 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 لم يرقم 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 الامر بين الأقل والاكثر فتجري البراءة عن الاكثر بناء على كون الطهور الذي هو شرط الصلاة بمعنى نفس الوضوء والغسل والتيمم، لالحالة 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.

وبجري 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 بالحج 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 لا تثبت كون الأقل لا بشرط متعلقا للتكليف، وانما تؤمن عن التكليف بالأكثر فحسب، فلا يكون إتيان الأقل كافيا للحكم بوجود البناء على التمام في الصلوات الآتية.

وقديجاب عن هذه الشبهة بجواب ثان وهو انه بناء على ما هو الصحيح من كون التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل السلب والإيجاب فاستصحاب عدم تقييد موضوع الجعل يكون بنفسه مثبتا للاطلاق وأن الأقل لا بشرط 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 لا يرى جريان هذا الاستصحاب، حيث أن استصحاب عدم الأزلي يكون من السالبة بانتفاء الموضوع، والموضوع في القضية المستصحة في المقام ليس هو الجعل، حتى يكون استصحاب عدم تقييده من السالبة بانتفاء الموضوع، وانما الموضوع في القضية المستصحة هو الشارع، فيقال ان الشارع لم يأخذ هذا القيد الزائد في الجعل، ولا تكون هذه القضية من السالبة بانتفاء الموضوع.

وهكذا بناء على مسلك المحقق النائيني "قده" من كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكية، 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، ولا يهمننا عنوان الاطلاق كي يناقش فيه بان استصحاب العدم بضم احراز قابلية المحل لا يثبت عنوان عدم الملكية فلا يثبت عنوان العمى باستصحاب عدم البصر للمولود بضم احراز قابليته للبصر فعلا، فان الأثر لا يترتب 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 التقييد 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 الظاهر انه 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 لا الاقل والاكثر وان فرض كون النسبة بينهما الاقل والاكثر بالنظر العقلي.

والاflازم 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 لم يعلم 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 لم يعلم 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 والتقشير 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 المتشعري من كون التقشير 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 يشمل عموم قوله "لايدخل مكة الا محرما".

الامر الثاني: وقع الكلام في انه لو اتى شخص بأكثر من عمرة وبقي عليه طواف النساء لجمعها 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 الجزء جملة اسمية لم يكن ظاهرا في حدوث الجزء عند حدوث الشرط فلا يكون الاصل فيه عدم التداخل.

وان شك في التداخل وعدمه فمقتضى الاصل العملي وان كان هو البراءة عن وجوب تكرار طواف النساء تكليفا، لكن ما لم يكرره 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 لا تقع إلا في أشهر الحج وهي شوال وذو القعدة، وذو الحجة، وتصح العمرة المفردة في جميع الشهور، وأفضلها شهر رجب وبعده شهر رمضان.

أما لزوم إيقاع عمرة التمتع في أشهر الحج فقد ادعى الشيخ "ره" عليه اجماع الفرقة^(١) ونفي عنه الخلاف في الحدائق وادعى في الجواهر اجماع 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 ابراهيم 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^(٢).

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

١ - الخلاف ج٢ ص ٢٧٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٤

منها: صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الذي يلي المفرد للحج في الفضل، فقال: المتعة فقلت: وما المتعة، فقال: يهمل 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 الهدى^(٢).

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، فأى ذلك فعل فقد فرض الحج، ولا يفرض الحج إلا في هذه الشهور التي قال الله عز وجل "الحج أشهر معلومات" وهو شوال وذو القعدة وذو الحجة^(٣).

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"^(٤)، 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 البرنطي عن المثنى عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل "الحج أشهر معلومات" قال شوال وذو القعدة وذو الحجة وفي حديث آخر وشهر مفرد للعمرة رجب^(٥)، كما نقل في موضع من الكافي عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن مثنى الحنات، عن زرارة: عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: "الحج أشهر معلومات" شوال وذو القعدة وذو الحجة، ليس لأحد أن يحج فيما سواهن^(٦)، 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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٥

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧١

٤ - من لا يحضره الفقيه ج ٢ ص ٤٥٦

٥ - معاني الأخبار ص ٢٩٣

٦ - الكافي ط دار الحديث ج ٨ ص: ٢٤٨، وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٣٧

في سواهن^(١)، كما أنه نقل في تفسير العياشي عن زرارة هذه الرواية^(٢)، فيطمأن بكون الراوي هو زرارة، ولو احتتمل كونه ابان فان كان هو ابان بن عثمان فسد 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^(٣).

ومقتضى هذه الروايات لزوم كون الاحرام لعمرة المتمتع 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 فلارفت... " أن الحج حيث يكون موقتا بأشهر الحج فلا بد 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، ولا اشكال في أن فرض الحج إما بالتلبية او بنية الاحرام قبلها.

ويمكن أن يجاب عنه انه لا يستفاد من الآية أكثر من أنه حيث يجب كون الحج في اشهر الحج فلا بد من كون فرض الحج فيها، ولكن لعله لمقدمة مطلوبة تعبدية، وهي أنه كلما كان النسك موقنة بوقت فلا بد من كون فرضها في ذلك الوقت ايضا، ويؤيد ذلك أن فرض الحج بمعناه اللغوي من تقدير فعل على النفس والزامه به يكون خارجا عن حقيقة ذلك الفعل.

الوجه الثاني: أن يقال: ان الظاهر من صحيحة معاوية بن عمار السابقة أن الامام (عليه السلام) استدلل 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

١ - الكافي ط دار الحديث ج ٨ ص: ٣٤٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٣

٣ - الكافي ج ٣ ص ٤٤٠

لايستلزم ايقاع الوضوء لها بعد دخول الوقت، وهكذا رواية الصدوق عن زرارة او ابان. ويمكن أن يجاب عنه بأن صحيحة معاوية بن عمار لا تدل الا على أن التلبية فرض للحج ولا بد من وقوع فرض الحج في اشهر الحج، ولا يظهر 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 لا يجوز 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 شرطاً^(١) - من أنه اطلق كلمة الاهلال بالحج -الذي معناه الشروع فيه- على الاحرام، وهو لا يصح 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^(٢).

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، ولا يقتضي 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 بالتمتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ماشيا قلب^(٣).

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

١ - المرتقى إلى الفقه الأرقى كتاب الحج ج ١ ص ٢٧٢

٢ - المرتقى إلى الفقه الأرقى كتاب الحج ج ٢ ص ٦٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٧٠

قلب^(١)،

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^(٢).

وفي 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^(٣).

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، وقالوا: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) حيث صلى في مسجد الشجرة صلى وعقد الحج (ولم يقول 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 وغيره وإنما فرض على نفسه الذي قال، (فليس له عندنا أن يرجع حتى يتم إحرامه وإنما فرضه عندنا عزيمة عليه السلام حين فعل ما فعل لا يكون 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 والتلبية والتقليد فإذا فعل شيئا من هذه الثلاثة فقد أحرم وذا فعل الوجه الآخر قبل أن يلبي فلبى فقد فرض^(٤))

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٧١

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٥٥

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٣٢

٤ - تهذيب الأحكام ج ٥ ص ٨٣- اقول: كلما جعلته بين القوسين فالظاهر أنه اجتهاد من صفوان، مثل أنه إذا عقد الحج فليس له أن يرجع حتى يلبي، ولم نجد هذا الحكم في رواية أخرى. ولا يستفاد من التعبير بأنه فرض على نفسه الحج الا أنه نوى الحج وقدره على نفسه، بل ولو كان ظاهرا في أنه أوجبه على نفسه فلا يكون ظاهرا في الحكم الشرعي، وإنما هو الزمه على نفسه وليس كلما الزمه الانسان على نفسه مما

وفي صحيحة حفص بن البخترى عن أبي عبد الله (عليه السلام) فيمن عقد الإحرام في مسجد الشجرة- ثم وقع على أهله قبل أن يلبي قال ليس عليه شيء^(١).

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 عقده قال هو التلبية إذا لبي وهو متوجه، فقد وجب عليه ما يجب على المحرم^(٢)، فمحمول بقريضة الروايات السابقة على المرتبة العالية من الإهلال بالحج وهي المرتبة التي توجب الاحرام.

الوجه الخامس: التمسك بالروايات التي تشتمل على التعبير بدخول مكة معتمرا او متمتعا او حاجا مفردا^(٣)، فان ظاهره تلبسه بأول جزء من الحج او العمرة حين دخوله مكة.

>>>

يجب وفاؤه به.

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٣٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٣٧

٣ - واليك جملة منها: ١- من قدم حاجا حتى إذا دخل مكة دخل متواضعا "وسائل الشيعة ج ١١ ص ١٢١"
 ٢- فعلى المتمتع إذا قدم مكة طواف بالبيت و ركعتان عند مقام إبراهيم و سعي بين الصفا و المروة ثم يقصر "ثل ج ١١ ص ٢١٣" ٣- عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال في هؤلاء الذين يفردون الحج إذا قدموا مكة فطافوا بالبيت أحلوا و إذا لبوا أحرموا- فلا يزال يحل و يعقد- حتى يخرج إلى منى بلا حج ولا عمرة "ج ١١ ص ٢٤٤" ٤- 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 الهدى- فقال كان أبو جعفر (عليه السلام) يقول - المتمتع بالعمرة إلى الحج- أفضل من المفرد السائق- للهدى و كان يقول- ليس يدخل الحاج بشيء أفضل من المتعة "ثل ج ١١ ص ٢٤٦" ٥- المجاور بمكة إذا دخلها بعمرة في غير أشهر الحج "ثل ج ١١ ص ٢٦٤" ٦- زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن المفرد للحج يدخل مكة يقدم طوافه أو يؤخره فقال سواء "ثل ج ١١ ص ٢٨٣" ٧- من دخل مكة معتمرا مفردا للعمرة- فقضى عمرته فخرج كان ذلك له؛ "ثل ج ١١ ص ٢٨٤" ٨- عن إسحاق بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن غلمان لنا دخلوا معنا مكة بعمرة "ثل ج ١١ ص ٢٨٧" ٩- عيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المتمتع- يقدم مكة يوم التروية صلاة العصر فتوته المتعة فقال لاله ما بينه و بين غروب الشمس "ثل ج ١١ ص ٢٩٤" ١٠- اسحاق بن عبد الله قال: سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام) عن المتمتع يدخل مكة يوم التروية فقال للمتمتع ما بينه و بين الليل "ثل ج ١١ ص ٢٩٤" ١١- إذا قدمت مكة يوم التروية وأنت متمتع "ثل ج ١١ ص ٢٩٤" ١٢- أحمد بن محمد بن أبي نصر عن مرزوم 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 "ثل ج ١١ ص ٢٩٥" ١٣- علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال: سألته عن متمتع قدم يوم التروية قبل الزوال قال يطوف ويحل "ثل

<<<

وهذا لا يتلائم مع كون الاحرام شرطا خارجا عن حقيقة الحج، الا ترى أنه لا يقال لمن توضأ ودخل المسجد ليصلي أنه دخل المسجد مصليا.
وبذلك انضح الاشكال فيما ذكره كاشف اللثام من أن النسكين (أي الحج والعمرة) في الحقيقة غايتان للإحرام غير داخليين في حقيقته، ولا يختلف حقيقة الإحرام نوعا ولا صنفا باختلاف غاياته^(١)، وقد رتب على ذلك صحة الاحرام من دون تعيين حج أو 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 ولا عمرة كان مخيرا بين الحج و العمرة أيهما شاء فعل إذا كان في أشهر الحج، وإن كان في غيرها فلا ينعقد إحرامه إلا بالعمرة^(٢) ونحوه ابن حمزة في

>>>

ج ١١ ص ٢٩٥ "١٤- 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 ج ١١ ص ٢٩٧" ١٥- زكريا بن آدم قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتمتع إذا دخل يوم عرفة- قال لامتع له يجعلها عمرة مفردة."ئل ج ١١ ص ٢٩٨ "١٦- إسحاق بن عمار عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن المرأة تجيء متمتعة فتطمث قبل أن تطوف بالبيت حتى تخرج إلى عرفات "ئل ج ١١ ص ٢٩٩" ١٧- من دخل مكة متمتعا في أشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضي الحج "ئل ج ١١ ص ٣٠٣" ١٨- إذا دخلت مكة و أنت متمتع فنظرت إلى بيوت مكة فاقطع التلبية "ئل ج ١٢ ص ٣٨٩" ١٩- إن كنت معتمرا فاقطع التلبية إذا دخلت الحرم "ئل ج ١٢، ص: ٣٩٤" ٢٠- من اعتمر من التنعيم فلا يقطع التلبية حتى ينظر إلى المسجد "ئل ج ١٢، ص: ٣٩٤" ٢١- عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن رجل تمتع بالعمرة إلى الحج فدخل مكة "ئل ج ١٢، ص: ٢٢٣" ٢٢- عن إسحاق بن عمار أن عبادا البصري جاء إلى أبي عبد الله (عليه السلام) و قد دخل مكة بعمرة مبتولة "ئل ج ١٣، ص: ٢٣" ٢٣- إذا قدم المعتمر مكة و طاف و سعى- فإن شاء فليمض على راحلته و ليلحق بأهله "ئل ج ١٣ ص ٤٢٣" ٢٤- عبد الله بن سنان أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل عقص رأسه «٥» و هو متمتع- فقدم مكة فقضى نسكه "ئل ج ١٣، ص: ٥١٠" ٢٥- معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل أفرد الحج- فلما دخل مكة طاف بالبيت "ئل ج ١٣، ص: ٥١٧" ٢٦- إسحاق بن عبد الله قال سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل دخل مكة- مفردا للحج فخشي أن يفوته الموقف "ئل ج ١٤، ص: ٣٨" ٢٧- ضريس بن أعين قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل خرج متمتعا بالعمرة- إلى الحج فلم يبلغ مكة إلا يوم النحر "ئل ج ١٤، ص: ٣٩"

١ - كشف اللثام ج ٥ ص ٢٥٥

٢ - المبسوط ج ١ ص ٣١٦

المهذب والوسيلة^(١)، ولكن هذا المقدار من الفتوى من الشيخ وابن حمزة لا يكشف عن اختيارهما كون الاحرام شرطا لاجزاء، ففعل رأيهما عدم اشتراط التعيين في الجزء المشترك بين نسكين، نظير ما اختاره جماعة كصاحب الجواهر وصاحب العروة والمحقق الهمداني "قد هم" من أنه لا يلزم 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 النبي (صلى الله عليه وآله) من المدينة لايسمى حجاً ولا عمرة ينتظر القضاء، فنزل عليه القضاء وهو بين الصفا والمروة، فأمر أصحابه: من كان منهم أهلاً ولم يكن معه هدي أن يجعلوها عمرة، وقد روي من طريق الخاصة أن النبي قال لعلي (عليهما السلام) في حجة الوداع: فبم أهلت أنت يا علي؟ فقال: إهلالاً كإهلال النبي، فقال له النبي (صلى الله عليه وآله): كن على إحرامك مثلي، فأنت شريكي في هديي^(٢)، 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 رجالاً 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 منحصر المدينة و أهل العوالي و الأعراب فاجتمعوا فحج رسول الله وإنما كانوا تابعين ينتظرون ما يؤمرون به فيتبعونه أو يصنع شيئاً 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 مفرداً و خرج حتى انتهى إلى البيداء عند الميل الأول فصصف الناس له سمطين فلبى بالحج مفرداً^(٣)، 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 لا يبنون عمرة ولا يدرون ما المتعة^(٤)،

وأما الرواية الثانية فالتنافي لزوم تعيين النسك ولو اجمالاً، نعم ورد في بعض الروايات

١ - المهذب ج ١ ص ٢١٩ والوسيلة ص ١٦١

٢ - تذكرة الفقهاء ج ١ ص ٣٢٥ منتهى المطلب ج ٢ ص ٦٧٥

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢١٣

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٢٢

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 شيئاً وقال أصحاب الإضمار أحب إلي.

وبهذا الإسناد عن سيف بن إسحاق بن عمار أنه سأل أبا الحسن موسى (عليه السلام) قال أصحاب الإضمار أحب إلي فلب ولا تسم شيئاً^(١)، ولكن الاضمار غير عدم النية، ومنه اتضح المراد من صحيحة أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) بأي شيء أهل، فقال لا تسم حجا ولا عمرة و أضمر في نفسك المتمتع، فإن أدركت متمتعا و إلا كنت حاجا^(٢)، فان اضمار المتمتع يعني نية عمرة التمتع وان لم يسم شيئاً، 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^(٣)، 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 لا تكشف عن شرطيتها 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 لا يخرج 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 الحج صار حجاً وإن صرفه إلى العمرة، صار عمرة) يناسب اختياره شرطية الاحرام، ولكن يمكن الجواب عن استدلاله بأنه ان كان المراد من فساد الحج فساد العقوبتي كما في فساد الحج بالجماع قبل الوقوف بالمشعر - حيث دل مثل صحيحة زرارة على كون المراد منه الفساد العقوبتي لدلالاتها على أن هذه الحجة حجة الاسلام، والحجة التي يأتي بها في العام القابل عقوبة- فمن الواضح أنه لا ينافي كون الاحرام جزءا، وان كان المراد منه فساد 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

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٤٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٥٠

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٤٢

لايكشف عن كون الاحرام شرطا لاجزاء، فان من الممكن أن يكون الاحرام جزءا ومع ذلك يكفي في تحقق الاحرام قابلية التلبية المأتي بها بقصد النسك للحقوق 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 لبي فقد احرم، ويؤيده ما ورد في المحصور والمصدود من لزوم تحللها 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 التوصيلية 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 فلا بد من الالتزام بكونه عبادة مستقلة كغسل الجنابة، فيمكن للمكلف أن يلبي بقصد الاحرام مع عدم قصده لأداء النسك، وهذا مما لا يمكن 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 لبي بحجة وعمرة وليس يريد الحج قال ليس بشيء ولا ينبغي له أن يفعل^(١).

هذا وقد خالف المشهور في بقاء الاحرام بعد فساد الحج جماعة -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 ببطان الاحرام، لأن التلبية التي توجب الاحرام هي التلبية المتعلقة للأمر، وبمقتضى كونها جزءا من المركب الارتباطي الذي هو نسك الحج او العمرة فالمتعلق للأمر هو التلبية التي يلحقها سائر الأجزاء -كما في الامر بالجزء في أي مركب ارتباطي نظير الامر بتكبير الاحرام في الصلاة- فاذا لم يلحق التلبية سائر أجزاء الحج فيكشف ذلك عن عدم كون تلك التلبية متعلقة للأمر فلا يتحقق بها الاحرام.

ولا يخفى أن هذا البيان لو تم فلا يختص بما اذا لم يمكن اتمام الحج او العمرة بسبب انقضاء وقتها، بل يكفي فيه عدم تحقق سائر أجزاء الحج والعمرة في المستقبل ولو عصيانا،

فلو لبي 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 للمكلف او للموضوع أو للمتعلّق، كمستقبل القبلة أو المتطهّر أو طهارة ما يسجد عليه يكون شرطا في المركّب لاجزاء، لأنّ المفروض أخذ تقيّده، أي أخذه بنحو الوصف، والمقام كذلك حيث ان الاحرام أخذه وصفا للمكلف، أي عنوان المحرم، مضافا لما ذكر في نيّة العبادات من أنّها شرط، لمقارنتها مع كلّ الاجزاء، وهذا من خواص الشرط لاجزاء، 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 بقية المركبات من أنّ لها صورا مستقلة متباعدة زما 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 بقية الاجزاء، فإنّها تتدارك مع الخلل.

ثم رتب على شرطية الاحرام لزوم كون النائب في الطواف أو السعي أو الرمي أو الذبح محرما^(١).

اقول: يرد على البيان الاول أن ما هو جزء الحج والعمرة حسب ما ظهر من الروايات السابقة هو عقد الاحرام والتلبية وهما فعلا 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

١ - لا بد 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 النكته، وأما الذبح فتوكيل الغير في الذبح من باب التسبيب لا الاستنابة.

الحج، فمن الواضح مساوقة ذلك للزوم قصده، وكذا لو قلنا بلزوم انشاء الاحرام زائدا على التلبية سواء قلنا يكون 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 لا قضاء 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 بجزيئية 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 بالافرق 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 لا يخفى 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 وإن 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 "قد هم"،
لدلالة خبر الأحول "في رجل فرض الحج في غير أشهر الحج قال: يجعلها عمرة"^(١) وخبر
سعيد الأعرج "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 و إنما الأضحى على أهل الأمصار"^(٢).

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

وأما الثاني فلكون راويه محمد بن سنان، مضافا الى أنه لا يدل على حكم العمرة التي
صدرت منه، وإنما يدل على أن الرجل إذا جاور مكة انقلبت وظيفة من التمتع إلى الأفراد،
فيكون الخبر مخالفاً للنصوص المعتبرة المتقدمة الدالة على عدم الانقلاب إذا أقام في مكة
بمدة أقل من السنتين، وإنما الانقلاب يتحقق إذا جاور مدة سنتين، فالرواية أجنبية عن
المقام^(٣).

اقول: قد مر أنه لا يبعد وثاقة ابن ماجيلويه، فالخبر الاول تام سندا، واطلاقه يشمل حتى
فرض حج الافراد فضلا عن حج التمتع، كما يظهر من العلامة "ره" في المنتهى^(٤).
فالاحوط هو ما ذكره صاحب الجواهر وصاحب العروة، وأما الخبر الثاني فلا يبعد 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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٠

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٧ ص ١٩٣

٤ - منتهى المطلب ج ١٠، ص: ١٥٥، وهذا نصه: لا ينعقد الإحرام بالعمرة المتمتع بها إلا في أشهر الحج،
فإن أحرم بها في غيرها انعقد للعمرة المبتولة، وبه قال الشافعي في أحد قولي، وأحمد وقال مالك: إذا أحرم
بها في غير أشهر الحج و لم يتحلل من إحرام العمرة حتى دخلت أشهر الحج، صار متمتعاً، وقال أبو حنيفة:
إذا أتى بأكثر أفعال العمرة في أشهر الحج، صار متمتعاً إذا دخلت عليه أشهر الحج، وللشافعي قول ثان: أنه
إذا أحرم بالعمرة في رمضان و أتى بالطواف، و السعي و الحلاق في سؤال، و حج من سنته فإنه يكون متمتعاً
لنا: أن الإحرام بالعمرة نسك و ركن من أركانها، فيعتبر وقوعه في أشهر الحج، كما يعتبر وقوعه باقيها.

كما دل عليه سائر الاخبار من أن من أتى بعمرة مفردة في اشهر الحج واقام بمكة الى وقت الحج كان حجه حج التمتع فعليه دم شاة بخلاف من أتى بعمرة مفردة قبل اشهر الحج. وأما اشكال السيد الخوئي فلا يرد 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 أتى بعمرة أخرى في اشهر الحج وليس المفروض في الخبر أن على هذا الشخص حجة الاسلام، بل لعله أتى 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^(١)، 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^(٢) وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المعتمر يعتمر في أي شهر السنة شاء وأفضل العمرة عمرة رجب^(٣).

وقد ذكر الشيخ الطوسي "ره" في مصباح المتهجد أنه روي عنهم (عليهم السلام) أن العمرة في رجبٍ تلي الحج في الفضل^(٤).

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^(٥)، 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

١ - وسائل الشيعة؛ ج ١٤، ص: ٣٠١

٢ - وسائل الشيعة؛ ج ١٤، ص: ٣٠١

٣ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣٠٣

٤ - مصباح المتهجد ص ٧٣٥

٥ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣٠٤

في رجب أفضل^(١)، 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 اياه 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، ولا الترغيب 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 فلا بأس 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^(٢) فهي وان كانت تامة سندا بنظرنا كما مر سابقا، الا أنها لاتدل على افضلية 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 و العمرة المفردة في سنة أخرى فمما لا ريب 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 ادعى عليه الاجماع، وان احتمل في الدروس صحة حج التمتع

١ - وسائل الشيعة ج١٤ ص٣٠١

٢ - وسائل الشيعة ج١٤ ص٣٠٥

فيما لو بقي في مكة واتي بحج التمتع في غير السنة التي اتى بعمرة التمتع، فان الظاهر انصراف ما دل على أن المتمتع محتبس بالحج لا يخرج 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^(١)، 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^(٢)" 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 لا يقتضي 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 - وهم يطيقون أكثر من ذلك^(٣)، بل تدل على أن الحج الذي هو فريضة على المستطيع في العمر مرة واحدة يكون في كل سنة، لأنه يكون في سنة دون سنة، وهذا يكون في لزوم كون اجزاء الحج في سنة واحدة، وحيث ان عمرة التمتع والحج جزءان من حج التمتع فلا بد من كونهما في سنة واحدة، فلا يصح التفريق بينهما.

كما قد يستشهد له بما دل على انقضاء وقت عمرة التمتع بزوال الشمس من يوم عرفة او أن لا يتمكن 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، فلا يفي 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

١ - وسائل الشيعة؛ ج ١١، ص: ٢٥٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ١٦

٣ - وسائل الشيعة؛ ج ١١، ص: ١٩

جواز التفريق، فلايتم دعوى توقيفية العبادات^(١)، وأورد عليه السيد الخوئي "قده" بأنه إن قلنا بأن الحج واجب مشروط بخروج الرفقة - كما عن المشهور، ولذا جوزوا تقويت الاستطاعة قبل خروج الرفقة، ولم يجوزوا بعده- فحينئذ لو شك في اعتبار اقتران العمرة بالحج وإتيانها في سنة واحدة فمقتضى القاعدة الاشتغال، لأن 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 فلا ريب في لزوم الإتيان بالحج بعدها، لأن الحج واجب فوري لايجوز تأخيره، وهذا مما لا كلام فيه، إنما الكلام فيما لو أتى بعمرة التمتع بعد أيام 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 التمتع 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 التمتع للسنة الآتية بهذه العمرة المفصولة التي أتى بها في هذه السنة، والأصل عدم السقوط و عدم الإتيان بالمسقط.

وأما لو قلنا بأن الحج واجب معلق كما هو الصحيح بمعنى أن الوجوب فعلي والواجب استقبالي، وأن أول زمان الوجوب أول زمان الاستطاعة، ولذا لو استطاع في ذي الحجة بعد فوات زمان الحج في سنته فقد وجب عليه الحج بعدها فعلاً و إن كان متعلقه متأخراً، فحينئذ لو شك 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 الأولى، فيكون الشك شكاً في الأقل والأكثر باعتبار تقييد العمرة بإتيانها في السنة الآتية مقترنة للحج و عدمه، و المرجع هو أصل البراءة عن التقييد، لأن متعلق الواجب باعتبار التقييد يكون كالأكثر والأصل عدمه^(٢). وفيه أن جريان البراءة على تقدير كون الحج واجبا مشروطا بخروج الرفقة اوضح، فانه لو اتى 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

١ - مستمسك العروة ج١١ ص١٩٩

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٧ ص١٩٧

مشروعيته فلأمانع 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 ولاشكال في جريان البراءة عنه، على أن ذكرنا في محله أنه انما تجري قاعدة الاشتغال في موارد الشك في الامتثال الخارجي للتكليف، لا ما اذا شك في جعل المولى فعلاً آخر مسقطاً له، كالشك في جعل الشارع قضاء الصبي المميز لقضاء فوائت الميت مسقطاً لتكليف الولد الأكبر 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 فلايجزء باءاها قبل طلوع الفجر، حيث ذكر أن ما يقال من أن المرجع حينئذ أصالة البراءة عن تقييد الإخراج بكونه في النهار، للشك في شرطية اليوم للإعطاء مدفوع بأن البراءة عن الشرطية فرع إحراز أصل التكليف ليتعلق الشك بقيده، فيدفع بأصل العدم، وهو مشكوك في المقام، بل محكوم بالعدم بمقتضى الاستصحاب إلى مطلع الفجر كما تقدم، وعندئذ فيكون التقييد باليوم قهرياً و إن لم يكن شرطاً ملحوظاً في نفس الواجب، نظير الأمر بالصلاة بعد الوقت، فإنه يستوجب تقيدها بما بعد الوقت بطبيعة الحال، إذ لا معنى لكون شيء مصداقاً للواجب قبل أن يتعلق به الوجوب كما هو ظاهر، فالمقام من موارد قاعدة الاشتغال حسبما عرفت دون البراءة^(١).

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

وأما خبر سعيد الأعرج "من تمتع في أشهر الحج ثم أقام بمكة حتى يحضر الحج من قابل

فعليه شاة، وإن تمتع في غير أشهر الحج ثم جاور حتى يحضر الحج فليس عليه دم إنما هي حجة مفردة إنما الأضحى على أهل الأمصار" فلا يظهر منه الحج في عام قابل، فإنه فرض غير معهود، بل الظاهر منه الحج في وقت قابل أي موسم الحج في نفس تلك السنة، وقد مر أن ظاهره أن من أتى بعمرة مفردة في أشهر الحج وأقام بمكة إلى وقت الحج واران الحج فيكون حجه حج التمتع لا الافراد وبيان أن عليه دم شاة اشارة الى ذلك لانه يجب في حج التمتع دم شاة دون حج الافراد.

على أنه ضعيف سنداً بمحمد بن سنان.

الفرق الخامس: ان من جامع في العمرة المفردة عالماً عامداً قبل الفراغ من السعي فسدت عمرته بلاشكال، ووجب عليه الاعادة بأن يبقى في مكة إلى الشهر القادم فيعيد فيها، وأما من جامع في عمرة التمتع ففي فساد عمرته اشكال، والأظهر عدم الفساد كما يأتي.

اقول: المستند في هذا الحكم في العمرة المفردة مثل صحيحة بريد بن معاوية العجلي قال سألت ابا جعفر عليه السلام 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^(١)، وقد وقع الكلام في أن المراد من فسادها هل هو الفساد الحقيقي -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 السيد الخوئي "قده" لظهور كلمة الفساد في ذلك ولم يقيم في العمرة المفردة قرينة على الخلاف بخلاف الحج، حيث ورد في صحيحة زرارة "قلت فأبي الحجتين لهما، قال الأولى التي أحدثا فيها ما أحدثنا، والأخرى عليهما عقوبة"^(٢).

واستظهر جماعة منهم شيخنا الاستاذ "قده" الفساد العقوبتي، بدعوى أنه بعد ورود نظير هذا التعبير في الحج وقيام الدليل على كون المراد منه هناك الفساد العقوبتي -أي انه يجب عليه اتمام هذا الحج ويقع له، وان وجب عليه الحج من قابل عقوبة- فالعرف يستظهر من هذا التعبير في العمرة ايضا الفساد العقوبتي، وقد يستشهد له بالامر بالمكث الى حلول الشهر الآخر، فإنه لو كانت العمرة الاولى فاسدة حقيقة فلم يتحقق امتثال الامر بالعمرة في هذا

١ - وسائل الشيعة ج١٣ ص١٢٨

٢ - وسائل الشيعة؛ ج١٣ ص ١١٢

الشهر، فلم يكن موجب لتأخير العمرة الى الشهر الآخر، ولو كان مجملاً فمقتضى الاصل العملي هو بقاءه في الاحرام الى أن يتم العمرة الاولى بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، كما أن مقتضى البراءة عن المانع هو صحة هذه العمرة.

الا أن الانصاف ظهور الفساد في قوله "فسدت عمرته" في الفساد الحقيقي، خاصة وأنه لم يرد فيها الامر باتمام العمرة الاولى، ولا توجد 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 لا يبعد أن يستفاد عرفاً من الحكم بوجود 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 فوراً، فيكون حلول الشهر الجديد مبدأ للاحرام للعمرة المفردة لأنه لو انقضى الشهر ولم يأت به سقط التكليف، كما أن الإقامة بمكة واجب مستقل، فلو لم يقم بمكة عصياناً او جهلاً او نسياناً او اضطراراً، فعليه أن يرجع الى مكة في الشهر الجديد ان تمكن والا فيرجع بعده.

(مسألة ١٤٠) 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، ولا يجب عليه الرجوع إلى المواقيت والاحرام منها، والأولى ان يكون احرامه من الحديبية أو الجعرانة^(١) أو التنعيم.

لاشكال 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) لا تتجاوزها إلا وأنت محرم، فإنه وقت لأهل العراق ولم يكن يومئذ عراق بطن العقيق من قبل أهل العراق، ووقت لأهل اليمن يللم، 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

١ - قد يقرأ "الجعرانة" بكسر الجيم والعين، وتشديد الراء، كما في الجمهرة وقد يقرأ "الجعرانة" بكسر الجيم وسكون العين وتخفيف الراء كما عن الأصمعي والشافعي

خمسة وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله) لا ينبغي لحاج ولا معتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها، وقت لأهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة، يصلي فيه ويفرض الحج ووقت لأهل الشام الجحفة، ووقت لأهل نجد العقيق، ووقت لأهل الطائف قرن المنازل، ووقت لأهل اليمن يلملم، ولا ينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله (صلى الله عليه وآله) ^(١). كما لا إشكال في أن من دخل مكة محرماً بالحج أو عمرة ثم أحل منه و أراد أن يعتمر عمرة مفردة جاز له الاكتفاء بالخروج من الحرم والأحرام من أدنى الحل، من دون أن يذهب إلى تلك المواقيت، ففي صحيحة جميل 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، نعم هي واردة في العمرة المفردة المسبوقة بالحج، ويشكل الغاء الخصوصية عنها إلى 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 ^(٢) وأما أولوية الإحرام من الحديبية أو الجعرانة أو التنعيم فوجهه أنها مذكورة بالخصوص في النصوص، أما التنعيم فالأجل الأمر به في مثل صحيحة جميل السابقة، وقد يستدل لأولويته بل كونه أفضل من الجعرانة والحديبية بأمر النبي (صلى الله عليه وآله) عبد الرحمن بن أبي بكر أن يذهب بعائشة بعد ما حجت حج الأفراد إلى التنعيم كي تحرم للعمرة المفردة، ولكن يرد عليه أنه يحتمل أن يكون أمره بذلك للأجل افضليته بل لارشاده إلى مصداق من مصاديق أدنى الحل أو لكونه أقرب إلى مكة من غيره، فالمهم هو الأمر الموجود في صحيحة جميل، ويمكن أن يستأنس لذلك بما ورد من إحرام 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

١ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٣٠٨

٢ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٣٤١ رواه الصدوق بإسناده عن عمر بن يزيد وقد ذكر في مشيخة من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٤٢٥ أن ما كان فيه عن عمر بن يزيد فقد رويته عن أبي عن محمد بن يحيى العطار عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى عن عمر بن يزيد....

طواف ثم قال أما أنت فإنك تمتع في أشهر الحج وأحرم يوم التروية من المسجد الحرام^(١).
أما الجعرانة فقد ورد الأمر بالخروج إليها أو إلى التنعيم في رواية ابن مسكان عن إبراهيم بن إسحاق عن سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة طافت أربعة أشواط وهي معتمرة عليه السلام ثم طمئت قال تتم طوافها و ليس عليها غيره وامتعتها 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^(٢).

إلا أن الرواية ضعيفة سنداً لأجل إبراهيم ابن إسحاق الذي هو إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم. إبراهيم بن إسحاق.. الأحمر، قال النجاشي: «إبراهيم بن إسحاق أبو إسحاق الأحمري النهاوندي كان ضعيفاً في حديثه، متهموماً، وقال الشيخ في الفهرست إبراهيم بن إسحاق أبو إسحاق الأحمري النهاوندي، كان ضعيفاً في حديثه، متهماً في دينه، وصنف كتباً جماعة (جملتها) قريبة من السداد، وقال في رجاله: له كتب وهو ضعيف^(٣)»

كما يظهر أولوية الاحرام من الجعرانة من صحيحة صفوان عن أبي الفضل قال: كنت مجاوراً بمكة فسألت أبا عبد الله عليه السلام من أين أحرم بالحج فقال من حيث أحرم رسول الله (صلى الله عليه وآله) من الجعرانة^(٤)، وأبو الفضل هو سالم الحنات أبو الفضل الذي وثقه النجاشي، وهي وإن 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 ايضاً 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 ولا يقطع التلبية حتى ينظر إلى البيت ثم يطوف بالبيت ويصلي الركعتين عند مقام إبراهيم

١ - وسائل الشريعة، ج ١١، ص: ٢٦٧

٢ - وسائل الشريعة ج ١٣ ص ٤٥٥

٣ - معجم رجال الحديث ج ١ ص ١٨٥

٤ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٢٦٨

عليه السلام ثم يخرج إلى الصفا و المروة فيطوف بينهما ثم يقصر ويحل ثم يعقد التلبية يوم التروية^(١)، 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 أثناني 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^(٢)، 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 متمتعاً بالعمرة إلى الحج فإن هو أحب أن يفرد الحج فليخرج إلى الجعرانة فيلبي منها^(٣)

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه يمكن القول باستحباب الإحرام من الجعرانة تأسيًا 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^(٤). 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^(٥)، ولا يستفاد

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٨

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٠

٤ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٩٩

٥ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٤١ رواه الصدوق بإسناده عن عمر بن يزيد وقد ذكر في مشيخة من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٤٢٥ أن ما كان فيه عن عمر بن يزيد فقد رويته عن أبي عن محمد بن يحيى العطار عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى عن عمر بن يزيد....

من ذكر اسم الحديبية اولوية الاحرام منها على غيرها عدا التنعيم والجعرانة، بعد عطف "وما شبهها" اليها، ولعل ذكر اسمها لأجل معروفة 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.

مسألة 141: 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 ^(١) او دخول مكة او كليهما، وتظهر الثمرة أنه بناء على اختصاص حرمة الدخول بغير احرام بمكة دون الحرم فمن يدخل الحرم ولكنه لا يريد 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 يجوز دخول أحياء مكة الجديدة بغير احرام ^(٢)، وقد يخرج شخص من مكة ولكن لا يخرج من الحرم ويريد أن يدخل مكة فبناء على اختصاص حرمة الدخول بغير احرام بالحرم دون مكة

١ - الحرم أوسع من مكة، وقد قدر بريد في بريد ففي موقفة عبدالله بن بكير عن زرارة قال سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول حرم الله حرمة بريدا في بريد أن يختلى خلاه- أو يعضد شجره إلا الإذخر أو يصاد طيره وحرم رسول الله (صلى الله عليه وآله) المدينة ما بين لانتبها صيدها وحرم ما حولها بريدا في بريد أن يختلى خلاها أو يعضد شجرها إلا عودي (وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥٥٥) والبريد يساوي أربعة فراسخ، والمسجد الحرام واقع في وسط هذه المسافة، ولكنه ليس في نقطة الوسط حقيقة؛ فإن الحرم يمتد من بعض جوانبه أكثر مما يمتد من بعض جوانبه الاخرى، ويحد الحرم شمالا باتجاه المدينة المنورة التنعيم) والمسافة بينه وبين المسجد الحرام على ما قيل سبع كيلومترات تقريبا، ويحد الحرم غربا باتجاه جدة الحديبية، ويبعد عن المسجد الحرام على ما قيل ثمانية عشر كيلومترا تقريبا، ويحد الحرم شرقا باتجاه نجد الجعرانة، ويبعد عن المسجد الحرام على ما قيل أربعة عشر كيلومترا تقريبا، ويحد الحرم جنوبا باتجاه عرفات والطائف نمرة، وقيل بأنها تبعد عن المسجد الحرام بما يزيد عن اثنين و عشرين كيلومترا.

فلايجب عليه الاحرام لدخول مكة، كما أنه لو دخل المكلف الحرم عصيانا او نسيانا او اضطرارا، فقد لايجرم 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^(١).

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 رجعت في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير إحرام وإن دخل في غيره دخل بإحرام^(٢)، ولكنها مرسله والمرسل لها ليس هو ابن ابي عمير حتى يقال بأن الشيخ الطوسي "ره" شهد في كتاب العدة بأنه عرف بأنه لا يروي ولا يرسل 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^(٣) وان كان كذلك، لكن الموجود في التهذيب هو "مكة" بدل "الحرم"^(٤)، ولايحتمل تعدد الرواية عرفا بعد وحدتهما سندا وممتنا، 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^(٥).

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٠٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٠٨

٣ - الاستبصار ج ٢ ص ٢٤٥

٤ تهذيب الاحكام ج ٥ ص ١٦٥ و ٤٤٨ و وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٠٣

٥ - من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص: ٤٢٤

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 ولا تحل لأحد بعدي ولم تحل لي إلا ساعة من نهار^(١).

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: لا يدخلها 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 لا يدخلها 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 حكى 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^(٢)، 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 و ابي جعفر و ابي 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

١ - وسائل الشيعة، ج ١٢، ص: ٤٠٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٠٤

القاسم بن محمد بن أبي بكر و أبو خالد الكابلي من ثقات علي بن الحسين عنه^(١)، 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.

ولا يبعد 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 قوينا 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^(٢)، ولا يبعد القول بوثاقة الجوهري لرواية صفوان وابن ابي عمير عنه، فقد روى صفوان عن القاسم بن محمد عن جبير ابي سعيد المكفوف عن الاحول^(٣)، 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^(٤)، وقد روى ابن ابي عمير عن القاسم بن محمد عن عبدالله بن سنان، والمراد به الجوهري لروايته عن عبدالله بن سنان، هذا مضافا الى اكنار الاجلاء كالحسين بن سعيد الرواية عنه، وقد وثقه ابن داود الحلبي في رجاله^(٥)، وكان توثيقه كسائر توثيقات المتأخرين مبني 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،

١ - الكافي ج ١ ص ٤٧٢

٢ - ويشهد له رواية الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد الجوهري عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير عن أبي عبد الله وسائل الشيعة؛ ج ٢، ص: ٥٣٣ وكذا ج ١٠، ص ٨٦ وكذا ج ١٠، ص ١٩٧ وكذا ج ١٠، ص ٤٢٥ وكذا ج ٢١، ص ١٢٠ وكذا ج ٢١، ص ٢٢٥ وكذا ج ٢٢، ص ٦٩ وكذا ج ٢٢، ص ١٠٠

٣ - تهذيب الاحكام ج ٧ ص ٢٤٣

٤ - الكافي ج ٤ ص ٤٥٧

٥ - رجال ابن داود ص ٢٧٧

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 شاهداً^(١)، نعم هذا المقدار من كلام النجاشي وابن الغضائري لا يدل على عدم وثاقة الاصفهاني، ولذا لو تم محاولة الاربديلي "ره" في جامع الرواة من اثبات اتحادهما، لما ادعاه من اشتراكهما في الراوي والمروي عنه. كان اثبات وثاقته بعنوان الجوهرى كافياً، ولكن الصحيح كما ذكر السيد الخوئي "قده" وغيره تعددهما فان النجاشي في الرجال^(٢) والشيخ الطوسي في الرجال^(٣) والفهرست^(٤) "ره" عنواناً كلاً منهما مستقلاً، مضافاً الى أن راوي كتاب القاسم بن محمد الأصفهاني هو أحمد بن أبي عبد الله البرقي، وراوي كتاب القاسم بن محمد الجوهرى الحسين بن سعيد ومحمد بن خالد البرقي، ولا اشتراك بين الراوي والمروي عنه لهما غالباً. ثم انه لاخلاف في حرمة دخول مكة بغير احرام، وانما الكلام في حكم دخول الحرم بغير احرام لمن لا يريد دخول مكة، فذكر صاحب الجواهر أن ظاهر صحيحة عاصم بن حميد وان كان حرمة دخول الحرم بغير احرام الا أنك عرفت سابقاً 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 قاصداً دخول مكة الذي لا إشكال في وجوب الإحرام عليه^(٥).

اقول: ما ادعاه في المدارك أنه قد اجمع العلماء على ان من مرّ على الميقات وهو لا يريد دخول مكة بل يريد حاجة فيما سواها لا يلزمه الإحرام، للأصل، ولأن النبي (صلى الله عليه وآله) أتى بدرًا مرتين و مرّ على ذي الحليفة وهو محلّ^(٦)، وهذا لا يربط له بالاجماع على جواز دخول الحرم بغير احرام لمن لا يريد دخول مكة، وعلى فرض تحققه فليس بحجة لاحتمال كونه مدركياً.

والتزم السيد الخوئي "قده" ايضاً بحرمة دخول مكة بدون احرام فقط، فذكر أن كلّ من دخل مكة وجب أن يكون محرماً بلاخلاف بين الأصحاب، بل ادّعى عليه الإجماع، و تدل

١ - رجال العلامة ص ٢٤٧

٢ - رجال النجاشي ص ٣١٥

٣ - رجال الطوسي ص ٤٣٦

٤ - الفهرست ص ١٢٧

٥ - جواهر الكلام ج ١٨ ص ٤٣٨

٦ - مدارك الأحكام ج ٧ ص ٢٣٤

عليه عدّة من النصوص، منها: صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) هل يدخل الرّجل مكةً بغير إحرام؟ قال: لا، إلاّ مريضاً أو من به بطن^(١)، وأما عدم جواز دخول الحرم إلاّ محرماً فهو وإن كان ظاهر الروايات المعتبرة، إلاّ أنه لا ريب في عدم وجوب الإحرام على من لم يرد النسك، بل أراد حاجة في خارج مكة ولم يرد الدخول إليها، ولا نحتمل وجوب الإحرام بنفسه على من دخل الحرم ولم يرد دخول مكة، ولا النسك فيها، بل الاستفادة من الروايات أن من يريد الدخول إلى مكة يجب عليه أن يحرم للحج أو العمرة، فيمكن حمل تلك الروايات على داخل الحرم لإرادة دخول مكة، مضافاً إلى أن الاستفادة من بعض النصوص أن مكة بخصوصها لها مزية وقدسية وحرمة لا يجوز الدخول إليها إلاّ ملبياً بالحج أو العمرة، كما في صحيحة معاوية بن عمار قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يوم فتح مكة: إنّ الله حرّم مكة يوم خلق السماوات والأرض، وهي حرام إلى أن تقوم الساعة لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي، ولم تحل لي إلاّ ساعة من نهار، بناءً على أنّ المراد من تحريمها عدم جواز الدخول إليها إلاّ بإحرام^(٢).

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 لا ياحتمل فقهيها ان يجب عليه أن يحرم لدخول الحرم، وحيث ان الاحرام ليس عبادة مستقلة بل جزء من نسك العمرة او الحج فالابد ان يدخل مكة ولو متأخرا 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 حكى عن بعض الاعلام "قده" أنه قوّى جواز دخول الحرم بلا احرام 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 محرماً 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 طاهراً، ومن الواضح أن

١ - تقدم أن صحيحة عاصم بن حميد عن محمد بن مسلم مروية تارة بلفظ "الحرم" وأخرى بلفظ "مكة" فلا يثبت أي من الثقلين، وأما رواية الصدوق عن محمد بن مسلم فهي وإن كانت بلفظ "مكة" لكن سند الصدوق الى محمد بن مسلم ضعيف.

استحباب هذا الاغتسال انما هو لمن يريد زيارته (عليه السلام) دون غيره^(١).
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 لا يكشف 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 ظلّه"، 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 لا يجوز له تكليفا أن يحرم من التنعيم،
لاستلزامه دخول مكة بغير احرام، ام أن حرمة دخول مكة تختص بمكة القديمة، فيجوز لمن
لا يريد دخول مكة القديمة أن يدخل في أحياء مكة الجديدة بلا احرام اذا كانت خارجة من
الحرم، بل حتى لو كانت داخلية الحرم بناء على عدم حرمة دخول الحرم بغير احرام، وهذا ما
اختاره السيد الخوئي "قده"^(٢).

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 ظلّه" 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.

١ - كتاب الحج ج٢ ص: ٦١٦

٢ - صراط النجاة ج٣ ص١٥٥

فلا ينعقد 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^(١)، 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 لا يكون كذلك كالأماكن، مثل مسجد الشجرة، فإنه لا يعد تمامية انعقاد الاطلاق في الاول دون الثاني، على أن اطلاق الخطاب يشمل مكة في زمان صدور الخطاب، فلا يختص بمكة في زمان النبي، وحينئذ بضم عدم احتمال الخصوصية عرفاً 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 لا يجب 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^(٢)، وذكر في الجواهر: أن ظاهره المفروغية من ذلك، فان كان إجماعاً أو سيرة قاطعة فذاك، والا كان منافياً لإطلاق النص و الفتوى^(٣).

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

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٨٩

٢ - مدارك الاحكام ج ٧ ص ٣٨١

٣ - جواهر الكلام ج ١٨ ص: ٤٣٩

فيحرموا حين الرجوع اليها، وهذا موجب للحرَج ، 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 لا يخرج خلال هذه الفترة من حدود مكة، لندرة اتفاق الإقامة في بلد في فترة طويلة من دون خروج من حدودها، فحينئذ يصح دعوى السيرة القطعية على عدم الوجوب.

ان قلت :انه حيث يجوز الدخول بالاحرام قبل مضي شهر على العمرة السابقة فالاتيم 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 ابي عبد الله (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^(١)، 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^(٢)، ولو تم هذا التفصيل في العمرة المفردة ايضا لم يكن الخطاب والمجتلية في ضيق حتى يأتوا النبي ويستأذنه 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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٣

الخروج في آخر الشهر والدخول في اول الشهر الجديد، نادر ايضا، ولايوجب لزوم الاحرام في هذا الفرض المشقة على الخطابة 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 الخطابة ونحوهم في ضيق حتى يحتاجوا إلى الاستئذان.

ان قلت: لعل استئذان الخطابة 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 بهؤلاء لإشعاره بأنه كان من باب الإذن الشخصي، لاالحكم الشرعي العام، والذي ينبغي ان تحمل هذه الرواية عليه هو ان يكون المراد من الخطابة 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^(١).

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 تتمسك 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 شهر عمرة، 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 شهر عمرة، 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 ذلك 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 حكى عن السيد الامام "قده" من أن جواز الدخول بغير احرام يختص بمن أتى 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 مطلقاً^(١).

وأما استئذان الخطابة 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 لا يخفى أن استثناء الخطابة والمجتلبة لا يكشف 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 لا يوجد في داخل الحرم ما يفيد بحال الخطابة 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 لا يمنع من احراز انعقاد

الظهور الاطلاقي لادلة حرمة الدخول، فان سيرة اهل مكة والمقيمين او النازلين فيها ليست مثل الارتكاز العام العقلائي او المتشعري 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^(١).

ومنها: ما رواه الشيخ الطوسي "ره" باسناده الى موسى بن القاسم قال: اخبرني بعض اصحابنا أنه سأل أبا جعفر (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 حالاً وترجع حالاً إلى الحج^(٢).

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 قالاً: سألتنا أبا الحسن موسى (عليه

١ - وسائل الشريعة ج١٢ ص٤٠٧

٢ - تهذيب الاحكام ج٥ ص٤٣٦، ووسائل الشريعة ج١١ ص ٣٠١

(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 أزعجك 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 حالاً فإذا كان إبان الحج حججت^(١).

والظاهر كون قائل " رأيت من سأل أبا جعفر " هو موسى بن القاسم، والمراد من أبي 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 و زيارتك 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^(٢).

ولعله راعى التقيية 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 فإنه لا يَحتمل 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 حالاً^(٣).

ولا يخفى أن الخروج من مكة إلى الربذة يستلزم الخروج من الميقات وهو ذات عرق.

١ - تهذيب الاحكام ج ٥ ص ٣٤، وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٧

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٠٧

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 عبد الله أنهما قالاً): 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 أيضا الكليني عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد^(١).

وطَّيِّبة واقعة في حوالي مكة، والخروج من مكة إليها لا يستلزم الخروج من الميقات. وجعفر بن محمد هو جعفر بن محمد بن عبيدالله الأشعري الراوي لكتاب عبدالله بن ميمون القداح، ولم يرد في حقه توثيق، نعم هو من المشايخ مع الواسطة لابن قولويه صاحب كتاب كامل الزيارات^(٢)، ولكن سبق الاشكال في نظرية التوثيق العام لرجال كامل الزيارات في المشايخ مع الواسطة لابن قولويه، وقد حكى عن الوحيد البهبهاني "ره" أنه روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري في كتاب نواذر الحكمة، و لم تستثن روايته من رجاله، وفيه دليل على ارتضائه وحسن حاله، بل مشعر إلى وثاقته، ومقصوده أن الصدوق تبعاً لابن الوليد استثنى عدة من روايات هذا الكتاب^(٣) وليس ما رواه جعفر بن محمد منها، وهذا يعني اعتمادهما عليه، ولا يبعد تمامية هذا البيان، وما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن تصحيح روايات شخص حيث لا يدل على الوثاقفة، بل يحتمل أن يكون ذلك لاجل الذهاب الى اصالة العدالة مثلاً وهي أن كل مسلم لم يظهر منه فسق فهو محكوم بالعدالة. فلا يكون حجة بالنسبة اليها، ففيه أنه منهجهما في نقد الاحاديث والتدقيق في حال الرواة لا يبقني مجالاً

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٠٧

٢ - كامل الزيارات باب ٨٨ ح ١١

٣ - 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 السيارى 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 الأدمي 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 ١٤٥).

لا احتمال كون مبناهما في تصحيح الروايات الى أصالة العدالة، مضافا الى أن الصدوق قد صرح في المقنع والفقيه قد صرح بأنه لاتتجز الصلاة الا خلف من يوثق بدينه وورعه^(١)، 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 لا يكاد 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 واحرام 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 لا اطلاق 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، لأننا قد بينا أن من حكمه ذلك لأبأس 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 وإن دخل في غيره دخل بإحرام^(٢).

اقول: أما رواية حفص وابان فهي مرسلة لا اعتبار بها، وليست من مراسيل ابن ابي عمير - حتى يقال بأن الشيخ الطوسي "ره" قد شهد بأنه عرف بانه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة- فانه ليس هو المرسل 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

١ - المقنع ص ١١٤ من لايحضره الفقيه ج ١ ص ٣٨٠

٢ - تهذيب الأحكام؛ ج ٥، ص: ١٦٦

أصحاب أبي جعفر، وأصحاب أبي عبد 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 أبي بصير الأسدي أبو بصير المرادي، وهو ليث بن البختري، وقال في تسمية الفقهاء من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام: أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون، وأقروا لهم بالفقه من دون أولئك الستة الذين عددناهم وسميناهم ستة نفر: جميل بن دراج وعبد الله بن مسكان وعبد الله بن بكير وحماد بن عثمان وحماد بن عيسى وأبان بن عثمان، قالوا: وزعم أبو إسحاق الفقيه - وهو ثعلبة ابن ميمون - إن أفقه هؤلاء جميل بن دراج، وهم أحداث أصحاب أبي عبد الله عليه السلام" وقال في تسمية الفقهاء من أصحاب أبي إبراهيم، وأبي الحسن 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 أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، منهم: يونس بن عبد الرحمان وصفوان بن يحيى بياع السابري ومحمد بن أبي عمير وعبد الله بن المغيرة والحسن بن محبوب وأحمد بن محمد بن أبي نصر وقال بعضهم: مكان الحسن بن محبوب، الحسن بن علي بن فضال، وفضالة بن أيوب، وقال بعضهم: مكان فضالة بن أيوب، عثمان بن عيسى، وأفقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمان وصفوان بن يحيى".

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

ولكن هذا الاستظهار خاطئ جدا، اذ لا يظهر من كلام الكشي عدا بيان الاجماع على فقاهة هؤلاء ووثاقتهم وتصديقهم فيما يقولون، لا بيان انهم لا يروون ولا يرسلون 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 أبي عبد الله (عليه السلام) فتكون ميزة اصحاب الاجماع على غيرهم اجماع الطائفة على فقاھتھم ووثاقتھم، دون الحكم بصحة رواياتهم من دون ملاحظة الوسائط بينهم وبين المعصوم (عليه السلام)، وعليه فلا يتم 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 فتتأكد 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 لا يكفي 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 لا بد من تقييدها بصحيحة رفاعة بن موسى في حديث قال: وقال أبو عبد الله (عليه السلام) إن الخطابة والمجئبة أتوا النبي (صلى الله عليه وآله) فسألوه فأذن لهم أن يدخلوا حلالاً^(١)، اذ من البعيد جدا 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 بلا احرام 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 حرمة 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 السيد الامام "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 مرسله 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 مرتين بالحج، فقال له الرجل إن المدينة منزلي ومكة منزلي ولي بينهما أهل وبينهما أموال، فقال له أنت مرتين بالحج، فقال له الرجل: فإن لي ضياعا حول مكة وأحتاج إلى الخروج إليها، فقال تخرج حلالا وترجع حلالا إلى الحج^(١)، ومعنى كونه مرتين 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، فلا تشمل من ذهب إلى بلاده وفي نيته الرجوع إلى مكة في العام الآتي^(٢).

اقول: الروايات التي استند إليها 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 مرسله موسى بن القاسم واردة في الخروج الى الضياع حول مكة، هذا مضافا الى الوثوق باتحاد هذه المرسله مع ما في ذيل صحيحة أخرى له عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج وعبد الرحمن بن أعين قالا سألتنا 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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠١

٢ - المرتقى إلى الفقه الأرقى ج ٢ ص ٢٥٠

(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 ومنزل فقال له أنت مرتهن بالحج فقال له الرجل فإن لي ضياعاً حول مكة وأريد أن أخرج حالاً فإذا كان إبان الحج حججت^(١). توضيح ذلك أن الظاهر كون قائل "رأيت من سأل أبا جعفر" هو موسى بن القاسم، والمراد من أبي جعفر هو الإمام الجواد (عليه السلام)^(٢) 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^(٣).

ولعله راعى التقية في الصحيحة السابقة في عدم انتساب السؤال الى نفسه، مع أنه حسب ما ورد في الصحيحة الأخيرة هو الذي سأل الإمام (عليه السلام) أو أنه وقع خطأ من الرواة في احد النقلين فإنه لا يَحتمل 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 او احرام عمرة التمتع، وحيث لا يَحتمل تعدد الرواية فلا يمكن الاعتماد على ما في المرسلة حتى مع غمض العين عن ارسالها، فان الظاهر من قوله في المرسلة "أنه يخرج حالاً ويرجع حالاً الى الحج" أنه يقلب تلك العمرة المفردة الى

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ١٩٦

٢ - ومن الغريب ما في موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٧ ص ١٥٩ من أن هذا الكلام "ورأيت من سأل أبا جعفر (عليه السلام)" لا يمكن أن يكون من كلام أبي الحسن موسى (عليه السلام)، فإنه (عليه السلام) ولد بعد أربعة عشر عاماً من وفاة أبي جعفر الباقر (عليه السلام) فالظاهر أن قائل هذا الكلام هو الراوي و هو عبد الرحمن فيكون خبراً مستقلاً مروياً عن أبي جعفر (عليه السلام).

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٧

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 بعمره التمتع او العمرة المفردة بالنسبة الى الشهر الذي أتى فيه بالحج، أم لا، مثال ذلك أن من أتى بعمره 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 مكة في شهر الاعتمار هو إتيان مطلق العمرة، سواء أتى بعمره التمتع أو بالعمرة المفردة^(١).

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 لا يتم 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 فلا يبعد الجزم بأنه حينئذ لا يختلف حكم الرجوع الى مكة في الشهر الذي اتى فيه بالحج بين الخروج الى جدة التي هي دون الميقات او الى المدينة المنورة مثلاً.

الجهة الخامسة: استشكل بعض السادة الاعلام "دام ظله" في جواز الرجوع الى مكة بغير احرام قبل مضي الشهر الذي أتى فيه بالعمرة المفردة النيايية، وقد ذكرنا سابقاً في وجهه أنه بناء على ظهور قوله "لكل شهر عمرة" الى العمرة بالأصالة، 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 بعمره ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن لكل شهر عمرة^(٢)، حيث كان دليل جواز الدخول

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٨ ص ١٦٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٣

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 والمبطلون 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 مبطلون^(١).

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"^(٢).

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 حالاً فقال لا يدخلها إلا محرماً، وقال يحرمون عنه إن الحطابين و المجتلبة أتوا النبي فسألوه فأذن لهم أن يدخلوا حالاً^(٣).

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 لا يدخلها إلا بإحرام.

فيذكر عدة وجوه للجمع بين الطائفتين:

الاول: ما ذكره الشيخ الطوسي "ره" من حمل صحيحة رفاعة على الاستحباب بقريئة 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 والمبطلون في الحرم، فيمكن الالتزام بعدم وجوب احرامه عند دخوله للحرم اذا لم يكن قاصدا دخول مكة، ووجوب احرامه اذا كان قاصدا دخول مكة.

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٠٢

٢ - الاستبصار ج ٢ ص ٢٤٥

٣ - تهذيب الأحكام ج ٥ ص ١٦٥

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^(١).

الرابع: ما قال في الحدائق من أنه لعل الأقرب حمل صحيحة رفاعه على التقية، فإن مذهب أبي حنيفة على ما نقله في المنتهى انه لا يجوز لأحد دخول الحرم بغير إحرام إلا من كان دون الميقات، ولاريب ان مذهب أبي حنيفة في زمانه له صيت وشهرة وقوة بخلاف سائر المذاهب^(٢).

وقد يورد على الوجه الاول بأنه يتوقف على عدم تمامية الوجه الثاني، مضافا الى أن ظاهر صحيحة رفاعه حيث عقبته 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 لا يناسب الاذن في دخوله بغير احرام على كراهة^(٣). 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 أيضا لا يجب عليه الاحرام الا حين دخوله مكة فهو أيضا 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^(٤)، والظاهر امكان تصحيح سندها وان لم يرد توثيق في حق علي بن احمد ولا ابيه، 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^(٥) وهذا شهادة منه بكون هذه الرواية مستخرجة من

١ - الوافي ج ١٢ ص ٥٠٩

٢ - الحدائق الناضرة ج ١٥ ص ١٢٤

٣ - كتاب الحج ج ١ ص

٤ - من لا يحضره الفقيه ج ٢ ص ٣٧٩ والسند مذكور في ج ٤ ص: ٤٢٤

٥ - من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٣

كتاب مشهور عليه المعول واليه المرجع، وليس علي بن احمد ولا ابوه 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، فلا يضر جهالة علي بن احمد او ابيه.

ثانيهما: ان اكتثار رواية الصدوق في الفقيه بهذا الاسناد عن محمد بن مسلم - حيث انه روى عنه من مآتين رواية - كاشف عرفا عن توثيقه له بعد ما ذكر في اول الفقيه أنني 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^(١).

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^(٢)، وحيث لا يحتمل تعدد الرواية فيتعارض نقل الصدوق مع نقل الشيخ^(٣).

قلت: ان الشيخ وان نقل في الاستبصار مع لفظة الحرم، الا أنه نقل في موضعين من التهذيب هذه الرواية مع لفظ مكة^(٤)، ولا يحتمل تعدد الرواية عرفا بعد وحدتهما سندا وممتنا. 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 بشيء 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 لم يحرز المعارضة لنظر الثقة الآخر - وهو الصدوق -، وهذا ما جرى عليه بناء العقلاء حيث لا يرون للخبرين المتعارضين الصادرين من شخص واحد كاشفية عن الواقع فيكون خبر الثقة الآخر كاشفا عن الواقع حجة عليه بالمعارض.

وان خالف في ذلك السيد الخوئي والسيد الصدر "قدهما" فذكر السيد الخوئي "قده" أنه لو

١ - من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢

٢ - الاستبصار ج ٢ ص ٢٤٥

٣ تهذيب الاحكام ج ٥ ص ١٦٥ و ٤٤٨ وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٠٣

٤ تهذيب الاحكام ج ٥ ص ١٦٥ و ٤٤٨ وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٠٣

وثق النجاشي "ره" سالم بن مكرم اباخديجة مثلاً ووثقه الشيخ الطوسي "ره" في موضع وضعفه في موضع آخر فتضعيف الشيخ يكون متعارضاً مع كل من توثيق الشيخ نفسه وتوثيق النجاشي، نظير ما لو تعارض رواية محمد بن مسلم مع رواية أخرى له ورواية زرارة، فإنه لا يحتمل سلامة رواية زرارة عن المعارضة^(١).

وذكر في البحوث فيما لو اختلفت ثقتان في نقل رواية عن محمد بن مسلم مثلاً عن الإمام (عليه السلام) وكان النقل الأول مثلاً عنه أنه تجب صلاة الجمعة، والنقل الآخر أنه لا تجب صلاة الجمعة، ونقل زرارة عن الإمام (عليه السلام) أنه لا تجب صلاة الجمعة، فتقع المعارضة بين النقل الأول وبين خبر زرارة، وإن لم نحتمل صدور كلا الخبرين معاً عن محمد بن مسلم، حيث إن حجية الخبر لا تكون بمعنى التعبد بثبوت مؤداه المباشري وهو اخبار محمد بن مسلم مثلاً، ثم تنجيز الواقع في طول ذلك، بل تعني حجية الخبر تنجيز الحكم الواقعي - الذي يحكي عنه الخبر - ابتداءً، فيتعارض النقل الأول عن محمد بن مسلم مع كل من النقل الثاني عنه وخبر زرارة حيث إن ذلك النقل هو موضوع لحكم ظاهري منجز للحكم الواقعي، بينما إن نقل زرارة المخالف له موضوع لحكم ظاهري مؤمن عنه^(٢).

ولكن ذكرنا أن الخبر مع الواسطة إنما ينجز الحكم الواقعي في طول كشفه العقلائي عن مؤداه الذي هو خبر الراوي عن الإمام (عليه السلام)، فإذا لم يثبت خبر الراوي فبحسب المرتكز العقلائي لا يحصل مجال لتنجيز الحكم الشرعي الذي يدل عليه كلام الإمام (عليه السلام).

إن 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، فأبي وجه لجعل الخبر الثالث سليماً عن المعارضة بعد أن كان منافياً مع الخبر الأول حيث لا يمكن حجية كليهما معاً ويكون حجية أحدهما دون الآخر ترجيحاً بالمرجح.

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

١ - معجم رجال الحديث ترجمة سالم بن مكرم ابي خديجة

٢ - بحوث في علم الاصول ج٧ ص٢٦٦

ثم لا يخفى عدم تمامية نقض السيد الخوئي "قده" بما اذا روى محمد بن مسلم عن الإمام (عليه السلام) حديثين متعارضين وروى زرارة حديثاً يوافق أحدهما، ففيه أنه نلتزم بالمعارضة فيه دون المقام، فإنه لم يصدر من محمد بن مسلم أي خبر متهافت بعد احتمال صدور كلا الحديثين اللذين رواهما عن الإمام (عليه السلام) معا وان لزم حمل أحدهما 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 والمبطلون بغير احرام على فرض العجز العرفي والحر، وحمل صحيحة رفاعة (قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل به بطن ووجع شديد أيدخل مكة حالاً فقال لا يدخلها إلا محرماً، وقال يحرمون عنه) على فرض عدم العجز العرفي والحر جمع تبرعي لاشاهد عليه، خاصة مع اشتغال صحيحة رفاعة على قوله "يحرمون عنه"، فإنه 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 محلاً، 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 كل من يريد أن يدخل مكة، فلا يجوز لأحد الدخول إلى مكة إلا أن يكون محرماً، إلا أن يكون دخوله بعد إحرام قبل مضي شهر، أو يتكرر كالحطاب و الحشاش وناقل الميرة، و من كانت له ضيعة يتكرر دخوله وخروجه إليها، فهؤلاء لا إحرام عليهم، وكذا من دخلها لقتال مباح، و به قال الشافعي، وأحمد، وقال أبو حنيفة: لا يجوز لأحد دخول الحرم بغير إحرام إلا من كان دون الميقات^(١).

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 لا إحرام 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^(١)، ومن الواضح أن هذا المقدار من الكلام لا يجعل صحيحة عاصم بن حميد مخالفة للعامة، وصحيحة رفاعة موافقة لهم. والظاهر تمامية الوجه الأول، وأما الحاق النهي عن دخول من به بطن ووجع شديد بغير إحرام 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 فالإدخال 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 والمبطلون هو مشقة غسل الاحرام عليه، حيث اختار في محله وجوبه^(٢)، فانه لو لم يجب غسل الاحرام

١ - المغني ج ٣ ص ٢٢١

٢ - راجع: كتاب الحج ج ٢ ص ٩٣، ومحصل ما افاده أنه وان كان المشهور بين المتأخرين استحبابه، لكن ذكر السيد المرتضى في الناصريات ص ١٤٧ أنه اشتبه الأمر على أكثر أصحابنا، واعتقدوا أن غسل الإحرام واجب لقوة ما ورد في تأكيده، وهو اعرف بشهرة القدماء من العلامة الحلبي "ره" حيث ذكر في المنتهى ج ٤ ص ٥٠ أن 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 مرسله يونس عن بعض رجاله، الغسل في سبعة عشر موطناً منها الفرض ثلاثة: غسل الجنابة وغسل من مس ميتاً والغسل للإحرام، (ثل ج ٢ ص ١٧٤) ولعل وجه حصر الفرض فيها هو انحصار الغسل المخصوص بالاحياء المشترك بين الرجال والنساء 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 إيطيك إلى أن قال: و اغتسل و البس ثوبيك (ثل ج ٣ ص ٣٣٦) وفي صحيحة الحسين بن سعيد عن أخيه الحسن قال: كتبت إلى العبد الصالح أبي الحسن (عليه السلام) رجل أحرم بغير صلاة أو بغير غسل جاهلاً أو عالماً ما عليه في ذلك وكيف ينبغي له أن يصنع فكتب يعيده (ثل ج ١٢ ص ٣٤٧) ومن الواضح ان الأمر بإعادة الإحرام إرشاد إلى بطلانه ولا يمكن القول بأنه من قبيل استحباب إعادة الواجب لأجل ترك المستحب كما في الصلاة المكتوبة إذا دخلها المصلى بغير أذان ولا إقامة حيث يستحب له إعدادتها لثلاث يوفوته الأذان والإقامة إذ يتصور إعادة المنذوبة هناك دون المقام لأن الإعادة ظاهرة في إبطال الأول فلو لم يبطله لم يكن له إعدادته والصلاة قابلة 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 (ثل ج ٣ ص ٣٠٥) فإنه 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 وإن كان واجبا، وغسل الجنابة مما فرضه الله، وكذا يحتمل كون غسل الحيض كذلك بناء على قراءة "حتى يطهرن" بالتشديد، وأما ما قد يستدل بصحیحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال سئل عن تنف الإبط وحلق العانة والأخذ من الشارب، ثم يحرم قال نعم ولا بأس به (ثل ج ١٢ ص ٣٢٢) 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، لا الاجتزاء بها عن جميع ما يكون مندوبا وواجبا للإحرام، فالأقوى 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 فلا ينعقد لها ظهور في الوجوب، ورواية يونس مرسله لا اعتبار بها، والمهم في دليل الوجوب صحیحة الحسين بن سعيد، وحيث انها امرت باعادة الاحرام حتى في حال ترك الغسل عن جهل فلا بد من حمله على استحباب اعادة انشاء الاحرام بعد الغسل، بمقتضى صحیحة 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 لا يبقى مجال للأخذ بالظهور الاولي لصحیحة الحسين بن سعيد والتفكيك بين فرض العلم والجهل خلاف قرينية السياق لها، وفيه اولا: ان عدم سؤال الاعجمي احدا واحرامه في ثيابه لا يكشف عن عدم اغتساله قبل الاحرام ولو اتقاها، وثانيا: انه حيث يكون حكم من حج مع ترك غسل الاحرام في عمرة التمتع جهلا حكم من اتى بعمرة التمتع بلا احرام 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 نظير ما يقال في "اغتسل للجمعة والجنابة، ورابعا: ان ما ذكره من اتصال الروايات الآمرة بغسل الاحرام كلها واردة في سياق الامر بالمستحبات فلا ينعقد لها ظهور في الوجوب غير متجه، فان بعض الروايات ليس كذلك، منها نفس صحیحة عبدالصمد حيث قال الامام للرجل الاعجمي "اذا كان يوم التروية فاغتسل وأهل بالحج، وكون الاحرام يوم التروية مستحبا لا يكون مانعة عن ظهور الامر بالاغتسال في الوجوب خاصة بعد أن كان الاحرام يوم التروية متعارفا أنذاك 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 (ثل ج ١١ ص ٢٨٧)، وفي صحیحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الحائض تحرم وهي حائض قال نعم تغتسل وتحتشي وتصنع كما تصنع المحرمة ولا تصلي (ثل ج ١٢ ص ١٢) (صلى

<<<

لم يتفاوت حال المريض مع غيره، إذ لا يلزم التجريد عند المرض، فيجوز لبس المخيط له فينوي ويلبي مع لبس ثوبي إحرامه فوق المخيط^(١)، 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 رفاة ان الحطابة والمجتلبة أتوا النبي فسألوه فأذن لهم أن يدخلوا حالاً، 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^(٢) وفي كشف اللثام: المتكرر دخوله كل شهر بحيث يدخل في الشهر الذي خرج، كالحطاب و الحشاش و الراعي وناقل الميرة ومن له ضيعة يتكرر لها دخوله وخروجه إليها يجوز لهم دخول مكة بغير احرام للحرج، وصحيحة رفاة^(٣).

ولكن الانصاف أن الغاء الخصوصية عن الحطابة والمجتلبة الى غيرهما مشكل، كمن

>>>

الله عليه وآله (٤٠٠) بضم الغاء الخصوصية عن الحائض الى غيرها.

هذا وقد استدل السيد الخوئي "قده" في (موسوعة الامام الخوئي ج ١٠ ص ٥٧) 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 إلا أن مقتضى الجمع بينهما حمل الأمر بالإعادة على الاستحباب، إذن فالصحيحة تدلنا على أن غسل الإحرام ليس بواجب شرطي ايضاً. اقول: ان من المحتمل كون الحدث الاصغر مطلقاً 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 شرطاً لصحة الاحرام، وأما أنه لو كان واجبا لبان فقد تقدم الجواب عنه، فالاحوط لزوم غسل الاحرام.

١ - كتاب الحج ج ٢ ص ٣١٨

٢ - السرائر ج ١ ص ٥٧٧

٣ - كشف اللثام ج ٥ ص ٣٠٤

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 لا تقتضي 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 لا يبعد 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^(١)، ولكن يرد عليه أولا: نقل صاحب الوسائل في الهامش أن في نسخة "المختلطة"^(٢)، وقد ذكر الجوهري في صحاح اللغة أن الخلا مقصور الحشيش اليباس، واختليلته اى قطعه، 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^(٣)، وفي مجمع البحرين بالذين يجلبون الأرزاق^(٤)، فلم يعلم شمولها لمن يجلب مواد البناء مثلا.

هذا وقد ذكر بعض الاعلام "قده" أنه يشكل استفادة حكم على خلاف القاعدة من صحيحة رفاعة، لان موضوعها هم خطابة زمان النبي (صلى الله عليه وآله) وهم ان كانوا من أهل مكة فقد عرفت أن من يخرج من مكة وهو يقصد الرجوع إليها لا يلزمه 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^(٥). وفيه أنه قد مر من خرج من مكة وتوابعها فيجب عليه الاحرام لدخول مكة ان كان بعد

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج٢٨ ص ١٦٤

٢ - وسائل الشيعة ج١٢ ص ٤٠٧

٣ - الوافي ج١٢ ص ٥٠٩

٤ - مجمع البحرين ج٢ ص ٢٥

٥ - المرتقى إلى الفقه الأرقى ج٢ ص ٢٥٣

مضي الشهر الذي أتى فيه بالعمرة المفردة، خاصة إذا خرج من الحرم، كما أن غير أهل 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 لا يقتضي جواز دخوله بعد ذلك بدون احرام، لولا اذن النبي لهم في ذلك.

وكيف كان فالأحوط لو لم يكن اقوى اختصاص جواز الدخول في مكة بغير احرام 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 مطلقاً^(١)، وكذا ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من أن من يتكرر منه الدخول والخروج ثلاث مرات في الاسبوع يجوز له دخول مكة مطلقاً^(٢)، فلا يمكن الجزم به. ثم انه وقع الكلام في مقدار التكرار المعتبر في جواز الدخول في مكة بغير احرام والعمدة فيه اربعة اقوال:

القول الاول: ما ذكره صاحب الجواهر من أن الظاهر عدم اعتبار تكرار دخول مثل الخطابة والمجتلية قبل انقضاء شهر، فلو فرض أن بعض المجتلية يحتاج إلى فصل أزيد من شهر دخل حالاً، ولا شيء عليه^(٣)، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الميزان في الحكم بجواز الدخول حالاً صدق عنوان الخطابة أو المجتلية، ولا يعتبر تكرر دخوله، فلو أتى مثل هذا الشخص بحوائج البلد ولو في كل شهرين يشمله النص الدال على جواز الدخول محلاً لصدق عنوان المجتلية عليه على الفرض^(٤).

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 المجتلية و الخطابة الوقوع في الشهر مرات، و لا يكفي التكرار في الشهر مرة^(٥).

١ - مناسك الحج ص ٥٨

٢ - مناسك الحج وملحقاتها ص ١٠٠ و ١٠١

٣ - جواهر الكلام ج ١٨ ص ٤٤٩

٤ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ١٦٥

٥ - مستمسك العروة الوثقى ج ١١ ص ١٤٢

القول الرابع: ما ذكره بعض الأعلام "دام ظله" من لزوم تكرار الدخول والخروج ثلاث مرات في الاسبوع^(١).

والذي يقوى في الذهن عرفا هو القول الثالث، فان صدق الحطابة والمجتلبية 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"^(٢)، او يجوز له البقاء كما عليه بعض السادة الاعلام "دام ظله"^(٣)، 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 لبقائه وعدمه في ذلك نظير النهي عن دخول بيت الآخرين من دون تحية.

(مسألة ١٤٢): من أتى بعمرة مفردة في اشهر الحج و بقي اتفاقا في مكة إلى أوان الحج جاز له أن يجعلها عمرة التمتع ويأتي بالحج، ولا فرق في ذلك بين الحج الواجب والمندوب.

اصل المسألة واضح، وقد دلت عليه النصوص المعتبرة كموتقة 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 فلا بأس 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 و من رجع إلى بلاده ولم يبق إلى الحج فهي عمرة و إن اعتمر في شهر رمضان أو قبله و أقام إلى الحج فليس بتمتع 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^(٤).

ومنها معتبرة يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المعتمر في

١ - مناسك الحج وملحقاتها ص ١٠١

٢ - صراط النجاة ج ٢ ص ٢١٨

٣ - مناسك الحج وملحقاتها ص ١٠٠

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٠

أشهر الحج قال هي متعة^(١)

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 ففضى 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^(٢).

واسناد الشيخ الى موسى بن القاسم صحيح^(٣)، وقد قال النجاشي "ره" في حقه: ثقة ثقة، جليل، واضح الحديث، حسن الطريقة^(٤)، كما قال في حق محمد بن عذافر انه ثقة^(٥)، واما عمر بن يزيد فقد قال عنه الشيخ "ره" في الفهرست عمر بن يزيد ثقة^(٦)، وقال النجاشي: عمر بن محمد بن يزيد، أبو الأسود، بياع السابري، مولى ثقيف، كوفي، ثقة، جليل، أخبرنا... عن محمد بن عذافر عنه^(٧).

وأما ما رواه الصدوق باسناده عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله (واسناد الصدوق اليه صحيح^(٨)) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: العمرة في العشر متعة^(٩)، فيراد بها تأكيد استحباب انقلابها الى عمرة التمتع بالبقاء في مكة والالتيان بحج التمتع بعدها، كما سيأتي توضيحه، فالتدل بمفهومها على أن العمرة المفردة قبل العشر الاول من ذي الحجة لا تنقلب الى عمرة التمتع، واذا فرض لها نحو ظهور في ذلك فلا بد من أن يحمل على ما

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٨٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٨٤ ج ١٤ ص ٣١٢

٣ - في الفهرست ص ١٦٢: موسى بن القاسم بن معاوية بن 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 بن محمد عن موسى بن القاسم عن رجاله.

٤ - رجال النجاشي ص ٤٠٥

٥ - رجال النجاشي ص ٣٥٩

٦ - الفهرست ص ١١٣

٧ - رجال النجاشي ص ٢٨٣

٨ - قال في مشيخة الفقيه: وما كان فيه عن عبد الرحمن بن ابي عبدالله فقد رواه عن ابي عن سعد بن عبدالله عن ايوب بن نوح عن ابن ابي عمير وغيره عن عبد الرحمن بن ابي عبدالله (من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٤٢٦)

٩ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣١٣

ذكرناه بمقتضى صراحة النصوص السابقة.

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

الجهة الأولى: 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، فلا يجوز 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^(١)، ويدل على وجوب الحج عليه ايضا صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من اعتمر عمرة مفردة فله أن يخرج إلى أهله ان شاء إلا أن يدركه خروج الناس يوم التروية^(٢)، 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 لا بأس وإن حج من عامه ذلك، وأفرد الحج فليس عليه دم وإن الحسين بن علي (عليه السلام) خرج يوم التروية إلى العراق وكان معتمرا^(٣)، وقد قال النجاشي في حق إبراهيم بن عمر اليماني انه شيخ من أصحابنا ثقة^(٤)، واحتمال كون فعل الحسين ناشئا عن الضرورة لا يضر 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

١ - المهذب ج ١ ص ٢٧٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣١٣ رواها الصدوق باسناده الى عمر بن يزيد واسناده اليه صحيح، فانه ذكر في من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٤٢٥ وما كان فيه عن عمر بن يزيد فقد روته عن أبي عن محمد بن يحيى العطار عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى عن عمر بن يزيد، قد روته أيضا عن أبي عن عبد الله بن جعفر الحميري عن محمد بن عبد الحميد، عن محمد بن عمر بن يزيد، عن الحسين بن عمر بن يزيد، عن أبيه عمر بن يزيد. وروته أيضا عن أبي عن عبد الله بن جعفر الحميري عن محمد بن عبد الجبار، عن محمد بن إسماعيل، عن محمد بن عباس، عن عمر بن يزيد.

٣ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣١٠

٤ - رجال النجاشي ص ٢٠

التروية إلى العراق والناس يروحون إلى منى ولأبأس بالعمرة في ذي الحجة لمن لا يريد الحج^(١)، وقد مر سابقا الكلام في اثبات وثاقة اسماعيل بن مرار، ووجه اوضحية هذه الرواية ما في ذيلها من قوله "ولأبأس 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 لا تقتضيان الا جواز ترك الحج بالخروج من مكة، كما فعل الحسين (عليه السلام) وأما اذا كان يبقى في مكة في موسم الحج فلا ينفيان وجوب الحج عليه، فيكون المرجح الروايات السابقة التي استظهرت منها وجوب الحج عليه.

قلت: ان ما ورد في ذيل معتبرة اسماعيل بن مرار من قوله "ولأبأس بالعمرة في ذي الحجة لمن لا يريد 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 أشهر 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 الله عليه السلام عن المعتمر في أشهر الحج، قال: هي متعة) وان كانت ظاهرة في وجوب البقاء عليه والالتيان بالحج، ويؤيدها رواية علي بن ابي حمزة قال: سأله أبو بصير وأنا حاضر عن 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^(٢)، ولكن لا بد من حملهما على الاستحباب لاجل صحيحة عبد الله بن سنان: قال (عليه السلام): لأبأس بالعمرة المفردة في أشهر الحج ثم يرجع إلى أهله^(٣)، وكذا صحيحة حماد ومعتبرة اسماعيل.

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

١ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣١١

٢ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣١٠

٣ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣١٠

إذا بقي الى يوم التروية في مكة.

كما حملنا رواية موسى بن سعدان عن الحسين بن حماد (هو مجهول فالرواية ضعيفة) عن إسحاق بن 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^(١)، وصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله (العمرة في العشر متعة)^(٢)، وصحيحة ابن سنان (عن المملوك في الظهر يرمى و هو يرضى أن يعتمر ثم يخرج، فقال: إن كان اعتمر في ذي القعدة فحسن وإن كان في ذي الحجة فلا يصلح إلا الحج^(٣)) على تأكيد 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 حاللا فإذا كان إبان الحج حججت^(٤)، فقد حملها الشيخ الطوسي "ره" على من كانت عمرته متعة، فإنه لا يجوز له أن يخرج، لأنه مرتهن بالحج^(٥)، ولكنه خلاف الظاهر جدا، فان ظاهر الصحيحة أن السؤال عن الامام (عليه السلام) كان بالمدينة، فاراد السائل أن يعتمر عمرة مفردة، فقال له الامام أنت مرتهن بالحج، ولكنه لا يعني 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

١ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣١٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣١٣

٣ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣١٣

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٢

٥ - الاستبصار ج ٢ ص ٣٢٨

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 يأتي به من الحج يكون حج تمتع، فليس له أن يأتي 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 نية التمتع بها بعدها، بل يمكن أن يستفاد منها أن التمتع هو الحج عقيب عمرة وقعت في أشهر الحج بأي نحو أتى بها، ولا بأس بالعمل بها^(١)، وقد حكى 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^(٢)، وهذا يعني أنه لايسعه في فرض الاتيان بالحج أن يأتي بحج الافراد، فما حكى عنه في بعض الاستفتاءات من أنه إذا أحرم الحاج لعمرة مفردة في شهر الحج، و بعد الانتهاء من أعمالها أراد أن يحج حج افراد، فيجب عليه الرجوع الى الميقات للإحرام، أو لايجزيه الإحرام من نفس مكة^(٣)، فلا بد أن يكون ناظرا الى فرض خروجه من مكة قبل يوم التروية.

هذا والظاهر من شيخنا الاستاذ "قده" عدم تعيين حج التمتع، حيث ذكر أن صيرورتها عمرة التمتع تكون بقصد حج التمتع^(٤)، 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 قائلاً به^(٥)، 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 موهناً، هذا وقد يستدل على نفي الانقلاب القهري بصحيفة ابراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عن رجل خرج في أشهر الحج معتمراً ثم خرج إلى بلاده قال: لا بأس، وإن حج من عامه ذلك وأفرد الحج فليس

١ - العروة الوثقى ج٤ ص٦٢

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٧ ص١٨٦

٣ - صراط النجاة ج٣ ص ١٥٢

٤ - التهذيب في الحج والعمرة ج١ ص٣٢٩

٥ - جواهر الكلام ج ص

عليه دم^(١)، 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 ولاقل 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^(٢)، غير متجه، حيث مر أن الانقلاب القهري يكون مشروطا بالبقاء في مكة الى يوم التروية واردة الاتيان بالحج.

الجهة الثانية: حكي عن السيد الخوئي "قده" أن روايات انقلاب العمرة المفردة في اشهر الحج الى المتعة تختص بما اذا لم يكن قاصداً من الاول للحج، ولكن انفق له البقاء إلى أيام الحج، وأما إذا كان قاصداً من الأول للحج فعمرته المفردة لا تكون مورداً للانقلاب إلى المتعة ولايجوز له الاكتفاء بذلك، فانه خارج عن مورد الروايات كموثقة سماعة (من حج معتمراً في شوال و من نيته أن يعتمر و يرجع إلى بلاده فلا بأس بذلك، وإن أقام إلى الحج فهو متمتع) 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 إلا بالحج لأننا نحرم من الشجرة، وأنتم إذا قدمتم من العراق فأهل الهلال فلكم أن تعتمروا، لأن بين أيديكم ذات عرق وغيرها مما وقت لكم رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم)^(٣) فقد تدل على أنهم حيث يقصدون الحج لا يشرع لهم العمرة المفردة وإنما عليهم العمرة إلى الحج، فالحكم بالانقلاب يختص بمن لم يكن قاصداً للحج و لكن أراد الحج من باب الاتفاق، و أما

١ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣١٠

٢ - مستمسك العروة الوثقى ج ١١ ص ١٩٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص

أهل العراق فيتمكنون من الإحرام للحج متعة من ذات عرق و نحوها ويتمكنون من الرجوع إليها، فيجوز لهم أن يعتمروا عمرة مفردة ثم يرجعوا إلى ذات عرق وغيرها و يحرمون منها للتمتع، وأمّا أهل المدينة حيث إنهم يقصدون الحج ولبعد الطريق بينهم وبين مكة وقلّة الوقت فلا يتمكنون من الرجوع إلى ميقاتهم فليس لهم إلا 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 إلا المتعة فلم تكن عمرته مورداً للانقلاب بل تتعين عليه المتعة.

هذا وبترتب على هذا البحث أنه بناء على المختار يجوز له الخروج بعد ما يأتي بالعمرة المفردة، وأمّا إذا انقلبت إلى المتعة وكانت عمرته متعة لايجوز له الخروج بعدها، لأنه مرتهن ومحتبس بالحج^(١).

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 والايان 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 فللبأس، وان اقامت الى اسبوع فللبأس" فانه يشمل 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، وأمّا قوله في معتبرة اسماعيل بن مرار "وللبأس بالعمرة في ذي الحجة لمن لا يريد الحج" فلعله لاجل عدم وجود منشأ للباس في الايانيان بالعمرة في شهر ذي الحجة لمن كان يريد الحج، وانما كان يحتمل البأس في الايانيان بها مع عدم الحج بعدها، فقد ورد في صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله

(العمرة في العشر متعة)^(١)، فقد يظهر منها وجوب الحج لمن اتى بالعمرة في ذي الحجة، ولكن بقربنة سائر الروايات حملناها على تأكيد الاستحباب، او لعل قوله "ولابأس بالعمرة..." ناظر الى أنه بعد دخول هلال ذي الحجة فاهل المدينة ومن يكون نازلاً فيها ممن كان ميقاتهم مسجد الشجرة لايسع الوقت لهم أن يحرموا لعمرة التمتع، او للعمرة المفردة مع ارادتهم لآتيان الحج، كما سيأتي توضيحه، نعم لو لم يكن ناويًا للحج فيسعه الآتيان باعمال العمرة المفردة في أي وقت، نعم لا يأتي 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 لآتيان 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 فآتينا المتعة^(٢)، والمراد من قوله (عليه السلام) "نحن" هو اهل المدينة، فالعلاقة لذلك بالمقام.

واما ما ذكره من الثمرة فغريب، لأن شرط انقلاب العمرة المفردة في اشهر الحج الى عمرة التمتع هو البقاء في مكة الي يوم التروية والآتيان بالحج، فمع عدم تحقق هذا الشرط لانقلاب، فالمعنى لكون ثمرة القول بكفاية البقاء غير الاتفاقي في مكة الي 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 الي 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

١ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣١٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٠

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، فلأمانع 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 فلايضّر بالإقامة الخروج من مكة و لو كان بمقدار المسافة الشرعية بأيام قليلة ما لم ينقض الشهر الذي أحرم فيه للعمرة، حيث إنه لو انقضى ذلك الشهر يحتاج الدخول إلى مكة ثانياً إلى إحرام جديد، وحيث إن الإحرام لا يكون إلا في ضمن العمرة و الحج، وأن لكل شهر عمرة فيعمه ما دل على عدم جواز الدخول في مكة إلا بإحرام، فإن الخارج منه عدة أشخاص منهم من دخلها بإحرام قبل مضي الشهر، وعلى الجملة المراد بالإقامة إلى الحج مقابل الرجوع إلى بلاده^(١).

وما ذكره غير بعيد عرفا اذ لا يظهر ولو بقريئة مقابلة الإقامة مع رجوعه الى بلاده أكثر من الإقامة العرفية التي لايقدم فيها 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 يأتي بحج الافراد، الا اذا كان خروجه لفترة تخل بالإقامة 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، لأنه 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 للاحاق حج التمتع بها نظير نفس عمرة التمتع.

ولعله لأجل ما ذكرناه قال في كشف اللثام أن المراد من الإقامة أن لا يخرج 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^(١)، ولكن لو فرض بقاءه خارج في مكة فترة لا يتسامح 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 لا يجزء عن حجة الاسلام، بل ذكر صاحب العروة أن الحكم بانقلاب المفردة إلى المتعة يختص بالحج المندوب لأنه القدر المتيقن من الأخبار، وأما الحج الواجب سواء كان حجة الإسلام أو المنذور أو الاستنجاري فيشكل الاجتزاء بالمفردة عما وجب عليه من حج التمتع^(٢).

ومن الواضح أن مجرد وجود القدر المتيقن لا يمنع من التمسك بالاطلاق، فلا يوجد مانع عن الاجتزاء به في الوفاء بالنذر الا اذا كان نذره منصرفا الى حج التمتع المتعارف، او قلنا بأن عنوان الوفاء بالنذر من العناوين القصديّة وفرضنا عدم قصده حين الاتيان بالعمرة المفردة كونه وفاء بالنذر ولو رجاء، نعم الحج الاستنجاري منصرف الى الحج المتعارف وهو الحج الذي يؤتى بعمرته بقصد عمرة التمتع من الاول، الام 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 الاستنجاري فهذا غير محتمل ولا ينبغي حمل فرض صاحب العروة "قده" عليه، ثم الاشكال عليه بأنه سهو من قلمه، كما عن السيد الخوئي "قده"^(٣)، 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 لا يقدح في المقام بعد امكان قصد الاجير 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 يستفاد 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 بوجود اداء الحج والعمرة أنه يجب على كل مكلف مستطيع الاتيان بحجة

١ - كشف اللثام ج ٦ ص ٢٩٧

٢ - العروة الوثقى ج ص

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ١٩٠

وعمره تامتين، فلا يجتزئ به عن حجة الاسلام، ففي صحيحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إن أهل مكة يقولون إن عمرته عراقية وحجته مكية وكذبوا، وأليس هو مرتباً بحجة لا يخرج حتى يقضيه^(١)، أي إن أهل مكة يقولون إن من أتى بحج المتمتع فحجه مكى لأن إحرامه للحج يكون من مكة لا من الميقات فلا يكون فضله مثل حج الأفراد أو القران الذي يكون إحرامه من الميقات فكذبهم الامام (عليه السلام) ببيان أن المعتمر لعمره المتمتع حيث يكون مرتباً ومحسوساً بالحج ولا يجوز له أن يخرج من مكة قبل الحج فالإحرام لعمره المتمتع من الميقات إحراماً لحجه أيضاً فلا يكون حجه مكياً ناقصاً، فعلى الامام (عليه السلام) كون الحج في حج المتمتع تاماً مع أن إحرامه للحج كان من مكة وإنما إحرام لعمره المتمتع من الميقات بأنه حيث إحرام من الميقات لعمره المتمتع صار مرتباً بالحج، ولم يجز له الخروج قبل إتيان الحج، ومن الواضح أن هذا البيان لا يأتي في العمرة المفردة ولو انقلبت إلى عمرة المتمتع، وقد ورد في صحيحة 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 الهدى قلت فما الذي يلي هذا قال عمرة مفردة وبذهب حيث شاء فإن أقام بمكة إلى الحج فعمرته تامة وحجته ناقصة مكية^(٢)، فإن أطلقها يشمل العمرة المفردة في أشهر الحج، فتدل على أن الحجة فيه ناقصة، فلا تكون مجزئة عن الواجب وهو الحج التام.

الجهة الخامسة: إن الظاهر من قوله (عليه السلام) وإن أقام بمكة إلى الحج كان متمتعاً، أن البقاء في مكة إلى يوم التروية شرط مقارن لانقلاب العمرة المفردة متمتعاً، وحمله على الشرط المتأخر بأن يكون البقاء إلى يوم التروية والإتيان بالحج بعدها كاشفاً عن كونها من الأول عمرة المتمتع خلاف الظاهر، فلو قصر ولكنه لم يأت بطواف النساء فجامع أهله، ثم أقام بمكة إلى يوم التروية وانقلبت إلى المتعة لم يكشف ذلك عن عدم إيجابه للكفارة، بل نحكم بعدم حلية النساء له مع عدم طوافه للنساء ولو كان بانياً على بقاءه في مكة وتبديل تلك العمرة إلى عمرة المتمتع، أما قبل يوم التروية فلما مر من ظهور النصوص في كون بقاءه في مكة إلى يوم التروية شرطاً مقارناً لانقلاب عمرته إلى المتعة، وأما بعد يوم التروية فقد يقال بأنه يكفي إرادته للحج في الانقلاب، لأن المقيد لنصوص الانقلاب هو قوله "ولأبأس بالعمرة

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥١

٢ - وسائل الشيعة ج ١١، ص: ٢٥٣

المفردة في ذي الحجة لمن لا يريد الحج" فمن أتى بعمرة مفردة في أشهر 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 فلا ينبغي الاشكال في عدم وجوب الحج عليه، وكيف كان فلاشكال في أن هذه العمرة صالحة للانقلاب الى المتعة ولو لم يأت بطواف النساء، فلا يجب 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 لاحتياج الى التقصير، فان ما دل 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 فلا يجتزء بالحلق، بل لا يجوز له مع علمه بتحقيق الشرط المتأخر في موطنه، ولا بد له من التقصير، لتعيينه 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^(١)، ولكن لم يظهر لنا وجهه، فان النصوص السابقة الدالة على كون العمرة المفردة في أشهر الحج متعة باطلاقها تشمل فرض الاحرام للعمرة المفردة من ادنى الحل.

اقسام الحج

(مسألة ١٤٣): 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 فلا يجزيه الا حج التمتع، وادعي عليه الاجماع كما عن الانتصار والخلاف والغنية

و التذكرة و ظاهر المعبر.وفى المنتهى انه مذهب فقهاء اهل البيت، وحكى القاضي في شرح الجمل خلافه عن نفر من الأصحاب وادعى بعض الاعلام "قده" عدم دليل على تعيين التمتع على النائي^(١)، كما أن بعض الاجلة "دام ظله" كان يرى عدم تعيين التمتع عليه الا أنه اخيرا اختار مذهب المشهور لنكتة سنذكرها، وكيف كان فقد استدلل المشهور على تعيين التمتع على النائي بالكتاب والسنة.

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

ولكن يرد عليه **اولا:** ان التعبير الوارد في الآية "ذلك لمن يكن أهله حاضري المسجد الحرام" دون "ذلك على من لم يكن أهله 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 إذا رجعتم" فيكون بمعنى أن صوم سبعة ايام من صوم عشرة ايام لمن لم يجد الهدى لا بد 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 الهدى" فمن الواضح أنه لا يستفاد منه وجوب التمتع، وانما اخذ التمتع موضوعا للحكم بوجوب الهدى.

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 الهدى لايشمل كل حج، وانما هو حكم التمتع بالعمرة الى الحج، ومن الواضح أنه ليس حكم من اتى بحج الافراد بعد العمرة المفردة.

وما ذكرناه من الاشكال على الاستدلال بالآية موافق لما فى المستمسك حيث قال: ان ظاهر الآية الشريفة حصر التمتع بالنائي، لا حصر النائي به^(٢)، وان ناقش فيه السيد الخوئي "قده" بأن الآية كما تدل على أن التمتع فرض النائي و من لم يكن أهله حاضري المسجد

١ - المرتقى الى الفقه الارقى ج١ ص٣٦٠

٢ - مستمسك العروة الوثقى ج ١١ ص ١٤٩

الحرام كذلك تدل بالدلالة الالتزامية على أن القرآن أو الأفراد ليس وظيفة له، بيان ذلك: أن الواجب على كل مكلف حج واحد، فإذا كان الواجب على النائب التمتع فلا يجزئ غيره. وبتعبير آخر: الآية في مقام بيان الوظيفة العملية الأولية، فإذا كان التمتع وظيفة النائب و المفروض وجوب حج واحد عليه فقط فلازم ذلك عدم جواز الاجتزاء بهما في مقام أداء الوظيفة^(١)، فان الآية لا تدل الا على حصر مشروعية التمتع بالنائب ومن الواضح أن هذا لا يدل على عدم مشروعية حج الافراد والقران في 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 في 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^(٢).

الرواية الثانية: صحيحته الاخرى قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الحج فقال: تمتع، ثم قال: إنا إذا وقفنا بين يدي الله تعالى قلنا: يا ربنا، أخذنا بكتابك وقال الناس رأينا رأينا ويفعل الله بنا وبهم ما أراد^(٣).

الرواية الثالثة: صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من حج فليتمتع، إنا لانعدل بكتاب الله وسنة نبيه^(٤).
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 لا يستفاد 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

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٧ ص ١٤٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٠

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٠

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٣

ذلك حيث كان الغرض هو الاحتجاج على العامة في نفهم لمشروعية التمتع تبعاً لتحريم عمر، وبيان أنهم تركوا القرآن والسنة وعملوا برأيهم ، ومن الواضح أنه إنما يصح الاحتجاج عليهم بما هو ظاهر من القرآن، إذ لا يعترف العامة بثبوت حق التشريع والتعبد للأئمة (عليهم السلام) فهذه الروايات بقرينة ورودها مورد الاحتجاج لا تكون ظاهرة في أكثر من مشروعية التمتع دون الالتزام به، فالمراد من "دخلت العمرة في الحج" أنها شرعت فيه لأنها لازمة فيه، وأما الأمر به في هذه الروايات، فهو لا يدل على الالتزام بعد وروده مورد توهم الحظر وعدم المشروعية، مع أن صحيحة معاوية بن عمار لا تظهر لها في الوجود 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 أبي عبدالله (عليه السلام) التمتع أفضل الحج وبه نزل القرآن وجرت السنة^(١)،^(٢).

أقول: 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 الوجود، والاحتجاج مع العامة لا يلزم أن يكون بظاهر القرآن، بل قد يكون الغرض اقتناع 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 لا تكون ظاهرة في ما استشهدوا به، وانما تكون موهمة ومشعرة له فتري أن الامام (عليه السلام) في عدة روايات استشهد لعدم نفوذ طلاق العبد بقوله تعالى "عبدا مملوكا لا يقدر على شيء"^(٣) مع أننا لو كنا نحن والآية لم نفهم منها عدم ولاية العبد على التصرفات الاعتبارية، فقد قال تعالى: ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيءٍ و من رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سرّاً و جهراً هل يستون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون^(٤) فان الآية في مقام عدم استواء رجلين احدهما عبد مملوك لا يقدر على شيء تكويناً، وثانيهما من كان عنده مال كثير ينفق منه دائماً، ولا يفهم منه أن كل عبد مملوك حكمه أنه

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢١٢

٢ - المرتقى الى الفقه الارقي ج ١ ص ٣٦٠

٣ - وسائل الشيعة ج ٢١ ص ١٨٢ و ١٨٤ و ١٨٥ و ج ٢٢ ص ٩٩ و ١٠٢

٤ - النحل، الآية ٧٥

لا يقدر على شيء تشريعاً، كما يعرف ذلك بملاحظة الآية التي بعدها (وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لا يقدر 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^(١) 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 لا يقطع، مع اننا لو كنا نحن والآية لم نفهم منها الا أن المساجد بمعناها المعهود كالمسجد الحرام تكون لله، فلا يجوز 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 جعفر (عليه السلام) الجزء واحد من عشرة- لأن الجبال عشرة و الطيور أربعة، ونحوها صحيحة عبد الرحمن بن سيابة^(٢)، وصحيحة معاوية بن عمار^(٣)، مع ان هذا الحكم لو تم فهو تعبد محض، والا فكون كل جزء في قضية ابراهيم واحدا من عشرة لا يعني 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

١- وسائل الشيعة ج ٢٨ ص ٢٥٢ نقلا 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 سارقاً 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 المرفق، 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 إنني 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 فلا تدعوا مع الله أحدا، وما كان لله لم يقطع، قال: فأعجب المعتصم ذلك، فأمر بقطع يد السارق من مفصل الأصابع دون الكف.

٢- وسائل الشيعة ج ١٩ ص ٣٨٠

٣- وسائل الشيعة ج ١٩ ص ٣٨١

باب منهم جزء مقسوم^(١).

وهكذا استشهد الامام (عليه السلام) في صحيحة ابن ابي نصر على كون السهم هو واحد من ثمانية بقوله تعالى "انما الصدقات للفقراء..."^(٢)، وكذا استشهد 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 لنييه (صلى الله عليه وآله) لقد نصركم الله في مواطن كثيرة والكثيرة في كتاب الله ثمانون^(٣)، وكذا استشهاده بكون القديم ما مضى عليه ستة اشهر بالآية على ما فى بعض الروايات كمرسلة داود النهدي عن بعض أصحابنا قال: دخل ابن أبي سعيد المكاربي 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^(٤).

فهذا الايراد غير متجه.

ثانيهما: ما يخطر بالبال من أن هذه الروايات حيث لم ترد فى خصوص الحج الواجب ولا يتعين التمتع فى الحج المندوب فيدور الامر بين حمله على تأكد الاستحباب وبين حمله على خصوص الحج الواجب ولا مرجح للثاني عرفا، فتكون هذه الروايات نظير روايات أخرى، كصحيحة 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

١ - وسائل الشيعة ج ١٩ ص ٣٨٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١٩ ص ٣٨٥

٣ - وسائل الشيعة؛ ج ٢٣، ص: ٢٩٩

٤ - وسائل الشيعة؛ ج ٢٣، ص: ٥٦

فيها و لا تأمر الناس إلا بها^(١)، وفي رواية درست الواسطي عن محمد بن فضل الهاشمي قال: دخلت مع إخوتي على أبي عبد الله (عليه السلام) فقلنا له إنا نريد الحج و بعضنا ضرورة فقال عليك بالتمتع^(٢)، وفي صحيحة معاوية بن عمار ومعتبرة لث المرادي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ما نعلم حجا لله غير المتعة إنا إذا لقينا ربنا قلنا يا ربنا عملنا بكتابتك و سنة نبيك و يقول القوم عملنا برأينا فيجعلنا الله و إياهم حيث يشاء^(٣)، وفي رواية ابن سنان عن ابن مسكان عن يعقوب الأحمر قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل اعتمر في المحرم ثم خرج في أيام الحج أتمتع قال نعم كان أبي لا يعدل بذلك^(٤)، 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^(٥)، وفي صحيحة يحيى الحلبي عن عمه عبيد الله قال: سألت رجلا 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 بكتابتك و سنة نبيك و قال الناس رأينا رأينا صنع الله بنا و بهم ما شاء^(٦).

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) و إنما 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 فزال الشمس اغتسل ثم خرج حتى أتى المسجد الذي عند الشجرة فصلى فيه الظهر وعزم بالحج مفردا وخرج حتى انتهى إلى البيداء عند الميل الأول فصفف الناس له سماطين قلبى بالحج مفردا...حتى فرغ

١ - وسائل الشيعة؛ ج ١١، ص: ٢١١

٢ - وسائل الشيعة؛ ج ١١، ص: ٢٤١

٣ - وسائل الشيعة؛ ج ١١، ص: ٢٤٢

٤ - وسائل الشيعة؛ ج ١١، ص: ٢٤٢

٥ - وسائل الشيعة؛ ج ١١، ص: ٢٤٢

٦ - وسائل الشيعة؛ ج ١١، ص: ٢٤٤

من سعيه ثم أتى جبرئيل وهو 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 وأوماً بيده إلى خلفه يأمرني أن أمر من لم يسق هدياً أن يحل ولو استقبلت من أمري مثل الذي استدبرت لصنعت مثل ما أمرتكم ولكني سقت الهدى ولا ينبغي لسائق الهدى أن يحل حتى يبلغ الهدى محله قال فقال له رجل من القوم لنخرجن حجاً وشعورنا تقطر فقال له رسول الله (صلى الله عليه وآله) أما إنك لن تؤمن بعدها أبداً فقال له سراقبة 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 ويهلوا بالحج وهو قول الله الذي أنزله على نبيه فاتبعوا ملة إبراهيم^(١)، ونحوها صحيحة الحلبي^(٢).

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 سابقاً ممن كان معه (صلى الله عليه وآله) والا لم يجب عليه اختيار حج التمتع، وإما على أنهم وان حجوا سابقاً الا أنه لما كان على طريقة الجاهلية لا يكون مجزياً عما وجب في الإسلام وكلاهما بعيد، وأما احتمال وجوب الحج في حجة الوداع فلا يجوز ما أتى به من الحج سابقاً فهو أيضاً بعيد، لما ورد من أن النبي (صلى الله عليه وآله) حج قبل ذلك عشرين حجة، أو حج مراراً، وكما لا وجه لاحتمال عدم اجزاء ما اتوا من من حج سابقاً عن حج التمتع الذي شرع في حجة الوداع، لكون ما اتوا به حج افراد او قران، كما ورد في صحيحة الحلبي أن الناس في حج الوداع احرموا بالحج مفرداً لا ينون عمرة ولا يدرون 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 سابقاً بنحو الاستحباب، فان حملنا الامر بالعدول

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢١٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٢٢

بالنسبة الى من لم يحج سابقا على الوجوب لزم منه استعمال اللفظ في معنيين.
والحاصل أن الإجمال 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، أو أنهم لم يحجوا قبل ذلك
اصلاً يوجب الإشكال في الاستدلال بظهور أمر النبي اصحابه بالعدول الى التمتع في
الوجوب^(١)

وقد ذكر بعض الاعلام "قده" نظير هذا الاشكال بتقريب أنه لاظهار 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 للزومه، **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 لا يمكن أن يكون إلزاميا
لشموله من لا يكون التمتع واجبا عليه قطعا، وحيث انه ناقش في دلالة الروايات السابقة ايضا
بما مر ادعى عدم دليل على تعيين حج التمتع على النائي^(٢).

ولكن الانصاف تامة 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 لا يمنع 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 "أمرك
ان تغتسل للجمعة والجنابة" وعلم بعدم وجوب غسل الجمعة، فلانما 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

١ - كتاب الحج ج ١ ص ٢٤٥

٢ - المرتقى الى الفقه الارقي ج ١ ص ٣٦٠

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، ولا موجب لرفع اليد عن حكم العقل بالوجوب في مورد الأمر بغسل الجنابة بعد عدم اقترائه 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 الطليين فلايصح اثبات وجوب الآخر بهذا الخطاب، فيختلف عن مثال ما لو ورد الأمر باكرام اي عالم ثم ثبت تقييد الفقيه الذي يجب اكرامه بكونه عادلا، فانه لاينفي اطلاق العالم غير الفقيه بالنسبة الى الفاسق، حيث انه لايجب انتلام الوحدة الثبوتية في نسخ 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، ولايقدم في ذلك وجود دال آخر على ثبوت الترخيص في مقام الإرادة الجديدة في احد الطليين 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 أطلق 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 لا يكون الا جامع الطلب، وانما يحكم

العقل بالوجوب فيما اذا لم يرد ترخيص في الترك.

الرواية الخامسة: صحيحة عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث أنه قال لرجل أعجمي رآه في المسجد طف بالبيت سعا- 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^(١)، وتقريب الاستدلال بها ان ظاهر حال الرجل أنه كان ملييا بحج الافراد والامام امره بالعدول الى التمتع حيث امره باعمال التمتع ولو فرض احتمال انه كان متمتعا فترك الاستفصال في كلام الامام يقتضى لزوم عدوله الى التمتع لو كان ملييا بحج الافراد، وهذا يعنى تعيين التمتع عليه نعم لو احتمل احراز الامام انه كان متمتعا فلا يكون امره باعمال عمرة التمتع دليلا على تعيين التمتع عليه ابتداء، لكنه بعيد جدا لعدم قرينة عليه.

واورد عليه بعض الاجلة "دام ظله" بان السكوت عن ذكر العدل في امثال المقام والاكتفاء ببيان الطريق الافضل لا يقتضى تعيينه شرعا، فان الرجل الاعجمي كان يصعب عليه فهم تفاصيل الاحكام، فالاكفاء بأمره بالفرد الافضل عرفي، ولا يظهر منه الوجوب. ولا بأس بما افاده.

الرواية السادسة: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) إذا استمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة، وقال ابن عباس: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة^(٢) وقد كان بعض الاجلة "دام ظله" يرى سابقا عدم تعيين التمتع على النائي، لمناقشته في سائر الادلة، لكنه لأجل هذه الصحيحة التزم بتعيين التمتع عليه بدعوى أن ظاهر الحاق الامام (عليه السلام) كلام ابن عباس بكلام نفسه هو استشهاده بكلامه، ولا يكون 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 ولا حج 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 لا يظهر من كلام ابن عباس أكثر من دخول فرد من العمرة وهو عمرة التمتع في الحج، ويكون الاستشهاد به في صحيحة الحلبي على اجزاء عمرة التمتع عن فريضة

١ - وسائل الشيعة؛ ج ١١، ص: ٢٤١

٢ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣٠٦

العمرة أنه بعد دخول فرد من العمرة في الحج فيكون الاتيان بعمرة التمتع اتيانا لمصدق من فريضة العمرة، ومن الواضح أن هذا المقدار لا يقتضى عدم وجوب جامع العمرة لمن لم يحصل له الاستطاعة للحج.

ولكن المهم تمامية الاستدلال بظهور روايات امر النبي (صلى الله عليه و آله) اصحابه بالعدول الى التمتع في الوجوب، وبعضه 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 فلا يقتضى 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: القرآن والإفراد فرض من كان حاضر المسجد الحرام، فإن تمتع من أصحابنا من قال: إنه لا يجزيه، وفيهم من قال: يجزيه، وهو الصحيح، لأن من تمتع قد أتى بالحج وبجميع أفعاله، وإنما أضاف إليه أفعال العمرة قبل ذلك، ولا ينافي ذلك ما يأتي به من أفعال الحج في المستقبل، وفي الناس من قال: المكي لا يصح منه التمتع أصلا، وفيهم من قال: يصح ذلك منه، غير أنه لا يلزمه دم المتعة وهو الصحيح لقوله تعالى "ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ"^(١)

وقد ذكر ابن سعيد الحلبي "ره" ايضا: ان القرآن والإفراد فرض حاضري المسجد، ... فان

تمتع المكي أجزأه الحج. وعليه عمرة بعده، ولاهدى عليه^(١).
وفيه أن ظاهر قوله تعالى "ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام" أن حج المتمتع لا يكون مشروعاً في حق أهل مكة، فإن الظاهر رجوع اسم الإشارة إلى قوله "فمن تمتع بالعمرة إلى الحج" لآلى وجوب الهدى على المتمتع بأن يكون الهدى في حج المتمتع مختصاً بغير أهل مكة، خلافاً لما مر عن الشيخ في المبسوط، فإنه بناء على ما مر من أن "ذلك لمن" ظاهر في نفي مشروعية المشار إليه في حق أهل مكة وعدم مشروعية الهدى في الحج في حق المكي باطل جزماً، كما أن الظاهر عدم رجوع اسم الإشارة إلى كون صوم سبعة أيام بدل الهدى بعد الرجوع إلى البلد، وما قيل من أن حج المتمتع لا يقل عن حج الأفراد في أعماله فمجرد استحسان بعد اختلافهما بالقصد واختلاف ميقاتهما بناء على كون ميقات حج الأفراد لأهل مكة أدنى الحل، وميقات حج المتمتع هو نفس مكة بلاشكال.

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

وكيف كان فيدل على عدم مشروعية حج المتمتع لأهل مكة عدة روايات:
منها: صحيحة عبيد الله الحلبي وسليمان بن خالد و أبي بصير كلهم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ليس لأهل مكة ولالأهل من ولالأهل سرف متعة، وذلك لقول الله عز و جل ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام^(٢).
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^(٣).

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

١ - الجامع للشرائع ص ١٧٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٨

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٩

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^(١).

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^(٢)، وحيث ان كل فرسخ ثلاثة اميال (بالأميال الهاشمية التي في طريق مكة كما ذكر في معجم البلدان^(٣))، 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^(٤)، والمسافة بين مكة القديمة وعرفات لاتزيد على عشرين كيلومتر جزما.

اقول: نحن طلبنا من بعض الثقات في مكة ان يحدد لنا المسافة بين المسجد الحرام ونهاية عرفات، فاجاب بأن المسافة من بداية شارع غزة (الذي هو بعد المسجد الحرام بمأتين متر تقريبا) الى جمرة العقبة في منى اربع كيلومتر وسبعمأة وثمانون مترا، ومن جمرة العقبة الى جبل الرحمة الذي هو في نهاية عرفات خمسة عشر كيلو متر، وجبل الرحمة يكون نهاية

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٩

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٩

٣ - معجم البلدان ج ١ ص ٣٥

٤ - 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 ج ٨، صلى الله عليه وآله) (٤٦٣) 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 ج ٨، صلى الله عليه وآله) (٤٦٤) وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن أهل مكة إذا خرجوا حججا قصرُوا وإذا زاروا ورجعوا إلى منازلهم أتَمُوا (وسائل الشيعة ج ٨ ص ٤٦٥).

عرفات، فتكون المسافة بين المسجد الحرام ونهاية عرفات عشرين كيلومتر، وإذا حذفنا مقدار المسافة من بداية عرفات الى نهايتها وهو الف وثلاثمائة 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 ثلاثمائة متر تقريبا، وإذا حذفنا المقدار الداخلى 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 فى القديم اكثر ممّا حاسبه هذا الرجل من جهة اعوجاج الطريق، وارتفاعه وانخفاضه ولكن لا يؤثر هذا المقدار كثيرا في تقليل المسافة، وقد ذكر صاحب كتاب مرآت الحرمين، ابراهيم رفعت باشا الذى كان امير الحاج في الحكومة العثمانية فى حوالى ١٣٢٠ الهجرية القمرية: أن المسافة من باب بنى شيبية من المسجد الحرام الى جبل الرحمة فى عرفات "٢١٣٤٧" متراً^(١)، فاذا حذفنا المسافة من بداية عرفات الى جبل الرحمة التي ذكر انها "١٥٠٠" متر، وحذفنا ايضا المسافة من باب بنى شيبية الى مقبرة المعلاة التي كانت منتهى بيوت مكة القديمة عادة وقال انها "١٠٤٢" متر فيكون الباقي "١٨٨٢٥" مترا.

ثم ان من الغريب ما جاء في كتاب اخبار مكة للازرقى في ذكر الأميال من المسجد الحرام إلى موقف الإمام بعرفة، حيث قال: قال أبو الوليد: من باب المسجد الحرام، وهو الباب الكبير باب بنى عبد شمس الذي يعرف اليوم ببني شيبية 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 ذراعاً، وموضع الميل الخامس وراء قرين الثعالب بمائة ذراع، وموضع الميل السادس في جدر حائط محسر، وبين جدر حائط محسر، ووادي محسر خمسمائة ذراع وخمسة وأربعون ذراعاً، وموضع الميل السابع دون مسجد مزدلفة بمائتي ذراع وسبعين ذراعاً، 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 بغم 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 النبات، بينه وبين موقف النبي عشرة أذرع، فما بين المسجد الحرام وبين موقف الامام بعرفة بريد، سواء لايزيد ولاينقص^(١).

فترى أنه صرح بكون المسافة بين المسجد الحرام وجبل الرحمة بريد سواء لايزيد ولاينقص، وابت تعلم باتفاقهم على أن البريد اربعة فراسخ وكل فرسخ ثلاثة اميال فمسافة بريد هو الوصول الى آخر الميل الثاني عشر حتى يكون سفره اثنا عشر ميلا، ومع احتساب اياه 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 الأتقال بين مكة والمدينة، ثم أوماً بيده أربعة و عشرين ميلا يكون ثمانية فراسخ^(٢). لكن ما نقل الازرقى 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 والبريد 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 الازرقى 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 وخمسة مائة متر، فيكون الفرسخ حينئذ اربع كيلومتر ونصف تقريبا، وتكون اربعة فراسخ ثمانية عشر كيلومتر تقريبا، وتكون ستة عشر فرسخا ستة وسبعين كيلومتر تقريبا.

١ - اخبار مكة ج٢ ص١٨٩

٢ - وسائل الشيعة ج٨ ص ٤٥٥

هذا وقد ذكر في كتاب "فرهنگ عمید" ان ميل البحر يعادل "١٨٥٢" متراً، والميل يساوی "١٦٠٩" متراً، والظاهر ان الميل عند اطلاقه ينصرف الى الثاني، والفرسخ الذي يكون ثلاثة اميال يعادل بهذا الحساب ٤٨٢٧ متراً أي اربع كيلومتر وثمانمئة وسبعة وعشرين متر، وتصير اربعة فراسخ ١٩٣٠٨ متراً، أي تسعة عشر كيلومتر وثلاثمئة وثمانية متر.

هذا ومن جهة أخرى انفق العلماء على أن كل ميل يعادل اربعة آلاف ذراع بذراع اليد فذكر المحقق "زه" في الشرايع: الميل اربعة آلاف ذراع بذراع اليد الذى طوله اربعة وعشرون اصبعاً تعويلاً على المشهور بين الناس، فان قلنا بأن اربعة فراسخ اثنين وعشرين كيلومتر فلا بد 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 ابراهيم رفعت پاشا في كتاب مرآت الحرمين، ذراع اليد بتسعة واربعين سانتي متر، (وقال أما ذراع الحديد الذي يقدر به الاقمشة فكان ٥٦ سانتي متر وسُبع)^(١)، فبهذا اللحاظ يصير كل ميل الفا وتسعمائة وستين متراً، وكل فرسخ خمس كيلومتر وثمانمئة وثمانين متراً، وتصير اربعة فراسخ ثلاث وعشرين كيلومتر وخمسائة وعشرين متراً، لكنه اكثر من المسافة بين المسجد الحرام وعرفات، حتى حسب ما قال من أنها ٢١٣٦٧ متر، 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^(٢)، وقد حكى عن السيد البروجردي "قده" أنه قال: الظاهر أن كلام المسعودي هو المتبع في هذا الباب، إذ ذراع اليد وإن قيدناها بالذراع المتوسطة فهي مما تختلف بحسب الأشخاص، وبحسبه يختلف الفرسخ كثيراً، ومن المستبعد تحديد المسافة بهذا الأمر غير المضبوط، فالظاهر أن الذراع في كل عصر كان عبارة عن طول معين عيّن من قبل السلاطين والمنتفذين لذرع الثياب و الأرضين ونحوها، وكانوا يتصدون لتعيينها حسماً 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 مطلعاً على وضع زمانه، فقولته متبع في هذا الباب، وتحديد الميل بكونه اربعة آلاف ذراع لم يرد قبله نعم تحديد الفرسخ

١ - مرآة الحرمين ص ٣٤٠

٢ - مروج الذهب ص

بكونه ثلاثة اميال ورد في الروايات قبله عن الصادقين عليهما السلام ^(١)، ولا بأس بما افاده.
وكيف كان فلاجل الاختلافات التي مر بيانها فالمسألة مشكلة جدا، ولا بد 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 ^(٢)،
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 ^(٣) والتبيان ^(٤) والاقتصاد ^(٥) والجمل ^(٦)
الى الثاني بينما أنه ذهب في النهاية الى الأول ^(٧)، وكذا اختار الثاني علي الحلبي في اشارة
السبق ^(٨)، وابن حمزة في الوسيلة ^(٩)، وابن زهرة في الغنية ^(١٠) والحلي في السرائر ^(١١)،
والكيدري في اصباح الشيعة ^(١٢)، وابن سعيد الحلي في الجامع للشرائع ^(١٣)، وابو الصلاح
الحلي في الكافي ^(١٤) والطبرسي في مجمع البيان، وقد اختلف كلام المحقق الحلي في
ذلك، فاختر في الشرائع الثاني ^(١٥)، ولكن اختار في المختصر النافع الاول ^(١٦)، وكذا في

-
- ١ - البدر الزاهر ص ١٣٩
 - ٢ - مدارك الاحكام ج٧ ص ١٦٠
 - ٣ - المبسوط ج١ ص ٣٠٦
 - ٤ - التبيان ج٢ ص ١٥٨
 - ٥ - الاقتصاد ص ٢٩٨
 - ٦ - الجمل ص ٦٩
 - ٧ - النهاية ص ٢٠٦
 - ٨ - اشارة السبق ص ١٢٤
 - ٩ - الوسيلة الى نيل الفضيلة ص ١٥٧
 - ١٠ - غنية النزوع ص ١٥١
 - ١١ - السرائر ج١ ص ٥١٩
 - ١٢ - اصباح الشيعة ص ١٤٩
 - ١٣ - الجامع للشرائع ص ١٧٧
 - ١٤ - الكافي ص ١٩١
 - ١٥ - شرايع الاسلام ج١ ص ٢١٢
 - ١٦ - المختصر النافع ج١ ص ٧٨

المعتبر وقال: ان قول الشيخ نادر لاعبرة به^(١)، مع أنك ترى أن نسبة هذا القول الى الندره غريب وكذا العلامة قال بالثاني في القواعد^(٢) والارشاد بينما انه في التذكرة والمنتهى والمختلف والتحرير قال بالاول^(٣)، 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 تتحقق ذلك^(٤).

وكيف كان فالصحيح هو القول الاول من التحديد بثمانية واربعين ميلا من كل جانب، فان التحديد باثنى عشر ميلاً لم يرد في أية 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، 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^(٥)، 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 اثني عشر ميلاً فخالف الظاهر، ولايتلائم مع ذكر عسفان وذات عرق كمثل في الصحيحة فانهما على بُعد مرحلتين كما ذكره صاحب كتاب معجم البلدان^(٦) ونحوه القاموس^(٧)، والمراد من المرحلة كما حكي عن

١ - المعتبر في شرح المختصر ج ٢ ص ٧٨٤

٢ - قواعد الأحكام ج ١ ص ٣٩٩

٣ - تذكرة الفقهاء ج ٧ ص ١٧٦ منتهى المطلب ج ١٠ ص ١٢٧ مختلف الشيعة ج ٤ ص ٢٦ تحرير الاحكام ج

١ ص ٥٥٨

٤ - جواهر الكلام ج ١٨ ص ٨

٥ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٩

٦ - عُسْفان بضم أوله وسكون ثانيه بين الجحفة و مكة و هي من مكة على مرحلتين و ذات عرق مهلّ أهل

العراق و هو الحد بين نجد و تهامة (معجم البلدان ٤: ١٢١، ١٠٧)

٧ - القاموس ج ٣ ص ١٨١

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 لا ينطبق 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 لا يمكن 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 ولا لأهل مر ولا لأهل سرف متعة، وذلك لقول الله عز و جل ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام^(١)، وعن الواقدي: بين مكة ومَرَّ خمسة أميال^(٢)، وعن المجلسي الأول "ره" أن سرف ككتف موضع قرب التنعيم على عشرة أميال تقريبا 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 أخرى لزرارة، قال قلت: فما حد ذلك؟ قال: ثمانية وأربعين ميلاً من جميع نواحي مكة دون عسفان ودون ذات عرق^(٣)، 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، إلا أنه لا يمكن الجزم بالاتحاد.

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٨

٢ - ولكن ذكر في القاموس ان بطن مر على مرحلة من مكة، وكذا في معجم البلدان: مر: اسم موضع على مرحلة من مكة. 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.

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٩

نعم هذا التوجيه لا يتلائم 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، ولا لأهل بستان، ولا لأهل ذات عرق، ولا لأهل عسفان، ونحوها^(١)، والرواية تامة بناء على العمل بروايات علي بن أبي حمزة البطائني، ولكن غايته العلم ببطلان مفادها ولا يسري 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 لا اقل ولا اكثر كاهل عسفان وذات عرق فهو بحكم اهل مكة، وذلك بأن يكون معنى "دون ثمانية واربعين ميلا" أن لا يزيد عليها، بأن يكون ثمانية واربعين ميلا فما دون، وهذا وان كان خلاف الظاهر لكنه لا مانع من أن يصار اليه بقريضة التمثيل بذات عرق وعسفان.

وقد يقال في تقريب ذلك: ان "دون" قد يكون بمعنى عند، كما في قوله "من قتل دون ماله فهو شهيد"، والقريضة 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^(٢)، ولكن الانصاف أنه خلاف الظاهر.

وثالثا: انه يحتمل أن يكون ما في معجم البلدان من أن عسفان وذات عرق على بعد مرحلتين من مكة مبني على التقريب لا التدقيق، 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 لا التدقيق^(٣).

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 لا التدقيق، 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 لا بالتدقيق فهو ايضا خلاف الظاهر، سواء كان بمعنى

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٠

٢ - كتاب الحج ج ١ ص ٢٥٠

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ١٤٧

كون المدار على تشخيص العرف ولو عن جهل مركب، او بمعنى أن المدار على تسامح الناس في صدق أنه دون الحد وان كانوا لا يرون 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 لإطلاق لها من حيث ثبوت المتعة على كل مكلف، وإنما هي ناظرة إلى حكم النائي في قبال العامة القائلين بجواز الأفراد أو القرآن للنائي وهذه الروايات في مقام الرد عليهم، وأن النائي لايجوز له إلا التمتع^(١)، وفيه أنه لا مانع 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 فيشملة 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 لا اقل ولا أكثر^(٢)

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^(٣)، ويؤيده أنه قد مر النقل عن الشافعي واحمد أنهما قالوا "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 لا يكون حاضرا بها، ولو كانت المسافة بين منزله وبين

١ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٧ ص١٤٩

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٧ ص١٥٢

٣ - حواهر الكلام ج١٨ ص٦

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 ملققة، كما أن منها أن لا يكون السفر في معصية الله. وعليه غير 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^(١).

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 الأفراد و التمتع، ومن بعد بالثمانية و الأربعين تعين عليه

التمتع^(١)، فان كلا من الصحيحين بصدد تفسير حاضر المسجد الحرام، فكيف يجمع بينهما بالحمل على التخيير.

ومنها: رواية ابي الحسن النخعي عن ابن ابي عمير عن الحلبي عن ابي عبد الله (عليه السلام)، قال: في حاضري المسجد الحرام، قال: ما دون المواقيت إلى مكة فهو حاضري المسجد الحرام، و ليس لهم متعة^(٢) والرواية ضعيفة بجهالة ابي الحسن النخعي.

ومنها: صحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبدالله في حاضري المسجد الحرام، قال: ما دون الأوقات إلى مكة^(٣).

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 لا يرى وهن الرواية باعراض المشهور، فان اعراض المشهور شيء والتسالم على الخلاف شيء آخر، وان فرض وصول التوبة الى المرجحات فلايبعد أن يقال بأن صحيحة حرز 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 لا يرب 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

١ - مدارك الأحكام ج ٧ ص ١٦٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٠

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٠

والاقتصاد والجمل "كل من كان بينه وبين المسجد اثنا عشر ميلاً من جوانب البيت" وذكر العلامة في التحرير "من كان بين منزله وبين المسجد...^(١)". 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" فالمنسب من التقدير أن يكون المبدأ نفس المسجد، ولا ينافيه قوله في خبر زرارة "من جميع نواحي مكة" فإن مكة لم تؤخذ فيه مبدأ للحد، وإنما أخذت موضوعاً للتوسعة للحد إلى جميع النواحي^(٢).

واضاف السيد الخوئي "قده" أنه لو فرض اجمال الدليل فلا بد حينئذ من الاقتصار على القدر المتيقن في الخروج عن العمومات المقتضية لوجوب التمتع على كل أحد غير اهل مكة كالأية 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، وإلا كان حكمه وجوب التمتع لامحالة فمن بعد عن المسجد الحرام بأكثر من ثمانية و أربعين ميلاً وجب عليه التمتع، وإن كان الفصل بينه وبين مكة أقل من هذا الحد، فالنتيجة كون مبدأ الحد هو المسجد^(٣).

اقول: الانصاف أن ظاهر صحيحة زرارة هو كون مبدأ الحد مكة، فقد ورد فيها "كل من كان أهله دون ثمانية وأربعين ميلاً 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 لا المسجد الحرام، فيلاحظ المسافة بالنسبة إليها، وكونها واردة في تفسير الآية التي جعلت المحور حضور المسجد الحرام لا ينافي ذلك، حيث طبقت عنوان حاضر المسجد الحرام على من كان منزلة الى مكة اقل من ثمانية واربعين ميلاً، فالأقوى 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 ميلاً، ولكن كانت المسافة بين مكة وبين بداية بلد المكلف اقل من ذلك فهل

١ - تحرير الاحكام ج ١ ص ٥٥٨

٢ - مستمسك العروة الوثقى ج ١١ ص ١٥٨

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٧ ص ١٥١

المدار على بلد المكلف او بيته، فيه خلاف، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الظاهر أن العبرة في التحديد بمبدأ بلده لا بمنزله و بيته الذي يسكنه، فحكم ساكن الدار الواقعة في أوّل البلد حكم ساكن الدار الواقعة في آخر البلد، فلا يختلف حكم ساكن بلدة واحدة باعتبار اختلاف منازلهم قريباً أو بعداً، وذلك لأنه الظاهر من جعل الحد بين المكلف الذي يختلف في أرجاء بلده وبين المسجد الحرام، لخصوصية للدار أو الدكان وما شاكلهما^(١)، ولكن ذكر بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" أن المدار على منزل المكلف لاعلى البلد الذي يسكنه^(٢)، ولا يخفى 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 عرفاً، لا اقل ولا اكثر، 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؟، لا ينبغي 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"^(٣).

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، لا المثل للحاضر بمكة، ويقوي هذا الاحتمال أن المذكور في الخرائط السعودية أن المسافة بين ذات عرق ومكة مائة كيلومتر، وفي بعضها مائة وعشر كيلومتر، ولا اشكال في خروجها

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ١٥٢

٢ - مناسك الحج وملحقاتها ص ١٠٥

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ١٥٢

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^(١).
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 الغلبيگانی "قده" أن الظاهر أن الروايات كلها ناظرة إلى بيان مصداق الآية وهو من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، فلاعموم لها للحاضرين حتى توجب المتعة على كل أحد، كما استشكل السيد الامام "قده" في وجود العموم^(٢).
وفيه ما مر من أن الظاهر من حاضر المسجد الحرام هو من كان من اهل مكة، ولا اجمال 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 العقلاني 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.

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ١٥٢

٢ - العروة الوثقى ج ٤ ص ٦٠٠

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 القدر" ولم يعلم أن مراده من القدر ما يشمل القدر العرفي او خصوص القدر الشرعي، فلايبعد احتجاج العقلاء بالخطاب العام في جواز التيمم بالتراب الطاهر شرعا وان كان قدرا 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 بإمكانه اختيار لفظ مبيّن 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 المصدقية 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 لا يبعد القول بوجود حج التمتع عليه، لأن وجوب حج الأفراد معلق على عنوان الحاضر، وهو مشكوك، فيكون المقام نظير ما لو شك في أن المسافة ثمانية فراسخ أو لا، فإنه يصلي تماماً لأنَّ القصر معلق على السفر وهو مشكوك^(١). والظاهر رجوع ما ذكره الى التمسك بقاعدة المقتضي والمانع، بأن يرى أن الاستطاعة مقتضية لوجوب حج التمتع، وصدق عنوان الحاضر مانع عنه، وقد صرح بقوله لقاعدة المقتضي والمانع في بحث النكاح، فقال انه اذا شك في كون المنظور اليه مماثلاً او محرماً ام لا، فيحرم النظر اليه، لالاجل التمسك بعموم حرمة النظر في الشبهة المصدقية لمخصصه المنفصل الدال على جواز النظر الى المماثل او المحارم، بل لاستفادة شرطية الجواز بالمماثلة أو المحرمية، فالمقام من قبيل المقتضي والمانع^(٢).

ولكن هذه القاعدة ليس لها اساس عقلائي، فلو رمى سهماً الى جانب شخص، وشك في وجود مانع يمنع من وصول السهم اليه فلا يبيني العقلاء على اصابة السهم الى ذلك الشخص، نعم لا يبعد 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 تقرّبه: أن صفة الحضور و الوطنية للشخص قد تتحقق 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 أولاً ثمّ يعرض عليه صفة الوطنية، فنقول: إن ما دون ثمانية واربعين ميلاً لم يكن وطناً له باتخاذ نفسه ولا يتبع أبيه أو جده في زمان والآن كذلك^(٣).

وفيه أنه لو ولد المكلف في هذا المكان فاستصحاب عدم كونه حاضر المسجد الحرام او فقل: عدم كونه من اهل ما دون ثمانية واربعين ميلاً منزله ينحصر في استصحاب العدم

١ - العروة الوثقى ج ٤ ص ٦٠٠

٢ - العروة الوثقى ج ٥ ص ٥٠٠

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ١٥٣

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 لا بد من اجراء استصحاب عدم كون وطنه ومنزله -وهو ما يسكن فيه فعلا- دون ثمانية واربعين ميلا، والمسافة بين مكان 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 لا يكون للشخص وطن فعلي اصلا، بأن اعرض عن وطنه الاصلي ولم يتوطن في مكان فانه لا اشكال في وجوب التمتع عليه.

نعم قد يقال - كما هو الموافق لمباني السيد الصدر "قده" - من أن موضوع وجوب حج الافراد حيث يكون مركبا من جزئين، 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 لا يكفي استصحاب عدم الملاقاة للبول، بل لا بد من اجراء الاستصحاب لنفي كون ذلك النجس بولا بنحو العدم الازلي، لأن المخصص لعموم كفاية الغسل مرة هو مركب من ملاقاتة الثوب لنجس وكون ذلك 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 التمتع 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 احتياطاً، 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 اجزئه ذلك وان كان حاجا مفردا ارتكب حراما عن عذر ولا كفارة عليه، والمهم أنه لا يخل بصحة حجه، ثم يحرم لحج التمتع رجاء ويأتي باعمال الحج بقصد ما في الذمة واعمال حج التمتع والافراد واحدة عدا أنه يجب الهدى في التمتع ويستحب في الافراد، فيذبح الهدى احتياطاً، فاذا فرغ من الحج احرم لعمرة مفردة بعد مضي ايام التشريق، فيحزر أنه اتى بوظيفته، كما يمكنه أن يختار ترك التقصير ويحرم بحج التمتع احتياطاً فلو كان حجه التمتع فينقل 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 لا بد من الجواب عنهما:

١- انه لايمكن ان يتمشى قصد القرية لاختيار المكلف لأحد طرفي دوران الامر بين المحذورين، بعد تساوي احتمال وجوبه وحرمة، ومعه فلايصح منه التقصير لكونه واجبا تعديا.

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 لايقصد كونه جزء من عمرة التمتع احتياطاً فيكون اختياره للجامع بين ترك التقصير وفعله بقصد كونه جزء من عمرة التمتع احتياطاً بداع قربي ولايلزم أن يكون اختياره للتقصير بداع قربي زائد نظير ما لو وقع التزاحم بين عبادتين

متساويتين، فان اختياره لأحديهما بالخصوص لا يكون بداع قربي جزماً.

٢- انه قد يقال بأنه لايجوز عقلاً 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 لا يوجد شاهد عقلي او عقلائي على لزوم اخراج المكلف نفسه عن موضوع التكليف الذي يكون دائراً بين المحذورين، ولا قبح ادخاله نفسه فيه، فلو كان المكلف شاكاً في كون اليوم يوم عيد الفطر بنحو الشبهة الحكمية، وقلنا بالحرمة الذاتية لصوم يوم العيد فمع ذلك لا دليل على أنه يلزمه السفر ولايجوز له الدخول في الحضر، بل يمكنه ذلك ثم يكون مخيراً بين الصوم رجاء وتركه، والمقام من هذا القبيل.

ثم ان السيد الخوئي "قده" ذكر في المقام أن التقصير وان كان أمره دائراً بين المحذورين، والحكم فيه التخيير ولكن لأجل الاحتياط في المقام يختار التقصير، فلو كان حجه تمتعاً فقد أتى بما وجب عليه وإن كان إفراداً فلا يترتب على تقصيره سوى الكفارة لافساد الحج^(١)، لكنه لوجه ثبوت الكفارة عليه بعد كون ارتكابه عن جهل، وقد ورد في صحيحة عبد الصمد بن بشير "اي رجل ركب امراً بجهالة فلا شيء عليه" وقد مر أن الاحتياط لا يقتضي التقصير لا تكليفاً ولا وضعا من ناحية احراز صحة حجه، اذ لو اختار ترك التقصير واحرم بالحج صار حجه حج افراد جزماً، 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 لِلَّهِ" نظير ما لو كان عنده ماء وتراب وعلم بغصبية أحدهما، حيث قلنا بوجوب الوضوء عليه حينئذٍ لأنه 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، فلا يتم ما ذكره صاحب العروة من أنه فاقده الطهورين ولايجوز له الوضوء ولا التيمم^(٢).

وفيه أن وجوب اتمام الحج عليه ليس معلوماً بالتفصيل حتى يجب عليه عقلاً احراز

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ١٥٣

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٣٩٣

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 اجمالاً إما بوجوبه اذا كان حج تمتع او وجوب اتيان اعمال الحج بقصد حج الافراد ولو اجمالاً، 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 الاجمالي، 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 حرمة من باب عدم الاقتضاء للمنجزية فلا يزاحم المقضي 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 فلا دليل 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 فلا يحرز 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 مكة احتياطاً، ثم يخرج من مكة إلى منزله (لأن من كان منزله دون الميقات فاحرامه يكون من منزله) فيحرم منه لحج الافراد احتياطاً، ولا يحرم 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 احتياطاً، ثم يأتي بعمرة مفردة بعد الحج، وبذلك يحصل الجزم بالفراغ، وقد ذكر السيد الخوئي "قده أن هذا أوجه من الطريق الأول، ولعله متعين، 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 لا يأتي بعدها بحج التمتع الا على تقدير كون وظيفته حج التمتع،

فلا يكفي 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 فلا يتم 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 احتياطاً، لاحتمال كونها عمرة مفردة، ثم يحرم لحج التمتع احتياطاً ثم يرجع الى منزله فيحرم منها لحج الأفراد احتياطاً، 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 فلا يحتاج الى الخروج الى الميقات، بل له أن يحرم لحج الافراد من مكة او ادنى الحل، ثم يأتي بأعمال الحج بقصد ما في الذمة، وبناء على جواز تقديم العمرة المفردة على حج الافراد الواجب فلا يحتاج 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 ولا ينعقد احرامه ولو بنحو الترتب، لأنه لايجزء عن حجة الاسلام فقط، وأما الثاني اذا خالف وظيفته وأتى بحج الافراد -من دون أن يعدل به الى عمرة التمتع والا فلاشكال فيه ويجزء عن حجة الاسلام، كما صنع اصحاب النبي (صلى الله عليه وآله) وورد في الروايات- او القران فلا دليل 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 يتشبهت 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 زيارة عن أبي جعفر (عليه السلام) "من أقام بمكة سنتين فهو من أهل مكة ولا تمتعة له، فقلت له: أرايت إن كان له أهل بالعراق وأهل بمكة، فقال: فلينظر أيهما الغالب"^(١)، الا أن الكلام في تشخيص معنى الغالب، والمحمتمل فيه امران:

١- أن يكون المراد من الغالب هو مجرد كون إقامته 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.

٢- أن يكون المراد من الغالب هو أن يصدق على واحد منهما أنه وطنه دون الآخر، بحيث تكون إقامته في الآخر يسيرا عرفا، لأن تكون نسبة إقامته فيه الى إقامته 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 بالحق بأحد المنزلين اعتبرت الاستطاعة منه^(١)، ولكنه غير متجه، اذ يكفي الاستطاعة من مكانه للحج الواجب عليه، فلو كان الغالب عليه الإقامة في بلدة بعيدة، الا أنه لو كان هناك لم يصير مستطاعا 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 إقامته في مكة او حين إقامته 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 إقامة سنتين توجب انتقال حكم النائي الذي ليس له بمكة مسكن أصلا، فمن له مسكن أولى^(٢).

واجاب عنه صاحب الحدائق بالمنع عن الاولوية بالمعارضة مستقرة^(٣)، واورد في الجواهر

١ - مسالك الأفهام ج٢ ص ٢٠٩

٢ - مدارك الاحكام ج٧ ص ٢١١

٣ - الحدائق الناضرة ج١٤ ص ٤٣٠

على كلام صاحب الحدائق بأن المستفاد من الأدلة كون مجاورة مكة مدة سنة أو سنتين سبب مستقل لانتقال الفرض الى حج الافراد، كما أن غلبة الإقامة في مكة لمن كان وطنه مكة والبلد البعيد سبب آخر لوجوب حج الافراد، وانتفاء السبب الثاني فيمن كان يبقى في المدينة مثلاً اربع سنوات وفي مكة ثلاث سنوات لا يمنع من تأثير السبب الاول في انتقال 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^(١)، وما ذكره تام جداً، فان الظاهر من صحيحة زرارة أن السؤال عن كان له اهل بالمدينة واهل بمكة عدول عن فرض الإقامة المتتالية في مكة سنتين، وناظر الى فرض التردد بين مكة والمدينة بحيث لا يبقى 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 مستطيعاً من كل منهما تخير بين حج التمتع وحج الافراد، وإن كان مستطيعاً من أحدهما دون الآخر لزمه فرض وطن الاستطاعة.

ويستدل له بأن أدلة تعيين قسم خاص من الحج لا تشمل مثل هذا الشخص فيشملة حينئذ إطلاق ما دل على وجوب الحج بالاقيد له بنوع خاص، ونتيجته التخيير، إلا أنه لو تم 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 فإنه لا يوجب تعيين 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 مستطيعاً للحج، كما لا فرق بين حدوث الاستطاعة له في أي من البلدين، فلو كان حدوث استطاعته في مكة مثلاً فلا يوجب ذلك تعيين 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 مثلاً، وموضوع وجوب التمتع وهو من لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام لا ينطبق عليه^(٢).

١ - جواهر الكلام ج ١٨ ص ٩٣

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٧ ص ١٥٦

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 فلاشكال 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 الله (عليه السلام) في حديث قال: سألته عن رجل من أهل مكة يخرج إلى بعض الأمصار ثم يرجع إلى مكة فيمر ببعض المواقيت أله أن يتمتع؟ قال: ما أزعم أن ذلك ليس له لو فعل، وكان الإهلال أحب إلي^(١) وكذا صحيحة اخرى عنه وعن عبد الرحمن بن أعين، قالوا: سألتنا أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل من أهل مكة خرج إلى بعض الأمصار ثم رجع فمر ببعض المواقيت التي وقت رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) له أن يتمتع؟ فقال: ما أزعم أن ذلك ليس له، و الإهلال بالحج أحب إلي^(٢) وعن المشهور جوازه حتى في الحج الواجب ولكن حكي عن ابن أبي عقيل أنه يتعين عليه فرض المكي إذا كان الحج واجبا 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 أنه أحوط لأن الأمر دائر بين التخيير والتعيين ومقتضى الاشتغال هو التعيين، خصوصا إذا كان مستطيعا حال كونه في مكة فخرج قبل الإتيان بالحج، بل يمكن أن يقال: إن محل كلامهم صورة حصول الاستطاعة بعد الخروج عنها، وأما إذا كان مستطيعا فيها قبل خروجه منها فيتعين عليه فرض أهلها^(٣).

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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٢

٣ - العروة الوثقى ج ٤ ص

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، فلا علاقة له بصدرها من صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج وعبدالله بن اعين قالنا سألنا... فضلا عن صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج (وان كان مطمأن به وحدة الصحيحتين).

الثاني: ما يقال من أن اطلاق الصحيحتين وان كان شاملا للحج الواجب لكن يعارضه إطلاق صحيحة زارة ونحوها مما دلّ على أنه ليس لأهل مكة 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 زارة 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 يرجح اطلاق صحيحة زارة لموافقته للكتاب أي قوله تعالى "ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام" فلا يجوز له التمتع في الحج الواجب مطلقا.

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

احدهما: ان قوله (عليه السلام): "ما أزعم أن ذلك ليس له لو فعل" لا يلائم المندوب، إذ لو كان السؤال عن الحج المندوب فالإجابة في جواز التمتع له فهذا التعبير ظاهر في أن مورد السؤال هو الحج الواجب، على أن جواز التمتع فيما إذا كان الحج مندوبا أمر مسلم يعرفه كل أحد ولا حاجة إلى السؤال خصوصا من مثل عبد الرحمن الذي هو من أكابر الرواة.

ثانيهما: ان قوله (عليه السلام): "وكان الإهلال أحب إلى" لا ينسجم مع الحج المندوب، إذ لو كان مورد السؤال الحج المندوب فالإجابة في أفضلية التمتع عن الأفراد لا الإهلال بالحج الذي أريد به حج الأفراد.

ثم قال: إنه لو سلم اطلاق الصحيحين للحج الواجب والمندوب ومعارضة هذا الاطلاق

لاطلاق صحيحة زارة فلايتم ما ذكره صاحب الرياض من ترجيح اطلاق صحيحة زارة بموافقته للكتاب، أي قوله تعالى "ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام" وذلك لأن دلالة الكتاب ايضاً بالاطلاق، وقد اخترنا في الاصول أن اطلاق الكتاب ليس مرجحاً كما أن اطلاق الكتاب يكون طرفاً للمعارضة مع اطلاق الخبر المعارض له بالعموم من وجه^(١)، لأن الإطلاق مستفاد من عدم القيد الزائد، وعدم القيد الزائد ليس من القرآن ليكون مرجحاً 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 الله تعالى كذا في الكتاب، وهذا المعنى لا يصدق على مجرد الإطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة، وحينئذ فيكون المرجع اطلاق ما دل على أصل وجوب الحج مثل قوله تعالى "ولله على الناس حج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً" المقتضي للتخيير بين حج المتمتع والافراد والقران، ولو قيل بالاهمال وعدم كونه في مقام البيان فتصل التوبة الى الاصل العملي، والصحيح هو جريان البراءة عن التعيين عند دوران الامر بين التعيين والتخيير، فالصحيح ما ذهب إليه المشهور من جواز التمتع للمكي في الحج الواجب اذا خرج الى بعض الامصار ومر على الميقات^(٢).

اقول: هنا عدة ملاحظات:

١- بناء على ما اخترناه من أن ما دل على عدم مشروعية التمتع للمكي شامل للحج المندوب فتكون الصحيحتان اخص مطلقاً من مثل الآية الكريمة وصحيحة زارة، حتى وان فرض قيام دليل منفصل على جواز التمتع للمكي في الحج المندوب، لأن ذلك لا يوجب انقلاب النسبة كما في عام ورد عليه مخصصان، فانه يخص العام بهما معاً، ولا تلحظ النسبة بين العام بعد تخصيصه بأحدهما مع المخصص الآخر كقوله "أكرم كل عالم" اذا ورد عليه مخصصان "لا تكرم العالم الفاسق" و "لا تكرم 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 لا يلاحظ ذلك بل يقدم الخاصان عليه في عرض واحد، كما نقح في الاصول.

نعم لو كان التسالم على مشروعية التمتع على المكي في الحج المندوب معاصراً لصدور خطاب عدم المتعة للمكي كان بمثابة المقيد اللبي المتصل ومانعاً عن اطلاقه، ويؤثر ذلك

١ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٤٣١

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ١٥٧

في ملاحظة النسبة، لكنه ليس كذلك خاصة بالنسبة الى الآية الكريمة.
 ٢- 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 ألفها 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 (عليه السلام) قال: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة^(١) وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه^(٢)، ونحوها موثقة السكوني^(٣)، 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 فلا يكون مخالفا لقوله تعالى "حرم الربا" حيث ان المدلول الوضعي فيهما هو ثبوت الحكمين بنحو القضية المهملة ولا تعارض بينهما، وانما التعارض بلحاظ ثبوت الاطلاق في كل منهما، ولا يلتزم احد في مثله بان الخبر ليس مخالفا للكتاب.

٣- 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 وممر على الميقات كما أنه مورد ذيل الصحيحة الثانية حيث امر الامام (عليه السلام) بالتمتع).
 ففيه: أنه لا يظهر 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

١ - 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.

٢ - وسائل الشريعة ج ٢٧ ص ١١٩ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٣٥

٣ - نفس المصدر ح ١١

السلام) قال: سألته عن متمتع كيف يصنع قال ينوي العمرة ويحرم بالحج^(١)، وفي صحيحة حمران بن أعين قال: دخلت على أبي جعفر (عليه السلام) فقال لي بما أهلت فقلت بالعمرة فقال لي أفلا أهلت بالحج ونويت المتعة فصارت عمرتك كوفية وحجتك مكية ولو كنت نويت المتعة وأهلت بالحج كانت حجتك وعمرتك كوفيتين^(٢)، 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 اهلت 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 محتسبا 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 لا يخرج حتى يقضي الحج^(٣))

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 أهلت 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 و يقبلوا الحج عمرة وإنما أقام رسول الله صلى الله عليه وآله على إحرامه لسوق الذي ساق معه فإن السائق قارن والقارن لا يحل حتى يبلغ الهدي محله ومحله النحر بمنى فإذا بلغ أحل هذا الذي أمرناك به حج التمتع فالزم ذلك ولا يضيقتك 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 ويسعكم ولا يخالف شيء من ذلك الحق ولا يضاذه والحمد لله رب العالمين^(٤)، وفي صحيحة زرارة بن أعين قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) كيف أتمتع قال تأتي الوقت فتلبى بالحج فإذا دخلت مكة طفت بالبيت وصليت ركعتين خلف المقام وسعيت بين الصفا والمروة

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٤٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٥٠

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥١

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٨

وقصرت وأحللت من كل شيء وليس لك أن تخرج من مكة حتى تحج^(١)، 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^(٢).

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^(٣).

وهناك طريق رابع لحج التمتع وهو التلبية بالاسمية 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^(٤).

وفي صحيحة 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، ونحوها معتبرة إسحاق بن عمار أنه سأل أبا الحسن موسى (عليه السلام) قال أصحاب الإضمار أحب إلي فلب ولا تسم شيئا^(٥).

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 ذلك 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 خلّوهما من أية قرينة على ذلك، وما ذكر من وضوح حكم مشروعية التمتع للمكي في الحج المندوب فغير ظاهر، كما سبق بيانه.

٤- ما ذكره صاحب العروة من اختصاص النزاع بما اذا استطاع المكي خارج مكة، وفيه أنه لوجه 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

١ - وسائل الشيعة ج١١ ص٣٥٠

٢ - وسائل الشيعة ج١٢ ص٣٥٢

٣ - وسائل الشيعة ج١١ ص٢٤٨

٤ - وسائل الشيعة ج١٢ ص٣٥٠

٥ - وسائل الشيعة ج١٢ ص ٣٤٤

استطاعته كان مخيراً بين الافراد والتمتع في حال خروجه الى بعض الامصار، ولذا يقال بناء على ما هو الصحيح من جريان البراءة عن التعيين فتجري البراءة عن تعيين حج الافراد. وعليه فما حكى عن السيد الخوئي "قده" من أنه بناء على المشهور من جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية يجب عليه الافراد في صورة حصول الاستطاعة في مكة، لأن الافراد قد وجب عليه وهو في مكة 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، وأما بناءً على المختار من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية فلا فرق بين صورتين^(١)، غير متجه، فانه لا يعلم 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 مكة.

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 ١٤٤): 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 ايضاً، 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^(٢)، فان موردها الحج المندوب وكان مقيماً بمكة عشر سنين مع ذلك امره الامام (عليه السلام) بالتمتع^(٣)، ولكن يرد عليه أن موسى بن القاسم كان بالمدينة واراد الحج فامر الامام (عليه السلام) بالتمتع، فقد قال للامام (عليه السلام): إني أرجو أن أصوم بالمدينة شهر رمضان فقال:

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٧ ص ١٦١

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٧

٣ - كتاب الحج ج ١ ص ٣٦٢

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 أبيك... ولأريب في أن المكي إذا خرج إلى بعض الأمصار ثم رجع فمر ببعض المواقيت، كان له أن يتمتع في الحج المندوب على الأقل، كما ورد في صحيحة أخرى له عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج وعبد الرحمن بن أعين قالوا سألتنا 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 وزيارتك والسلام عليك وربما حججت عنك وربما حججت عن أبيك وربما حججت عن بعض إخواني أو عن نفسي فكيف أصنع فقال له تمتع فقال له تمتع ففرد عليه القول ثلاث مرات يقول إني مقيم بمكة وأهلي بها فيقول تمتع^(١).

وقد مر أن الظاهر كون قائل "رأيت من سأل أبا جعفر" هو موسى بن القاسم، والمراد من أبي جعفر هو الامام الجواد (عليه السلام)^(٢).

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

مسألة ١٤٥: إذا أقام البعيد في مكة، فإن كانت إقامته بعد استطاعته ووجوب الحج عليه وجب عليه حج التمتع، و أما إذا كانت استطاعته بعد اقامته في مكة وجب عليه حج الافراد أو القران بعد الدخول في السنة الثالثة، وأما إذا 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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ١٩٦

٢ - ومن الغريب ما في موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٧ ص ١٥٩ من أن هذا الكلام "ورأيت من سأل أبا جعفر (عليه السلام)" لا يمكن أن يكون من كلام أبي الحسن موسى (عليه السلام)، فإنه (عليه السلام) ولد بعد أربعة عشر عاماً من وفاة أبي جعفر الباقر (عليه السلام) فالظاهر أن قائل هذا الكلام هو الراوي و هو عبد الرحمن فيكون خبراً مستقلاً مروياً عن أبي جعفر (عليه السلام).

حج التمتع، وكذلك الحال فيمن قصد التوطن في غير مكة من الاماكن التي يكون البعد بينها وبين 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 التمتع إلى الافراد، بل نقل غير واحد الإجماع على ذلك، ولكن قال في المدارك: وفي استفادة ذلك من الروايات نظر، واستجوده في الحدائق^(١).

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن مثل صحيحة زرارة الدالة على انقلاب فرض من اقام بمكة حتى جاوز سنتين منصرفه عن وجب عليه الحج سابقا كان مستطيعا سابقا، ولا أقل من إجمالها فيرجع الى اطلاق وجوب حج التمتع لعدم ثبوت تنزيله منزله اهل مكة، فلاحاجة إلى التمسك بالإجماع المدعى في المقام^(٢).

وفيه أنه لاوجه لدعوى انصراف عموم قوله "اهل مكة لامتعة لهم" عن استطاع ثم قصد التوطن الدائم في مكة، وكذا انصراف قوله "من أقام بمكة سنتين فهو من أهل مكة ولامتعة له" عن 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 مقيد بمقيد 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، فلا بد من رعاية العلم الاجمالي الا اذا قلنا بمسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فيجري حينئذ استصحاب وجوب التمتع عليه، ولكن

١ - مدارك الاحكام ج٧ ص٢١٠ الحدائق ج١٤ ص٤١١

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج٢٧ ص١٦٨

المختار وفاقا له "قده" عدم جريانه، نعم ان احتملنا التخيير كان مقتضى اطلاق قوله "الله 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، وبشاهد 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 محررة في كلام الأصحاب فينبغي إمعان النظر فيها^(١).

الجهة الثانية: ذكر المشهور أن من قصد التوطن الدائم في مكة فتنقل وظيفته الى حج الافراد من اول يوم صدق كونه من اهل مكة، من دون حاجة الى مضي سنتين، بينما أن من جاور مكة لايقصد التوطن الدائم فلايد 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 زارة "من اقام بمكة سنتين فهو من اهل مكة لامتنع له" ظاهر في الحاق من ليس من اهل مكة عرفا او ببيان 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^(٢)، 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^(٣)، 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

١ - مسالك الأفهام ج ٢ ص ٢٠٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٦

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٦

مكة وطنا اصليا له، فيشمل القاطن والمجاور من اتخذ مكة وطنا دائما لنفسه، ومن جاور مكة بلا قصد 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 لا متعة لهم^(١).

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 فلا يصدق عليه حينما يكون في ذلك البلد أنه مسافر، فيصدق أنه حاضر، فمن كان يقصد الإقامة 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 الإقامة في مكة دائما او مؤقتا بأنه لا بد 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 لا يبعد، مع ذلك تبقى النسبة بين الآية الكريمة والروايات العموم من وجه، فان مورد افتراق تلك الروايات من جاور مكة بدون قصد الإقامة سنتين لكنه اتفق أن بقي في مكة سنتين ودخل في السنة الثالثة، فانه لا يصدق عليه أنه حاضر في مكة وليس بمسافر.

وعليه فلا يبعد تامة 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 وظيفه 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.

أما ما نسب إلى الشيخ وابن ادريس من اعتبار الدخول في السنة الرابعة فلا يبعد أن يقال بقرينة عدم اثر في الروايات للزوم الدخول في السنة الرابعة وأن الشيخ بنفسه افتى في التهذيب والاستبصار بكفاية تجاوز سنتين^(١)، فيحمل ما ذكره في المبسوط من أنه ان اقام غير المكي في مكة ثلاث سنين فصاعدا انتقل فرضه الى حج الافراد^(٢)، ونحوه ما في السرائر^(٣) على الدخول في السنة الثالثة.

والمهم هو تحقيق ما اختاره في الدروس والجواهر من كفاية مضي سنة واحدة^(٤) 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^(٥). ونحوها رواية ابن أبي عمير عن داود عن حماد عن ابي عبد الله (عليه السلام)^(٦) 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^(٧). ولكنها لا تخلو عن اشكال في سندها لضعف طريق الشيخ في الفهرست إلى العباس بن معروف لأجل أبي المفضل.

ومنها: معتبرة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «المجاور بمكة سنة يعمل عمل أهل مكة يعني يفرد الحج مع أهل مكة، و ما كان دون السنة فله أن يتمتع^(٨)، وقد مر أنه لا يبعد وثاقة إسماعيل بن مرار.

ومنها ما رواه حريز عن اخبه عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: من دخل مكة بحجة

١ - تهذيب الاحكام ج٥ ص٣٤ الاستبصار ج٢ ص١٥٨

٢ - المبسوط ج١ ص٣٠٨

٣ - السرائر ج١ ص٥٢٢

٤ - الدروس ج١ ص٣١١ جواهر الكلام ج١٨ ص١٦٣

٥ - وسائل الشيعة ج١١ ص٢٦٦

٦ - وسائل الشيعة ج١١ ص ٢٦٩

٧ - وسائل الشيعة ج١١ ص ٢٦٥

٨ - وسائل الشيعة ج١١ ص٢٦٦

عن غيره ثم أقام سنة فهو مكّي - 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^(١) .
 وقد يحمل مثل صحيحة زرارة "من اقام بمكة سنتين فهو من اهل مكة ولا متعة له" او مثل صحيحة عمر بن يزيد "المجاور بمكة يتمتع بالعمرة إلى الحج إلى سنتين، فإذا جاور سنتين كان قاطنا وليس له أن يتمتع"، بقريئة هذه الروايات على الدخول في السنة الثانية، ولكنه غير صحيح، إذ هذا الحمل غير عرفي جدا، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن هذا الحمل خلاف صريح صحيحة عمر بن يزيد حيث ورد فيها "فإذا جاوز سنتين كان قاطنا" ولكنك ترى أنه يبني على كون النسخة هي "جاوز" كما في نسخة التهذيب والوافي والوسائل، لا "جاور" ولكن نقل في الرياض عن بعضهم أن النسخة المشهورة هي الثانية^(٢) ، نعم لو تم ما ذكره السيد الخوئي من أن للوافي والوسائل سنداً حسياً إلى النسخة الاصلية للتهذيب فتقوى النسخة الاولى.

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 لا يكون 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 المرجح 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 فلا كلام في انقلاب فرضه إلى الأفراد لأنه القدر المتيقن من التخصيص، بل بناء على كون "مَنْ" في قوله تعالى "ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام" من ادوات العموم فتكون الآية مرحة للروايات الدالة على لزوم مضي سنتين^(٣) .

اقول: يرد عليه اولاً: ان مرجحية الآية الكريمة على مسلكه متوقفة على كون دلالتها بالعموم لا بالاطلاق، ولكنه لا وجه لتوهم كون لفظة "مَنْ" من اداة العموم، وثانياً: انه لافرق بين ما دل على أن من اقام بمكة سنة فهو من اهل مكة ولا متعة له وبين ما دل على أن من

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٩

٢ - رياض المسائل ج ٦ ص ١٤٨

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ١٦٦

اقام بمكة سنتين فهو من اهل مكة ولا متعة 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 لا يتنجس بملاقاة النجس وورد في خطاب آخر ان ما بلغ ستمائة رطل لا يتنجس بملاقاة النجس، فانه لا يصدق 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 ولا متعة 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 فلا يصدق 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 فلا يتم 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 لا ريب في عدم صدق الحاضر بمكة عليه، فيجب عليه التمتع ما لم يدخل في السنة الثالثة، وتنعدى الى غيره ممن نوى اقامة سنتين بعدم الفرق جزما،

قلت: لِمَ لا يعكس، بأن يقال ان الآية تقتضي وجوب حج الافراد بمجرد صدق الحاضر بمكة، ومن كان ينوي اقامة سنتين وان علمنا من الخارج أن وظيفته لا تنقلب 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، ولا بد 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 وغيره عن ذكره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من أقام بمكة خمسة أشهر فليس له أن يتمتع^(١).

ولكن تسالم الاصحاب على خلاف الروايتين، مضافا الى ما قد يقال من أنه بعد تعارضهما مع ما دل على لزوم اقامة سنتين يكون المرجح 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.

أما من حيث نفقة الذهاب فالتعتبر نفقة الذهاب من بلد خاص، بل المعتبر حصولها من

مكانه، فلو سافر شخص من إيران إلى المدينة المنورة متسكعاً، وكان له نفقة الذهاب إلى مكة كفى ذلك في وجوب الحج عليه وإن لم يكن مستطيعاً في بلده، وذلك لاطلاق أدلة الاستطاعة.

وأما من حيث نفقة العود إلى بلده فلم يتعرض في أية رواية إلى اعتبار وجدانها أصلاً، وهو دخيل في صدق الاستطاعة عرفاً في الجملة، وهو فيما إذا كان يختل نظامه المعاشي لو لم يرجع إلى 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 معاً، ولكن يختص ذلك بما إذا لم يرد البقاء في مكة فعلاً، بأن لم يختل نظامه المعاشي بذلك، فما ذكره صاحب الجواهر لا يتم باطلاقه.

وقد يظهر من بعض الكلمات أنه لا دليل على اعتبار نفقة العود في صدق الاستطاعة، ووجدان الزاد والراحلة، وإنما يرتفع وجوب الحج لو كان يقع في الحرج لو حج بدون نفقة العود، وهذا ما حكى عن السيد الخوئي "قده"^(١)، وظاهر بعض كلماته أنه لو وقع في الحرج فلا يراه مستطيعاً حيث قال: ان كان البقاء في مكة المكرمة حرجياً عليه، ومجرد تمكّنه من نفقة الذهاب من دون تمكّنه من نفقة العود لا يحقق الاستطاعة لنفي الحرج^(٢)، مع أن مقتضى ما ذكره في غير موضع أن الحرج لا يمنع من صدق الاستطاعة ولا ما ورد في تفسيرها بوجدان الزاد والراحلة، ولذا رتب عليه أن لو كان جاهلاً بوقوعه في الحرج كان شمول قاعدة نفي الحرج له خلاف الامتنان، بل ذكر ما يستفاد منه أنه لو لم يكن نفس الحج حرجياً عليه، بحيث امكن فرض وقوعه في الحرج مع عدم اتيانه بالحج فلا يكون امره بالحج على تقدير ايقاعه نفسه في الحرج ولو بنحو الشرط المتأخر حكماً حرجياً فيثبت وجوب الحج حينئذ وبجزء حجه عن حجة الاسلام، كمن كان بانياً على عدم صرفه في حوائجه التي يقع في الحرج لو لم يصرف ماله فيها، فالأحرج 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 الحج^(٣).

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

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٦ ص ٧٤ و ١٣٠

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٨ ص ٣٢

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٦ ص ٨٢

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 متمسكا وجب عليه الحج، وهذا خلاف المتفاهم العرفي من اعتبار الاستطاعة المفسرة في الروايات بوجودان الزاد والراحلة، فان ظاهر ذلك وجدان الزاد والراحلة ذهابا وايابا ان كان يحتاج الى الاياب.

(مسألة ١٤٦): إذا اقام في مكة، وكانت استطاعته في بلده، أو استطاع في مكة قبل انقلاب فرضه الى حج الافراد، أو القران فالظاهر جواز احرامه من أدنى الحل وان كان الاحوط أن يخرج إلى أحد المواقيت و الاحرام منها لعمرة التمتع، بل الاحوط 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 الحلبي والمحقق الحلبي "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 الحلبي في الشرايع^(١)، 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 الله (صلى الله عليه وآله) لتجاوزها الا وانت محرم، فانه وقت لأهل العراق ولم يكن يومئذ عراق بطن العقيق من قبل اهل العراق، ووقت لأهل اليمن يللم، ووقت لأهل الطائف قرن المنازل، ووقت لأهل المغرب الجحفة، ووقت لأهل المدينة ذا الحليفة، ومن كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلي فوقته منزله^(٢)، وفي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (عليه السلام) الاحرام من

١ - الشرايع ج ١ ص ٢٧١

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٨

مواقيت خمسة وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله) لاينبغي لحاج ولا معتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها، 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) ^(١)، 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 ^(٢)، وقد يناقش في سند رواية علي 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 لاحمد بن محمد بن عيسى "يروى المصنف عن الحسين بن سعيد وعن مشائخه أيضا فانهما شريكان في المشائخ ويروي أيضا عن ابيه كثيرا، وهو ينافي ظن من ظن انه من كتب الحسين بن سعيد 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 احمد بن محمد بن عيسى وتلك الأحاديث موجودة هنا، وبالجملة القرائن على اعتباره كثيرة وليس فيه ما ينكر ولا ما يخالف الأحاديث المروية في الكتب الاربعة ونحوها والله اعلم" وكتب في الصفحة الاخيرة منه: "هذا ما وجدناه من

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٠

كتاب نوادر احمد بن محمد بن عيسى - قدس سره - في نسخة معتبرة نفع الله بها وقبل بنسختين صحيحتين عليهما خطوط جماعة من الفضلاء^(١) وهذا التعبير لا يناسب ان يكون له طريق الى هذا الكتاب بواسطة المشايخ، مع ان هذا الكتاب من جملة الكتب التي ذكر طرقها 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 علم بالاخبار المحفوفة بالقرائن وذكرها علماء الرجال واعتمد على نقلها العلماء الاعلام ووجدت بخطوط ثقات الافاضل ورأينا على نسخها خطوط علماءنا المتأخرين وجمع من المتقدمين بحيث لا مجال للشك في صحتها والثبوت لمؤلفيها"^(٢) فترى ان هذا الكلام لا يناسب ثبوت طريق له على تفاصيل تلك الكتب فضلا عن نسخها.

وقد ذكر المحدث النوريه ان صاحب الوسائل يتشبه للاعتماد على كتاب حول نسبه الى مؤلفه الى وجوه ضعيفة وقرائن خفية^(٣).

هذا وبشكل عام اننا نعتقد ان الطرق المذكورة في كلمات الاصحاب الى الكتب والروايات لم تكن الا لأجل التيمن والتبرك، فقد نقل في المستدرك عن الشهيد الثاني ان الاجازة كان لمجرد التبرك والتمين، 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 جمال الدين بن طاووس 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 ورواياتي وما اجيز لي روايته وجميع كتب اصحابنا السالفين، وكذا ذكر العلامة في اجازته لبني زهرة مثل ذلك^(٤)، ومثله قول الشهيد في اجازته لابن خازن: فليرو مولانا زين الدين علي بن خازن جميع ذلك ان شاء بهذه الطرق وغيرها مما يزيد على الالف والضابط ان

١ - كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى طبعة مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام ص ١٣، صورة نسخة مكتبة السيد الحكيم قده العامة وعليها خط صاحب الوسائل.

٢ - وسائل الشريعة ج ٣٠ ص ٢١٧ ومثله ما في ص ١٥٣

٣ - خاتمة المستدرك ج ١ ص ٣١

٤ - مستدرك ج ٣ ص ٣٧٣ الى ٣٧٥، خاتمة المستدرك ج ٢ ص ١١ - ٢٠ الطبعة الحديثة

يصح عنده السند في ذلك لي وله^(١).

وأما كون تلك الطرق إلى النسخ المعينة من تلك الكتب فهذا أكثر استبعاداً لأن كثرة تلك الكتب التي ذكر الأصحاب طرقهم إليها بمرتبة تمنع من انعقاد ظهور كلامهم في ذلك، وهذا هو الشيخ الطوسي ره قد ذكر في الفهرست طرقه الكثيرة إلى الكتب والروايات مما يبعد جداً أن تكون هذه الطرق كلها طرقاً إلى تفاصيل الكتب والروايات، فإن الإخبار بتفاصيل تلك الكتب والروايات إما يكون بالسماع منهم أو القراءة عليهم أو أخذ نسخهم أو الاستنساخ منها وكل ذلك غير محتمل عادة مع كثرة تلك الكتب والروايات وتعدد الطرق إليها، ويشهد على ذلك أنه قد ذكر في الفهرست في ترجمة أبي الفرج الأصفهاني: له كتاب الأغاني كبير وكتاب مقاتل الطالبين وغير ذلك من الكتب أخبرنا عنه جماعة منهم أحمد بن عبدون بجميع كتبه ورواياته، ولا يحتمل عادة أن يخبره جماعة بتفاصيل كتب أبي الفرج الأصفهاني ورواياته بما فيها كتاب الأغاني الكبير مع اشتماله على ما لا يمت إلى العلوم الشرعية بصلة، وكذا ذكر في ترجمة علي بن الحسن بن فضال أنه قيل إن له ثلاثين كتاباً، ثم قال أخبرنا بكتبه ورواياته، مع أن المفروض أنه لم يصل إليه جميع كتبه والا لما عبر عنها بكلمة "قيل".

وعلى ما ذكرناه فلا بد 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 إثبات وثاقة عبد الله بن الحسن باكتار الحميري الرواية عنه فإنه 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 وأراد أن يحرم لحج أو عمرة، لاختصاصها بمن يريد الحج والعمرة من خارج مكة، بل تختص بمن مر على هذه المواقيت، فالاتشمل من لم يمر بهذه المواقيت وأراد دخول مكة من طريق آخر، وهذا ما اختاره السيد الحكيم "قده"^(٢) وبعض الاجلة "دام ظلّه"، ولا يخفى أن هذا المقدار لا يكفي للحكم بصحة الاحرام من ادنى الحل، بل لابد إما من دعوى وجود اطلاق في ادلة الاحرام

١ - بحار ج ١٠٧ ص ١٩٢

٢ - مستمسك العروة ج ١١ ص ١٨٠

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 مثلاً لا يدخل في من وقت لهم رسول الله الجحفة وهم اهل المغرب، فانه لا يرب في عدم خصوصية لأهل المغرب في ذلك بل يشمل من وصل الى الجحفة من وراء الجحفة، 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 الإقامة سنتين في مكان في عدم صدق المسافر عليه وان منزله فعلاً ذلك المكان فلو نوى إقامة سنتين في جدة مثلاً 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 بالروايات الواردة في المقام على طوائف:

الطائفة الاولى: ما دل على لزوم احرامه من مهل ارضه، ففي موثقة سماعة عن المجاور أنه أن يتمتع بالعمرة الى الحج قال: نعم، يخرج الى مهل ارضه فيلبي إن شاء^(١). 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 لا معنى لتعليق الوجوب على مشية المكلف^(٢)، وفيه ان الظاهر عرفاً من قوله "إن شاء" أنه ان شاء أن يتمتع بالعمرة الى الحج فلا بد 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 عسغان والاحرام لعمرة التمتع، ففي موثقة أخرى لسماعة "فان هو احب أن يتمتع في اشهر الحج بالعمرة الى

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٤

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ١٨١

الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق او يجاوز عسفان فيدخل متمتعاً بالعمرة الى الحج، فان هو احب أن يفرد الحج فليخرج الى الجعرانة فيلبي منها^(١)، 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 شهراً فان لهم أن يتمتعوا، قلت: من أين؟ قال يخرجون من الحرم، قلت: من أين يهلون بالحج، فقال: من مكة نحو ما يقول الناس^(٢)، 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 الجعرانة 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^(٣)، وقد مر أنه لايبعد القول بوثاق اسماعيل بن مرار، ودلالتهما واضحة، بل صريحة في جواز الاحرام من ادنى الحل.

ولأجل هاتين الروايتين نحمل الروايات السابقة على الاستحباب، بل يمكن أن يقال بأن الطائفة الثانية مبتلاة بقريئة داخلية توجب حملها على الاستحباب وهي أن عسفان ليست من المواقيت، والتجاوز عنها لا يكفي في الوصول الى الميقات، فالامر بتجاوزها والاحرام لعمرة التمتع قريئة على الاستحباب، وبؤيدها ما ورد في رواية اسحاق بن عبد الله قال سألت ابا الحسن (عليه السلام) عن المعتمر بمكة يجرّد الحج او يتمتع مرة أخرى، فقال: يتمتع احب اليّ، وليكن احرامه من مسيرة ليلة او ليلتين^(٤)، فان اقرب المواقيت الى مكة كذات عرق او قرن المنازل يبعد عنها بمسيرة ليلتين لامسيرة ليلة.

هذا وقد قوى صاحب الجواهر القول الاول وهو تعيين الاحرام من مهل ارضه بدعوى أن ادلة المواقيت لاتشمل من كان في مكة وخرج اليها، فان من يذهب من مكة الى الجحفة

١ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٢٧٠

٢ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٢٦٦

٣ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٢٦٤

٤ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٢٥٢

مثلا لا يدخل في من وقت لهم رسول الله الجحفة وهم اهل المغرب، وأما روايتنا 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^(١) فمحمول ولو لاجل موثقة سماعة الأمرة بالخروج لاحرام عمرة التمتع الى مهل ارضه على العمرة المفردة^(٢).

وفيه أن المنع من شمول عمومات المواقيت للمقام في غير محله، فانه لا يرب في عدم خصوصية لأهل المغرب في ذلك بل يشمل من وصل الى الجحفة من وراء الجحفة، او كان في مكة وذهب الى الجحفة، وأما حملة روايتي الطائفة الثالثة على فرض تعذر الخروج الى الميقات فليس حملا عرفيا ابدأ، 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 الجعرانه، ورميهما بالندرة والشذوذ لاعبرة به، فانه لم يثبت اعراض المشهور عنهما ولو فرض ذهاب مشهور القدماء الى القول الاول فلعلمهم فهموا المعارضة بين الروايات فرجحوا الطائفة الاولى لموافقتهما للاحتياط، وجماعة منهم افتوا بلزوم الخروج الى الميقات لموافقة الطائفة الثانية لعمومات المواقيت او رجوعوا 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 يثبت اعراض تعدي للمشهور عن الطائفة الثالثة، وأما كبرى وهن الحديث باعراض المشهور عن السند او الدلالة فقد تكلمنا عنها في الاصول.

وعليه فاليبعد 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 لاتلائم مع تعليقة العروة ولا مع بحثه الاستدلالي.

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص

٢ جواهر الكلام ج ١٨ ص ٨٤

حج التمتع

مسألة ١٤٧: 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 ١٤٨: تجب في عمرة التمتع خمسة أمور:

الأمر الأول: 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 الأظفار، فإذا 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 (١٤٩) عن واجبات حجه، كما يتكلم في المسألة (١٥٠) عن شرائط صحة حج التمتع المركب من عمرة التمتع وحجه، وسيأتي ان شاء الله تعالى تفاصيل البحث عن هذه الواجبات.

الا أننا نذكر نقطة حول ما ذكره في الامر الخامس من الامور الواجبة في عمرة التمتع من أن التقصير هو اخذ شيء من الشعر أو 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^(١)، 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 جلماً^(٢).

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥٠٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥٠٧ والجم كما في مجمع البحرين: المقص.

وأما ما ورد في صحيحة جميل بن دراج وحفص بن البختري وغيرهما عن أبي عبد الله (عليه السلام) في محرم يقصر من بعض ولا يقصر من بعض قال يجزيه^(١)، حيث يستفاد منه جواز التقصير من بعض دون بعض فلا يدل على كفاية تقليم الأظفار، لشبهة انصراف التقصير الى الأخذ من الشعر، وعدم شموله عند اطلاقه لتقليم الأظفار وقصّها، ولعل وجهه أن التقصير يحتاج الى متعلق ولا يرد من الامر بالتقصير تقصير كل شيء، بل لا يستعمل في العرف العام بدون ذكر المتعلق، وانما استعمل في مثل هذه الرواية بحذف المتعلق لمعهوديته في عرف المتشرعة تأثراً من مثل قوله تعالى "محلّين رؤوسكم ومقصرين"، فينصرف الى تقصير الرأس وكذا ما رخص في الاكتفاء بتقصيره كاللحية.

وأما تفسير قوله تعالى "ثم ليقضوا تقصيرهم" في صحيحة البنزطي بتقليم الأظفار حيث روى عن الرضا (عليه السلام) التفث تقليم الأظفار وطرح الوسخ وطرح الإحرام عنه^(٢)، فهو لا يدل 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 تقصيرهم" قال قص الشارب والأظفار، وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال: أتيت أبا عبد الله (عليه السلام) فقلت جعلني الله فداك ما معنى قول الله عز وجل "وليقضوا تقصيرهم" قال أخذ الشارب وقص الأظفار وما أشبه ذلك^(٣)، فيكون مقتضى الجمع العرفي هو تقييد اطلاق صحيحة البنزطي فلا يكفي في اخذ التفث مجرد تقليم الظفر بل لا بد من ضم الاخذ من الشعر اليه.

ولكن الانصاف أنه لا يبعد 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 شوطاً و ليرق دماً 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^(٤)، فان الظاهر كون مرتكز السائل على كفاية تقليم الأظفار في الخروج من الإحرام حيث قال "قلم أظافيره وأحل" وأقره الامام (عليه السلام) بسكوته على ذلك.

١ - وسائل الشريعة ج ١٣ ص ٤٩٢

٢ - وسائل الشريعة ج ١٤ ص ٢٩٧ و ٢١٢

٣ - وسائل الشريعة ج ١٤ ص ٢١٣

٤ - وسائل الشريعة ج ١٣ ص ٤٩٢

وأما احتمال كون المراد من قوله "وأحلّ" هو أنه أخذ من شعره فلا يدل على كفاية تقليم الأظفار في الخروج من الاحرام، وإنما يدل على جواز تقديمه على الأخذ من الشعر (فلعله يكون نظير "السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين" حيث انه لا يكفي 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 لا يكتفى به) فخلافاً للظاهر، حيث ان التصريح بخصوص تقليم الأظفار فقط لا يناسب كون الأخذ من الشعر هو السبب الاصيلي 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 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^(١)، 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^(٢).

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^(٣)، وهي وان كانت واردة في مورد تقصير المرأة وفرض الضرورة، لكن لا يبعد استفادة العرف عدم خصوصية لذلك، حيث عبّر الامام (عليه السلام) بكونها أفقه من زوجها، وهذا ظاهر في أن زوجها لو كان عالماً بالحكم الشرعي كان يصنع كما صنعت هي، والمفروض كونه مختاراً، وان شئت قلت: ان الحكم الشرعي الذي يحتمل عادة أن تكون هي عارفة بها كفاية اخذ بعض الشعر لها مطلقاً.

نعم ورد في رواية أخرى عن محمد بن سنان عن عبد الله بن مسكان عن محمد الحلبي

١- وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥٠٥

٢- وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥٠٦

٣- وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥٠٨

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 بأظفيريها هل عليها شيء قال لا، ليس كل أحد يجد المقاريض^(١)، فبناء على تمامية سندها من ناحية محمد بن سنان وعدم احتمال تعدد الواقعة فيشكل الاستدلال بالصحيحة، لكن سبق الاشكال في اثبات وثيقة 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 أمرته قرضت بعض شعرها بأسنانها فيمكن التمسك باطلاق الجواب كفاية ذلك، وعدم الحاجة الى تقليم الأظفار.

الا أن هذه الروايات مختصة بعمرة التمتع، ولا تشمل التقصير في الحج، والمهم في القول بكفاية اخذ الشعر في التقصير مطلقا صحيحة جميل بن دراج وحفص بن البخري وغيرهما عن أبي عبد الله (عليه السلام) في محرم يقصر من بعض ولا يقصر من بعض قال يجزيه^(٢)، 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 ١٤٩: 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:

- ١- الاحرام من مكة، على تفصيل يأتي.
- ٢- 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.
- ٣- الوقوف في المزدلفة يوم العيد الأضحى من الفجر الى طلوع الشمس، وتقع المزدلفة بين عرفات ومكة..
- ٤- رمي جمرة العقبة في منى يوم العيد، ومنى على بعد فرسخ واحد من مكة تقريبا.

١- وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥٠٩

٢- وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٩٢

- ٥- النحر أو الذبح في منى يوم العيد.
 - ٦- 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.
 - ٧- طواف الزيارة بعد الرجوع إلى مكة.
 - ٨- صلاة الطواف.
 - ٩- السعي بين الصفا والمروة، وبذلك يحل الطيب أيضا.
 - ١٠- طواف النساء.
 - ١١- صلاة طواف النساء، وبذلك تحل النساء أيضا.
 - ١٢- المبيت في منى ليلة الحادي عشر، وليلة الثاني عشر بل ليلة الثالث عشر في بعض الصور كما سيأتي.
 - ١٣- رمي الجمار الثلاث في اليوم الحادي عشر والثاني عشر، بل في اليوم الثالث عشر أيضا، فيما اذا بات المكلف هناك على الأحوط.
- مسألة ١٥٠: يشترط في حج التمتع أمور:
- ١- النية بأن يقصد الاتيان بحج التمتع بعنوانه، فلو نوى غيره أو تردد في نيته لم يصح حجه.
 - ٢- ان يكون مجموع العمرة والحج في اشهر الحج، فلو أتى بجزء من العمرة قبل دخول شوال لم تصح العمرة.
 - ٣- 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 ثم يعود إليها، كما لا فرق بين ان يحل من احرامه بالتقصير وان يبقى محرما إلى السنة القادمة.
 - ٤- 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.
 - ٥- 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 القرية 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 القرية، لكنه لاشكال 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 مثلاً بداعي القرية، فلو أطعم شخصا مع الغفلة عن كونه فقيراً، وانما كان بداعي استحباب اطعام المؤمن كفى في تحقق العبادة، الا أنه مجرد فرض لأننا لم نجد في العبادات ما لا يحتاج الى قصد العنوان ابدًا، نعم يمكن فرض تحقق ذلك بالنذر وشبهه، فلو حلف او نذر أن يطعم فقيراً بداع قربي فيكفي في برّ اليمين - بل الوفاء بالنذر بناءً على ما هو المختار من عدم كونه من العناوين القصدية- أن يطعم فقيراً بداع من الدواعي القريبة 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 المتشعري في تقوم صدق العمرة او الحج بقصدهما، بل مرّ سابقاً أنه لو أحرم في الميقات من دون أن يعيّن كونه للعمرة او للحج لم ينعقد احرامه، وانما الكلام في أنه هل يكون حج التمتع بعنوانه متقومًا بقصد عنوانه كما هو مفاد المتن وفاقاً 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 تمييزها عن العمرة المفردة بقصد خصوصية التمتع، وحينئذ فقد يقال بتقوم العمرة المفردة ايضاً بقصد خصوصية الافراد بحيث لو أحرم للعمرة مع التردد في كونها عمرة تمتع او مفردة بطلت عمرته، فيكون اختلافهما كاختلاف صلاتي الظهر والعصر، حيث يكون تمييز احدهما 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 ايضاً أن

خصوصيتها قصدية فيكون تمييزها 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 مقتربا 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 يلتذ 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 محتسبا بالحج ولا يخرج من مكة حتى يأتي بالحج.

ونتيجة ذلك أنه لو نوى عمرة التمتع في غير اشهر الحج لم يقدر بصحة احرامه فيكون عمرة مفردة لكون العمرة ذات حقيقة واحدة، وقد قصدها، وأما قصد التمتع فهو لايعني أكثر من قصد ارتباط هذه العمرة بالحج ولا يقدر ذلك في صحة عمرته بعنوان العمرة المفردة بعد عدم خروجها بذلك عن حقيقة العمرة التي هي حقيقة واحدة، وعدم منافاة قصد التمتع عادة لقصد القرية في عمرته، ما لم يرجع الى قصد امتثال الامر التشريعي عمدا، كما أن نتيجته أنه لو كان في اشهر الحج واتى بعمرة قاصدا للعمرة المفردة أمكنه الاتيان بالحج بعدها وصار حج التمتع.

وقد حكي عن بعض الأعلام قده " أنه استدل 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^(١)، 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 فلا بأس 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^(١)، فيستفاد منهما أن حج التمتع ليس الا الاثنيان 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 فلا يجب عليه البقاء في مكة الى الحج، لكنه لو اقام بمكة الى أن ادرك وقت الحج، فحج كان متمتعاً، وبهما يقيد اطلاق ما دل على أن العمرة في اشهر الحج متعة كصحيحة ي عقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المعتمر في أشهر الحج قال هي متعة^(٢)، 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 أيضاً على ذلك بصحيحة ابن ابي نصر البزنطي عن ابي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن متمتع كيف يصنع؟ قال: ينوي العمرة ويحرم بالحج^(٣)، بتقريب أن المراد من الإحرام هو التلبية لئلا يشتهر كونه مخالفاً للعادة حيث ان بنائهم العملي على التلبية بالحج لا العمرة المتمتع بها الى الحج، ولو كان عنوان التمتع قصدياً 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 مفرداً، فإذا طفت بالبيت وسعيت بين الصفا والمروة فأحل واجعلها عمرة وبعضهم يقول أحرم وانو المتعة بالعمرة إلى الحج اي هذين أحب إليك؟ قال: انو المتعة^(٤)، 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، لاتبدال 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.

١- وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣١٤

٢- وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣١١

٣- وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٤٨

٤- وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٤٨

ثم ذكر "قده" أن مفاد صحيحة حمران بن أعين قال: دخلت على ابي جعفر (عليه السلام) فقال لي: بما أهلت؟ فقلت: بالعمرة. فقال لي: أفلا أهلت بالحج ونويت المتعة فصارت عمرتك كوفية وحجتك مكية؟ ولو كنت نويت المتعة وأهلت بالحج كانت حجتك وعمرتك كوفيتين^(١)، 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 المرید لهما معا هو جعلهما تحت قصد واحد، لا مجرد 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 لا يحصل 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 فلا يكون هو ايضا عنوانا قصديا، وعليه فلا يلزم في الإحرام القصد الى النوع الخاص بعد قصد الحج أو العمرة^(٢).

كما حكي اختيار عدم قصدية عنوان التمتع عن بعض الاعلام "قده" في كتاب المرتقى، حيث ذكر أن اشتراط وقوع عمرة التمتع في أشهر الحج لا يعني 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^(٣)، كما ذكر أن اختلاف افراد الحج من التمتع والافراد والقران مختلفة بالذات والكيفية من دون دليل على الاختلاف بالقصد بخلاف اختلاف صلاتي الظهر والعصر

١- وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٥٠

٢- كتاب الحج ج ٢ ص ١٣٨

٣- المرتقى إلى الفقه الأرقى كتاب الحج ج ١ ص ٣٧٥

حيث يكون بقصد خصوصية الظهرية والعصرية، وتكون نتيجة ذلك امكان العدول من قسم الى قسم آخر إن لم نقل بأنه يعتبر في قصد القرية قصد امتثال الأمر المتوجه الى خصوص الفعل من الأول^(١).

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 اللاحاق 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 لا يظهر منها أكثر من الاقامة العرفية التي لا يقدر فيها الخروج الى خارج مكة لفترة قصيرة، فانه لو فرض بقاءه خارج في مكة فترة لا يتسامح فيها بالنسبة الى مدة اقامته في مكة كما لو اعتمر في ذي الحجة ثم ذهب الى خارج مكة ورجع اليوم السابع مثلا، فانه لا يجتزء بتلك العمرة المفردة فيختلف حكمها عن عمرة التمتع، نعم لو قلنا بما ذكره في كشف اللثام من أن المراد من الاقامة أن لا يخرج 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^(٢)، ويظهر ذلك من شيخنا الاستاذ قده^(٣)، فالايختلف 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 سراقبة 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^(٤)، فان قوله (صلى الله عليه وآله) "دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" ظاهر في ارتباط عمرة التمتع بالحج، ولا يتحقق 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

١ - المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج ج ٢ ص ٧١

٢ - كشف اللثام ج ٦ ص ٢٩٧

٣ - التهذيب في مناسك العمرة والحج ج ١ ص ٣٣٠

٤ - وسائل الشيعة؛ ج ١١ ص ٢١٤

اعتمرت في رجب وأنا أريد الحج فأسوق الهدي أو أفرد الحج أو أتمتع قال في كل فضل وكل حسن قلت فأبي 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 لا يخرج 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 ومحتسبا به، وظاهر كلام الامام (عليه السلام) أنه حكم طبيعي حج التمتع لاحكم فرد خاص منه بان يكون لحج التمتع فرد آخر حقيقي لا يكون المكلف فيه مرتبطا بالحج ومحتسبا به، وهو الاحرام لعمرة مفردة في اشهر الحج ولحقوق 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 فيلي 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...^(١)، 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 افرق المتمتع والمعتنر فقال إن المتمتع مرتبط بالحج والمعتنر إذا فرغ منها ذهب حيث شاء وقد اعتمر الحسين (عليه السلام) في ذي الحجة ثم راح يوم التروية إلى العراق، والناس يروحون إلى منى^(٢)، وفي صحيحة أخرى عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا دخل المعتنر مكة من غير تمتع وطاف بالكعبة وصلى ركعتين عند مقام إبراهيم وسعى بين الصفا والمروة فليلحق بأهله إن شاء^(٣)، وفي رواية صفوان عن نجبة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إذا دخل المعتنر مكة غير متمتع فطاف بالبيت وسعى بين

١- تهذيب الأحكام ج ٥ ص ٣١

٢- وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣١١

٣- وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣١٦

الصفة 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^(١). كما يشهد على ما ذكرناه ما ظاهره الامر بدخول مكة متمتعا، كصحيحة يحيى الحلبي عن عمه عبيد الله قال: سألت رجلا أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا حاضر فقال - إنني اعتمدت 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^(٢)، 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 (أي مكة) إلا متمتعا^(٣).

وهذا لا يشمل العمرة المفردة في اشهر مع الاقامة في مكة الى الحج، فان الظاهر من قوله (عليه السلام) في موقفة سماعة "وان اقام بمكة الى الحج كان متمتعا"^(٤)، أن البقاء في مكة الى الحج شرط مقارن لانقلاب العمرة المفردة متمتعا، وحمله على الشرط المتأخر بأن يكون البقاء الى يوم التروية والايان بالحج بعدها كاشفا عن كونها من الاول متمتعا خلاف الظاهر، ولذا ذكرنا سابقا أنه لو قصر فجامع اهله قبل أن يأتي بطواف النساء، ثم اقام بمكة الى الحج وانقلبت الى المتعة لم يكشف ذلك عن عدم ايجابه للكفارة، نعم لا يجب عليه بعد العدول الاياني بطواف النساء، لاطلاق ما ورد من أنه ان اقام بمكة الى أن يدركه الحج فهو متمتعا، 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

١ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣٠٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٤

٤ - 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 متمتعة - ومن رجع إلى بلاده ولم يقيم إلى الحج فهي عمرة... وسائل الشيعة ج ١١ ص 270

حماد بن عثمان عن ابي عبد الله (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^(١)، 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 اللاحق التعديي، والا فهو خلاف الظاهر من الامر بالتمتع ويساعد على ذلك الارتكاز المتشرع.

ولا يخفى أن كونها فردا تعدييا او حقيقيا من التمتع لايلزم اجزاءها عن التمتع الواجب في حجة الاسلام، حيث يستفاد من الصحيحة الثانية لمعاوية بن عمار المذكورة أنفا 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 مكي ناقصا، فعلى الامام (عليه السلام) كون الحج فى حج التمتع تاما مع أن احرامه للحج كان من مكة وانما احرم لعمرة التمتع من الميقات بأنه حيث احرم من الميقات لعمرة التمتع صار مرتبطا بالحج، ولم يجز له الخروج قبل اتيان الحج، ومن الواضح أن هذا البيان لايتأتى فى العمرة المفردة ولو انقلبت الى عمرة التمتع، وهكذا ورد فى صحيفة 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 فى اشهر الحج ناقصة، وهكذا ورد فى صحيفة حمران بن أعين قال: دخلت على ابي جعفر (عليه السلام) فقال لي: بما أهلت؟ فقلت: بالعمرة، فقال لي: (أفلا أهلت بالحج ونويت المتعة) فصارت عمرك كوفية وحجتك مكية؟ ولو كنت نويت المتعة وأهلت بالحج كانت حجتك وعمرك كوفيتين^(٢)، وحيث ثبت بقوله تعالى "واتموا الحج والعمرة لله" ولو ببركة الروايات المفسرة له بوجود اداء الحج والعمرة أنه يجب على كل مكلف مستطيع الاتيان بحجة وعمرة تامتين، فلاتجزء هذه الحجة الناقصة عن حجة الاسلام.

١- وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٤٢

٢- وسائل الشيعة ج ص

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 علي 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^(١)، ولكنه لاشكال 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 لاي معنى حمل ذلك في مورد العمرة المفردة المنقلبة الى التمتع عليه، فالابد 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 بصحيفة ابن ابي نصر البنظي عن ابي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن متمتع كيف يصنع؟ قال: ينوي العمرة ويحرم بالحج^(٢)، بتقريب أن المراد من الإحرام هو التلبية لثلاثا 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 لا يتم ما ذكره بالنسبة الى رواية إسحاق بن عمار (قال: قلت لأبي إبراهيم (عليه السلام) ان 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 اى هذين أحب إليك؟ قال: انو المتعة^(٣)، من أن الوجه الاول الذي ذكره السائل ليس المراد منه نية حج الافراد مع العلم بأنه سوف يجعله عمرة، لاستحالة تمشي قصد الحج لمن يعلم أنه يجعله عمرة، فالمراد منه التلبية بالحج مع نية العمرة، والتعبير بقوله "فأحل واجعلها عمرة" يعني الجعل والبناء العملي، لا تبدل النية الممتنع تحققه من العالم من

١- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٤

٢- وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٤٨

٣- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٨

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... عليك بالحج أن تهل بالإفراد، وتنوي الفسخ إذا قدمت مكة فطفت وسعيت- فسخت ما أهلت به وقلبت الحج عمرة وأحلت إلى يوم التروية، فكذلك حج رسول الله (صلى الله عليه وآله) وهكذا أمر أصحابه أن يفعلوا أن يفسخوا ما أهلوا به-ويقبلوا الحج عمرة^(١)، فان التعبير بالفسخ والقلب وتشبيهه بفعل اصحاب النبي ظاهر في نية حجة الافراد واقعا، لامجرد التلفظ بها، وكيف كان فالاعتفاء بالامر بجعلها عمرة في هذه الرواية لا يكشف 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 القرية 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^(٢) والعروة^(٣) 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^(٤)، واسناده اليه وان كان مشتملا على محمد بن علي ماجيلويه، لكن مر أن الأقوى وثاقته، لأن الصدوق روي عنه أكثر من مائتين رواية وترضى عليه في غالب الموارد، فيحصل الوثوق بحسن ظاهره عنده، وهذا أمانة 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

١- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٥

٢ - حواهر الكلام ج ١٨ ص ١٩

٣ - العروة الوثقى ج ص

٤- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٣

الآثار حيث مر أن التعبد الخاص لا يقتضي ترتيب آثار المتعة عليها من الاول من جواز الجماع بلا حاجة 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 فينعتد احرامه للعمرة ويترتب عليها احكام العمرة المفردة، واما بناء على اختلاف عمرة التمتع والعمرة المفردة كاختلاف صلاتي الظهر والعصر فلا ينعقد احرامه لأي منهما.

الا أن الانصاف أن غاية ما اوردها 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 لا يتقوم بقصد كونه صوم رمضان، وانما يقصد 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 فلاشكال في عدم وقوعه حجا والظاهر عدم وقوعه عمرة مفردة أيضا 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 ببطالانها على تقدير نية عمرة التمتع فقد يحاول تصحيح العمرة بالتمسك بقاعدة الفراغ في الاجزاء السابقة ويوجب عنه بأن جريانها فرع احراز ذات العمل، فهو نظير ما لو صلى بين الطلوعين ثم شك أنه هل صلى الصبح او أخطأ فصلّى الظهر، فانه لا تجري 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، ويوجب عنه بأن لزوم النية عقلي من باب توقف العنوان القصدي عليه، فالشك فيها شك في تحقق العنوان ولم يفرض مضي المحل الشرعي لتحقيق 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 ظهرها 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 لا يوجب تبدل عنوانها، والظاهر عرفا أنه لا خصوصية 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 ابتداء 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 فلا يحرز 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 لا يثبت 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 بوجود 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 مكة إلى زمان الحج فيأتي بحج التمتع، فان إحرامه ان كان للعمرة المفردة واقعا فقد انقلبت إلى عمرة التمتع، ولا حاجة الى طواف النساء.

وإذا شك في أن إحرامه هل كان لحج 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 لحج الافراد أو لعمرة التمتع فحكمه أنه يأتي بالطواف والسعي بقصد ما في الذمة او بقصد عمرة التمتع احتياطاً، فاذا وصل الى

التقصير فحيث يعلم اجمالاً بأنه إما متمتع فيجب عليه التقصير او حاج مفرد فيحرم عليه التقصير، فيكون من دوران الامر بين المحذورين فيكون مخيراً بين التقصير وعدمه، فيمكنه أن يختار التقصير برجاء أن يكون واجبا فان كان متمتعا اجزءه ذلك وان كان حاجا مفردا ارتكب حراما عن عذر ولا كفارة عليه، والمهم أنه لا يخل بصحة حجه، ثم يحرم لحج المتمتع 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 لِلَّهِ"^(١). 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 اجمالاً إما بوجوبه اذا كان حج تمتع او وجوب اتيان اعمال الحج بقصد حج الافراد ولو اجمالاً، 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 الاجمالي، 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 حرمة من باب عدم الاقتضاء للمنجزية فلا يزاحم المقضي لمنجزية العلم الاجمالي الثاني.

ولكن الجواب عنه أن حرمة التقصير أيضا 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 فلا دليل على لزوم اختياره

للتقصير.

الجهة الثالثة: ذكر السيد الخوئي "قده" في البحث عن كيفية الاحرام أنه لا بد 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 النذبي فلو نوى الاحرام من غير تعيين بطل احرامه^(١).

وما ذكره موافق لما في العروة الوثقى حيث ذكر أنه يعتبر في النية تعيين كون الإحرام لحج أو عمرة، وأن الحج تمتع أو قران أو افراد، وأنه لنفسه أو نيابة عن غيره، وأنه حجة الإسلام أو الحج النذري أو النذبي، فلو نوى الإحرام من غير تعيين وأوكله إلى ما بعد ذلك بطل، فما عن بعضهم من صحته وأن له صرفه إلى أيهما شاء من حج أو عمرة لا وجه له، إذ الظاهر أنه جزء من النسك فتجب تتيته كما في أجزاء سائر العبادات، وليس مثل الوضوء والغسل، نعم الأقوى كفاية التعيين الإجمالي حتى بأن ينوي الإحرام لما سيعينه من حج أو عمرة فإنه نوع تعيين، وفرق بينه وبين ما لو نوى مردداً مع إيكال التعيين إلى ما بعد.^(٢)

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 حكى عنه في ذيل المسألة السادسة والعشرين من العروة (إذا اعتقد أنه غير مستطيع فحج ندباً فإن قصد امتثال الأمر المتعلق به فعلاً وتخيل أنه الأمر النذبي أجزأ عن حجة الإسلام لأنه حينئذ من باب الاشتباه في التطبيق، وإن قصد الأمر النذبي على وجه التقييد لم يجزء عنها وإن كان حجّه صحيحاً، وكذا الحال إذا علم باستطاعته ثم غفل عن ذلك وأما لو علم بذلك وتخيل عدم فوريتها فقصد الأمر النذبي فلا يجزء، لأنه يرجع إلى التقييد) من أن الظاهر هو الإجزاء مطلقاً وليس المقام من موارد التقييد، فإن حج الإسلام ليس إلا صدور هذه الأعمال من البالغ الحر المستطيع الواجد لجميع الشرائط، والمفروض حصولها، فالصادر منه هو حجة الإسلام وإن كان جاهلاً به، ولا يعتبر قصد هذا العنوان في صحة الحج، غاية ما في الباب تخيل جواز الترك وعدم الوجوب، ومجرد تخيل الجواز غير ضائر في صحة العمل، كما لو فرضنا أنه صام في شهر رمضان ندباً بنية القرية وكان جاهلاً بوجوب الصوم فيه، فإنه

١- مناسك الحج ص ٨٣

٢- العروة الوثقى ج ٤ ص ٦٥٥

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 تخلف الداعي وليس من التقييد بشيء، نعم لو علم بالوجوب وتخيّل عدم فوريته فحجّ ندباً فهو لايجزئ، لأنّ في المقام أمرين أحدهما وجوبي والآخر ندبي مترتب على الأوّل وفي طوله لا في عرضه فإنّ الأمر بالضدّين إذا كان على نحو الترتب لا استحالة فيه، لأنّ الأمر الثاني مترتب على عدم الإتيان بالأوّل ولو كان عن عسيان، وقد ذكرنا في محله أن كل مورد أمكن جريان الترتب فيه يحكم بوقوعه لأنّ إمكانه مساوق لوقوعه، فما حجّ به صحيح في نفسه، إلاّ أنه لا يجزئ عن حجة الإسلام، لأنّ الأمر الفعلي لم يقصد وإنما قصد الأمر الندبي المترتب على مخالفة الأمر الفعلي^(١).

وما حكى عنه هنا موافق لتعليقته على العروة، وان كان يرد على ما ذكره أخيراً 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 تعليقه على المسألة ١١٠ من 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 يتفق ذلك لبعض العوام كما لو فرض أنه لايعلم بوجود 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 يحجّ الإسلام فلامانع من الحكم بالصحة وإجزائه عن حجة الإسلام، كما ذكره الشيخ الاعظم "قده" لأنّ 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 القرية، وليس حجّ الإسلام إلاّ الحجّ الأوّل الصادر من المستطيع، والحاصل أن حجّ الإسلام ليس إلاّ الحجّ الذي يصدر من المستطيع بقصد نفسه في سنة الاستطاعة وهذا العنوان ينطبق على الحجّ الذي أتى به في سنة الاستطاعة^(٢).

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

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٦ ص ١١١

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٦ ص ٢٩٢

يجزئ عن حجة الإسلام أو لا؟ وجهان، أوجههما الأول، وكذا إذا حجَّ الرجل باعتقاد عدم الاستطاعة بنية الندب ثم ظهر كونه مستطيعاً حين الحجِّ) 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 الندي على وجه التقييد، فالظاهر عدم إجزائه عن حجة الإسلام، لأن حجة الإسلام مغايرة في الحقيقة مع غيرها، فلا بدَّ في سقوط أمرها من قصد عنوانها في مقام الامتثال، فما لم يقصد عنوانها لا يصدق على ما أتى به أنه حجة الإسلام ومع عدم الصدق لا موجب لسقوط أمرها، وعلى الجملة: يعتبر في العناوين القصدية التي لا تمتاز إلا بالقصد قصد عنوان الأمور 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 شيءٍ منهما، لأن الواقع لم يقصد، وما هو مقصود لا واقع له، فإن المأتي به غير مميز ليقع مصداقاً لأحدهما، فالبطان لأجل عدم القصد وعدم التمييز^(١).

ولا يخفى أن ما ذكره من أنه لو كان قصد الحج المندوب من باب الخطأ في التطبيق كما هو الغالب اجزاء عن حجة الإسلام فلا يتم على مبانيه من اختصاص باب الخطأ في التطبيق بما إذا لم يكن الأمر به من العناوين القصدية، فكان الاشتباه في شيء لا يتقوم الامتثال بقصده، كما لو تخيل أن ما بيده هي الركعة الثانية فبان أنها الأولى، أو أن من في المحراب زيد فبان عمراً، أو أن من أعطاه الدرهم عادل فبان فاسقاً وهكذا، فإن خصوصية كون الركعة هي الثانية مثلاً، أو كون من في المحراب زيداً، أو من يعطيه عادلاً لا يعتبر قصد شيء منها في تحقق الامتثال لخروجها عن حريم الأمور به، فقصد خلافها غير قاذح، وكان باب الاشتباه في التطبيق واسعاً في أمثال ذلك، وأما إذا كان الأمر به من العناوين القصدية بحيث لا يتحقق الامتثال إلا بقصده ولو إجمالاً، كعنوان الظهرية والعصرية حيث لا يميز بينهما إلا بقصد هذا العنوان، ففي مثله لا سبيل لتطبيق باب الخطأ في التطبيق فيما لو قصد أحد العناوين بتخيّل أنه الواجب معتقداً ذلك اعتقاداً جزمياً ثم بان الخلاف، لأن امتثال الأمور به لا يتحقق إلا بقصده حسب الفرض، فما قصده لا واقع له، وما له الواقع غير مقصود به، ولا يصححه ضمّ قصد ما في الذمة، إذ لا أثر لقصد هذا اللفظ قطعاً، وإنما المؤثر قصد واقع ما في الذمة، وكيف يمكنه قصد ذلك الواقع مع اعتقاده الجزمي بأن الواجب عليه حسب تخيله هو الظهر مثلاً وكان الواقع هو العصر، فهو غير قاصد إلا إلى الظهر ليس إلا، ولم

يقصد العصبوجه حتى إجمالاً، فالتلفظ بقصد ما في الذمة حينئذ مجرد لقلقة لسان لايجدي مثله شيئاً، والحاصل أنّ قصد ما في الذمة لايجتمع مع القصد إلى صلاة معيّنة بخصوصها ولايكون ذلك من باب الخطأ في التطبيق^(١)، وسيأتي منا تفصيل الكلام حول الخطاء في التطبيق في العناوين القصدية.

ومن كلماته التي تبني 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 حجة الإسلام الثابتة على البالغين، وهذا بخلاف الصلاة، فلو صلى في أول الوقت ثم بلغ في أثنائه لاتجب عليه إعادة الصلاة، لأن المفروض أن صلاته صحيحة، وما دلّ على لزوم إتيان الصلاة منصرف عن صلى صلاة صحيحة، ولادليل على المغايرة بين الصلاة المندوبة والواجبة، ولايجب عليه إلا 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^(٢).

وذكر ايضا أن اتحاد صورة حجة الاسلام مع غيرها لايكشف عن وحدة الحقيقة، نظير صلاة النافلة والواجبة والقضاء والأداء وصلاة الظهر وصلاة العصر، فإن صورة ذلك كلّ متحدة، ولكتها حقائق مختلفة، والروايات الواردة في المقام الدالة على عدم إجزاء حجّ الصبي عن حجة 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 المجزي عنه، إذ لامعنى لكون الشيء مجزئاً عن نفسه، فإن اجزاء شيء عن شيء يقتضي الاثنية والاختلاف بينهما وأن حجة 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 لا يكون مجزئاً عن حجّ الإسلام^(٣).

وقد ذكر في مسألة ما اذا رجع البازل عن بذله بعد الإحرام أنه يجوز رفع اليد عن الإحرام، فإن ما بدأ به فقد أتى به بعنوان حجة الإسلام والمفروض أنه ليس بحج الإسلام بقاء، والإتمام إنما يجب بالعنوان الذي أتى به أولاً^(٤).

١- موسوعة الإمام الخوئي ج ١٤ ص ٨٦

٢- موسوعة الامام الخوئي ج ٢٦ ص ١٧

٣- موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٦ ص ٣٣

٤- موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٦ ص ١٤٧

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 فالوجه للحكم بعدم وجوب اتمامه لوقوعه صحيحا كحج مندوب وان تخيل كونه الحج الواجب، ولذا حكم بعض السادة الاعلام "دام ظله" بوجوب اتمامه.

والصحيح أنه لا دليل 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 إجراء حج العبد والمتسكع، والصبي عن حجة الإسلام تكشف عن اختلاف حقيقة حجة الاسلام عن الحج المندوب، فإن المجزي غير المجزي عنه، إذ لا معنى لكون الشيء مجزئاً عن نفسه) فلا يقتضي كون الاختلاف بين حجة الاسلام والحج المندوب قصدياً، بل يكفي كونه واقعياً، كما أن ما يقال من أنه مع تعدد الامر فلا بد في وقوعه امتثالا لواحد معيّن منهما من قصد امتثاله، ففيه مضافا الى أنه لا دليل على توجه امر ندبي بالحج في حق المستطيع حتى يتعدد في حقه الامر، ان مجرد تعدد الامر لا يقتضي لزوم قصد خصوصية متعلقهما ولذا لم يلتزم الفقهاء بأن كان عليه قضاء عدة ايام من صوم أنه لو صام ولم يعين خصوصية اليوم الذي يقضيه لم يصح صومه، نعم لا اشكال في أنه لا يترتب 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 لا يصدق أنه قضى صوم هذه السنة فلا بد 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 يعيّن كونه اداء للدين الذي ثبت له الرهن فلا ينفك رهنه بذلك، ولكنه لا يتقوم اصل اداء دينه بذلك.

والحاصل أن مقتضى اطلاق الادلة عدم لزوم قصد كون الحج هو حجة الاسلام ولا دليل 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 لا يحتمل 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 على أن افعل كذا" يفيد التملك فيكون الناذر مدينا لله بذلك العمل ولا اشكال في لزوم قصد اداء الدين ففيه أنه لا يظهر منه أكثر من الالتزام لأجله، دون التملك. ولا يخفى أن ما يظهر من السيد الخوئي "قده" في المقام من لزوم قصد الوفاء بالنذر حيث ذكر أنه لا بد من تعيين كون الحج حجة الاسلام او المنذور او المنذوب وعمله في شرح العروة بأن أوامره تعالى متعددة وإذا لم يقصد أمراً معيناً لا يقع شيء منها، فإن امتثال كل أمر يتوقف على التعيين، ولا يتعين إلا بالقصد ولا يكفي التعيين البعدي^(١) مناف لصريح كلامه في بحث الصوم^(٢) - وما ذكره هنا من تعدد الاوامر ففيه أنه لو فرض تعدد الامر بأن كان مستطيعا وقد نذر الايتان 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 الايتان 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 لا يبعد 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"^(٣) فان اطلاقها يشمل ما لو احرم

١- موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٣٨٣

٢- موسوعة الامام الخوئي ج ٢١ ص ١٤ و ٣٤ و ٣٦

٣- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٣

بنية حج التمتع فاتي 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 التمتع من مكة، فذكر العلامة "ره" في المنتهى أن ميقات حج التمتع مكة لاغير، ولو أحرم من غيرها اختيارا لم يجزئه وكان عليه العود إلى مكة لإنشاء الإحرام، ذهب إليه علماؤنا ولا نعرف فيه خلافا إلا في رواية عن أحمد^(١) أنه يخرج إلى الميقات فيحرم منه للحج^(٢) وفي المدارك أنه قد أجمع العلماء كافة على أن ميقات حج التمتع مكة^(٣)، وفي كشف اللثام: الشرط الرابع: الإحرام بالحج من بطن مكة بالأخبار والإجماع^(٤)، وفي المستند: يحرم بحجّه من بطن مكة، فهو الميقات له، بلاخلاف كما قيل، بل بإجماع العلماء، كما في المدارك والمفاتيح وشرحه وغيرها^(٥) وفي الجواهر: الشرط الرابع ان يحرم بالحج له من بطن مكة مع الاختيار والتذكر، بلاخلاف أجده فيه نصا وفتوى^(٦).

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

١ - نقله عنه ابن قدامة في المغني ج ٣ ص ٢١٦

٢ - منتهى المطلب ج ١٠ ص ١٦٩

٣ - مدارك الاحكام ج ٧ ص ١٦٩

٤ - كشف اللثام ج ٥ ص ٣٨

٥ - مستند الشيعة ج ١١ ص ٢٤٧

٦ - جواهر الكلام ج ١٨ ص ١٧

والوقار ثم صل ركعتين عند مقام إبراهيم أو في الحجر ثم اقعده 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^(١)، ونحوها موثقة أبي بصير^(٢).

بتقريب أن ظاهرهما هو لزوم الاحرام من المسجد الحرام، وانما نرفع اليد عن ظهورها بالمقدار الذي دل عليه الدليل، وهو الإحرام من مكة.

وفيه **أولاً:** ان احتفاف الامر بالاحرام من المسجد الحرام بالامر بعدة مستحبات يمنع من انعقاد ظهورها في الوجوب، **وثانياً:** ان احتمال وجود ارتكاز قطعي متشعري على عدم وجوب الاحرام من المسجد الحرام كافٍ في عدم احراز انعقاد ظهوره في الوجوب للشك في القرينة الحالية النوعية، **وثالثاً:** ان قيام الدليل القطعي على عدم وجوب الاحرام من المسجد الحرام يوجب حمل الامر به على الاستحباب، فلا يبقى 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 عدلاً للاحرام من المسجد الحرام لكون المسجد الحرام جزءاً 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 ماشياً فلب عند المقام وإن كنت راكباً فإذا نهض بك بعيرك وصل الظهر إن قدرت بمنى^(٣)، 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 يخرج منها إلا مُحَرَّمًا ولا يتجاوز الطائف إنها قريبة من مكة^(٤)، وتقريب الاستدلال بها أن الظاهر من قوله "يُهلُّ بالحج من مكة" هو كون مكان احرام حج التمتع هو مكة، والا لما كان

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٠٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٠٩

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٩٧

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٣

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 لا يتناسب 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: فالقائنين 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 نحو ما يقول الناس^(١)، ونحوها صحيحة حماد^(٢).

وتقريب الاستدلال بهما أن الظاهر من الالهلال 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 نحو ما يقول الناس" أن الأظهر أن يقرأ "نحوًا" 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^(٣) والانصاف أن القراءة بالتشديد في غاية البعد، والا لقال "وتنحوًا"، كما ان كونه من قول الراوي بعيد ايضا، وقد ذكر المجلسي الثاني "ره" في مرآة العقول "نحو ما يقول الناس" أي يفعل كما يفعل غيره من المتمتعين، فانه لا يختلف حكمه عن حكمهم^(٤)، وذكر نظيره في الوافي: يقول إما بمعنى

١ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٢٦٦

٢ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٢٦٨

٣ - روضة المتقين ج ٤ ص ٣٣٢

٤ - مرآة العقول ج ١٧ ص ٢٠٣

يفعل أو المراد به قول التلبية عند الإحرام^(١) 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 ولا يصرح بأن حجة حج التمتع حفظا للتقية حيث ان القاطن يعرفه أهل مكة^(٢) 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 فهم 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 لأبي عبد الله وهو بمكة من اين اهل بالحج فقال ان شئت من رحلك وان شئت من المسجد وان شئت من الطريق^(٣)، 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.

١ - الوافي ج ١٢ ص ٤٥٠

٢ - مصباح الهدى ج ١٢ ص ٣٣٣

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٣٩

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: موثقة يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) من أي المسجد أحرم يوم التروية فقال من أي المسجد شئت^(١)، بتقريب أن الامام (عليه السلام) جواز الاحرام يوم التروية اي الاحرام لحج التمتع من أي مسجد كان، فيشمل المساجد التي خارجة عن مكة كمسجد الخيف بمنى.

وفيه أن الظاهر ولاقل من كونه المحتمل السؤال عن أن الاحرام يكون من اي موضع من المسجد الحرام، فيجيب الامام (عليه السلام) بأنه لا بأس بالاحرام من اي موضع شئت منه، والشاهد عليه ادخال اللام في قوله "من أي 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 وإلى ذات عرق أو إلى بعض المعادن قال يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه لأن لكل شهر عمرة وهو مرتهن بالحج قلت فإنه دخل في الشهر الذي خرج فيه قال كان أبي مجاورا هاهنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج ودخل وهو محرم بالحج^(٢).

وتقريب الاستدلال بها أن السائل حينما سأل عن حكم المتمتع 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 بعض 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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٤٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٣

ذلك جواز الاحرام لحج التمتع من خارج مكة ولا اقل 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 محرماً 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 محرماً 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^(١)

وحكي ذلك عن العلامة "ره" في التذكرة، وقد حملت هذه الرواية على محامل، فذكر صاحب العروة أن أحسن تلك المحامل أن يراد من الإهلال بالحج الاحرام بحج التمتع من ابتداءه اي الاحرام لعمرة التمتع^(٢).

وفيه أن ارادة الاحرام لعمرة التمتع من قوله "وأهل بالحج" بعيدة جداً، للتقابل بين عمرة التمتع والحج في الرواية، ففي صدرها يذكر عمرة التمتع وفي الذيل يذكر الإهلال بالحج، على أنه لا يكون هذا جواباً عن سؤال السائل عن حكم دخوله في نفس الشهر الذي خرج فيه وأنه هل يجب عليه الإحرام لعمرة التمتع لدخول مكة.

وقد تحمل على أن الامام الكاظم (عليه السلام) اعرض عن جواب السائل للتقية او لمصلحة أخرى بيان قضية للامام الصادق (عليه السلام) لا ترتبط بسؤاله، ولم يفرض فيها أنه (عليه السلام) كان متمتعاً، وانما فرض كونه مجاوراً مكة، ولعله احرم بحج الافراد، وفيه أنه لا يوجد أية تقية في بيان الامام الكاظم (عليه السلام) بعد ما بين الحكم الشرعي في صدر الرواية كما أن احتمال مصلحة اخرى في الاعراض عن جواب السؤال موهوم جداً.

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الرواية مشوشة المتن، لأنّ الجواب بقوله (عليه السلام): "كان أبي مجاوراً هاهنا" إلى آخر الحديث، لا يرتبط بالسؤال، لأنّ السائل إنما سأل عن إحرام عمرة التمتع والامام (عليه السلام) حكم بالعمرة ثانياً إذا رجع في غير الشهر الذي تمتع فيه، ثم سأل السائل أنه دخل في نفس الشهر الذي خرج فيه، فالسؤال متمحض في حكم

١ - تهذيب الأحكام ج ٥ ص ١٦٣

٢ - العروة الوثقى ج ٤ ص ٦١٥

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 أجنبني عن السؤال، والذي يؤكّد ما ذكرنا من عدم التّمام الجواب مع السؤال أنّ أباه (عليه السلام) إذا كان متمتّعاً 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 فلا بدّ من ردّ علم هذه الرواية إلى أهلها^(١).

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 يفهم أن مجرد الخروج بعد عمرة التمتع لحاجة لايجب بطلان عمرة التمتع، ولذا احرم ابوه حين عوده الى مكة بالحج دون عمرة التمتع، والرواية وان لم تقرض كونه (عليه السلام) متمتعا وانما فرض كونه مجاورا ولكن بقريئة 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 متمتّعاً بالحج فما كان يجوز له الخروج من مكّة، لاحتباسه بالحج فكيف خرج محلاً، فهذه قريئة على أنه لم يكن متمتّعاً بالحج^(٢)، ففيه أنه لا مانع 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 فمّر حين رجوعه باحد المواقيت يجوز له أن يحرم من ذلك الميقات لحج التمتع، ولا محذور 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

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٧ ص ٢٠١

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٢٨٠

لمعارضتها مع ما دل على لزوم الاحرام لحج المتمتع 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 المتمتع 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 تعليقه على العروة استصحاب عدم انعقاد الإحرام وعدم حرمة المحرمات بالإحرام من غيره^(١).

وما ذكره مبني على ما هو الظاهر من عدم وجود اطلاق لفظي لجواز الاحرام لحج المتمتع من كل مكان او من احد المواقيت، والمهم أن الاشكال في جريان البراءة عن تعيين الاحرام لحج المتمتع من مكة ينشأ من سببين:

احدهما: هذه البراءة لا تثبت كون التلبية من غير مكة موضوعا للحكم بتحقيق الاحرام وحرمة محرّمات الاحرام فتتعارض البراءة عن لزوم الاحرام من مكة مع البراءة عن محرّمات الاحرام عليه لو اکتفى بالتلبية خارج مكة.

وقد أجبنا عن هذا الاشكال في بحث الاصول وقلنا بأنه لو تم هذا الاشكال لأشکل الامر في كثير من المجالات، مثلا اذا شك في اعتبار جزء او شرط في الوضوء مثلا فلو اکتفى 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 رابعة مع الوضوء الفاقد للجزء او الشرط المشكوك فحيث ان البراءة عن التكليف بالأكثر لا تثبت كون الاقل لا بشرط متعلقا للتكليف، وانما تؤمّن عن التكليف بالأكثر فحسب، فلا يكون إتيان الأقل كافيا للحكم بوجوب البناء على التمام في الصلوات الآتية.

وهكذا لا يمكن الاكتفاء في اعمال الحج والعمرة بالاقل واجراء البراءة عن الاكثر لانها لا تكون حاکمة على استصحاب البقاء في الإحرام او استصحاب بقاء محرّمات 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 ورخصت 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 لم يستشكل 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 أولا: 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 بلا شرط 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 لا الفتوى) ام يجوز الاحرام من أحياء مكة الجديدة بشرط أن لا يكون خارجا عن حد الحرم فلايجزي الاحرام من الأحياء الواقعة بعد التنعيم، (كما ذهب اليه بعض السادة الأعلام "دام ظلّه") ام يجوز الاحرام من مكة الجديدة مطلقا حتى من الأحياء الخارجة عن حد الحرم، (كما اختاره بعض الأجلة "دام ظلّه") 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 تُرتَّب 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 وعدَّ 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 تامة 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 بالعرض 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 بالعرض 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، لاظهارها 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 لبَّى من غير مكة القديمة وكذا استصحاب عدم حرمة محرّمات 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 عقبه

المدنيين، فإن الناس قد أحدثوا بمكة ما لم يكن^(١)، أن احكام مكة تترتب على خصوص مكة التي كانت في زمان النبي (صلى الله عليه وآله)^(٢). وفيه أن هذه الصحيحة خاصة بحكم قطع التلبية، ولا تشمل 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 والحلي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: وإذا أهلت من المسجد الحرام للحج فإن شئت لبيت خلف المقام وأفضل ذلك أن تمضي حتى تأتي الرقطاء وتلي قبل أن تصير إلى الأبطح^(٣)، حيث دلت على جواز تأخير التلبية بالحج الى الرقطاء، وهي موضع دون الردم، والرمد مشرف على الأبطح، ولاشكال 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 حكى أن بداية الابطح من طرف مكة كانت متصلة بمقبرة المعلى^(٤) والرمد قبل الابطح والرقطاء قبل الردم فلعل الرقطاء كان قبل تجاوز عقبة المدنيين، وفي الفقيه "إذا بلغت الرقطاء دون الردم" وهو ملتقى الطريقين حين تشرف على الأبطح^(٥).

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 "إذا كان يوم التروية صل ركعتين عند مقام إبراهيم أو في الحجر ثم اقع حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلاتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة فأحرم بالحج وعليك السكينة والوقار فإذا

١ وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٨٩

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ص

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٩٦

٤ - حكى ذلك في تعليقه الكافي (ط - دار الحديث) ج ٩ ص ٨ عن النهاية، ج ١، ص ١٣٤؛ مجمع

البحرين، ج ٢، ص ٣٤٣

٥ - من لايحضره الفقيه

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^(١)، وفي معتبرة يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إني قد اشترت بدنة فكيف أصنع بها فقال انطلق حتى تأتي مسجد الشجرة فأفص 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^(٢)، وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالتمتع واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ماشيا فلب^(٣)، 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^(٤).

ولا ينبغي الريب في كون البيداء خارجا عن الميقات، سواء قلنا بأن الميقات ذا الحليفة أو خصوص مسجد الشجرة، فمع ذلك يستحب تأخير التلبية إليها وانما يكون فرض الحج أو العمرة على النفس أو فقل عقد الاحرام في الميقات، ولأجل هذه الروايات اخترنا وفقا 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 اقع 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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢١٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٥

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٧١

٤ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٧١

كنت ماشيا فلب عند المقام وإن كنت راكبا فإذا نهض بك بعيرك وصل الظهر إن قدرت
بمنى^(١)، 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 اوحى
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، فلا يجوز نيابة نائب عن شخص في عمرة التمتع ونيابة نائب
آخر عنه في حج التمتع، ونحوه ما لو أتى بعمرة التمتع ثم عجز عن الحج فلا يجوز 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 فلا بد له من الاستنابة لعمرة
التمتع والحج معا.

ثانيهما: لزوم وحدة المنوب عنه: فلا يجوز أن يأتي شخص بعمرة التمتع أصالة عن نفسه
او نيابة عن شخص، ثم يأتي بحج التمتع نيابة عن شخص آخر.

لاشكال في الفرع الاول، لكونه مقتضى القاعدة في كل مركب ارتباطي، من دون ورود
نص فيه على الخلاف، فهو نظير أن يأتي نائب بالركعة الاولى عن ميت ثم يأتي 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 عملا مستقلا 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 ارتباطيهما 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 أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألت عن رجل يحج عن أبيه أيتمتع؟ قال: نعم المتعة له والحجة عن أبيه) جواز ذلك^(١)، وظاهر كلامه النظر الى الحج المندوب، والا فمن الواضح عدم اجزائه عن حجة الاسلام، وعليه فلا يتم ما يتراءى من السيد الامام "قده" من الإشكال على صاحب العروة باختصاص النص بالمستحب، وهذا نص تعليقه "ان الظاهر أنّ صحيحة محمد بن مسلم إنّما هي في المستحب ممّا ورد فيه جواز التشريك بين الاثنين والجماعة وسوق السؤال يشهد بذلك فإنّ الظاهر أنّه سئل عن من يحجّ عن أبيه أيتمتع أو لا؟، فأجاب بأفضليّة التمتع وإمكان جعل حجّه لأبيه وعمرته لنفسه وهو في المستحبات وإلا ففي المفروض لا بدّ من الإتيان حسب ما فات منه^(٢).

هذا وقد ذكر بعض الاعلام "قده" أن لزوم وحدة المنوب عنه وان ذهب اليه بعض العامة لكن التحقيق عدم اعتباره لا بحسب القاعدة ولا بحسب النص الخاص، أما بحسب القاعدة، فالأنه إما أن تكون العمرة والحج عمليين مستقلين أو عملا واحدا اعتبارا، فإن كانت العمرة عملا مستقلا غير الحج، فالامانع 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^(٣).

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 قطعاً لكونه خلف ارتباطيتهما، ولا اقل من عدم دليل على مشروعيته، وأما الاستدلال بصحیحة محمد بن مسلم ففيه أنه لا يظهر من الصحیحة 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 لأبيه، ويشهد على ذلك التعبير بأن المتعة للولد والمتعة اسم تمام حج لتمتع من عمرته وحجه دون خصوص عمرة التمتع.

١ - العروة الوثقى ج ٤ ص ٦١٦

٢ - العروة الوثقى ج ٤ ص ٦١٦

٣ - المرتقى إلى الفقه الأرقى ج ١ ص ٣٧٧

نعم ورد النص في خصوص من أتى بعمرة التمتع عن امه واتي 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^(١).

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، فإنه لم يرد في حقه توثيق عدا وروده في رجال كامل الزيارات وتفسير القمي وقد مر عدم كفاية ذلك في اثبات الوثاقة، مضافا الى أن ابن الغضائري ضعفه، وقال: غال كذاب لا يلتفت إليه.

مسألة ١٥١: 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، ثم 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 فلا بد أن يحرم بالحج قبل خروجه من مكة، وذكر صاحب العروة أن الأقوى جواز الخروج حملاً للأخبار الناهية عن الخروج على الكراهة كما عن جماعة كصاحب السرائر، لمرسلة الصدوق "إذا أراد المتمتع الخروج من مكة إلى بعض المواضع فليس له ذلك لأنه مرتبط بالحج حتى يقضيه إلا أن يعلم أنه لا يفوته الحج" بل يمكن أن يقال: إن 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^(١).

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 يحجج^(٢).

وكذا بصحيحة معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إنهم يقولون في حجة التمتع حجة مكية وعمرة عراقية فقال كذبوا، أليس هو مرتبطاً بالحج لا يخرج منها حتى يقضي حجه^(٣).

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 محرماً ودخل ملبياً بالحج، فلا يزال على إحرامه، فإن رجع إلى مكة رجع محرماً 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 محرماً أو بغير إحرام، قال إن رجع في شهره دخل بغير إحرام وإن دخل في غير الشهر دخل محرماً...^(٤).

فيقال بأن مقتضى اطلاق هذه الروايات عدم جواز الخروج من مكة ولو مع الوثوق من ادراك الحج، فإن عرضت له حاجة فلا بد أن يحرم للحج ثم يخرج.

وقد اورد عليه صاحب العروة **اولاً**: بأن المنساق من هذه الروايات عدم الخروج من مكة لأجل أن يحصل له الوثوق بادراكه للحج، وقد يؤيد كلامه بما ورد في الروايات من أن المعتمر عمرة مفردة إذا 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 ولا بأس بالعمرة في ذي الحجة لمن

١ - العروة الوثقى ج ٤ ص ٦١٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٨

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٣

لا يريد الحج^(١)، ومن الواضح أن الاحتباس والارتباط بالحج لا يقتضي أكثر من عدم الخروج الذي يخاف أن لا يتمكن من الحاق الحج بعمرة تمتعه.

وفيه أنه لا وجه 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 ثانياً بإمكان حملها على الكراهة لعدة روايات:

منها: مرسله 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 محلاً وإن دخلها في غير ذلك الشهر دخلها محرماً^(٢).

ودلالة الرواية على عدم حرمة الخروج من مكة عند الوثوق من ادراك الحج واضحة، إلا أن سندها ضعيف لكونها مرسله، 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 جزماً فيكون اخباراً 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 (عليه السلام) قال كذا، يفرّق بينه وبين التعبير بقوله "وروي عنه"، ففعل ذلك منه كان مجرد تفنن في التعبير، مضافاً الى ان غايته احراز الصدوق كونه كلام الإمام (عليه السلام)، وليس ذلك حجة لنا بعد علمنا بوجود وسائط بينه وبين الإمام (عليه السلام)، ولم يعلم كفاية مجرد احتمال كونهم ثقات في بناء العقلاء على الاعتماد عليه، نعم لو كان احتمال وصوله اليه بطريق مستفيض احتمالاً معتداً به فلا يبعد 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 فلا وجه لعدوله عن مبناه السابق من حجية المراسيل الجزمية للصدوق، وأما ما ذكره الصدوق في اول الفقيه "من ان ما اورده من الروايات تكون حجة

١ - وسائل الشريعة ج ١٤ ص ٣١١

٢ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٣٠٤

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 محرماً ولا يتجاوز الطائف إنها قريبة من مكة^(١).

وقد استدل صاحب العروة بفقرة "وما أحب أن يخرج منها الا محرماً"، 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 لا اشكال فيه لجواز الخروج عند عروض الحاجة بلا اشكال.

نعم يمكن الاستدلال ببقية فقرات الرواية بتقريب أن الامام (عليه السلام) رخص في الخروج الى الطائف مطلقاً، 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 وثقاً من تمكنه من الرجوع إلى مكة للإحرام للحج^(٢)، ولكن يمكن أن يقال بأن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي أن يكون نكتة الترخيص في الذهاب الى الأماكن القريبة من مكة أنه في ذلك الزمان كان يخاف من فوت الحج اذا كان يذهب الى الاماكن البعيدة، فيستفاد من هذه الصحيحة عرفاً جواز الخروج الى الأماكن التي يثق من ادراكه الحج لو خرج اليها.

وفيه أنه لا بد من تقييد اطلاقها المقتضي لجواز الخروج الى الطائف ولو لغير حاجة عرفية بصحيفة 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 صحيفة حماد فلاشكال في كون صحيفة الحلبي اخص مطلقاً من صحيفتي زرارة ومعاوية بن عمار الظاهرتين في المنع عن الخروج من مكة قبل اداء الحج مطلقاً، فان صحيفة الحلبي تدل على جواز الخروج الى المكان الذي يثق من

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٣

٢ - الفتاوى الواضحة ص ٦٧٠

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 لا يرجع حتى يحرم بالحج ولا يجاوز الطائف وشبهها مخافة أن لا يدرك الحج^(١)، 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 لا يناسب كونه محرما شرعا.

ولا يبعد تمامية سند الرواية حيث يمكن اثبات وثاقة عبد الله بن الحسن باكثر 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 لا بد من تقييد هذه الرواية بفرض عروض الحاجة نظير ما ذكرناه حول صحيحة الحلبي.

فانضح 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 لا يخفى أن ما نسبته صاحب العروة الى صاحب السرائر من أنه جَوَزَ خروج المتمتع قبل الاحرام بالحج من مكة على كراهة ليس دقيقا، فانه أجاز في عمرة التمتع أن لا يأتي 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 لا يجعلها مفردة، وإن لا يخرج من مكة، لأنه صار مرتبطا بالحج، وقال شيخنا أبو جعفر الطوسي في نهايته: لم يجز له أن يجعلها مفردة، وأن يخرج من مكة لأنه صار مرتبطا بالحج، والأولى ما ذكرناه من كون ذلك مكروها، لا أنه محظور، بل الأفضل له أن لا يخرج من مكة، والأفضل له أن لا يجعلها مفردة، لأنه لا دليل على حظر الخروج من مكة، بعد الإحلال من جميع مناسكها^(٢).

الجهة الثانية: المشهور على كون حرمة خروج المتمتع عن مكة لغير حاجة قبل

١- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٥

٢- السرائر ج ١ ص ٦٣٣

الأتیان بالحج حرمة تكليفية، فلو عصى وخرج من مكة لغير حاجة، وكان متعمدا ورجع قبل مضي الشهر الذي تمتع فيه فالاتبطل عمرة تمتعه بذلك، ولكن حمل بعض الاعلام "قده"^(١) وكذا بعض الاجلة "دام ظله"^(٢) 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 اي 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 محتسبا ومرتبطا بالحج، لا يخرج 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 شك 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 تقييد حج التمتع بعدم الخروج متعمدا، فيتعين حرمة النفسية، كما أنه حيث تكون حرمة 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 محتسبا ومرتبطا بالحج، فيجب عليه ترك المانع تكليفا فحينئذ تجري البراءة عن مانعيته بالامعارض.

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

١ - كتاب الحج ج ١ ص ٢٧٦

٢ - مناسك الحج ص ٢٠١ مسألة ٥٩٤

الى الاول لورود الامر بالاحرام قبل الخروج في عدة روايات منها صحيحة حماد، ولكن قد يقال بانه لا بد أن يرفع اليد عن ظهور هذه الروايات لأجل ما ورد في صحيحة الحلبي "وما أحب أن يخرج منها إلا محرماً" حيث ان ظاهرها كراهة الخروج بغير احرام، إلا أنه ادعى جماعة كالسيد الخوئي "قده" أن "لا أحب" غير ظاهرة في الكراهة، بل استعملت في القرآن المجيد في الموارد المحرمة كثيراً، كقوله تعالى "والله لا يحب الفساد" وقوله عز وجل "لا يحب الله الجهر بالسوء" وهو الغيبة المحرمة، وكذلك ما نسب إلى الذوات كقوله تعالى "إن الله لا يحب المعتدين" وقوله "والله لا يحب الظالمين" وغير ذلك، فإنّ الظاهر منها أنه تعالى لا يحبهم لأجل اعتدائهم وظلمهم، بل تستعمل هذه الجملة في الحرمة حتى في المحاورات فيما بين العقلاء، وعليه فلا تكون 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^(١). 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 بشكل رفع اليد عن ظهور الثاني في الحرمة لأجله^(٢).

اقول: اذا قال الامام (عليه السلام) ما أحب ذلك، ولم يكن المورد مورد التقية فيكون ظاهراً في الكراهة الاصطلاحية وعدم الحرمة، لأن هذا المقدار من التعبير لا يتناسب مع المحرمات، فيكون قرينة على رفع اليد عن ظهور خطاب النهي في الحرمة، ويقدم عليه من باب الاظهرية، توضيح ذلك أن شأن الأئمة (عليهم السلام) في اوساط الناس كان بيان حكم الله كشأن الفقهاء، ألا ترى أنه لو سأل فقيه عن إعطاء زكاة الفطرة لبناء مسجد فقال: ما أحب 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 المبعوضة الشديدة الناشئة عن حرمة، وان كان معنى قوله "ما أحب ذلك" هو أنني احب عدمه، كما يقال ما أظن ذلك حيث يعني أنني اظن عدمه، ففرق عرفاً بين قوله "دوست ندارم" او "خوشم نمی آید" وبين قوله "بدم می آید".

نعم لو كان المورد مورد التقية لم يظهر منها نفي الحرمة كصحيحة الحلبي قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يركب في القبة قال ما يعجبني الا أن يكون مريضاً قلت

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٧ ص ٢٠٩

٢ - كتاب الحج ج ١ ص

فالنساء قال نعم^(١)، فإن العامة حيث كانوا يرون جواز الاستئطلال للمحرم، فلعله (عليه السلام) اكتفى بهذا المقدار مداراة معهم، فلا يصلح لرفع اليد عن ظهور سائر الروايات في حرمة الاستئطلال للرجال.

ولم أر موردا عبّر الامام (عليه السلام) عن حرام قطعي بأني لأحب 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 لا بد منه، إن الله لا يحب الفساد^(٢)، فقد يقال بأنه بقرينة تطبيق الآية على أخذ الاب من مال ابنه في غير ما لا بد منه كونه محرّماً، ومع ذلك عبّر عنه الامام بأني ما أحب ذلك، ولكن يمكن أن يقال بأن استعماله في الحرام مع تذييله بمثل هذا الذيل لا يكون غير متناسب مع الحرمة، فلا يقاس بمثل المقام.

وقد ذكر السيد الصدر "قده" في رواية أبي هلال عن أبي عبد الله (عليه السلام) "المرأة الطامث أشرب من فضل شرابها ولأحب أن أتوضأ منه" أن بيان النهي بلسان عدم المحبوبة إنما يحسن عرفاً في المكروه لا في الحرام فيكون سياق التعبير ظاهراً في عدم اللزوم^(٣).
ولكن كان ينبغي ان يقيّد ذلك بما اذا كان الامام (عليه السلام) يقول "أنا لا أحب ذلك" أما لو بلسان "ان الله لا يجب ذلك" فيمكن ان يكون بمعنى الحرمة، كما في قوله تعالى "والله لا يجب الفساد"^(٤)، وذلك لانه تعالى في العرف المتشعري هو الأمر والنهي والمشرع للأحكام، فلو قال في شيء محرم "اني لأحب ذلك" لم يكن منافياً لحرمة.

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 محتسب بالحج، كصحيحة زرارة^(٥) وصحيحة معاوية بن عمار^(٦)، وصحيحة حماد^(١) وصحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٥١٦ باب ٦٤ من ابواب تروك الاحرام ج ١

٢ - وسائل الشيعة ج ١٧ ص ٢٤٣

٣ - بحوث في شرح عروة الوثقى ج ٢ ص ٢٩١

٤ - سورة البقرة الآية ٢٠٥

٥ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٤

٦ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٨

اللّه (عليه السلام) في رجل قضى متعة وعرضت له حاجة أراد أن يمضي إليها، قال: فقال: فليغتسل للإحرام وليهل بالحج وليمض في حاجته، فإن لم يقدر على الرجوع إلى مكة مضى إلى عرفات^(٢)، 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^(٣).

الجهة الخامسة: ذكر السيد الخوئي "قده" أن المتمتع إذا لم يتمكن الحج فالا حوط وجوبا أن يجعلها عمرة مفردة ويأتي بطواف النساء، وما ذكره وإن كان موافقا للاحتياط إلا أن الأظهر عدم لزومه، فإن ما يذكر في وجه لزومه امران:

١- أنه لو ترك الإحرام بالحج فتصير تلك العمرة عمرة مفردة ومبتولة عن الحج، وقد ورد في الروايات لزوم طواف النساء في العمرة المبتولة.

٢- 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 للمهدي أو مفرد للحج أو متمتع بالعمرة إلى الحج قدم وقد فاته الحج فليجعلها عمرة^(٤).

ولكن يندفع الوجه الأول بأنه بناء على ما تقدم من اختلاف حقيقة العمرة المفردة عن عمرة التمتع وتقوم العمرة المفردة بقصد خصوصية الأفراد أو لاقل من عدم قصد التمتع فلاتتحول العمرة المأتي بها بقصد التمتع إلى العمرة المفردة بمجرد عدم الحاق الحج بها، فلايشملها دليل وجوب طواف النساء في العمرة المفردة.

هذا ولا يخفى أن ما حكى عن بعض الاعلام "قده" من أن كون العمرة مفردة حيث يكون من العناوين القصدية فلايحصل بلا قصد كما يستفاد من ذيل صحيحة حماد فلاوجه لدعوى انقلاب عمرة التمتع العمرة مفردة قهرا^(٥) فهو منافٍ لما مر منه سابقا من عدم اختلاف حقيقة عمرة التمتع والعمرة المفردة، مضافا إلى أننا لم نجد في ذيل صحيحة حماد ما يدل على تقوّم

>>>

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٢

٣ - وسائل الشيعة؛ ج ١٤، ص: ٣١٠

٤ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٤٩

٥ - كتاب الحج ج ١ ص ٢٨٣

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 تمتعته وهي التي وصلت بحجته.

ويندفع الوجه الثاني بأن موردها من قدم مكة محرماً 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 ١٥٢: كما لا يجوز للمتمتع الخروج من مكة بعد تمام عمرته كذلك لايجوز له الخروج منها في أثناء العمرة، فلو علم المكلف قبل دخول مكة باحتياجه إلى الخروج منها كما هو شأن الحملدارية فله أن يحرم أولاً بالعمرة المفردة لدخول مكة فيقضي أعمالها ثم يخرج لقضاء حوائجه، ويحرم ثانياً لعمرة التمتع، ولايعتبر في صحته مضي شهر من عمرته الاولى كما مرّ.

اقول: ظاهر كلمات كثير من الأعلام أنه لا مانع من الخروج من مكة قبل التقصير لعمرة التمتع اذا كان وثاقاً 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 حكى عنه أن مورد أكثر النصوص الناهية عن الخروج من مكة وان كان بعد الانتهاء من أعمال عمرة التمتع، لكن يكفي اطلاق صحيحتي الحلبي وحماد، فإن 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 مكة وما أحب أن يخرج منها إلا محرماً" وفي صحيحة حماد "من دخل مكة متمتعاً في أشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضي الحج، فإن عرضت له حاجة إلى عسفاً خرج محرماً"، بل يمكن أن يقال: إنّ موضوع المنع فيهما هو الخروج أثناء العمرة، نظراً إلى قوله "دخل مكة متمتعاً" أو قوله "الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحجّ" فإنّ هذا التعبير ظاهر في الاشتغال بأعمال عمرة التمتع 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 يصلي" يراد به

الاشتغال بالصلاة^(١).

اقول: أما صحيحة الحلبي فقد مر أنه لا يمكن الاستدلال بها على حرمة الخروج، على أن موردها فرض الفراغ من عمرة التمتع بقريظة قوله "وما أحب أن يخرج منها الا محرماً" فان ظاهره عدم محبوبية الخروج منها محلاً، ومن يخرج في اثناء عمرة التمتع فيخرج من مكة محرماً، وما ذكره من أن كلمة "يتمتع" تجعل المورد ظاهراً 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 غريب، فان المتيقن منها بقريظة الذيل فرض الخروج بعد الفراغ من عمرة التمتع حيث ذكر أنه يخرج محرماً باحرام الحج فيسأل حماد عن فرض خروجه بغير احرام جهلاً، والتعبير بقوله "دخل مكة متمتعاً" لا يقتضي كونه في اثناء عمرة التمتع بلا اشكال.

(مسألة ١٥٣): المحرّم من الخروج عن مكة بعد الفراغ من اعمال العمرة أو اثنائها انما هو الخروج عنها الى محل آخر، ولا بأس بالخروج الى اطرافها وتوابعها، وعليه فلا بأس 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 الحج، فذهب صاحب العروة إلى اختصاص المنع على تقدير القول به بالخروج إلى الأماكن البعيدة، فلا بأس بالخروج إلى فرسخ أو فرسخين، ونسب إلى جماعة اختصاص المنع بالخروج من الحرم، وذكر المحقق النائيني "قده" في تعليقه على العروة وفي مناسكه أن الممنوع هو الخروج الى المسافة الشرعية.

ولوجه لجميع ذلك، فان الروايات الناهية عن الخروج مطلقة فتشمل مطلق الخروج من مكة، وما كان ظاهراً في جواز الخروج الى الاماكن القريبة الى مكة كصحيحة الحلبي فقد مر لزوم تقييدها بفرض عروض الحاجة بمقتضى صحيحة حماد، وعليه فلا يجوز الخروج العرفي من مكة، ولو لم يخرج من الحرم اولم يبلغ حدّ المسافة الشرعية، مضافاً الى أن التحديد بالمسافة الشرعية الذي ذكره المحقق النائيني ليس منضبهاً، 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 فلا بد من كون المسافة الامتدادية ثمانية فراسخ، هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا يبعد 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^(١)، فهذا يعني جواز الخروج الى التوابع العرفية لمكة، فلا اشكال في ذلك تكليفاً وأما من ناحية الحكم الوضعي من حيث بطلان عمرة التمتع في بعض الصور بالخروج من مكة فسيأتي الكلام فيه.

مسألة ١٥٤: إذا خرج من مكة بعد الفراغ من أعمال العمرة من دون إحرام وتجاوز الميقات ففيه صورتان: الأولى: أن يكون رجوعه قبل مضي شهر عمرته ففي هذه الصورة يلزمه الرجوع إلى مكة بدون إحرام، فيحرم منها للحج ويخرج إلى عرفات، الثانية: 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 يومه أنه لو خرج الى ما دون الميقات فلا يجب عليه إعادة العمرة ولو رجع في شهر آخر، ولكنه غير مقصود له جزماً، لمنافاته لما ذكره في تعليقه العروة وشرح العروة من أن مقتضى الروايات أنه لو خرج من مكة ولم يرجع في الشهر الذي اتى فيه بعمرة التمتع كانت عمرته لاغية^(٢).

وقد ذكر صاحب العروة "ره" أن الأمر بالإحرام عند رجوعه الى مكة بعد مضي الشهر يكون على وجه الاستحباب، لا الوجوب، لاستحباب العمرة لكل شهر، فيكون هذا الاحرام مستحباً، وتدل على ذلك صريحاً معتبرة اسحاق بن عمار حيث علل الامر فيها بالاحرام لعمرة جديدة بأن لكل شهر عمرة، حيث قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتمتع

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢١٥

٢ - العروة الوثقى ج ٤ ص ٤١٩ موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٢١٤

يجيء فيقضي متعته ثم تبدو له حاجة فيخرج إلى المدينة أو إلى ذات عرق أو إلى بعض المنازل، قال (عليه السلام): يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن لكل شهر عمرة وهو مرتين بالحج^(١)، وما ذكره غير متجه، لأن استحباب العمرة لكل شهر لا ينافي 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 واتي بالحج لم يصح حج تمتعه، او لأجل حرمة دخول مكة بغير احرام، فلو دخل مكة بغير احرام عصيانا او جهلا او نسيانا فلا يضر 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 مرتين بالحج" فإن الارتهاان بالحج يقتضي كون العمرة عمرة التمتع، وأما المفردة فهي غير مرتبطة بالحج بوجه، وقد صرح بذلك في ذيل صحيحة حماد حيث قال "الثانية تمتعه وهي التي وصلت بحجته" وهي إما واجبة أو غير مشروعة فإن كان الرجوع في نفس الشهر فهي غير مشروعة لأن العمريين لاتصحان في شهر، وإن كان في شهر آخر لزمته العمرة وتلغى الاولى كما صرح به في ذيل الصحيحة، وبعد ذلك كيف يمكن القول بأن الأمر بالإحرام من جهة الاستحباب^(٢)، وفيه أن دوران امر عمرة التمتع بين كونها غير مشروعة او واجبة اول الكلام، فقد يدعى استحباب اعادةها 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 يعم الخروج من الحرم، ولكن لايشمل مجرد الخروج من مكة ما لم يتجاوز الحرم، او يعم 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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٣

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٢١٤

يكون ما ورد في أنه إذا رجع في الشهر الذي تمتع فيه يدخل بلا إحرام، وإن دخل في غيره يحرم للعمرة ثانياً ناظرًا إلى من خرج إلى خارج الحرم، فلا يعم من لم يخرج من حدود الحرم^(١)، ولعله مختار صاحب المدارك حيث أفاد أنه إنما يجب الإحرام عند الرجوع إلى مكة فيما إذا تجاوز الحرم، فلو خرج أحد من مكة ولم يصل إلى خارج الحرم ثم عاد إليها عاد بغير إحرام^(٢)،

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 إلى مكة بعد مضي شهر هو صححة حماد ومعتبرة اسحاق بن عمار، وكلاهما مختصتان بفرض تجاوز الميقات ففي صححة حماد فرض الخروج إلى المدينة ونحوها، ومن الواضح أن الخروج إليها مستلزم لتجاوز الميقات، فقد ورد فيها "قلت: فان جهل فخرج إلى المدينة أو إلى نحوها بغير إحرام، ثم رجع في ابان الحج في أشهر الحج يريد الحج فيدخلها محرماً أو بغير إحرام؟ قال: ان رجع في شهره دخل بغير إحرام، وان دخل في غير الشهر دخل محرماً"^(٣) وفي معتبرة إسحاق بن عمار فرض الخروج إلى المدينة أو إلى ذات عرق أو بعض المعادن، فقد ورد فيها "قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتمتع يجيء فيقضي متعة، ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة وإلى ذات عرق، أو إلى بعض المعادن، قال: يرجع إلى مكة بعمرة ان كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن لكل شهر عمرة"^(٤) والخروج إلى ذات عرق موجب لتجاوز الميقات ان كان الميقات ما بعد ذات عرق إلى جهة مكة ويسمى هذا الميقات بطن العقيق، كما هو رأي المشهور، او يكون وصولاً إلى الميقات ان جاز الاحرام من ذات عرق كما هو رأي العامة، وأما بعض المعادن فلم يعلم وجود معدن بين مكة وبين المواقيت، فان المراد من المعدن محل الاستقرار أي المناطق السياحية التي كان

١ - التهذيب في مناسك العمرة والحج ج ٢ ص ٥٤

٢ - مدارك الاحكام ج ٧ ص ٣٨١

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٣

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٣

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 لا يختص 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^(١)، وتقريب الاستدلال بها إما بأن يقال ان الظاهر من تقييد الخروج في السؤال بكونه لحاجة أن مورد السؤال من كانت وظيفته الإقامة 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 فلا يرتفع موضوع التعليل، وهذا نظير من كان ممن لا يحتاج 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^(١)، ففيه أن رواية حفص وابان مرسلة لا اعتبار بها، وليست من مراسيل ابن أبي عمير - حتى يقال بأن الشيخ الطوسي "ره" قد شهد بأنه عرف بأنه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة - فانه ليس هو المرسل 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 حالالا وترجع حالالا إلى الحج^(٢).

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 قالوا: 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 أهلك 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 أهلك - وربما

١ - تهذيب الأحكام؛ ج ٥، ص: ١٦٦

٢ - تهذيب الاحكام ج ٥ ص ٤٣٦، وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠١

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 ومنزل - فقال له أنت مرتهن بالحج - فقال له الرجل فإن لي ضياعا حول مكة وأريد أن أخرج حالاً فإذا كان إبان الحج حججت^(١).

والظاهر كون قائل "رأيت من سأل أبا جعفر" هو موسى بن القاسم، والمراد من أبي 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^(٢).

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 لا بد من تقيدهما بصحيحة رفاة بن موسى في حديث قال: وقال أبو عبد الله (عليه السلام) إن الخطابة والمجتلية أتوا النبي (صلى الله عليه وآله) فسألوه فأذن لهم أن يدخلوا حالاً^(٣)، اذ من البعيد جداً 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 بلا احرام 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 رفاة على ذلك بدلالة الاقتضاء فلايستفاد منها الا حرمة ذلك في الجملة، والقدر المتيقن حرمة فيما كان الرجوع الى مكة في غير الشهر الذي اتى فيه بالعمرة.

١ - تهذيب الاحكام ج٥ص٣٤، وسائل الشيعة ج١١ ص ٢٦٢

٢ - وسائل الشيعة ج١١ ص ٢٤٧

٣ - وسائل الشيعة ج١٢ ص ٤٠٧

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.

وحيث أن 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 بالالتزام بالاحرام لدخول مكة، نعم حيث ان السيرة دليل لبي فالتيقن منها فرض عدم التجاوز من الحرم فحيث لا يقتضي 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 أنفا. 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 فلا يتناسب مع التعليل به على وجوب الدخول الى مكة بعمرة جديدة ان كان رجوعه في غير الشهر الذي تمتع فيه، وحيث أن فتمسك 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 ولا الحرم.

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 كالعزيبية خاصة حال الحج حين تزدهم 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 بأصحابه البطحاء ولم ينزل الدور فاذا كان يوم التروية امر أصحابه بالاحرام للحج^(١) (من المسجد الحرام كما ورد في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج^(٢))، 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 فلا يتم 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 عرفاً.

ثم انه يقع الكلام في جهات:

الجهة الاولى: انه قد ورد في ذيل صحيحة حماد "... وإن دخل في غير الشهر دخل محرماً قلت فأبي الإحرامين والمتعتين متعته الأولى أو الأخيرة، قال: الأخيرة هي عمرته وهي المحتبس بها التي وصلت بحجته^(٣).

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 ظلّه"، او أنه لايدل على أكثر من أن لا بد أن يدخل مكة محرماً حتى لايتلى 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 أنه ليس في كلامهم تعرض لما لو رجع محلاً بعد شهر ولو أثماً، والأقوى عدم الفساد لعدم الدليل عليه^(٤)، وكذا صاحب العروة وشيخنا الاستاذ "قدهما".

وكيف كان فقد ذكر السيد الخوئي "قده" في تأييد القول الاول بأن عمدة الروايات الواردة

١ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٢١٥

٢ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٢٦٨

٣ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٣٠٣

٤ - جواهر الكلام ج ١٨ ص ٢٩

في المقام روايتان، موثقة إسحاق بن عمار وصحيحة حماد، والمستفاد من موثقة اسحاق بن عمار أن العمرة التي يجب الإتيان بها لدخول مكة بعد شهر إنما هي عمرة التمتع، لأنه (عليه السلام) بعد ما حكم بأنه يرجع بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه قال "وهو مرتها بالحج"، ومن المعلوم أن الذي يوجب الارتهاان والارتباط بالحج إنما هو عمرة التمتع، كما أن صريح صحيحة حماد هو كون العمرة الثانية هي عمرة تمتعه دون الأولى، والأولى تكون لاغية^(١).

اقول: أما استدلاله بمعتبرة اسحاق بن عمار ففيه أنها لا تدل الا على كونه مرتها بالحج، ويحتمل أن يكون ارتهاان بالحج لاجل العمرة الأولى، ولذا يجب عليه دخول مكة لأداء الحج وحيث انه لا بد أن يكون دخوله باحرام جديد فلا بد أن يحرم لعمرة أخرى، والا فلو كانت العمرة الأولى لاغية بمجرد عدم رجوعه الى مكة قبل مضي الشهر الذي تمتع فيه فالواجب لارتهاان بالحج الا في فرض كون الحج واجبا عليه بأن كان ضرورة، فيعني ذلك جواز اتيانه بالعمرة المفردة اثناء عمرة التمتع وحج التمتع، ولو قلنا بلزوم كون احرامه لعمرة تمتع أخرى فمع ذلك لا تدل المعتبرة على كون العمرة الأولى لاغية بنفس عدم الرجوع الى مكة قبل مضي الشهر، بل لعله لو اتى بعمرة تمتع ثانية فتكون هي موجبة لكون العمرة الأولى لاغية، وتكون نكته امره بعمرة تمتع ثانية حرمة دخوله مكة بغير احرام، وحيث انه يريد حج التمتع فلو اتى بعمرة مفردة صارت العمرة الأولى لاغية بناء على مانعية الفصل بين عمرة التمتع والحج بعمرة مفردة فتأتي بعمرة تمتع أخرى، وكيف كان فلا تدل الرواية على كون العمرة الأولى 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 ولا ظاهرة في كون العمرة الأولى 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 الأولى الى المفردة في فرض الاتيان بالعمرة الثانية لافي فرض تركها، وعليه فلو اتى بها فتتقلب الأولى الى المفردة ولا تصير لاغية رأسا، فيجب لها طواف النساء، حيث علل (عليه السلام) الإحرام للعمرة الثانية في معتبرة إسحاق بن عمار بأن (لكل شهر عمرة) وظاهره أن 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 بلا إحرام لما اعتبر في الإحرام للعمرة الثانية مضي الشهر الذي اعتمر فيه، والحاصل أن لزوم العمرة الثانية لأجل عدم جواز دخول مكة بغير إحرام بعد مضي شهر من العمرة السابقة^(١).

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 لا يظهر منه اكثر من أنه يلزم الاحرام لدخول مكة في كل شهر، وأما ما ذكره من أنه لو كانت العمرة الأولى فاسدة بمجرد الخروج بلا إحرام لما اعتبر في الإحرام للعمرة الثانية مضي 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 لا يأتي فيما لو رجع في نفس الشهر، على أن ما ذكره من لزوم طواف النساء عليه خلاف الاطلاق المقامي، لعدم التنبيه عليه ولا في رواية مع الغفلة النوعية عنه.

فالانصاف عدم ظهور معتبرة اسحاق بن عمار وصحيحة حماد في أي من القولين، فلا بد من الرجوع الى مقتضى الاصل اللفظي ان كان والا فالى مقتضى الاصل العملي، أما الاصل اللفظي فالظاهر أنه لا يوجد اطلاق لفظي ينفي به مانعية الخروج بعد عمرة التمتع بلا احرام وعدم الرجوع الى مكة في نفس الشهر، وأما الاطلاق المقامي فلا ينعقد 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 ضرورة او اجبرا 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 فتعارض 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 بالمعارض.

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 ذلك 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 قيذا 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 لعبد "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 التلقيق عرفا.

والمقام من قبيل الاول، وعليه فالظاهر الاول 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 لا ريب 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 شهر عمرة، قلت: يكون اقل؟، قال: لكل عشرة ايام" فان عشرة ايام لا تكون 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 شهر عمرة" في أن لكل شهر هلالى عمرة فيتراءى أنه يكون في معرض لزوم الفصل بينهما باكثر من عشرة ايام، وذلك فيما أتى بالعمرة الاولى قبل العشرين من الشهر السابق، ولذا ترى أنه لو قال الامام (عليه السلام) ان السنة اثنا عشر شهرا ولكل شهر عمرة، فلا باس 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 لا ينبغي 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 مثلاً واتى 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 أدى نسك عمرة التمتع فيه بالخروج عن الاحرام، دون الشهر الذي احرم فيه للعمرة^(١).

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 جزماً أنه الشهر الذي تمتع فيه.

وقد اختار جماعة منهم شيخنا الاستاذ "قده" وبعض السادة الاعلام وبعض الاجلة "دام ظلهم" 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 أبة إن عمرتنا شعبانية فأقول لها، أي بنية إنها فيما أهلتك وليس فيما أحلتك"^(٢)، 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 فالابد 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^(٣)، 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 فالابد من الرجوع فيمن مضى على احرامه شهر الى عموم عدم جواز دخول مكة الامحرماً.

١ - 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.

٢ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣٠٢

٣ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣٠٢

ان قلت: انه لو احرم لعمره 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 المرجح هو اصل البراءة عن دخول مكة بغير احرام.

قلت: لم نجد لحد الآن اطلاقا لفظيا يتمسك به لجواز الاكتفاء بعمره التمتع في الفرض المذكور، فيبقى اطلاق ما دل على حرمة دخول مكة بغير احرام بالعارض. هذا وقد ذكر جماعة أن المدار على مضي شهر الخروج من مكة، فلو اتى بعمره 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^(١).

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^(٢)، ولا اشكال 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 ابي عبد الله (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^(٣)، 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 الله (عليه السلام) 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

١ - العروة الوثقى ج ٤ ص ٦١٩

٢ - من لا يحضره الفقيه ج ٢ ص ٣٧٨

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٠٧

الى عرفات^(١).

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^(٢).

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^(٣)" فإنه 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 أو أن غايته تعارض الصدر والذيل واجمال المعتبرة فيكون مقتضى اطلاق دليل عمرة التمتع كفاية العمرة التي أتى 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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٢

٢ - كتاب الحج ج ١ ص ٢٨١

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٣

المقدار الزائد على المتيقن من جواز الدخول في مكة بغير احرام وهو الدخول في نفس الشهر الذي تمتع فيه يكون المرجح هو العمومات الناهية عن دخول مكة بغير احرام. وعليه فالصحيح كون المدار على مضي الشهر الذي تمتع فيه.

مسألة ١٥٥: من كانت وظيفته حج التمتع لم يجز له العدول الى غيره من أفراد أو قران، ويستثنى من ذلك من دخل في عمرة التمتع، ثم ضاق وقته فلم يتمكن من اتمامها وإدراك الحج، فانه ينقل نيته الى حج الافراد ويأتي بالعمرة المفردة بعد الحج، وحد الضيق المسوغ 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 فلاشكال في أنه يجوز بل يجب عليه العدول الى حج الافراد، ثم 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 فاجزاه عن حجة الاسلام بناء على عموم تعين حج التمتع على النائب 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 حاجاً^(١)، وفي صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أهل بالحج والعمرة جميعاً 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^(٢).

ويستفاد من الاطلاق المقامي لهذه الروايات اجزاء هذا الحج عن حجة الاسلام، خاصة مثل الرواية الثانية التي مثلت بصنع عائشة 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 فرجاً للناس، وقالوا قال أبو عبد الله (عليه السلام) المتمتع إذا فاتته عمرة المتعة أقام إلى هلال المحرم واعتمر فأجزأت عنه مكان عمرة المتعة^(٣)، فان

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩

بيان اجزائه عن التمتع دال على اجزائه 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:

١- ما حكى 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.

٢- ما حكى عن الصدوق والحلي "ره" من أنه غروب الشمس من يوم التروية.

٣- ما حكى عن الشيخ الطوسي "ره" في النهاية من أنه زوال يوم عرفة.

٤- ما قيل من انه الى حين خوف الوقوف الواجب بعرفات الذي هو بعد زوال الشمس من يوم عرفة بمقدار ساعة.

٥- ما قيل من أنه الى حين خوف فوت مسمى الوقوف بعرفات قبل غروب الشمس من عرفة.

٦- ما قيل من أنه الى حين خوف فوت الوقوف الاضطراري في ليلة عيد الأضحى بعرفات.

٧- ما يقال من أنه إذا زالت الشمس من يوم التروية خاف فوت الوقوف فلا بد أن يعدل الى حج الافراد، وإن لم يخف فوت الوقوف فهو مخير بين العدول والإتيان باعمال عمرة التمتع. ولا بد 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 عجلا بن 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^(١).

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^(٢). 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 لا بد 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)^(٣).

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^(٤)، 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^(٥)، وفي نقل ثالث عن محمد بن سهل عن أبيه عن موسى بن عبد الله^(٦).

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^(٧).

وفي صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام) عن الرجل

١- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٧

٣٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٤

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٤

٥ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٩

٦ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٩

٧ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٩

والمرأة يتمتعان بالعمرة إلى الحج ثم يدخلان مكة يوم عرفة كيف يصنعان قال يجعلانها حجة مفردة وحد المتعة إلى يوم التروية^(١).

وفي صحيحة حفص بن البختري عن العلاء بن صبيح وعبد الرحمن بن الحجاج وعلي بن رثاب 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 واحتشمت ثم سعت بين الصفا والمروة ثم خرجت إلى منى فإذا قضت المناسك وزارت بالبيت طافت بالبيت طوافا لعمرتها ثم طافت طوافا للحج^(٢).

ونحوها رواية عجلان أبي صالح عن أبي عبد الله (عليه السلام)^(٣).

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^(٤).

وفي رواية محمد بن سهل عن زكريا بن آدم قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتمتع إذا دخل يوم عرفة قال لا تمتعه له يجعلها عمرة مفردة^(٥).

وفي صحيحة ابن أبي عمير عن هشام بن سالم ومرزم وشعيب كلهم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل المتمتع يدخل ليلة عرفة فيطوف ويسعى ثم يحرم ويأتي منى فقال لا بأس^(٦).

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^(٧).

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 -

١- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٩

٢- وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٤٨

٣- وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٤٩

٤- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٤

٥- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٨

٦- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩١

٧- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩١

ويهل بالحج بالتلبية إذا صلى الفجر ويمضي إلى عرفات فيقف مع الناس ويقضي جميع المناسك، ويقيم بمكة حتى يعتمر عمرة المحرم ولا شيء عليه^(١).

الطائفة الرابعة: ما دل تحديده بإمكان 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^(٢). 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^(٣).

وفي صحيحة شعيب العرقوفي قال: خرجت أنا وحديد فانتبهينا 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 إليّ مره يطوف ويسعى - ويحل من متعته ويحرم بالحج ويلحق الناس بمنى ولا يبيت بمكة^(٤). 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^(٥).

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 الاختياري 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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٥

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٢

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٢

٥ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٣

عرفة^(١)، ولا يخفى 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 فلا يبقى 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 متمتعاً 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^(٢).

ومحمد بن سرو مجهول، لكن ذكر صاحب المعالم في منتقى الجمان أنه غلط من النسخ، والصحيح هو محمد بن جزك الذي كان من أصحاب الامام الهادي (عليه السلام) وقد وثقه الشيخ الطوسي "ره" في رجاله^(٣)، 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 لا يمكن الجزم به، ولا سيما مع اتفاق النسخ على أنه محمد بن سرو^(٤)، 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 جميعاً ثم قدم مكة والناس بعرفات- فخشى إن هو طاف وسعى بين الصفا والمروة أن يفوته الموقف قال يدع العمرة فإذا أتم حجه صنع كما صنعت عائشة ولاهدي عليه^(٥). بتقريب أن الناس كانوا يأتون من منى الى عرفات حين زوال الشمس من يوم عرفة كما هو سنة النبي

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٥

٣ - منتقى الجمان ج ٣ ص ٤٣٠

٤ - معجم رجال الحديث ج ١٧ ص ١١٥

٥ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٨

- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٨

(صلى الله عليه وآله)، فلو كان يفوت وقت عمرة التمتع بزوال الشمس من يومعرفة 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، ولا مفهوم له، فلعله لا يبقى مجال لاتمام عمرة التمتع بعد زوال الشمس من يومعرفة، 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 لأبأس للمتمتع إن لم يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخف فوت الموقفين^(١)، فإنها 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 يومعرفة 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 ليلةعرفة 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 لا يعدو عن كونه جمعا تبرعيا.

فبعد معارضة تلك الروايات وعدم وجود مرجح كموافقة الكتاب او مخالفة العامة فلا بد 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 أو أنه يلزم العلم به حتى يجوز العدول أو يجب. فقد رجح السيد الخوئي "قده" الثاني بدعوى أن صريح صحيحة جميل جواز إتيان أعمال عمرة التمتع إلى زوال يوم عرفة، وهذا يقتضي فوت مقدار ساعات من الوقوف الواجب فنرفع اليد لأجلها عن ظهور مثل صحيحة الحلبي في أن المالك للعدول هو عدم ادراك الوقوف الواجب من أوله.

مضافا إلى أن الوقوف الذي هو جزء الواجب هو الوقوف بمقدار المسمى، وأما الوقوف من الزوال إلى الغروب فهو واجب مستقل وليس بجزء أصلاً لا أنه جزء غير ركني، ولذا لو تركه عمداً لا يوجب فساد الحج وإن أتم بتركه نظير ترك طواف النساء، وذلك شاهد على أنه ليس بجزء للواجب، إذ لا يعقل أن يكون جزءاً للواجب وفي نفس الوقت كان تركه عمداً وعصياناً غير موجب للبطلان.

على أن المفروض في صحيح الحلبي أنه ورد مكّة عند ما كان الناس 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 الأفراد أو لم يعدل، فحينئذ لا بدّ أن يكون مورد سؤاله عن خشية فوت الركن من الموقف لا عن تمام ما وجب عليه^(١).

اقول: يرد عليه أن صحيحة جميل حيث تدل على أن وقت عمرة التمتع إلى زوال الشمس من يوم عرفة، فهي تكون طرفاً للمعارضة مع الروايات التي تدل على أن زوال وقت عمرة التمتع بزوال الشمس من يوم التروية أو غروبها، فلاوجه لجعلها قرينة على رفع اليد عن ظهور خطاب آخر، هذا مضافا إلى أنه ليس لازم الأخذ بصحيحة جميل هو القول بكفاية ادراك مسمى الوقوف الاختياري من عرفات، بل يلزم أن يقع جميع أعمال عمرة التمتع حتى التقصير قبل زوال يوم عرفة.

كما لا يتجه ما ذكره من أن مقتضى القاعدة كفاية ادراك مسمى الوقوف الاختياري من عرفات، لأن ما يزيد عليه واجب مستقل وليس جزءاً من الحج، فإنه يرد عليه **أولاً**: ان ما يزيد على المسمى حتى لو كان جزءاً من الحج فالمفروض أنه لا يبطل الحج بتركه ولو عمداً، ويكون مقتضى اطلاق ادلة عمرة التمتع هو كفاية الاتيان بأعمالها ولو كانت موجبة لتفويته، **وثانياً**: 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 لا ريب 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.

فالمتمحصل 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 ١٥٦: 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 يجز ذلك عما في ذمته من حجة الاسلام، لاطلاق ما دل على أن وظيفة النائب في حجة الاسلام هو أن يأتي بحج التمتع، مثل صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة، لأن الله تعالى يقول: فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى، فليس لأحد إلا أن يتمتع، لأن الله أنزل ذلك في كتابه وجرت به السنة^(١).

الرواية الثانية: صحيحته الاخرى قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الحج فقال: تمتع، ثم قال: إنا إذا وقفنا بين يدي الله تعالى قلنا: يا ربنا، أخذنا بكتابك وقال الناس

رأينا رأينا ويفعل الله بنا وبهم ما أراد^(١).

الرواية الثالثة: صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من حج فليتمتع، إنا لانعدل بكتاب الله وسنة نبيه^(٢).

ولكن اشكلنا على الاستدلال بهذه الروايات بأنها حيث لم ترد في خصوص الحج الواجب ولا يتعين التمتع في الحج المندوب فيدور الامر بين حمله على تأكد الاستحباب وبين حمله على خصوص الحج الواجب ولا مرجح للثاني عرفا.

وانما استدلتنا 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 وأوماً بيده إلى خلفه بأمرني أن أمر من لم يسق هدياً 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...^(٣)، 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 لا يجدي 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" ولا يستفاد منه أنه دخلت العمرة الواجبة في الحج. وعليه فمقتضى القاعدة هو اجزاء حج الافراد في المقام عن حجة الاسلام، ولكنه خلاف المشهور فلا يترك مقتضى الاحتياط.

مسألة ١٥٧: 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 على الأظهر، لكن الأحوط ان يعدل اليه ويتمها بقصد الأعم من حج الافراد والعمرة المفردة.

اقول: اذا احرم لعمرة التمتع في سعة الوقت ولكنه أخر أعمال عمرة التمتع الى أن ضاق الوقت عمدا او جهلا او اتى بها فاسدة كذلك فلزمه تداركها، ففي المسألة اربع وجوه:

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٣

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٢٢ و٢١٣

الوجه الاول: أن تنقلب وظيفته الى حج الأفراد، بدعوى شمول إطلاق روايات انقلاب عمرة التمتع الى حج الافراد لمطلق ضيق الوقت ولو كان يعتمد من المكلف، ففي صحيحة ابان بن تغلب عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: أضمر في نفسك المتعة فإن أدركت متمتعاً وإلا كنت حاجاً^(١) وفي صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أهل بالحج والعمرة جميعاً 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^(٢).

فتشمل هذه الروايات للعامد وغيره، وإنما يكون العامد أثماً 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 جنباً وأخر الغسل الى أن ضاق الوقت لأداء الصلاة - او صوم شهر رمضان - مع غسل الجنابة، فانه يجزيه التيمم وان كان عاصياً 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 بأن هذه الروايات لاتشمل من كان متمكناً ولكنه بالاختيار جعل نفسه عاجزاً، وحيث إن 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 محلّه، لأن الصلاة لاتسقط بحال إجماعاً قطعياً، ويستفاد ذلك ممّا ورد في المستحاضة من قوله (عليه السلام): "انها لاتدع الصلاة على حال" ولايحتمل اختصاص ذلك بالمستحاضة، فالصلاة لايدّ من إتيانها بأي نحو كان ولو بتعجيز نفسه اختياراً عن القيام بأدائها كاملة^(٣).

اقول: قد يورد عليه بأن مثل صحيحة ابان "أضمر في نفسك المتعة فان ادركت متمتعاً والا كنت حاجاً" 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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٦

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٢٠٧.

النصوص هو عدم جوازه، لتضمّنها بأسرها التعبير بإدراك الإمام وهو راعٍ، وهو لا يصدق مع التأخير العمدي إلى أن يركع الإمام، وإنما ينطبق على ما إذا انتهى إلى الجماعة فرأى الإمام في الركوع فلا يعمّ التأخير العمدي، لمنافاته لمفهوم الإدراك، ومع قصور النصوص يكون المحكّم هو إطلاق أدلة القراءة وغيرها من أدلة 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 وأُخر لشغل أو لغيره حتّى دخل الإمام في الركوع فدخل المسجد، فإنّه يصدق عليه بالضرورة في هذه الحالة أنّه أدركه راعياً، ولا قصور للنصوص عن الشمول لمثله، فإذا 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^(١).

فانه يقال بمثله في المقام، وبذلك تبيين 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 لا يبقى من الوقت الا بمقدار إدراك ركعة واحدة، فالشارع جعل لمثله إدراك ركعة واحدة بمنزلة إدراك تمام الركعات إرفاقاً وتوسعة له، وأما من تمكن من إدراك تمام الركعات في الوقت، ولكنه أحر باختياره وإرادته إلى ان ضاق الوقت بحيث لم يبق منه إلا بمقدار إتيان ركعة واحدة فيه فلا يكون مشمولاً لتلك الروايات، ويمكن استظهار ذلك من نفس التعبير بكلمة "أدرك" حيث انه يظهر من موارد استعمال هذه الكلمة انها تستعمل فيما إذا لم يتمكن الإنسان منه ابتداءً، 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 فلا يقال انه أدركه، بل يقال انه صادف غريمه، أو إذا نظر في مسألة علمية وبعد التّظر 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^(٢).

وان كان في ما ذكره في مفهوم لفظة الادراك تأملاً، فان الادراك ليس الا الالتحاق بالشيء فيشمل ما لو كان التأخير عمدياً ولا علاقة لذلك بعدم شموله لاصابة الشيء اتفاقاً،

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ١٧ ص ١٠٣

٢ - محاضرات في الأصول ج ٣ ص ٢٣٤

على أن العمدة بنظره هي موثقة عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال فإن صلى من الغداة ركعة ثم طلعت الشمس فليتم الصلاة وقد جازت صلاته^(١)، ولم يرد فيه التعبير بالادراك، فلو أصر صلاته عمدا إلى أن لم يدرك الركعة من الوقت صحت صلاته، نعم لا يستفاد من هذه الروايات جواز التأخير اختيارا لأنه بعد توقيت صلاة الفجر مثلا بطولوع الشمس مثلا، فلو ورد أن من أدرك ركعة من صلاة الفجر في الوقت فقد أدرك الوقت فلا يظهر منه التوسعة الاختيارية للوقت بعد افتراض تحديد الوقت بطولوع الشمس، أضف إلى 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^(٢)، 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^(٣)، فإنها تشمل ما لو تأخر في الوصول إلى مكة متعمدا او متساهلا، ويتعدى إلى 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 لا تسقط بحال (ولأجل خص هذا الحكم ذلك بالصلاة، دون مثل الصوم، فالتزم بأنه لو أصر غسل الجنابة متعمدا في ليلة شهر رمضان إلى أن ضاق الوقت فلا يكون التيمم مشروعا في حقه، لقصور المقتضي، فإن المستفاد من قوله تعالى "فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً..." 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 لا تسقط بحال، وعليه فلا يصح صومه أيضاً، لكونه من مصاديق البقاء على الجنابة عامداً.

١ - وان كان في دلالتها اشكال، فإنها لا تدل على أن من لم يدرك الركعة من الوقت وجب عليه المبادرة إلى اتيان ركعة من الصلاة في الوقت، وإنما تدل على أن من أتى بركعة من صلاة الفجر ثم طلعت الشمس فيتم الصلاة وتصح منه ولعلها تكون قضاءً، في قبالة من بدأ بصلاة الفجر ثم طلعت الشمس قبل أن يتم ركعة فإنه قد ورد في رواية أخرى عن عمار: وإن طلعت الشمس قبل أن يصل ركعة فليقطع الصلاة ولا يصل حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها، وقد ورد في بعض الروايات النهي عن الصلاة حين طلوع الشمس، فتصحح قاعدة من ادرك لا يخلو عن اشكال.

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٩

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٩

وقد احتطنا في المسألة بأن يتيمّم ويصوم احتياطاً ويقضي يوماً مكانه^(١) 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 ولا تدع الصلاة على حال، فإن النبي (صلى الله عليه وآله) قال الصلاة عماد دينكم^(٢)، 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 لا يظهر منها أكثر من عدم رفع الشارع يده عن الصلاة بمجرد العجز عن بعض اجزاءها وشرائطها بحيث يجوز للمكلف ترك الصلاة من غير عسيان، فلا يستفاد منها بقاء الأمر بالصلاة بأيّ نحو كان، ولو مع عسيان 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 يصل الى أن صار فاقدا للماء فانه يشمل 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"^(٣) ففيها **اولا:** ان الظاهر ولا اقل من كونه المحتمل أن مفادها أن من لم يدرك الوقت الذي يتمكن فيه من الاتيان بأعمال عمرة التمتع كان حاجا، ومن الواضح أن من تعمد في التأخير او تساهل في دخول مكة فلم يدخلها الا في ضيق الوقت من اعمال عمرة التمتع فلا يقال 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 حاجا، فعدم الادراك مرادف لقولنا في الفارسية "ترسيدين"

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢١ ص ١٩٩

٢ - وسائل الشريعة، ج ٢ ص ٣٧٣ باب ١ من ابواب الاستحاضة ح ٥

٣ - هكذا المنقول في جواهر الكلام ج ١٨ ص ٢٠٩ ومستمسك العروة ج ١١ ص ٣٧٦، والظاهر أن ما في

الكتب الروائية "فان ادركت متمتعا" مشتمل على السقط،

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، فلا يشمل هذا التعبير من تعمد في التأخير 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 فلا يقول "أنا لم أدرك الامام في حال قراءته" (به امام جماعت در حال قرائت او نرسيدم) وفي نفس الوقت لا يصح 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 لا يخلو من دقة.

وأما صحيحة الحلبي "رجل أهل بالحج والعمرة جميعا ثم قدم مكة والناس بعرفات فخشي إن هو طاف وسعى أن يفوته الموقف" فهي ظاهرة في حدوث خوف فوت الموقف بعد دخول مكة والناس بعرفات، فلا تشمل 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 فلا يبعد انصرفهما 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 ويقوم بمكة حتى يعتمر عمرة المحرم، ولا شيء عليه^(١).

وعليه فالظاهر عدم تمامية هذا الوجه، ولا يمكن 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 لبي بالحج قبل أن يقصر فليس له أن يقصر وليس له متعة^(١)، هكذا في التهذيب والاستبصار والطبعة الجديدة للوسائل وكتب في تعليقه "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^(٢)، وقد حملهما الشيخ الطوسي "ره" على المتعمد بقريته ما ورد في حق ناسي التقصير أنه تمت عمرته ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل أهل بالعمرة ونسي أن يقصر حتى دخل في الحج قال يستغفر الله ولا شيء عليه وقد تمت عمرته^(٣)، والظاهر أن مراده من المتعمد ما يقابل الناسي فيعم العالم العامد والجاهل، ولا بعد في ترك العالم العامد للتقصير، إذا اريد منه من قام عنده حجة معتبرة، وأما العالم بالوجدان بجزئية التقصير فلا يترك التقصير بعد علمه بأن تركه يخل بما هو بصدد امتثاله، والمفروض أنه ليس في اتيانه أية مشقة.

وحيث قد يقال بأنه إذا 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" لا يفهم منها الا عدم صحته بعنوان حج التمتع وانما يصح بعنوان حج الافراد، وأما اجزائه عن حجة الاسلام فلا يفهم منه ولا ينعقد له اطلاق مقامي لنفي وجوب اعادة الحج لعدم وروده في خصوص حجة الاسلام.

الوجه الثاني: أنه إذا 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 يوم 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

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤١٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤١٢

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤١١

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 حاصلًا بطبعه وبنفسه، ولا يشمل التعجيز الاختياري، فالقاعدة تقتضي فساد الحج^(١).

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^(٢).

وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي 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 لا يأتيتها حتى يفيضوا فلا يأتها وليقم بجمع فقد تم حجه^(٣).

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 أدرك الامام وهو راکع أنه حيث يكون المتعارف فيمن احرم للحج أن يكون بصدد الاتيان بواجبات الحج، فاذا قيل "من ادرك المشعر فقد ادرك الحج" فلا ينعقد 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 فلا يتم 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 فاتته الحج فليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل^(٤)، فان تعليل كفاية الوقوف بالمشعر لمن فاتته عرفات بأن الله اولى بالعذر قرينة على عدم شمول هذا الحكم لمن ترك الوقوف بعرفات لالعذر.

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٨ ص ٢٠٨.

٢ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٤٠

٣ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣٥

٤ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣٦

الوجه الثالث: أن يجعل عمرته مفردة كمن أحرم للحج ولم يدرك المشعر أصلاً لعذر، فإنَّ عمرته تبطل ولا يبطل إحرامه، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن هذا أيضاً لادليل عليه. اقول: مقصوده من ذلك أن الظاهر من الروايات الواردة في الانقلاب إلى العمرة المفردة كون موضوعها هو من قدم مكة وقد فاته الموقفان، ولا يشمل من قدم مكة قبل فوت الموقفين، لكنه اخلَّ 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^(١).

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^(٢). 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 ولا عمرة فيها فإذا انقضت طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وأحل وعليه الحج من قابل يحرم من حيث أحرم^(٣).

الوجه الرابع: الحكم ببطلان عمرته وإحرامه، وهذا ما اختاره جماعة كالسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" وبعض السادة الاعلام "دام ظلهم" بتقريب أن الإحرام انما يتحقق بالاتيان بالتلبية للمأمور 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^(٤).

ولا يخفى أن لازم ما ذكره هو أنه لو احرم للعمرة المفردة ايضاً فترك اعمالها انكشف عدم انعقاد احرامه من الاول، فلو احرم لعمرة مفردة وقبل الفراغ من اعمالها احرم لعمرة المتمتع لزم الحكم بصحة احرامه لعمرة المتمتع اذا لم يتم اعمال تلك العمرة المفردة في المستقبل مع أنه لم يلتزم بذلك، وانما ادعى بطلان احرام عمرة المتمتع لو لم يتمها وانقضى وقتها وكذا الحج لو

١ - وسائل الشريعة ج ١٤ ص ٤٩

٢ - وسائل الشريعة ج ١٤ ص ٤٩

٣ - وسائل الشريعة ج ١٤ ص ٥٠

٤ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٢٤٢

لم يتمه وانقضى وقته.

هذا ولكن اختار جماعة من الاعلام أن الاحرام للنسك لا يبطل ببطلان النسك بل يبقى الاحرام حتى يتحلل عنه بالاتيان بأعمال العمرة المفردة، وقد يستدل له بما دل على أن من لبي 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 لا يتحللان الا بالذبح والتقشير، 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 لوجه 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 فلا دليل على انقلابه الى حج الافراد فلعله انقلب الى العمرة المفردة او يكون مخيرا بينهما، على أنه لو فرض استفادة انقلابه الى حج الافراد فلا دليل على اجزائه 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 فلا بد 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 فلا يكفي الاحرام لعمرة التمتع مثلا للاتيان بحج الافراد مكانها. هذا وقد اختار بعض الأجلة "دام ظلّه" انقلاب عمرة التمتع الى حج الافراد ولزوم الاتيان بعده بعمرة مفردة سواء كان تأخيره لأداء اعمال عمرة التمتع عن عذر ام لا، لكن لا يجزيه عن حجة الاسلام إلا إذا كان تأخيره عن عذر^(١).

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 أنفا "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 اجزائه 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 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، 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^(١).

وهذا يشمل ما لو كان الحج مندوبا ولأبعد فيه حيث انه اهل بعمرة وحجة معا فاذا لم يأت بأعمال عمرة التمتع وعدل الى حج الافراد بقيت العمرة في ذمته فصار عليه أن يأتي 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 الا انصراف الامر بالعمرة المفردة بعد هذا الحج الى اشتراط ذلك في اجزائه عن الحج الواجب والا فهي عمل مستقل عن حج الافراد فلاوجه لوجوب ضمها الى حج الافراد.

لكنه قد مر بيان نكتة وجوبها أنفا 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 يأتي بالنسك بقصد ما هي وظيفته من حج الافراد او العمرة المفردة، بل حيث يحتمل التخيير بينهما فلا بد أن يعين 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 فلا بد أن يطوف

ويسعى مرتين، فيطوف ويسعة مرة بنية العمرة المفردة قبل التقصير ولا يصح أن يكون في أيام التشريق بل إما يكون في اليوم العاشر أو بعد أيام 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 ظلّه" بترك الطواف او السعي لعمرة المتمتع عمدا او جهلا الى انقضاء وقتها من اتى بالطواف او السعي لعمرة المتمتع على وجه غير صحيح للجهل بالحكم او للجهل بالموضوع كما لو جهل وجود الحاجب في اعضاء وضوءه فبطل طوافه لأجل ذلك، وما ذكره هو مقتضى القاعدة، لكن افتنى 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 المتمتع ركنا فلو اخل به بأن اتى بالسعي والتقصير بعد طواف باطل فيبطل السعي والتقصير ايضا ويبقى على احرامه، فكأنه لم يأت باعمال عمرة المتمتع ابدًا، 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 لرجل طاف بالبيت فاختصر شوطا واحدا في الحجر قال يعيد ذلك الشوط^(١)، 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، ولا يفهم 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 فكتبت (عليه السلام) تعيد^(٢)، 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 لا ينبغي إلا أن يكون ناسيا ثم قال إن رسول الله (صلى الله عليه

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٥٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٣٥٧

وآله) لأتاه أناس يوم النحر - فقال بعضهم يا رسول الله إني حلقت قبل أن أذبح وقال بعضهم حلقت قبل أن أرمي فلم يتركوا شيئاً كان ينبغي أن يؤخروه إلا قدموه فقال لآحرج^(١)، 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 ببطالانها لو نسي الوضوء للطواف، كما أن من الغريب الحكم بصحة عمرة التمتع لو نسي الوضوء والحكم ببطالانها لو جهل وجود الحاجب او نسيه مثلا وبذلك بطل وضوءه للطواف، فما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" 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 ١٥٨: يشترك حج الأفراد مع حج التمتع في جميع اعماله، ويفترق

عنه في أمور:

أولا: يعتبر اتصال العمرة بالحج في حج التمتع ووقوعهما في سنة واحدة كما 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: لاشكال في أنه لايجب الهدى 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 الهدى" 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 ولاهدى عليه^(١)، وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن المفرد قال ليس عليه هدى ولاضحية^(٢).

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^(٣).

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) قال: سألت عن الهدى 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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٨٠

٣ - الحج ٣٧ و٣٦

الرجل يشتري الأضحية عوراء فلا يعلم إلا بعد شرائها هل تجزئ عنه قال نعم إلا أن يكون هديا واجبا فإنه لا يجوز ناقصا^(١).

الجهة الثانية: لا اشكال 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^(٢). وفي موثقة ابن بكير عن زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن المفرد للحج يدخل مكة يقدم طوافه أو يؤخره فقال سواء^(٣).

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 شيحك فقال علي بن الحسين فسألت عن الرجل فإذا هو أخو علي بن الحسين (عليهما السلام) لأمه^(٤).

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 عليه وآله) ومن ولد علي، ورسول الله وعلي (عليهما السلام) هما الوالدان فقال علي بن راشد كان أبا علي بن الحسين (عليهما السلام) لأمه وأنكر ذلك فصرر أبو جعفر (عليه السلام) وقال أما إن ابن أمك كان أحدهم^(٥)، 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

١ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ١٣٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٨٢

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٨٣

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٨٢

٥ - الكافي ج ٢، ص ٦٩٣

(عليه السلام) ولم تنكح بعده بل ماتت نفساء بعلي بن الحسين (عليهما السلام)^(١)، وعلي بن راشد ممن لم يرد في حقه توثيق.

وكيف كان فهناك ظهوران: احدهما ظهور امر أبي جعفر (عليه السلام) بالتقديم في مطلوبة التقديم، وثانيهما ظهور ما ورد في الروايتين السابقتين من أن التقديم والتأخير سواء في عدم استحباب التقديم.

فأما 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 أدينة عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال في هؤلاء الذين يفردون الحج إذا قدموا مكة فطافوا بالبيت أحلوا وإذا لبوا أحرموا فلا يزال يحل ويعقد حتى يخرج إلى منى بلا حج ولا عمرة^(٢)، 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 فلا يزال يحل ويعقد حتى يخرج إلى منى بلاحج ولاعمرة^(٣)، وظاهرها صحة هذا الحج وان كان دون سائر انواع الحج، فيحمل قوله "يخرج الى منى بلاحج ولاعمرة" على نفي الكمال.

والظاهر عدم تعيين 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 يقبلوا حجهم الى عمرة التمتع، وانما لم يقلب النبي حجه اليها لأن ساق الهدى فصار حجه حج القران. ولا يخفى 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^(٤).

هذا كله بالنسبة الى تقديم الطواف والسعي في حج الافراد.

١ - الوافي ج ١٤ ص ١٢٤٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٣

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٨٤

وأما تقديم الطواف والسعي في حج التمتع فالمشهور عدم جواز ذلك اختياراً، وقد ورد في ذلك طائفتان من الروايات:

الطائفة الأولى: 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 جميعاً عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير والمرأة تخاف الحيض قبل أن تخرج إلى منى^(١).

الرواية الثانية: رواية إسماعيل بن مرار عن يونس عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير قال: قلت لرجل كان متمتعاً وأهل بالحج قال لا يطوف بالبيت حتى يأتي عرفات فإن هو طاف قبل أن يأتي منى من غير علة فلا يعتد بذلك الطواف^(٢)، وقد مر سابقاً إمكان تصحيح روايات علي بن أبي حمزة باستصحاب بقاء وثاقته، كما أن الظاهر وثاقة إسماعيل بن مرار.

الرواية الثالثة: معتبرة يونس عن إسماعيل بن عبد الخالق (وقد وثقه النجاشي) قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول لا بأس أن يعجل الشيخ الكبير والمريض والمرأة والمعلول طواف الحج قبل أن يخرج إلى منى^(٣).

الرواية الرابعة: معتبرة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتمتع إذا كان شيخاً كبيراً 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 خالياً فيطوف به قبل أن يخرج عليه شيء فقال لا قلت المفرد بالحج إذا طاف بالبيت وبالصفا والمرأة يعجل طواف النساء فقال لا إنما طواف النساء بعد ما يأتي منى^(٤).

الرواية الخامسة: صحيحة صفوان بن يحيى الأزرق عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألت عن امرأة تمتعت بالعمرة إلى الحج ففرغت من طواف العمرة وخافت الطمث قبل يوم النحر يصلح لها أن تعجل طوافها طواف الحج - قبل أن تأتي منى قال إذا خافت أن تضطر إلى ذلك فعلت^(٥).

الطائفة الثانية: ما يستفاد منها جواز تقديم الطواف والسعي في حج التمتع مطلقاً، وهي

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٨١

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٨١

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٨١

٤ - الكافي ج ٩ ص ١٦

٥ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤١٥

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^(١).

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 لا بأس^(٢).

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 لا بأس به^(٣).

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^(٤).

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 سألاه عن المتمتع يقدم طوافه وسعيه في الحج فقالا هما سيان قدمت أو أخرت^(٥).

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^(٦)، ووافق في ذلك صاحب الجواهر^(٧).

وقد اورد عليه صاحب المدارك بان حمل مثل قوله "هما سيان قدمت او أخرت" على حال الضرورة بعيد جدا^(٨)، والانصاف تمامية هذا الاشكال، فان حمل المطلق على المقيد وان

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٨٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٨٠

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٨١

٤ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤١٦

٥ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤١٦

٦ - التهذيب ج ٥ ص ١٣١

٧ - الجواهر ج ١٩ ص ٣٩٢

٨ - المدارك ج ٨ ص ١٨٨

كان جمعا عرفيا في الجملة، لكنه لا يتم 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 سيان.

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 بقريئة 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 المجوّزة تنفي البأس، والجمع بينهما من الجمع بين المتناقضين بحيث لو اجتمعا في كلام لكان مما اجتمع فيه المتناقضان^(١).

والانصاف تامة هذا الاشكال فانه لو ورد في خطاب "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 سيان.

وحيث فبعد استقرار المعارضة بين الطائفتين وعدم جمع عرفي بينهما فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الصحيح ترجيح الطائفة الأولى لموافقها للسنة (أي الخبر القطعي الصدور) فانا علمنا من كثير من الروايات البيانية لكيفية الحج حتى الروايات الحاكية لحج آدم (عليه السلام) تأخر الطواف عن الوقوفين وأعمال منى، وكذلك يستفاد التأخر من صحيحة سعيد الأعرج قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) جعلت فداك معنا نساء فأبيض 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 أطرافهن ويمضين إلى مكة في وجوههن ويطفن بالبيت ويسعين بين الصفا والمروة ثم يرجعن إلى البيت ويطفن

أسبوعاً - ثم يرجعون إلى منى وقد فرغن من حجهن^(١).

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 الحجة وأيضاً ورد في النصوص عدم تقديم الطواف على أعمال منى من الرمي والذبح والحلق، فمن جميع ذلك يعلم أن المرتكز هو تأخير الطواف عن الوقوفين بل عن أعمال منى، فيكون الترجيح للطائفة الأولى المانعة عن تقديم الطواف والسعي في حج التمتع اختياراً لكونها موافقة للسنة .

مضافاً إلى أنه لو كان التقديم جائزاً لبان واشتهر بعد كون المسألة مبتلى بها كثيراً، ولكنه ادعى الإجماع على المنع ولم يذهب إلى الجواز إلا بعض متأخري المتأخرين، فالصحيح أن التقديم غير جائز اختياراً^(٢).

اقول: يرد على ما ذكره من ترجيح الطائفة الأولى المانعة عن التقديم في حال الاختيار لموافقتها للسنة، أن الطائفة الثانية أيضاً بنفسها لأجل كثرتها تكون معلومة الصدور اجمالاً، 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^(٣).

ولم يتضح أن حجه كان حج التمتع، بل لعله كان حج الافراد الذي لا اشكال 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 لا يستفاد منها الا أن جبرئيل لم يأمره بالتقديم لأنه نهاه عنه ويكفي في عدم امره به عدم كونه افضل.

١ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٨

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٩ ص ٣٤٨

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٣٦

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 الحجة، 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 ولا تؤخر أن تزور من يومك فإنه يكره للمتمتع أن يؤخره وموسع للمفرد أن يؤخره^(١)، وفي صحيحة عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل نسي أن يزور البيت حتى أصبح قال لا بأس أنا ربما أخرته حتى تذهب أيام التشريق^(٢)، وكذا صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن المتمتع متى يزور البيت قال يوم النحر^(٣)، فإنها ظاهرة في كراهة تأخيره عن يوم النحر لا المنع عن تقديمه على الموقفين وبؤيدها مثل صحيحة عمران الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ينبغي للمتمتع أن يزور البيت يوم النحر أو من ليلته ولا يؤخر ذلك اليوم^(٤)، 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^(٥).

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^(٦).

وأما ما ذكره من أنه لو جاز التقديم لبان واشتهر، بينما أن الاجماع على عدم جوازه ففيه أن عدم اشتهاار الحكم بالترخيص لايكشف عن انتفاء الترخيص واقعا بعد وجود روايات مانعة، كما أن ثبوت الاجماع على المنع قد يكون ناشئا عن ترجيحهم للروايات المانعة لموافقتهما

١ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٤٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٤٣

٣ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٤٥

٤ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٤٣

٥ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٤٥

٦ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٣٨

للاحتياط، كما ذكر الشيخ الطوسي "ره" ذلك من جملة المرجحات في باب التعارض.
ان قلت: انه لا بد من ترجيح الطائفة الاولى لاشتهارها رواية وعملا بين الاصحاب، فانه قد ورد في مقبولة عمر بن حنظلة انه قال (عليه السلام): ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمننا 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^(١).

والوارد في المقبولة وان كان هو عنوان المجمع عليه، لكن لا ينبغي 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 جمع كالسيد الخوئي "قده" ارادة الشهرة الروائية بتقريب أن ظاهر كون الخبر مشهورا هو اشتهاره بنفسه لاشتهار الفتوى به فانه يكون من إسناد الشيء الى غير ما هو له، فانه يرد عليه أن الخبر الذي كان مشهورا رواية فقط لا يصدق عليه بقول مطلق انه المجمع عليه او المشتهر بين الاصحاب، وانما يكون مجمعا على صدوره ومشتهرا ذلك فقط، كما انه لا يصح نفي الريب عنه بقول مطلق، فلا يقال للخبر الذي كان مشهورا رواية، ولكن أعرض عنه الاصحاب، أنه لا ريب فيه بل فيه كل الريب، وكذا لا يصح إدراج الخبر الذي كان مشهورا رواية ولكن لم يعمل به الأصحاب في البيّن الرشد والحلال البيّن.

فظاهر التعبير بالمجمع عليه او المشتهر بين الاصحاب هو كونه مجمعا عليه ومشتهرا بينهم بقول مطلق، ولا يكون 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 عليه السلام، 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 لا يزيد على سماع المكلف نفسه الحديث من ذلك الراوي مباشرة، ولا تأثير لاشتهار نقله في

قوة كاشفيتها، وتلقي اصحاب الأئمة نقله للحديث بالقبول كان مساوقا عادة لقبولهم لمضمونه لقبولهم لمجرد صدوره فقط، ولولا ذلك لم يصدق 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 بين الرشد والحلال البيّن هو ان مضمونه بين 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 لا يوجب 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، ولا تكفي الشهرة العملية بين قداماء الاصحاب المعاصرين للشيخ الطوسي "ره" واضرابه، ألا ترى انهم كانوا يفتون بعدم اعتصام ماء البئر ولكن الفقهاء المتأخرين أفتوا باعتصامه.

وعليه فالايتم ما يقال في المقام بترجيح الطائفة الاولى بقيام الشهرة على مضمونها، بل ادعى في الغنية والمعتبر والمنتهى^(١) والتذكرة إجماع العلماء كافة عليه، وقال في الجواهر لا يجوز تقديمه في حج التمتع لغير عذر، بلا خلاف محقق أجده فيه، كما اعترف به غير واحد^(٢)، نعم ذكر المحقق الاردبيلي "ره" أن الاولى للمتمتع عدم تقديم الطواف له إلا مع الضرورة^(٣)، كما ذكر صاحب المدارك أن حمل الشيخ الروايات المجوزة على حالة الضرورة بعيد، مع أنه لا ضرورة إلى ارتكابه؛ لانتفاء ما يصلح للمعارضة، والمتجه جواز التقديم مطلقاً إن لم ينعقد الإجماع القطعي على خلافه^(٤)، كما ذكر صاحب المعالم في منتقى الجمال: لولا مصير جمهور الأصحاب إلى منع التقديم مع الاختيار واقتضاء الاحتياط للدين تركه، لكان

١- لا يخفى أنه في المنتهى ج ٢ ص ٨٨٣ نسي دعواه الاجماع من العلماء كافة على عدم جواز التقديم فقال:

بيننا أنه يجوز للمتمتع تقديم الطواف والسعي للحج.

٢ - جواهر الكلام ج ١٨ ص ٦٢

٣ - مجمع الفائدة والبرهان ج ٦ ص ٣٣

٤ مدارك الأحكام ج ٧ ص ١٩٨

الوجه في الجمع إن احتيج إليه حمل ما تضمن المنع على التقية، لما يحكى من إطباق العامة عليه، وكثرة الأخبار الواردة بالإذن مطلقاً^(١) هذا وقد يرجح الطائفة المانعة عن التقديم في حال الاختيار لأجل موافقتها للكتاب لقوله تعالى "ثم ليقضوا نفلهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق" فيستفاد منها الترتيب بين قضاء النفل وهو الحلق وبين الطواف، ولكن يرد عليه -مضافاً الى أننا لم نقبل الترجيح بموافقة ظهور الكتاب مادام لا يصدق أن الخبر المعارض له مخالف للكتاب مع وجود جمع عرفي بينه وبين الكتاب، فإن المخالف مرادف لقولنا في الفارسية "ناسازگار" والقرينة ليست مع ذي القرينة من هذا القبيل - انه لا يستفاد من الآية الترتيب ولذا ذكر الوفاء بالنذور الذي فسر بالذبح بعد قضاء النفل 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^(٢)، وقد نقل العلامة في التذكرة المنع عن التقديم اختياراً عن ابن عباس وعطاء ومالك وإسحاق وأحمد، وأما نقل العلامة الحلبي 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 فلولا الحذر من مخالفة الشهرة المعتضدة بالاجماع المنقول لكان المتعين الفتوى بجواز التقديم مطلقاً 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 متمتعاً في أشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضي الحج فإن عرضت له حاجة إلى عسفان أو إلى الطائف أو إلى ذات عرق خرج محرماً ودخل ملبياً بالحج فلا يزال على إحرامه فإن رجع إلى مكة رجع محرماً ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس إلى منى على إحرامه^(٣)، 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

١ منتقى الجمال ج ٣ ص ٣٨٤

٢ - المبسوط ج ٤ ص ٣٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٣

الطواف والسعي في حج التمتع اختياراً.

الجهة الثالثة: ان احرام الحج في حج التمتع يكون من مكة كما مر سابقاً، 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) لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها 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 يللمم ولا ينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله^(١).

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 تتجاوزها إلا وأنت محرم فإنه وقت لأهل العراق ولم يكن يومئذ عراق بطن العقيق من قبل أهل العراق ووقت لأهل اليمن يللمم ووقت لأهل الطائف قرن المنازل ووقت لأهل المغرب الجحفة ووقت لأهل المدينة ذا الحليفة ومن كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلي مكة فوقته منزله^(٢)، ولا اشكال في هذا الحكم لمن كان ماژا 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^(٣) الى عدم وجوب كون الاحرام من المواقيت الخمسة المعروفة بالنسبة الى من لم يمر 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:

١- 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

١ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٣٠٨

٢ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٣٠٨

٣ - مستمسك العروة ج ١١ ص ٢٨٣

(صلى الله عليه وآله) وقت المواقيت لأهلها ومن أتى عليها من غير أهلها وفيها رخصة لمن كانت به علة فلا تجوز الميقات إلا من علة^(١)، فلا تشمل من لم يأت على تلك المواقيت.

٢- 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 "لا ينبغي لحاج ولا معتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها" 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 الصحيحين 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 لا يمر بالميقات ابدا فلا يصدق عرفا أنه قبل الميقات او بعده.

ولكن كلا الوجهين قابلان للنقاش، أما الوجه الاول فلأنه لا يفهم من بيان (أن رسول الله وقت ذ الحليفة مثلا لأهل المدينة ومن يمر عليه، ووقت العقيق مثلا لأهل العراق ومن يمر عليه، وهكذا) أن المرور على أحد المواقيت لا يجب على من يريد الحج ان يمر فيحرم منها، فلا يمنع 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 "لا ينبغي لحاج ولا معتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها" تعتبر عرفا مستقلة عن قوله "الاحرام من مواقيت خمسة" فلا توجب 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 فلا إشكال 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، فلا يجتزأ بالاحرام منه حينئذ في حقه، ففيه أن العرف لا يرى 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 يأتي 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:

١- 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^(١).

٢- 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 لأطوف 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) وقلت 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،

فأحبت 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...^(١) -

٣- صحيحة صفوان عن أبي الفضل (الذي يمكن اثبات وثاقته بسبب رواية صفوان عنه وهو ممن عرف بأنه لا يروي 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^(٢).

٤- 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^(٣).

نعم ورد الاحرام من مكة في صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) لأهل مكة أن يتمتعوا؟، قال: لا، قلت: فالقائنين 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 نحو ما يقول الناس^(٤)، ولكن لم يعلم كون المراد من الحج هو حج الافراد، بل لعله هو حج المتمتع.

الجهة الرابعة: ذكر السيد الخوئي "قده" أنه يجوز الطواف المندوب بعد احرام حج الافراد وقبل الخروج الى عرفات، ولكن لايجوز ذلك في حج المتمتع على الاحوط وجوبا. أما بالنسبة الى الطواف المندوب بعد احرام حج المتمتع وقبل الخروج الى عرفات، فقد نسب إلى المشهور المنع عنه وهو مختار الشيخ الطوسي "ره" في التهذيب^(٥)، ومستند ذلك صحيحة الحلبي قال: سألته عن الرجل يأتي المسجد الحرام وقد أزمع بالحج، يطوف بالبيت؟ قال: نعم ما لم يحرم^(٦)، وصحيحة حماد بن عيسى عن أبي عبد الله (عليه السلام)

١ - الكافي ج ٨ ص ٢٩٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٨

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٠

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٦

٥ - تهذيب الاحكام ج ٥ ص ١٦٩

٦ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٤٧

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 فلا يزال على إحرامه فإن رجع إلى مكة رجع محرما ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس إلى منى على إحرامه^(١)، 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^(٢)، فقد يستفاد من حكم الامام (عليه السلام) فيها بأنه لا شيء 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 لا يظهر منها أكثر 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: سألت عن رجل أحرم يوم التروية من عند المقام بالحج، ثم طاف بالبيت بعد إحرامه وهو لا يرى أن ذلك لا ينبغي، أينقض طوافه بالبيت إحرامه؟ فقال: لا، ولكن يمضي على إحرامه^(٣)، والرواية معتبرة لرواية صفوان بن يحيى عن عبد الحميد بن سعيد وإن لم يوثق هو في الرجال صريحا. أما بالنسبة إلى 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 بصحيفة 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^(٤)، ولكنها كما ذكر صاحب الجواهر لا تدل على مشروعية الطواف المندوب في حج الافراد قبل الخروج الى عرفات مطلقا، بل فيما كان بعد طواف الفريضة^(٥).

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

١ - وسائل الشيعة ج١١ ص٣٠٣

٢ - الكافي ج٩ ص١٦

٣ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٤١٧

٤ - وسائل الشيعة ج١١ ص٢٢١

٥ جواهر الكلام ج١٨ ص٥٨

بعد ذلك للدخول المجدد في الاحرام، وهذا ما سوف نتكلم عنه في ذيل المسألة (١٦٠). هذا ولا بأس 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 تطوعاً قبل أن يقصر قال ما يعجبني^(١)، بل ورد في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا يطوف المعتمر بالبيت بعد طوافه حتى يقصر^(٢)، النهي عن مطلق الطواف بعد طواف العمرة وقبل التقصير، سواء كان طوافاً مندوباً أو طواف فريضة نيابة عن غيره أو قضاء طواف عن نفسه أو غير ذلك، لكن لا يبعد حملة على قلة الثواب بقريضة التعبير في صحيحة معاوية بن عمار بأنه ما يعجبني، فلو كان غير مشروع لم يناسبه هذا التعبير كما مر نظيره سابقاً.

مسألة ١٥٩: إذا احرم لحج الأفراد ندباً جاز له أن يعدل إلى عمرة التمتع، إلا فيما إذا لبي بعد السعي، فليس له العدول حينئذ إلى التمتع.

اقول: جواز العدول بل استحباب العدول من حج الأفراد المندوب الى عمرة التمتع مما لا ريب فيه، ففي صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل لبي بالحج مفرداً فقدم مكة وطاف بالبيت وصلى ركعتين عند مقام إبراهيم (عليه السلام) وسعى بين الصفا والمروة قال فليحل وليجعلها متعة إلا أن يكون ساق الهدى^(٣)، 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 الهدى^(٤).

ولا يخفى ان ظرف انشاء العدول الى عمرة التمتع كما يستفاد من الروايات انما هو بعد الطواف والسعي لحج الافراد لاقبلهما، نعم لامانع من كون الحاج ناوياً قبلهما للعدول، ومن هنا يتبين الاشكال في عدم تقييد الماتن جواز العدول بما بعد الطواف والسعي.

هذا وأما من كان ناوياً 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

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٤٦

٢ وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥١٦

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٤

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٥

ابتداء وإلا لم يقع الحج من أصله صحيحا، لعدم تعلق النية بحج الافراد، فلا يتحقق العدول عنه كما هو واضح^(١)، وفيه ما مر منا من أنه لا مانع عقلا من انشاء ماهية اعتبارية قصدية مع العزم على قلبها في الاثناء الى ماهية اعتبارية أخرى، فان الاعتبار سهل المؤونة، كالباع 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 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 ففسختها وجعلتها متعة^(٢)، وصحيحة عبد الله بن زرارة الآتية حيث ورد فيها "عليك بالحج أن تهل بالإفراد وتنوي الفسخ إذا قدمت مكة فطفت وسعيت فسخت ما أهلت به" بأن نحمل الاهلال بالحج على تسمية الحج تقية مع اضمار نية عمرة التمتع، فانه لا موجب، نعم قد تقيّد 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^(٣)، 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 فلا يمكن الغاء الخصوصية الى هذا الزمان الذي لا توجد 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 أهلت به وقلبت الحج عمرة وأحللت إلى يوم التروية ثم استأنف الإهلال بالحج مفردا إلى منى واشهد المنافع بعرفات والمزدلفة فكذاك حج رسول الله (صلى الله عليه وآله) وهكذا أمر أصحابه أن يفعلوا أن يفسخوا ما أهلوا به ويقبلوا الحج عمرة وإنما أقام رسول الله (صلى الله عليه وآله) على إحرامه لسوق الذي ساق معه فإن السائق قارن والقارن لايجل حتى يبلغ الهدى محله ومحله

١ - مدارك الاحكام ج٧ ص٢٠٥

٢ - وسائل الشيعة ج١٢ ص ٣٥٢

٣ - الحدائق الناضرة ج١٤ ص٤٠٣

النحر بمنى فإذا بلغ أحل، هذا الذي أمرناك به حج التمتع فالزم ذلك ولا يضيقتك 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 ولا يخالف شيء من ذلك الحق ولا يضاذه^(١)، ولا ينبغي الإشكال في دلالتها على اجزائه عن حجة الاسلام، لما ورد فيها (أنه هكذا أمر النبي أصحابه) إشارة إلى قضية حجة الوداع حيث أحرم أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله) لحج الأفراد ثم بعد ما طافوا وسعوا نزل جبرئيل فأمر النبي أن يأمرهم بالعدول إلى عمرة التمتع، ولا شك في أن حج كثير منهم كان حجة الاسلام، نعم لولا هذه الصحيحة لم يمكن الاستدلال بقضية حجة الوداع، فان تشريع حج التمتع كان بعد إحرامهم لحج الأفراد ومن هنا تبين عدم تمامية ما حكى عن السيد الخوئي "قده" من الحكم ببطالان إحرام المرأة التي توهمت استمرار حيضها إلى آخر وقت عمرة التمتع فأحرمت لحج الأفراد ولكن انقطع دمها قبل انقضاء وقت عمرة التمتع، فيجب عليها الإحرام لحج التمتع، ولا يحتاج في الجواب عنه إلى أن نتمسك بذيل كبرى الخطأ في التطبيق، بأن نقول ان نيتها لحج الأفراد حيث كانت من باب الخطأ في التطبيق فيقع إحرامها لحج التمتع، وهكذا لو أحرمت لحج التمتع بتوهم أن حيضها ينقطع قبل انقضاء وقت عمرة التمتع، لكن استمر اتفاقا إلى آخر الوقت.

ثم انه قد يتوهم أن مقتضى إطلاق بعض هذه الروايات خاصة ما ورد في قضية حجة الوداع كفاية قصد العدول إلى عمرة التمتع بعد الطواف والسعي لحج الأفراد من دون حاجة إلى التقصير، لعدم ذكره في تلك الروايات، وقد ورد في صحيحة زرارة أنه جاء رجل إلى أبي جعفر عليه السلام وهو خلف المقام، فقال: انى قرنت بين حجة وعمرة؟ فقال له: هل طفت بالبيت؟ فقال: نعم. قال: هل سقت الهدى؟ قال: لا، قال: فأخذ أبو جعفر عليه السلام بشعره ثم قال: أحللت والله^(٢)، فحكم الامام (عليه السلام) بإحلاله مع أنه لم يقصر، ولكنه مندفع بأنه قد ورد الأمر 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^(٣)، على أن الوارد في بعضها الأمر بالإحلال الذي

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٦

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٥٢

قد يكون كناية عن التقصير كما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله) في قضية حجة الوداع "إن هذا جبرئيل يأمرني أن أمر من لم يسق هدياً 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 بالأخذ بشعره يختلف عن الاخذ من شعره فلا يفيد التقصير، خاصة وأنه لم يفرض فيه أنه قد اتى بالسعي، فلا يتم ما في الوافي من أنه أريد بالأخذ بشعره التقصير أو تعليمه إياه.

هذا ولو لبي بعد ما طاف وسعى لحج الافراد فلا يسعه 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 لبي بعد ما سعى قبل أن يقصر فالتمتع له^(١)، والظاهر من التعبير بقوله "قبل أن يقصر" بيان أنه ليس له أن يقصر بعد ما سعى ولبي، بخلاف من سعى ولم يلب فإنه يمكنه أن يقصر بنية العدول الى عمرة التمتع، ثم يلبي بالحج، فلا يفهم 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 التيقية أو غيرها، وأن الاعتبار في التحلل والاحرام بالنية والقصد، فالمدخلية للتلبية وجودا وعدما، إلا ان يراد بها الكناية عن اختيار المكلف لعدم العدول أما مع فرض عدم قصده ذلك بذكرها فلا يبعد جواز العدول له بعدها، لإطلاق الأدلة السابقة - حتى أمر النبي (صلى الله عليه وآله) أصحابه بالعدول بعد تمام السعي مقتصرًا في الاستثناء على سوق الهدى - السالمة عن معارضة الموثقة المذكورة بعد تنزيلها على ما عرفت، ولو سلم العمل بالمعتبرة فأقصاه عدم جواز العدول لمن لبي، لا إبطال التلبية للعدول، هذا كله في العدول إلى عمرة التمتع، وهل له العدول إلى عمرة مفردة اختياريا؟ احتمال لا يخلو من قوة وإن كان الأحوط عدمه كما في كشف اللثام^(٢).

اقول: حمل روايات كون التلبية بعد الطواف موجبة للاحرام على التيقية ونحوها لا يقتضي

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٦

٢ - جواهر الكلام ج ١٨ ص ٧٣

رفع اليد عن ظهور الموثقة في عدم جواز العدول الى عمرة التمتع لمن لبى في حج الافراد بعد ما طاف وسعى قبل أن يقصر، ولا موجب لتقييدها بما اذا كان حين التلبية قاصدا الاستمرار في حج الافراد، بل لا يبعد شمول اطلاق نفي المتعة لفرض ما لو نوى العدول الى عمرة التمتع بعد طوافه وسعيه، لكن لم يتحلل من احرامه بالتقصير الى أن لبى، واستدلالة "قده" بقضية حجة الوداع حيث لم يستثن النبي (صلى الله عليه وآله) من جواز العدول الى عمرة التمتع من لبى 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 فلا يصار 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^(١)، 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^(٢).

مسألة ١٦٠: 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 لاشكال في جواز الاتيان بالطواف المندوب في حج الافراد قبل الخروج الى عرفات، كما لاشكال في جواز تقديم الطواف الواجب وسعيه فيه، الا أنه قد يستفاد من بعض الروايات لزوم تجديد التلبية بعد ذلك 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 فلا يزال يحل ويعقد حتى يخرج إلى منى بلا حج ولا عمرة^(٣).

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٥٢

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٤

الرواية الثانية: صحيحة عبد الله بن مسكان عن ابراهيم بن ميمون: فيعقدوا بالتلبية عند كل طواف^(١).

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^(٢).

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^(٣)، 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^(٤).

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 فلا يزال يحل ويعقد حتى يخرج إلى منى بلاحج ولاعمرة^(٥)، 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، لخصوص 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^(٦).

وقد يقال انها انما تدل على وجوب التلبية فيما لو طاف الطواف المندوب بعد طواف الفريضة، لا مطلقا، وفيه أن الظاهر من قوله "يعقدان ما أحلا من الطواف بالتلبية" أن سبب

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٦

٢ - الكافي ج ٨ ص ٢٩٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٥١٧

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٦

٥ - وسائل الشيعة ج ١١

٦ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٢١

الاحلال هو الطواف مطلقاً.

الرواية الثامنة: ما رواه الصدوق عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس عن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري عن الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام) في حديث قال: ان المحرم إذا طاف بالبيت أحل إلا لعله فلولا التمتع لم يكن للحاج أن يطوف لأنه إن طاف أحل وأفسد إحرامه ويخرج منه قبل أداء الحج^(١).

بحث سندي

حيث انه يترتب على البحث عن صحة اسناد الصدوق الى كتاب العلل لفضل بن شاذان آثار مهمة فقهية فلا بأس 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 الذي اكثر الحديث عنه وترضى له أكثر من مرة، وقد قال في اول الفقيه أنه يذكر فيه الروايات التي يفتى بها وتكون حجة بينه وبين ربه، فنحن لاندعى ان كلاً كان حجة عند الصدوق فيكون حجة لنا، فلعل الحجة عنده كغيره من القدماء كانت هي الخبر الموثوق الصدور، ولعل الصدوق اعتمد على قرائن اوجبت وثوقه بصدور الحديث بحيث لو وصلت اليها تلك القرائن لم تقف الوثوق لنا، او كان يرى حجية خبر كل امامي ممدوح، بينما أننا لانرى ذلك، بل المدعى أن اكثار الصدوق الحديث عن ابن عبدوس في الفقيه بضم ما ذكر من أنه انما يورد ما كانت حجة بينه وبين ربه يورث الاطمئنان بأنه كان معتمداً عند الصدوق، خاصة مع ضم ما مر من أنه ترضى له كثيراً.

هذا وقد نقل الشيخ في الفهرست كتاب العلل لفضل بن شاذان: عن المفيد، عن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن احمد بن ادريس عن علي بن محمد بن قتيبة، عنه، وهذا الطريق لايشتمل على ابن عبدوس بل علي احمد بن ادريس الذي هو من الاجلاء.

وأما ابن قتيبة فيمكن اثبات وثاقته بتوثيق العلامة الحلبي "ره" له، وهذا وان كان من توثيق المتأخرين، والمشهور - كما عليه السيد الخوئي "قده" - على عدم اعتباره، للعلم بكونه مبني على الحدس والاحتماد، فلايشمله بناء العقلاء على حجية خبر الثقة، وأما بناءهم على رجوع الجاهل الى العالم واهل الخبرة فيختص بالامور التي تكون حدسية في حد ذاتها كالاتجاه

والاعلمية، لامتثل الوثاقاة والعدالة ونحوهما مما يكون حسياً في حد ذاته^(١).
ولكن يمكن أن يقال بجواز الاعتماد على توثيقات العلامة (ره) إما بدعوى احتمال استناده الى الحس، لقوة احتمال وجود مستندات وكتب رجالية عنده مما لم يصل الينا، فتجري فيه أصالة الحس كما حكي عن بعض السادة الاعلام (دام ظلّه)^(٢)، او بدعوى جواز العمل بتوثيق المتأخرين ولو كان حدسياً من باب الرجوع الى اهل الخبرة بعد احتمال عدم وجداننا للمستندات التي كانت موجودة عنده

هذا وقد يصحح هذا السند بما ذكره الصدوق في كتاب عيون اخبار الرضا حين نقله كتاب محض الاسلام (الذي روى الفضل بن شاذان أنه كتاب الرضا (عليه السلام) الذي كتبه للمأمون) بثلاثة طرق عن الفضل بن شاذان، ثم ذكر أنّ الاصح عندي هو ما رواه عبد الواحد بن عبدوس عن علي بن محمد بن قتيبة. 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 لم يكن متلائماً مع آراء الصدوق مثل قوله "الفطرة مدان من حنطة وصاع من الشعير والتمر والزبيب، وان الوضوء مرة فريضة واثنان اسباع، وان ذنوب الانبياء صغائرهم موهوبة".

هذا ويمكن دعوى 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 الحاكم ابي محمد جعفر بن نعيم بن شاذان عن عمّه ابي عبد الله محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان^(٣).

كما أن الشيخ الطوسي "ره" في الفهرست ذكر طريقاً ثالثاً للصدوق الى هذا الكتاب حيث ذكر في ترجمة الفضل بن شاذان: "الفضل بن شاذان النيسابوري، فقيه متكلم جليل القدر له كتب ومصنفات منها... كتاب العلل.... اخبرنا برواياته وكتبه هذه أبو عبد الله المفيد "ره" عن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، عن حمزة بن محمد العلوي، عن ابي نصر قنبر بن علي بن شاذان، عن ابيه، عنه.

ولا يبعد كفاية ذلك في حصول الوثوق بالسند اجمالاً.

١ - التنقيح ج١ ص٤١٣

٢ - قاعدة لاضرر ص ٢٣

٣ - علل الشرايع ص٢٧٤، عيون أخبار الرضا ج١ ص١٢٧

نعم هناك اشكال آخر ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" وهو أن كتاب علل الفضل بن شاذان من تصانيفه وليس كتاب حديث، وهذا الاشكال وان كان قويا، لكن حاولنا الاجابة عنه في محله فراجع^(١).

١ - حاصل ما ذكره من الشواهد انها على قسمين:

القسم الاول: ان هذا الكتاب يشتمل على ما يطمئن بعدم كونه من الامام (عليه السلام).

منها: ما جاء في العلل من قوله: «... فان قال قائل: فاخبرني لم كلف الخلق؟ قيل لعل: فان قال فاخبرني عن تلك العلل معروفة موجودة هي ام غير معروفة ولا موجودة؟ قيل بل هي معروفة موجودة عند أهلها فان قال قائل: أتعرفونها انتم ام لا تعرفونها؟ قيل لهم منها ما نعرفه ومنها ما لا نعرفه...، وكيف يقول الامام (عليه السلام) نحن لانعرف بعض العلل وهي معروفة عند أهلها، وهل أهلها غير الأئمة (عليهم السلام).

ومنها: أن سياق تعابير هذا الكتاب لا يشبه كلمات الأئمة (عليهم السلام) وانما يشبه تصانيف المصنفين، فقد تكرر فيه التعبير بقوله: فان قال قائل... قيل له...وقد ورد فيه أنه قد روي عن بعض الأئمة (عليهم السلام) انه قال: ليس من ميت يموت ألا خرجت منه الجنابة فلذلك وجب الغسل، وهذا التعبير لا يصدر من الامام (عليه السلام)، مع أن مضمونه خطأ، اذ لو فرض خروج المني من الانسان حين موته فيختص ذلك بالبالغ لأنه لا مني للصبي.

ومنها: أن هذا الكتاب يشتمل على مطالب خاطئة لاتصدر من المعصوم، مثال ذلك أنه ورد فيها: فان قيل: فلم لا يجب الغسل على من مس شيئاً من الاموات من غير الانسان كالطير والبهائم والسباع وغير ذلك؟ قيل: لأن هذه الاشياء كلها ملبسة ريشا وصوفاً وشعراً او وبراً، وهذا كله زكي ولا يموت، وانما يماس منه الشيء الذي هو زكي من الحي والميت الذي قد البسه وعلاه، فان لازمه ان من نتف ريش الطير ثم مسه كان عليه غسل مس الميت.

كما ورد فيها: فان قيل فلم غيرت (أي صلاة الكسوف) عن اصل الصلاة التي قد افترضها الله عز وجل؟ (أي جعل في كل ركعة منها خمس ركوعات) قيل: لآنها صلاة لعة تغير امر من الامور وهو الكسوف فلما تغيرت العلة تغير المعلول، مع أنه يرد النقض على هذه العلة بورودها بالنسبة الى الصلوات اليومية ايضا مع أنها لم تتغير، فان لصلاة الصبح ايضاً علة وهي طلوع الفجر ولطالة الظهرين ايضاً علة وهي زوال الشمس، وهكذا.

هذا ويظهر من الصدوق ايضاً 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؟ قيل لأنه لا يجوز للعبد ان يقوم بين يدي الجبار وشيء من ثيابه وجسده نجس) ذكر ما نصه: قال مصنف هذا الكتاب: غلط الفضل وذلك لأن الاستنجاء به ليس بفرض وانما هو سنة، رجعنا الى كلام الفضل، وكذا ذكر بعد هذه العبارة (فان قال: فلم جعل في الاستفتاح سبع تكبيرات؟ قيل: لأن الفرض منها واحد وسائرهما سنة) قال مصنف هذا الكتاب: غلط الفضل ان تكبيرة الافتتاح فريضة وانما هي سنة واجبة، رجعنا الى كلام الفضل، فان التعبير بأنه غلط الفضل وكذا التعبير بالرجوع الى كلام الفضل يشهد بأن الصدوق كان يرى هذا الكتاب تصنيف الفضل

>>>

لا كتاب حديث.

القسم الثاني: الشواهد الدالة على أنّ الفضل بن شاذان لم يدرك الرضا (عليه السلام) فضلاً عن ان يكون قد سمع منه الحديث مرة بعد مرة وشيئاً بعد شيء، على ما نقله الصدوق عنه.
منها: أنه ذكر النجاشي: الفضل بن شاذان بن الخليل ابو محمد الازدى النيسابورى، كان ابوه من اصحاب يونس وروى عن ابي جعفر الثانى(عليه السلام)، وقيل الرضا (عليه السلام) ايضاً، وظهره أنّ والد الفضل كان من اصحاب الامام الجواد (عليه السلام)، فكيف يكون هو من اصحاب الرضا (عليه السلام).
وهكذا عدّ الشيخ الطوسي في رجاله الفضل بن شاذان تارة من اصحاب الامام الهادى(عليه السلام) واخرى من اصحاب الامام العسكرى(عليه السلام) ولم يعدّه من اصحاب الامام الجواد(عليه السلام) فضلاً عن ان يكون من اصحاب الرضا (عليه السلام).

وأما ما اجاب به السيد الخوئى "قده" عن هذا الاشكال في كتابه بأنّ شهادة الصدوق في كتاب علل الشرايع وعيون اخبار الرضا بكون الفضل سمع ما في كتاب علله عن الرضا (عليه السلام) وكذا شهادته في مشيخة الفقيه بكونه رواية عن الرضا (عليه السلام) هو الاصح لقرب عهده وطريقه الى الفضل، مضافاً الى ان شاذان والد الفضل روى عن أبى الحسن موسى (عليه السلام)(١)، فلا بعد في رواية الفضل عن الرضا (عليه السلام)،

ففيه أنه لم يثبت أنّ الصدوق عدّ الفضل من اصحاب الرضا(عليه السلام)، وانما نقل بطريقين ضعيفين باعتراف السيد الخوئى "قده" عن الفضل بن شاذان أنه سمع عن الرضا (عليه السلام)، ولو فرضنا شهادة الصدوق بسماع الفضل عن الرضا (عليه السلام) فتعارض شهادته مع شهادة الشيخ والنجاشي بعدمه، ولا اعتبار بقرب عهد الصدوق، لعدم كونه احد مرجحات باب التعارض.

وأما رواية والد الفضل عن الامام الكاظم (عليه السلام) فمع غرض النظر عن أنّ بعض الاعاظم شككوا في صحة انتساب الروضة الى الكلينى، يرد عليه أنّ سند الرواية ضعيف بمعلى بن محمد ومحمد بن جمهور الذي قال عنه النجاشي أنه ضعيف في الحديث فاسد المذهب، فلم يثبت أنّ اباه نقل عن الكاظم "عليه السلام".

ومنها: أنه نقل الكشي في رجاله أنه قال أبو عمرو، قال الفضل بن شاذان اني كنت في قطعة الربيع في مسجد الزيتونة أقرأ على مقرئ يقال له إسماعيل بن عباد فرأيت يوماً في المسجد نفراً يتناجون فقال أحدهم إن بالجبل رجلاً يقال له ابن فضال أعبد من رأيت أو سمعت به قال: وإنه ليخرج إلى الصحراء فيسجد السجدة فيجىء الطير فيقع عليه فما يظن إلا أنه ثوب أو خرقة وإن الوحش ليرعى حوله فما ينفر منه لما قد أنست 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: فبينما أنا بعد ذلك بسنين قاعد في قطعة الربيع مع أبي رحمه الله: إذ جاء شيخ حلوا 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 أليس 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 يصبر 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 فعلت بعدها أن مجيئه إلي وأنا حدث غلام وهو شيخ لم يكن إلا لجمدة 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.

ويظهر منه أن الفضل بن شاذان في أيام شبابه كان معاصراً مع الحسن بن علي بن الفضال وهو شيخ، والحسن بن علي بن الفضال توفي في سنة ٢٢٣، أي بعد ثلاثة وعشرين سنة من وفاة الامام الرضا (عليه السلام) تقريبا، فكيف يمكن ان يكون الفضل بن شاذان شاباً أيام شيخوخة الحسن بن علي بن الفضال ومع ذلك ادرك الامام الرضا الذي استشهد ثلاثة وعشرين سنة قبل وفاة ابن فضال ونقل عنه احاديث كثيرة؟!!

ومنها: ان سهل بن بحر الفارسي قال: سمعت الفضل بن شاذان آخر عهدي به يقول: أنا خلف لمن مضى، أدركت محمد بن أبي عمير، وصفوان بن يحيى وغيرهما، وحملت عنهم منذ خمسين سنة، ومضى هشام بن الحكم، وكان يونس بن عبد الرحمن خلفه وكان يرد على المخالفين، ثم مضى يونس بن عبد الرحمان ولم يخلف خلفاً غير السكاك، فرد على المخالفين حتى مضى، وأنا خلف لهم من بعدهم. فترى أن الفضل بن شاذان يباهى بادراكه لمحمد بن ابي عمير وصفوان، فلو كان قد ادرك الرضا (عليه السلام) ألم يكن من الافضل ان يباهى بإدراكه له (عليه السلام)، فهذا شاهد على أنه لم يدرك الامام. مضافاً أنه لم يذكر نفسه خلفاً ليونس بن عبد الرحمن مع أنه كان اعلم واشهر من صفوان وابن ابي عمير وهذا يدل على أنه لم يدرك يونس، ومن لم يدرك يونس مع أنه توفي بعد الامام الرضا (عليه السلام) كيف يمكن ان يدرك الامام الرضا (عليه السلام).

هذا ملخص ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" حول كتاب العلل لفضل بن شاذان، وأنه ليس كتاب حديث.

الاجابة عن الاشكالات

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 (عليه السلام) مرة بعد مرة والشيء بعد الشيء وعمما ذكره الصدوق في مشيخة الفقيه من أن ما كان فيه عن الفضل بن شاذان من العلل التي ذكرها عن الرضا (عليه السلام) فقد روئته 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 (عليه السلام).
 اما القسم الاول من الشواهد: فالجواب عنه أنا نقبل أنّ كتاب العلل تصنيف فضل بن شاذان، ولكن هذا لا ينافي ان يكون المطالب المذكورة في الكتاب من الامام الرضا (عليه السلام)، ولو بنحو النقل بالمعنى، ألا 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 القرينة على عدم صدور بعض المطالب من الامام لا يوجب أن يرفع اليد عن شهادة الصدوق بصدور المطالب المذكورة في الكتاب عن الامام الرضا (عليه السلام) بالنسبة الى بقية المطالب.

وأما الموارد التي ادعى وقوع الخطأ فيها كالعلة التي ذكرت لعدم لزوم غسل مس الميت بمس الحيوان الميتة وكذا العلة التي ذكرت للزوم غسل الميت ونحوهما فيجاب عنها **أولاً**: بالالتزام بكون المذكور فيها حكمة، **وثانياً**: بأن العلم بخطأ راو في بعض رواياته لا يوجب سقوط بقية رواياته، فقد روى السكوني أن لبن الجارية من مائة أمها ولبن الغلام من العضدين والمنكبين، وهذا مما يعلم بخطأه ولكنه لا يوجب سقوط سائر روايات السكوني، وفي المقام ايضا قد روى الفضل بن شاذان روايات كثيرة عن الرضا (عليه السلام) في كتاب العلل وغيره، والعلم بخطأه في بعضها لا يوجب رفع اليد في سائر الروايات عن الشهادة المعتمدة بكون ما في العلل مروى عن الرضا (عليه السلام).

وأما قول الصدوق في موردتين: "غلط الفضل"، وكذا قوله "رجعنا الى كلام الفضل" فلا يكون شاهداً على 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 (عليه السلام)، ولعل مقصوده أنه حيث يكون هذا المطلب خطأ فلا بد أن يكون الفضل قد غلط في ذلك، ومراده من الرجوع الى كلام الفضل هو الرجوع الى كلامه الذي هو تجميع وتأليف منه لروايات الامام (عليه السلام).

واما القسم الثاني من الشواهد: فيرد عليه أنه ثبت بطريق معتبر كون الفضل سمع من الرضا (عليه السلام) لما تقدم من صحة طريق الصدوق الى الفضل، فما دام لم يوجد شاهد قطعى على أنّ الفضل لا يمكن أن يروي عن الرضا (عليه السلام) لا وجه لرفع اليد عن هذه الشهادة المعتمدة.

ويؤيد ذلك وجود اربع روايات اخرى في عيون اخبار الرضا عن الفضل بن شاذان أنه قال سمعت ابا الحسن على بن موسى (عليه السلام) وروايتين في التوحيد، نعم طريق الصدوق في هذه الروايات نفس احد الطريقين الى كتاب العلل لفضل بن شاذان.

اما ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنّ المذكور في الكتب الاربعة من الفضل بن شاذان عن الرضا(عليه السلام) ليس الا كتاب العلل، فيرد عليه ما جاء في الفقيه من حديث نقل الفضل عن الرضا عليه السلام وليس من كتاب العلل وهو حديث حمل رأس الحسين عليه السلام الى يزيد.

ويشهد على امكان رواية الفضل عن الرضا (عليه السلام) أنه روى عن حماد بن عيسى (و تبلغ احاديثه ١٣٦ حديثاً) وحماد توفي في سنة ٢٠٨ أي سبع سنوات بعد استشهاد الامام الرضا (عليه السلام)، وكان مقيماً في الكوفة، وكذلك روى ٣١٦ حديثاً عن صفوان بن يحيى المتوفى سنة ٢١٠، وعليه فلا بعد في رواية الفضل

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 الهدى؟، قال: لا، قال: فأخذ أبو جعفر عليه السلام بشعره ثم قال: أحللت والله^(١)، فقد يستظهر منها حكم الامام بتحليله 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، فتستافى مع الروايات الأمرة 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.

>>>

عن الرضا (عليه السلام) قبل ذلك بسنوات قليلة في موطنه في نيسابور او طوس قبل أن يسافر الى الكوفة، ولا اقل من وجود الاحتمال العقلائي في حق الفضل انه ادرك الرضا (عليه السلام) واما الشواهد التي اقيمت لنفي ذلك فيمكن الجواب عنه بأن يقال: اما كلام الشيخ الطوسي فهو ليس نفيًا لكون الفضل قد ادرك الرضا (عليه السلام) فلعل منشأه انّ الشيخ كان دأبه ملاحظة الروايات التي وصلت اليه، ولما لم يكن في شيء منها رواية الفضل عن الرضا (عليه السلام) لم يعده من اصحابه، فشهاده الشيخ بكون الفضل من اصحاب الهادي والعسكري (عليهما السلام) لا تكون شهادة على عدم كونه من اصحاب الرضا (عليه السلام)، وهكذا الامر بالنسبة الى النجاشي، وما نقله من انّ والد الفضل كان من اصحاب يونس وروى عن ابي جعفر الثاني (عليه السلام) وقيل الرضا (عليه السلام) لا ينافي كون الفضل من اصحاب الرضا (عليه السلام) لعدم البعد في عدم نقل الاب من امام لعدم كونه من خاصته ونقل الابن منه ويجوز أن يكون الاختلاف بينهما في السن يسيرا.

وأما قضية ابن فضال فجوابها انّ التعبير بالغلام يعني كونه حدث السن وشابًا فقد كان عمره عشرين سنة او خمسة وعشرين سنة، وكذا كون ابن فضال شيخا يعني أنه كبير السن ويبدو عليه آثار الشيخوخة، فلا ينفى ذلك امكان صحبته مع الرضا (عليه السلام).

وأما أنه اذا كان من اصحاب الرضا (عليه السلام) فلماذا لم يكن يباهي بذلك، فيرد عليه أنه من المسلم ادراكه للامام الهادي والعسكري (عليهما السلام) فلماذا لا يباهي بادراكه لهما؟! وكان يباهي بادراكه لمثل ابن ابي عمير، والحل أنه كان يصدد بيان كونه سائرا على نهج ابن ابي عمير وصفوان وخلفا لهما، ويعتبر نفسه اقل من ان يدعي كونه خلفا للأئمة (عليهم السلام) وأما أنه لم يذكر نفسه خلفاً ليونس بن عبد الرحمن فيمكن ان يجاب عنه بأن من الممكن أنه لم يحضر عند يونس بن عبد الرحمن، ولم يأخذ منه الحديث.

هذا وقد حكى في الحدائق ان المشهور بين الأصحاب لزوم تجديد التلبية لثلاثي محل من إحرامه لحج الافراد، واختاره الشيخ في النهاية والتهذيب وفي موضع من المبسوط، وعن ابن إدريس الحلبي إنكار ذلك، واليه ذهب المحقق الحلبي، 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 عمداً أو جهلاً أو نسياناً، فالأشهر الأظهر انقلاب حجه عمرة يتمتع بها الى الحج، لدلالة الروايات على حصول الإحلال بذلك أحب أو كره^(١).

وقد افتى بعض الاعلام "دام ظله" بلزوم تجديد التلبية بعد الطواف الواجب وصلاته في حج الافراد وان احتاط وجوبا في الطواف المندوب^(٢).

وذكر صاحب المدارك أن المستفاد من الروايات المتقدمة توقف البقاء على الإحرام على التلبية بعد ركعتي الطواف، فتكون التلبية مانعة عن التحلل، لأن التحلل يتحقق بالطواف ثم ينعقد الإحرام بالتلبية كما توهمه بعض المتأخرين^(٣).

كما أنه حكى عن المفيد "ره" كون وجوب التلبية تكليفا محضاً وليس اثره الدخول في الاحرام بعد الخروج منه بذلك 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 للدول 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 يقيم 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: سألت 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 لا تخلو عن اشكال، فان الظاهر منها عرفاً بمناسبة

١ - الحدائق الناضرة ج١٤ ص٣٨٤

٢ - مناسك الحج لسماحة الشيخ الوحيد "دام ظله" ص ٦٤

٣ - مدارك الاحكام ج٧ ص٢٠٣

الحكم والموضوع ارتكازية استحبابها، لأنها لاتدل على ان الطواف المندوب بعد طواف الفريضة مبطل للإحرام، وآلا لدلت على بطلان الطواف أيضا، مع أنها لا تدل عليه. فاذن لابد من حمل الأمر بالتلبية على الاستحباب، اذ وجوبها التعدي غير محتمل عرفا^(١).

هذا وقد حكى 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 أمر من لم يسقى منكم الهدي أن يحلّ. وطريق حلّ الاشكال أحد وجهين:

١- ان يقال: انه حيث لايجوز عند العامة - كما في المنتهى - تقديم الطواف والسعي 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، ولا نقصد من ذلك أن الامام (عليه السلام) كان في مقام التقية في الافتاء، بل نقصد أن الغرض منها أن صير عمل الشيعة موافقا لفتوى العامة كي ينحفظ به دماءهم، وعليه فاستفادة استحباب التلبية حينئذ يكون مشكلا لعدم صلاحية الدليل لإثباته.

٢- أن يقال: ان المراد من الإحلال هو الإحلال الشأني لا الفعلي 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 والسعي أيضا لايمكنه الإحلال، ونتيجة كلا الوجهين عدم الحاجة الى التلبية في البقاء على احرام حج الافراد لمن اتى بالطواف قبل خروجه الى عرفات^(٢).

اقول: ذكر العلامة في المنتهى أن الجمهور كافة أنكروا جواز تقديم القارن والمفرد الطواف والسعي على المضي الى عرفات^(٣)، 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

١ - تعاليق مبسوبة على مناسك الحج ص ١٠٣

٢ - كتاب الحج ج ١ ص ٣٥٣

٣ - منتهى المطلب ج ١ ص ٤٣٠

من شرطه ان يؤتى به من الحل وكذلك السعي^(١).

فلو سلمنا كون النهي عن الطواف والسعي لحج الافراد قبل الخروج الى عرفات موافقا للامة، 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 لبى فقد احرم، وهذا ليس موافقا للامة، 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 نهى في هذه الروايات عن تقديم الطواف والسعي بل ورد الامر بهما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، وانما ورد الامر بالتلبية بعدهما، وهذا لا يكون موافقا للتقية، على أنه ان كان يدعي حصول القطع له بهذا الجمع فلاكلام لنا معه، وان كان يعتبره نتيجة الترجيح بمخالفة العامة فهو لا يقتضي 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 بلاشكال 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^(٢)،

١ - مواهب الجليل ج٤ ص١١٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٢١

فالأقوى هو لزوم التلبية بعد الطواف والسعي لحج الافراد او الطواف المندوب قبل الخروج الى عرفات.

هذا ولا يخفى 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 الحلبي "ره" من ذلك حيث قال: ان حكم المفرد والقران حكم المتمتع في أنهما لايجوز لهما تقديم الطواف قبل الوقوف بالموقفين^(١)، يتنافى مع ما لعله المسلم 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^(٢)، وكذا صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أهل بالحج وساق مائة بدنة وأحرم الناس كلهم بالحج لاينوون عمرة ولا يدرون 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^(٣)، فالنبي (صلى الله عليه وآله) لم يأت في تلك السنة بالعمرة وإنما أتى بالحج، وأما العمرة الواجبة فقد أتى بها سابقا مرتين على الاقل، ودعوى (أنه صلى الله عليه وآله) لو لم

١ - السرائر ج ١ ص ٥٧٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢١٣

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٢٢

يكن قد احرم للعمرة والحج معا فكان يأتي 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 فانت 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 الله (صلى الله عليه وآله) مهلا بالحج، وقال بعضهم: مهلا بالعمرة، وقال بعضهم: خرج قارنا، وقال بعضهم: ينتظر أمر الله عز وجل، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): علم الله عز وجل أنها حجة لا يحج بعدها، فجمع الله 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 محبوبس على هديه لايحل، لقوله عز وجل "حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ" فجمعت له العمرة والحج^(١)، فمضافا الى ضعف سنده قابل للحمل على الجمع له بين الحج والعمرة بلحاظ أنه حج وأتمته 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 الهدى قد أشعره وقلده، قال: وإن لم يسق الهدى فليجعلها متعة^(٢)، وقد حكى 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

١ - علل الشرايع ص

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٤

الأفعال أفعال لهما، أو على أنه محرم بهما الآن ولكن الأفعال متميزة إلا أنه لا يحل 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^(١)، وما ذكره من احتمال صحة الأخير مخالف أيضا للمشهور، وقد يشهد لعدم صحته ما ورد في المتمتع الذي ترك تقصير العمرة فاحرم بالحج أنه لامتنعة له وينقلب إحرامه إلى حج الأفراد، فإنه لو جاز وصل إحرام العمرة بإحرام الحج بالالتخلل إحلال في البين لم يكن وجه ظاهر في المنع من صحة هذه العمرة.

ثم إن ما ذكرناه من لزوم التلبية بعد الطواف والسعي أو الطواف المندوب قبل الخروج إلى عرفات في حج الأفراد والقران لا يأتي فيمن قدم الطواف والسعي في حج المتمتع أو أتى بطواف مندوب فيه قبل الخروج إلى عرفات، فإن إطلاق كون الطواف موجبا للإحلال والتلبية بعدها موجبة للإحرام وإن كان يشمل حج المتمتع لكن لا بد 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^(٢)، فإن الظاهر منها نفي ترتب أثر وضعي على الطواف المندوب وإي أثر وضعي أظهر من الإحلال والحاجة في عقد الإحرام إلى 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 لا يرى أن ذلك لا ينبغي، أينقض طوافه بالبيت إحرامه؟ فقال: لا، ولكن يمضي على إحرامه^(٣)، 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 بخلو نصوص جواز التقديم للشيخ الكبير والمرأة التي تخاف الحيض من ذلك، بعد أن كانت هذه المسألة مما يكثّر الابتلاء بها ولم يذكر الأصحاب لزوم تجديد التلبية فيها فيكشف ذلك عن عدم لزومه، والافلو كان لبان واشتهر، ولا يقاس المقام بالنصوص الواردة في تقديم الطواف والسعي في حج الأفراد الخالية عن الأمر بالتلبية، كقوله "هما والله سيان قدمت أو أخرت" فتدبر.

وأما الوجه الثاني فهو خلاف مثل صحيحة زرارة "قلت فما الذي يلي هذا؟، قال: ما يفعله

١ - كشف اللثام ج ٥ ص ٦٩

٢ - الكافي ج ٩ ص ١٦

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤١٧

الناس اليوم يفردون الحج فإذا قدموا مكة وطافوا بالبيت أحلوا وإذا لبوا أحرموا فلا يزال يحل ويعقد حتى يخرج إلى منى بالحج ولاعمرة^(١)، 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 لا توجب 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 لا يتمكن معه من الاستمرار في حج الافراد الا مع التلبية بعد ذلك، وفي نفس الوقت هذا الطواف والسعي يمهّد 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 وإذا لبى أحرم وورد في بعضها الآخر الامر بالاحلال بعد الطواف والسعي ما لم يلبّ، والذي لا ريب 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 فلا يزال يحل ويعقد حتى يخرج إلى منى بالحج ولاعمرة^(٢)، 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 بالحج ولاعمرة" على نفي الكمال، فالظاهر عدم تماميته، لعرفية هذا التعبير لبيان عد صحة هذه المرتبة من حج الناس، ولو فرضنا اجمالها فيكفيها 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 فلا يزال

١ - وسائل الشيعة ج ١١

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٣

يحل ويعقد حتى يخرج إلى منى بلا حج ولا عمرة^(١)، وهذا لا ينافي ما ثبت من صحة حج من ترك الاحرام جهلا او نسيانا، فان مثل صحبجية زرارة تدل على الحكم الاولي او تحمل تلك الروايات على العفو عن شرطية الاحرام في الحج اذا تركه الشيعي الجاهل ولو كان مقصرا او خصوصا ما لو كان جاهلا قاصرا.

حج القران

مسألة ١٦١: يتحد هذا العمل مع حج الافراد في جميع الجهات، غير ان المكلف يصحب معه الهدى وقت الاحرام، وبذلك يجب الهدى عليه، والاحرام في هذا القسم من الحج كما يكون بالتلبية، يكون بالإشعار أو بالتقليد، وإذا أحرّم 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 الهدى فقد ورد في صحبحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): في القارن لا يكون قران إلا بسياق الهدى^(٢)، ولا يخفى ان المراد من سياق الهدى 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 استفاد من بعض الروايات عدم الحاجة الى سوق الهدى مباشرة في حج القران في الجملة فقد ورد في صحبحة الحلبي في قضية حجة الوداع من أنه كان علي (عليه السلام) في اليمن فلما رجع وجد فاطمة (عليها السلام) قد أحلت فجاء إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) مستفتيا ومحرشا على فاطمة (عليها السلام) فقال أنا أمرت الناس بذلك، فبم أهلت أنت يا علي، فقال إهلالا كإهلال النبي، فقال النبي: كن على إحرامك مثلي، شريك في هديي وكان النبي ساق مائة بدنة فجعل لعلي أربعة وثلاثين ولنفسه ستة وستين^(٣)، 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 فلا يمكن الغاء الخصوصية عنهما الى الآخرين في كفاية ذلك عن سوق الهدى.

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢١٢

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٣١

الثانية: قد ورد في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إنَّما نسك الذي يقرن بين الصفا والمروة مثل نسك المفرد ليس بأفضل منه إلا بسياق الهدى^(١)، 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 الهدى عليه طوافان بالبيت وسعي واحد بين الصفا والمروة وينبغي له أن يشترط على ربه إن لم تكن حجة فعمرة^(٢)، 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 "أيما رجل قرن بين الحج والعمرة فلا يصلح إلا أن يسوق الهدى"^(٣) 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 الهدى وانما يجب فيه ذبح الهدى، على أن افضليته على حج الافراد ليست لمجرد الهدى، فانه افضل من حج القران ايضا كما دلت عليه الروايات مع أن حج القران يشتمل على سوق الهدى، 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 الهدى 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^(٤).

الثالثة: ان مقتضى اطلاق الروايات خاصة مثل رواية البنظي عن علي بن ابي حمزة عن أبي بصير وزرارة بن أعين عن ابي جعفر (عليه السلام) قال: الحاج على ثلاثة وجوه: رجل أفرد الحج وساق الهدى، ورجل أفرد الحج ولم يسق الهدى، ورجل تمتع بالعمرة إلى الحج^(٥)، وكذا اصالة البراءة هو عدم تقوّم حج القران بقصد خصوصية القران في قبال الافراد، فليس هو الا حج الافراد مع سوق الهدى، وعليه فلا يكون الاختلاف بين حج الافراد وحج القران

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢١٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢١٣

٣ - تهذيب الاحكام ج ٥ ص ٤٢

٤ - وسائل الشيعة؛ ج ١١، ص: ٢١٢

٥ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢١٢

متقوما بقصد خصوصيتهما وانما يتقوم بسوق الهدى.

الرابعة: ان القارن يكون مخيرا بين أن يكون احرامه بالتلبية او بالاشعار او بالتقليد، ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية والاشعار والتقليد^(١)، فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم^(٢)، وفي صحيحته الأخرى "تقلدها نعلًا خلقا قد صلّيت فيها والاشعار والتقليد بمنزلة التلبية"^(٣) وفي صحيحة عمر بن يزيد "من أشعر بدنته فقد أحرم وإن لم يتكلم بقليل ولا كثير"^(٤)، ولكن ذهب السيد المرتضى^(٥) وابن إدريس^(٦) الى عدم انعقاد الإحرام إلا بالتلبية للإجماع عليها دون غيرها وللاحتياط، كما ذكر الشيخ الطوسي^(٧) وابن البراج^(٨) وابن حمزة^(٩) أن جواز التلبية بالاشعار او التقليد مشروط بالعجز عن التلبية، ولكن ما ذكره 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 للهدى، وأنه لايجز لسائق الهدى أن يحل حتى يبلغ الهدى محله، كما ورد في صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل لبي 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 الهدى^(١٠)، واطلاق المنع عن العدول الى عمرة التمتع في هذه الصحيحة يشمل ما لو ساق الهدى ولكن تلف او ائلفه.

واجبات عمرة التمتع خمسة

الأول من واجبات عمرة التمتع الإحرام

- ١ - الاشعار هو ادماء سنام الابل والتقليد هو أن يعلق على عنق البقر او الشاة نعلا قد صلى فيه
- ٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٩
- ٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٩
- ٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٧
- ٥ - الانتصار ص ٢٥٣
- ٦ - السرائر ج ٢ ص ٥٣٢
- ٧ - المسبوط ج ١ ص ٣٠٨
- ٨ - المهذب ج ١ ص ٢١٥
- ٩ - الوسيلة ١٥٨
- ١٠ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٥٤

مواقيت الإحرام

هناك أماكن خصصتها الشريعة الإسلامية المطهرة للإحرام منها ويجب أن يكون الإحرام من تلك الأماكن ويسمى كل منها ميقاتاً، وهي عشرة:

اقول: المراد بالمواقيت الأماكن التي خصصت للإحرام 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 الحج لمواضع الإحرام، ولكن ذكر الجوهري في الصحاح وصاحب القاموس أن الميقات هو الوقت أو المكان المضروب للفعل، وظاهر هذا الكلام أنّ إطلاقه على الوقت والمكان على نحو الحقيقة.

١- مسجد الشجرة

الاول: مسجد الشجرة، ويقع قريباً من المدينة المنورة وهو ميقات أهل المدينة، وكل من أراد الحج عن طريق المدينة، ويجوز الإحرام من خارج المسجد محاذياً له من اليسار أو اليمين، والاحوط الإحرام من نفس المسجد مع الامكان.

اقول: قد دلت روايات كثيرة على كون ذي الحليفة وهو الشجرة ميقاتاً لأهل المدينة، منها معتبرة أبي 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"^(١) وفي صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: صل المكتوبة ثم أحرّم بالحج أو بالتمتع واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض راكبا كنت أو ماشيا فلب فلا يضرك ليلاً أحرمت أو نهاراً ومسجد ذي الحليفة الذي كان خارجاً عن السقائف عن صحن المسجد ثم اليوم ليس شيء من السقائف منه^(٢) 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 ولا بعدها وقت لأهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة يصلّى فيه ويفرض الحج^(٣) وفي صحيحة

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٧

٢ - الكافي ط دار الحديث ج ٨ ص ٣٧٩

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٨

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^(١) 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^(٢).

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 تصريحاً بذلك، وإن 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 وقت لأهل المدينة مسجد الشجرة وهو ذو الحليفة^(٣)، وذكر المرتضى في الناصريات وجمل العلم والعمل أنه لاخلاف في أن ميقات أهل المدينة مسجد الشجرة، وهو ذو الحليفة، دليلنا الاجماع^(٤)، ففسر مسجد الشجرة بأنه ذو الحليفة، ولكن الظاهر بقريضة دعوى الاجماع كونه ناظراً لاصل المسألة لالتحديد كونه تمام المنطقة او خصوص المسجد، وذكر ابو الصلاح تقي الحلبي في الكافي ميقات أهل المدينة مسجد الشجرة وهو ذو الحليفة^(٥)، وذكر علي الحلبي في إشارة السبق: مسجد الشجرة وهو ذات الحليفة^(٦)، ومما يؤيد القول بكون الميقات خصوص المسجد ما ذكره الصدوق في المقنع والهداية: ووقت لأهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة^(٧)

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٩

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٠

٣ - المقنعة ص ٣٩٤

٤ - المسائل الناصريات ص ٣٠٩ جمل العلم والعمل ص ١٠٥

٥ - الكافي في الفقه ص ٢٠٢

٦ - إشارة السبق ص ١٢٥

٧ - المقنع ص ٢١٧ الهداية ص ٢١٨

وذكر نحوه الشيخ الطوسي في الاقتصاد والمبسوط والنهاية^(١) وابن البراج في المهذب^(٢)، وابن زهرة في الغنية^(٣) وابن ادريس في السرائر^(٤) والكيدي في إصباح الشيعة^(٥) والمحقق في المعتبر^(٦)، 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^(٧)، ولكنه صرح في أجوبة المسائل المهنائية أن في بعض الروايات ميقات المدينة ذو الحليفة، وفي بعضها مسجد الشجرة، فالأحوط المسجد حينئذ^(٨). فهو أول من رأينا أنه تعرض لهذا الخلاف واحتاط في المسألة، وذكر الشيهد في الدروس أنه وقت لأهل المدينة ذو الحليفة، وأفضله مسجد الشجرة، والأحوط الإحرام منه^(٩)، 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^(١٠)، وذكر صاحب المدارك أنه يتعين الإحرام من نفس المسجد^(١١)، بينما أنه حكى 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 أولاً كلام صاحب العروة في المقام، حيث صار محورا للبحث والنقاش في هذه المسألة.

فنقول: ذكر صاحب العروة أولاً 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 المقيد، ولكنه قال بعد ذلك، ان الأقوى جواز الإحرام من خارج المسجد ولو اختياراً، وإن قلنا

١ - الاقتصاد ص ٣٠٠ المبسوط ج ١ ص ٣١٢ النهاية ص ٢١٠

٢ - المهذب ص ١ ص ٢١٣

٣ - الغنية ص ١٥٤

٤ - السرائر ج ١ ص ٥٢٨

٥ - اصباح الشيعة ص ١٥١

٦ - المعتبر ج ٢ ص ٨٠٢

٧ - تحرير الاحكام ج ١ ص ٥٦١ تذكرة الفقهاء ج ٧ ص ١٩١ منتهى المطلب ج ١٠ ص ١٥٩

٨ - أجوبة المسائل المهنائية ص ٨٠

٩ - الدروس ج ١ ص ٣٤٠

١٠ - المسالك ج ٢ ص ٢١٤

١١ - مدارك الاحكام ج ٧ ص ٢١٩

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 أن المسجد حد للإحرام فيشمل جانبيه مع محاذاته، وإن شئت فقل المحاذاة كافية وإن كانت قريبة^(١).

وقد اورد عليه بعدة ايرادات:

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 تأملاً، 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^(٢).

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 التي 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 وقت 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 وقت 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 وقت رسول الله (صلى الله عليه وآله) مسجد الشجرة لكان من الخطاب المقيد الذي يوجب حمل الخطاب المطلق -وهو أنه "وقت رسول الله ذا الحليفة"- عليه، كما يدعيه المصنف، لكن الامر ليس كذلك، فان الوارد في صحيحة علي بن رئاب أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقت 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، فالاموضوع لحمل المطلق على المقيد، ولايبعد أن يكون مسجد الشجرة اسماً لمنطقة فيها المسجد وليس اسماً لنفس

١- العروة الوثقى (المحشى) ج٤ ص ٦٣٠

٢ - مستمسك العروة ج١١ ص ٢٤٩

المسجد، نظير تسمية بعض البلاد بمسجد سليمان، فهذه البقعة لها اسمان أحدهما: ذو الحليفة، وثانيهما: مسجد الشجرة، وعليه فيجوز الإحرام من أي موضع من مواضع هذه البقعة التي فيها مسجد الشجرة، ولا يلزم الإحرام من نفس المسجد، نعم ورد في رواية الحسين بن الوليد عن ذكره قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) لأي علة أحرم رسول الله (صلى الله عليه وآله) من مسجد الشجرة^(١)، ولكنها لا تدل على أنه (صلى الله عليه وآله) عتبه ميقاتاً، وإنما تحكي فعل النبي (صلى الله عليه وآله) وإحرامه منه، ولا إشكال في جواز ذلك، مضافاً إلى ضعف السند، فالمطلقات الدالة على أن الميقات ذو الحليفة بحالها وسالمة من التقييد^(٢).

وفيه اننا لانفهم الفرق بين أن يقال "وَقَّتَ رسول الله مسجد الشجرة" وبين ما ورد في صحيحة علي بن جعفر من أنه وَقَّتَ 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 وَقَّتَ مسجد الشجرة".

نعم بالنسبة الى التعبير الوارد في الروايات من أنه وَقَّتَ رسول الله ذا الحليفة وهي مسجد الشجرة فقد يقال حيث انه لا يصح عرفا الاخبار بأن الكل هو الجزء، واذا لا يصح أن يقال مثلاً وَقَّتَ رسول الله لاحرام حج التمتع مكة وهي المسجد الحرام، حيث ان المسجد الحرام يشكّل جزء صغيراً من مكة فلا يصح بيان أن مكة هي المسجد الحرام، فكذلك الحال بالنسبة الى ذي الحليفة ومسجد الشجرة، وحينئذ فيدور امره بين احتمالين:

١- أن لا يكون اخباراً تكوينياً عن كون ذي الحليفة مسجد الشجرة، بل مجرد ادعاء، بغرض تقييد الحكم المذكور أولاً من توقيت ذي الحليفة، فيكون بياناً للميقات بشكل تقريبي أولاً، مقدمة لبيانه بشكل دقيق بقوله "وهي مسجد الشجرة".

٢- أن يكون اخباراً تكوينياً عن كونه هو المكان الواقع فيه مسجد الشجرة بغرض التعريف بمنطقة ذي الحليفة.

وحينئذ فيأتي دور ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه لا يبعد أن يكون مسجد الشجرة اسماً لمنطقة فيها المسجد كما هو كذلك في مسجد سليمان، ولكن الانصاف أنه بعيد في حد ذاته، إذ كان مسجد الشجرة اسماً لذلك المسجد المعهود وقد استعمل فيه في الروايات

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١١

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٧ ص ٢٦٠ و ج ٢٨ ص ٢١٩

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 فزال 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 مفرداً^(١)، وفي صحيحته الأخرى " صل المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالتمتع وأخرج 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، ولا يبعد أن يكون التعبير بأنه يصلى فيه موجبا لظهوره في نفس المسجد، وحينئذ فلا يبعد ترجيح الاحتمال الأول، 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 تقيد مثل معتبرة ابي ايوب الخزاز عن أبي عبد الله (عليه السلام) إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقت لأهل المدينة ذا الحليفة، وصحيحة معاوية بن عمار "ووقت لأهل المدينة ذا الحليفة".

الإيراد الثالث: ان ما ذكره صاحب العروة (من أنه يصدق الاحرام من المسجد فيما اذا احرم من اطرافه، وان لم يصدق الاحرام في المسجد) فلا يخلو 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، ولا يقاس المقام بما لو قيل "امش 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" فلا يصدق على ما لو خرج من المدرسة ثم وضع العمامة على رأسه.

الإيراد الرابع: ما ذكره صاحب العروة من أن الظاهر كون مسجد الشجرة حداً للاحرام فيشمل كلا جانبيه (نظير كون مقام ابراهيم حدا للطواف حول البيت فيكون هذا الحد ملحوظا في جميع جوانب البيت) مما لا وجه له، لأن ظاهر الروايات لزوم الاحرام من نفس

المسجد، ولا يصدق 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 لاطلاق 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^(١)، فهي تختص بسلوك طريق آخر غير الطريق الواقع فيه الميقات، فلاتشمل المقام.

هذا ولا يخفى أن نتيجة ما اقتى به صاحب العروة كما صرح به هو جواز الاحرام من محاذاة مسجد الشجرة من يمينها او يسارها، فلايجوز عنده الاحرام من قُدام 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 ويعبر عنه 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 دل 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:

١- صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: صل المكتوبة ثم أحرّم بالحج أو بالتمتع وأخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا

استوت بك الأرض راكبا كنت أو ماشيا فلب^(١).

٢- 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^(٢).

٣- 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^(٣).

٤- صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) فيمن عقد الإحرام في مسجد الشجرة- ثم وقع على أهله قبل أن يلبى قال ليس عليه شيء^(٤).

٥- صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا أحرمت من مسجد الشجرة فإن كنت ماشيا لبيت من مكانك من المسجد^(٥).

٦- 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^(٦).

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 لبي وهو متوجه، فقد وجب عليه ما يجب على المحرم^(٧)، فمحمول بقريضة الروايات السابقة على المرتبة العالية من الإهلال بالحج وهي المرتبة التي توجب الإحرام.

فاذا تبين أن الواجب هو فرض الحج أو فقل عقد الإحرام في الميقات دون التلبس بالإحرام شرعا بالتلبية، ولذا كان الأفضل تأخير التلبية إلى البيداء التي ذكروا أنها تقع بعد أول ميل من ذي الحليفة، فتكون خارجة عن الميقات، فنقول قد ورد الأمر بفرض الحج في مسجد الشجرة في عدة روايات:

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٧٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٧١

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٣٢

٤ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٣٧

٥ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٨٣

٦ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٣٣

٧ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٣٧

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^(١).

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 فأفرض عليك من الماء والبس ثوبك ثم أنسخها 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^(٢).

ومنها: صحيحة ابن أبي عمير عن حفص بن البختري وعبد الرحمن بن الحجاج وحمام 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^(٣)، فإن 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 إلى 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 فلا تفعل حتى تنتهي إلى البيداء حيث الميل فتحرمون كما أنتم في محاملكم تقول لبيك اللهم لبيك^(٤).

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.

١ - وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٣٥٥

٢ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٢٧٥

٣ - وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٣٧٣

٤ - وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٣٧٠

هذا غاية ما امكنا 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 صلوا 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 صلوا في ذلك المكان الضيق (الذي لم يكن مبنياً ثم بني بعد ذلك عليه مسجد سمي بمسجد الشجرة، وكان مسجدا صغيرا الى أن وسّع قبل خمسة وعشرين سنة الى ما نراه اليوم) ثم عقدوا الاحرام فيه، ولا يتناسب 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 معراجة من بيت ام هانئ اخت امير المؤمنين، وهكذا قوله "ذلك لمن لم يكن اهله حاضري 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 وأخرج 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^(١)، 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 ذلك 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 لا يكشف

عن اختفائه 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 تعيين 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 لا تثبت الاطلاق وكون انشاء الاحرام لا بشرط 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 لا تثبت تعلق الامر بالصلاة لا بشرط من هذا الشرط المشكوك لكن يكفي كونها معذرة عن الامر بالصلاة المقيدة بذلك 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 ترخص 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 لأشكال 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 وقصر بعدهما،

وهكذا.

ومن هنا تبين الاشكال فيما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" في المقام من أنه بعد تعارض الأدلة ووصول النوبة الى الأصل العملي، فالأصل عدم اعتبار غير المسجد ميقاتاً، ولا يعارض بأصالة عدم اعتبار خصوص المسجد، فإنه إن أريد إثبات كون الأعم ميقاتاً يكون الأصل مثبتاً، ولا أثر آخر له لصحة الإحرام منه يقينياً^(١)، فإن لزوم الإحرام من الميقات عنوان مشير الى الخارج، وليس بنحو القضية الحقيقية، فلو شك في سعة ميقات وضيقه من ناحية الجهل بالمقدار الذي حدده الشارع، فيشك في سعة جعل الشارع وضيقه، أي لا يعلم أن الامر قد تعلق بالإحرام من خصوص مسجد الشجرة او من مطلق ذي الحليفة، فتجري البراءة عن تعيين الإحرام من المسجد بالعارض وتكون حاکمة على استصحاب عدم انعقاد الإحرام من خارج المسجد، ثم لم نفهم الفرق بين المقام وبين الإحرام لحج التمتع من المناطق التي يشك في كونها من مكة القديمة حيث تمسك "قده" بالبراءة لاثبات جواز الإحرام منها^(٢). وكيف كان فالمسألة مشكلة جداً، ولا ينبغي ترك الاحتياط بالإحرام من مسجد الشجرة.

حقيقة عقد الإحرام

ثم انه تبين أن المقصود من الإحرام الذي يجب أن يكون في مسجد الشجرة ولو من باب الاحتياط الواجب ليس هو الإحرام الشرعي الذي يحصل بالتلبية، بل هو عقد الإحرام، وهذا يعني أنه يجب بعد صلاة الإحرام وقبل التلبية للحج أو العمرة شيء يسمى بعقد الإحرام، وقد فسّرناه بفرض الحج على النفس أي البناء على الشروع فيه.

ولأجل توضيح هذا البحث نقول: حكى عن الشيخ الاعظم "قده" أنه ادعى سبق الإحرام على التلبية، فأورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن صريح الروايات الكثيرة كون الإحرام مسبباً عن التلبية، وأما مثل صحيحة معاوية بن عمّار "صلّ المكتوبة ثم أحرم بالحج أو بالتمتع واخرج بغير تلبية حتى تصعد إلى أول البيداء إلى أول ميل عن يسارك فإذا استوت بك الأرض ركباً كنت أو ماشياً فلبّ" فلا بد من حملها على التلبس بمقدّمات الإحرام مثل التجرد من المخيط ولبس الثوبين، فالتلبية نظير تكبيرة الإحرام، فإن المكلف إذا قصد بتكبيرة الإحرام الصلاة يدخل في الصلاة، فكذلك بالتلبية بقصد الحج يدخل في الإحرام وفي أول جزء من الحج، فمعنى الإحرام إدخال الانسان نفسه في حرمة الله، وإنما يدخل في حرمة الله بسبب

١ التهذيب في مناسك العمرة والحج ج ٢ ص ٧٥

٢ - التهذيب في مناسك العمرة والحج ج ٣ ص ١٣١ مناسك الحج ص ٧٤

التلبية، فما لم يلب لم يدخل في الإحرام وفي حرمة الله، كما إذا لم يكبر لم يدخل في الصلاة وإذا كبر حرم عليه منافيات الصلاة. فالإحرام أمر اعتباري يترتب عليه تحريم عدة أشياء ويكون الاحرام مسببا من التلبية، وترتب الإحرام على التلبية قهري لا قصدي، بمعنى أنه إذا لبي بقصد الحج يتحقق الإحرام منه قهراً^(١).

ولأجل ذلك التزم "قده" بأن دليل استحباب تأخير التلبية الى البيداء -الذي ذكر أنها على ميل من ذي الحليفة نحو مكة- يكون مخصصاً لأدلة لزوم الاحرام من الميقات وحرمة تجاوزه بغير احرام، وذكر أن ما صنعه جماعة من حمل الروايات الأمرة 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 لا الإجهار بها^(٢).

ولكن يرد عليه أن الظاهر من الروايات التي اوردناها سابقاً 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 لا يشك احد في كونه مترتباً على التلبية، وما ورد من النهي عن تجاوز الميقات بغير احرام انما يقيد بما لو عقد الاحرام من مسجد الشجرة ثم اراد أن يلبّي في البيداء.

ومن هنا اتضح الاشكال ايضاً فيما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" في مقام حل التنافي بين الروايات من أن البيداء جزء من الميقات^(٣)، وذكر نحوه بعض الاعلام في تعليقه المبسوط، مستنداً بالروايات الأمرة بتأخير التلبية الى البيداء على عدم اختصاص الميقات بمسجد الشجرة^(٤) فان استحباب تأخير التلبية الى البيداء شيء ووجوب عقد الاحرام في مسجد الشجرة شيء آخر، وليس البيداء جزءاً من الميقات جزماً، فانه لا يحتمل كون الميقات اوسع من منطقة ذي الحليفة التي تكون البيداء خارجة عنها، كما نص عليه الاعلام كصاحب

١ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٧ ص ٣٧٧

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٤٣٠

٣ - صراط النجاة ج ٢ ص ٢٠٣

٤ - تعليقات مبسوطه على العروة ج ٩ ص ١٧٣

مجمع البحرين^(١) 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 أحلّ 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"^(٢) بناء على قراءة "أحرم" بصيغة المتكلم وحده من فعل المضارع من الثلاثي المجرد، بخلاف قراءة "أحرم" بصيغة المفرد الغائب من الفعل الماضي من باب الإفعال، أما قراءة "أحرم" بصيغة المتكلم وحده من الفعل المضارع من باب الافعال فليس بصحيح، لأنه لايتعدي الى المفعول الا بواسطة حرف الباء فيقال "أحرم 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 ببطالان 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^(٣)، وفي صحيحة صفوان عن معاوية بن عمار وغيره، وقال هذه هي عندنا مستفيضة عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليه السلام) أنهما قالوا 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، وقالوا: إن رسول الله (صلى الله

١ - مجمع البحرين ج ٣ ص ١٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٤١

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٨

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^(١).
وأما الدعاء حال نية الحج وهو "أحرم لك شعري..." فمضافا إلى استحبابه لم يثبت قراءته بصيغة المتكلم وحده.

والحاصل أن الصحيح هو القول الثالث، ولم يتضح لنا كونه خلاف المشهور، فإنا 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^(٢)، ولم يذكر أي تفسير لعقد الاحرام قبل التلبية.

كما ذكر الشيخ الطوسي "ره" في كتاب التهذيب أنه فقد ذكر أنه لا بأس للمحرم باستعمال ما يجب عليه اجتنابه بعد الإحرام قبل التلبية، فإذا لبي فقد حرم عليه ذلك كله^(٣)، وذكر في النهاية أنه لا بأس أن يأكل الإنسان لحم الصيد وينال النساء ويشم الطيب بعد عقد الإحرام ما لم يلب. فإذا لبي، حرم عليه جميع ذلك^(٤)، 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 يهمل خلف الصلاة نافلة كانت أو فريضة، وبه قال أبو حنيفة، ثم ذكر في مسألة أخرى أنه لا ينعقد الإحرام بمجرد النية، بل لابد أن يضاف إليها التلبية^(٥)، والظاهر من تعبيره في العبارة الأخيرة بالنية هو نية الحج والعمرة. فيكون موافقا لما اخترناه.

١ - تهذيب الأحكام ج ٥ ص ٨٣.

٢ - الانتصار ص ٢٤٢

٣ - تهذيب الأحكام ج ٥ ص ٨٢

٤ - النهاية ص ٢١٤

٥ - الخلاف ج ٢ ص ٢٨٩

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 تُرتَّب احكاما على بعض البلدان والأماكن كسائر الخطابات الشرعية ظاهرة في أنها على نهج القضية الحقيقية فيعقد 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 ولا اطلاق 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 لا يلتفت العرف الى احتمال حدوثها في المستقبل ولا اقل من عدم جزمه به، فلا يكون سكوت المولى العالم بالغيب عن بيان التقييد به اخلالا بالعرض عرفا.

الوجه الثاني: انه حيث لا يكون الامر بالاحرام من مسجد الشجرة ظاهرا في الاختصاص بالقسم القديم، وانما لا ينعقد 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 أننا ذكرنا في الاصول أن مرجعية عموم العام تختص بموارد اجمال المخصص، ولا تعم ما اذا كان الخطاب الحاكم والمفسر مجملا، والمفروض أن قوله "وهو مسجد الشجرة" مفسر لروايات توقيت ذى الحليفة.

الوجه الثالث: ما ذكرناه من أنه يستفاد من بعض الروايات اختفاء المكان الاصيلي لمسجد الشجرة على الناس ففي صحيحة معاوية بن عمار "مسجد ذى 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 ذى الحليفة الذي صار في زمان الامام الصادق (عليه السلام) بحيث كان القسم المسقوف خارجا عن ذلك 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 لا يظهر 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 لا يكشف عن اختفائه 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 والتخير، 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 والتخير، كما قلنا بأن اصل البراءة عن تقييد الامر بالاحرام بكونه من المسجد القديم يكون حاكما على استصحاب عدم انعقاد الاحرام اذا احرم من غيره.

وعليه فاليبعد جواز الاكتفاء بصلاة الاحرام وعقد الاحرام من القسم الجديد من المسجد، وان كان لا ينبغي ترك الاحتياط بالاثبات 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 تعيين عقد الاحرام من مسجد الشجرة فما هي وظيفة الحائض، فهل يجب عليها عقد الاحرام من داخل المسجد ان امكن لها الاجتياز والممرور بالدخول من باب والخروج من باب آخر بشرط أن يكون بنحو يصدق عليه الاجتياز والممرور، واذا لم تتمكن من ذلك فهل يجوز لها عقد الاحرام من خارج المسجد، ام لايجوز لها ذلك، بل لابد أن تتوصل الى طرق أخرى كلاحرام 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 الله (عليه السلام) عن الحائض تريد الإحرام فقال: تغتسل وتستشف وتحتشي بالكرسف وتلبس ثوبا دون ثياب إحرامها وتستقبل القبلة ولا تدخل المسجد

وتنهل بالحج بغير الصلاة^(١).

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، فلا يوجد 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، فلا يعلم 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 بالندى^(٢).

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 لا يوجب اختصاصها بإحرام الحج من المسجد الحرام، لأن حج التمتع اسم لمجموع العمرة والحج ويصح إطلاق الحج على عمرة التمتع، فلا قصور في شمول الرواية لإحرام العمرة من مسجد الشجرة، بل شمولها لإحرام العمرة من مسجد الشجرة أولى، إذ يبعد جداً خلو القوافل المتوجهة من الشجرة إلى مكة من الحائض بل يكثر الابتلاء بذلك، ومعه لا يصح السكوت عن بيان حكمها^(٣)، 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 غايتها 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

١ - وسائل الشريعة ج ١٢ ص ٣٩٩

٢ - مناسك محشى ص ٦٤

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٧ ص ٢٧١

بن أبي بكر بالبيداء لأربع بقين من ذي القعدة في حجة الوداع فأمرها رسول الله (صلى الله عليه وآله) فاغتسلت واحتشمت 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^(١).

وفي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) أن أسماء بنت عميس نفسها 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^(٢).

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 طمّث فأمرها رسول الله (صلى الله عليه وآله) فاستثفرت وتمنطقت بمنطق وأحرمت^(٣).

والمراد من البيداء ليس هو البيداء الواقع بعد مسجد الشجرة الى مكة بل المكان الاعجم 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 ولاشكال 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 ينهه 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 فخلافاً 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

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٠١

٢ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٦٢

٣ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٠٢

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 فلا يصح احرامها منه، بل لا بد 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 مغضوب 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، فلا يقدح ببقاء شخص الكون في منى، وهذا بخلاف الصلاة في السائر المغضوب حيث أن نسبة السائر بالمغضوب الى الشرط وهو التستر نسبة الفرد الى الكلي، فيقال بأن النهي عن هذا الفرد يمنع من الترخيص في تطبيق الشرط وهو السائر عليه، والحاصل أن للكون في منى مثلا وحدة عرفية تتحقق بوجودها في منى، ولايتكرر بتكرر الاماكن المتصورة فيها، حتى يصير كونه في كل من هذه الامكنة فردا منه، حتى ينحل النهي عنه بعدها، 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 فلا يحرم عليها التجاوز عن ذي الحليفة بغير احرام، فقد ذكر المحقق النراقي "ره" في المستند: أنه بعد تعيين الإحرام من مسجد الشجرة، فلو كان المحرم جنبا أو حائضا أحرما منه مجتازين، لحرمة اللبث فان تعذر بدونه، فهل يحرم 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 لايجب التخصيص بعد اتحاد العلة قطعاً^(١)، وذكر السيد الخوئي "قده" في وجهه أن أدلة حرمة التجاوز عن الميقات بالإحرام لا تشمل 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 يتمكن من الإحرام من الشجرة^(٢).

اقول: ما دل على جواز تأخير الاحرام الى الجحفة خاص بالمريض والضعيف^(٣) ولايشمل الحائض، نعم لو ثبت عدم قدرتها على الاحرام من ذي الحليفة كانت كمن لايمكن 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 لاتمكن 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 ولاتديير ولاهبة ولانذر في مالها إلا بإذن زوجها إلا في حج أو زكاة أو بر والديها أو صلة رحمها^(٤).

ثم انه لو طهرت الحائض من دم الحيض ولم تتمكن من غسل الحيض لفقد الماء مثلاً - ونحوها الجنب اذا لم يتمكن من غسل الجنابة- فذكر صاحب العروة أن الأحوط أن تتيمم لدخول المسجد والاحرام منه، ويتعين ذلك على القول بلزوم الاحرام من المسجد^(٥).

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 غسل فيرتفع التخيير، ويتعين عليها الإحرام خارج المسجد، لأن أحد الفردين

١ - مستند الشيعة ج١١ص١٨٣

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج٢٧ص ٢٧٢

٣ - وسائل الشيعة ج١١ص٣١٦

٤ - وسائل الشيعة ج١٩ص٢١٤

٥ - العروة الوثقى ج٤ص٦٣٢

للوأجب التخييري إذا كان غير مقدور فيتعين الفرد الآخر، فإذا تعين الإحرام من خارج المسجد لا يشرع التيمم للدخول في المسجد والإحرام منه ثانياً، نعم بناء على لزوم الإحرام من نفس المسجد في حال الاختيار فيتعين عليها التيمم للدخول في المسجد، والإحرام منه، فإن التراب أحد الطهورين، فما في المستند^(١) من أنها تؤخر الإحرام إلى الجحفة لم يظهر لنا وجهه^(٢).

اقول: يمكن القول بمشروعية التيمم في الفرض المذكور، إذ لا ريب في الأمر بالأتیان بصلاة الإحرام وفرض الحج بعدها في مسجد الشجرة، وإنما الاختلاف في استحباب ذلك ووجوبه، وعلى أي حال فمقتضى إطلاق قوله "التراب أحد الطهورين يجزئك عشر سنين" جواز التيمم بدل الغسل لهما فيما كان وقتها مضيقاً أو كان موسعاً ولكن لم يمكنه الانتظار إلى أن يجد الماء أو يرتفع عذره، كما ذكروا جواز التيمم لاداء فريضة أو نافلة مؤقتة كذلك، بل ذكر جماعة كالسيد الخوئي "قده" جواز التيمم للنوافل غير المؤقتة لأنها مأمور بها في كل وقت فإذا لم يتمكن من الصلاة في وقت مع الوضوء فله الأتيان بها مع التيمم سواء علم بارتفاع عذره بعد ذلك أم علم ببقائه أو لم يعلم، من دون فرق بين طول المدة وقصرها كما لو علم بارتفاع عذره بعد ساعة مثلاً، نعم عدم التمكن من الماء في المقدمات القريبة للوضوء أو الغسل كالمشي إلى الماء أو تسخينه وكذا عدم التمكن منه في زمان الاغتسال لايسوغ التيمم، لعدم صدق فقدان الماء بسببه، بل يصدق عليه التمكن من استعمال الماء^(٣)، وعليه فيمكنه التيمم لأجل اداء صلاة نافلة، وبذلك يكون متطهراً ويجوز له دخول المسجد، بل يمكن التمسك بإطلاق قوله "التراب أحد الطهورين يجزئك عشر سنين" لاثبات مشروعية التيمم لغاية دخول المسجد، فانه كما افتى السيد الخوئي في المنهاج^(٤) 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 فلا يبعد تمامية ما ذكره صاحب العروة في المقام من أن الاحوط ان تيمم لدخول المسجد وتحرم منه ان لم نقل بتعين الاحرام من المسجد اختياراً، والا وجب ذلك.

١ - مستند الشيعة ج ١١ ص ١٨٣

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٢٧٢

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٠ ص ٣٤١

٤ - منهاج الصالحين ج ١ ص ١٠٤

مسألة ١٦٢: لا يجوز تأخير الاحرام من مسجد الشجرة الى الجحفة إلا لضرورة من مرض أو ضعف أو غيرهما من الموانع.

وقع الكلام في أنه هل يجوز لأهل المدينة ومن مرَّ 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 اختياراً^(١) ونقل ذلك في الدروس عن الجعفي^(٢)، واستدل للمشهور بالعمومات الدالة 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 الله (عليه السلام): إني خرجت بأهلي ماشياً فلم أهلك حتى أتيت الجحفة وقد كنت شاكياً، فجعل أهل المدينة يسألون عني فيقولون: لقيناه وعليه ثيابه، وهم لايعلمون، وقد رخص رسول الله (صلى الله عليه وآله) لمن كان مريضاً أو ضعيفاً أن يحرم من الجحفة^(٣)، 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 عليلاً^(٤).

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 يللمم وأهل السند من البصرة يعني من ميقات أهل البصرة^(٥)، فان مفادها تخيير أهل المدينة بين ذي الحليفة والجحفة.

كما استدل بصحيحة معاوية بن عمّار أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل من أهل المدينة أحرم من الجحفة، فقال: لا بأس^(٦)، وظاهر التعبير بأهل المدينة أنه خرج من

١ - الوسيلة ص ١٦٠

٢ - الدروس ج ١ ص ٤٩٣

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٧

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٧

٥ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٩

٦ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٦

المدينة الى مكة، لامجرد كونه مدنيا ولعله قصد الحج من الشام وميقات اهل الشام الجحفة، ولاقل 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 لا يقتضى 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^(١)" 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 وجهها 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 ذات عرق فيحرموا منها فقال لا، وهو مغضب، من دخل المدينة فليس له أن يحرم إلا من المدينة^(٢).

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 تقيد 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 نقيد بها اطلاق الجواز في الطائفة الاولى^(٣).

اقول: حكمه باعتبار سند رواية ابراهيم بن عبد الحميد كان لأجل توثيق جعفر بن محمد

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٨

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج 27 ص ٢٦٨

بن حكيم الراوي عن ابراهيم لاجل كونه من رجال كامل الزيارات ولكنه عدل عن نظرية التوثيق العام للمشايع مع الوسطة لابن قولويه صاحب كامل الزيارات، فسند الرواية لا يخلو 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 التأخير بالمريض والضعيف.

واختار السيد الخوئي "قده" التفصيل بين الضرر والحر والبرد وبين غيرهما من الأعذار، فذكر أنه في فرض الضرر او الحرج يرتفع وجوب الإحرام من مسجد الشجرة لنفي الضرر والحر من دون حاجة إلى دليل بالخصوص، ولكن جوازه من الجحفة يحتاج إلى دليل آخر، لأن نفي الضرر والحر يرفع الحكم الثابت في موردتهما ولا يثبت 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 والحر 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 مجزّد 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^(١).

هذا وينبغي هنا ذكر مسألة: وهي أنه لو كان شخص في المدينة اراد الحج والعمرة هل يجب عليه الاحرام من ذي الحليفة او يجوز له ركوب الطائرة الى الطائف والاحرام هناك من قرن المنازل، او أنه يأتي 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، ولا يصدق ذلك على الذهاب بالطائرة، ولا ينعقد 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 يريد في هذا الذهاب للحج والعمرة.

٢- وادي العقيق

الثاني: وادي العقيق، وهو ميقات أهل العراق ونجد وكل من مرّ عليه من غيرهم، وهذا الميقات له أجزاء ثلاثة: المسلخ وهو اسم لأوله. والغمرة وهو اسم لوسطه. وذات عرق وهو اسم لآخره. والأحوط الأولى أن يحرم المكلف قبل أن يصل ذات عرق فيما إذا لم تمنعه عن ذلك تقية أو مرض.

اقول: قد دلت روايات كثيرة على ذلك ففي صحيحة معاوية بن عمار "فإنه وقت لأهل العراق ولم يكن يومئذ عراق بطن العقيق من قبل أهل العراق"^(١) وفي صحيحة علي بن جعفر "وقت رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأهل العراق من العقيق"^(٢) وفي صحيحة أبي أيوب الخزاز "ووقت لأهل نجد العقيق"^(٣) وفي صحيحة الحلبي "ووقت لأهل نجد العقيق"^(٤).

هذا وقد ورد في صحيحة عمر بن يزيد أن قرن المنازل ميقات لأهل نجد^(٥)، مع أن قرن المنازل عدّ في سائر الروايات ميقات أهل الطائف، ويمكن توجيهه بأنه كان لأهل نجد طريقان الى مكة، احدهما يمر بوادي عقيق وهو الاكثر تعارفا، وثانيهما يمر بقرن المنازل وهو الاقل متعارفا، وقد أجاب صاحب الحقائق عنها بجواب آخر وهو حملها على التقية، لما رووا أنه لما فتح المصران -أي الكوفة والبصرة- أتوا عمر فقالوا: يا أمير المؤمنين إن رسول

١ - وسائل الشيعة ج١١ ص٣٠٧

٢ - وسائل الشيعة ج١١ ص٣١٠

٣ - وسائل الشيعة ج١١ ص٣٠٧

٤ - وسائل الشيعة ج١١ ص٣٠٨

٥ - وسائل الشيعة ج١١ ص٣٠٩

اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) حَدَّ لِأَهْلِ نَجْدِ قَرْنِ الْمَنَازِلِ، وَإِنَّا إِذَا أُرْدْنَا قَرْنَ الْمَنَازِلِ شَقَّ عَلَيْنَا، قَالَ: فَانظُرُوا حُدُوهَا، فَحَدَّ لَهُمْ ذَاتَ عَرَقٍ وَلِذَا ذَكَرَ جُمْلَةً مِنْهُمْ أَنَّ مِيقَاتَ الْعِرَاقِ إِنَّمَا ثَبَتَ قِيَاسًا لِأَنْصَاً عَنِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)^(١).

وكيف كان فلاربيب في أن وادي العقيق كسائر المواقيت ميقات لكل من يمر 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 واطسطة 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 على طائفتين:

الطائفة الاولى: ما دل على 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^(٢)، 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^(٣)، 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 محمد عن محمد بن أبي عمير أو ابن أبي عمير^(٤).

وأما عمار بن مروان فمردد بين البشكري الذي وثقه النجاشي وله كتاب، وبين الكلبي الذي لم يرد في حقه توثيق، وقد استظهر الارديلي "ره" في جامع الرواة اتحادهما، بملاحظة وحدة الطبقة واشتراك الراوي عنه وعدم تعدد الذكر في كتب الرجال وعدم ذكر اللقب عادة

١ - الحدائق الناضرة ج١٤ ص٤٣٩

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٣

٣ - رجال النجاشي ص ٣٦٩

٤ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٧ ص ٢٧٤

في الاسانيد التي يقع فيها عمار بن مروان^(١)، 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^(٢)، 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: مرسله الصدوق قال: قال الصادق (عليه السلام): وقت رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأهل العراق العقيق، وأوله المسلخ ووسطه غمرة وأخره ذات عرق، وأوله أفضل^(٣).

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^(٤)، 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 اجمالاً.

الطائفة الثانية: من الروايات ما قد تدل على أن العقيق الذي هو ميقات اهل العراق يبتدأ من بريد البعث وقد يقال "بريد البعث" 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

١ - جامع الرواة ج ١ ص ٦١٢.

٢ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٧ ص ٢٧٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٣

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٢

وعشرون ميلاً بريدان^(١).

الرواية الثانية: صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: آخر العقيق بريد أوطاس وقال بريد البعث دون غمرة بيريدين^(٢)، فإن ظاهر ذكر بريد البعث ارادة بيان كونه مبدأ العقيق.

الرواية الثالثة: صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: وقت رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأهل المشرق العقيق نحواً من بريدين، ما بين بريد البعث إلى غمرة^(٣).

الرواية الرابعة: مرسله الصدوق قال: قال الصادق (عليه السلام) أول العقيق بريد البعث وهو بريد من دون بريد غمرة^(٤).

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 قليلاً ثم تلي^(٥).

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^(٦)، والاستدلال بها يبتنى على عدم احتمال تغاير بريد العقيق مع بريد البعث، ولكنه لاوجه له.

وهكذا من حيث المنتهى توجد طائفتان من الروايات:

الطائفة الأولى: ما تدل على أن منتهى الميقات ذات عرق، فيجوز الاحرام منها: وهي

ما يلي:

الرواية الأولى: رواية عمار بن مروان السابقة "حد العقيق أوله المسلخ وآخره ذات عرق".

الرواية الثانية: مرسله الصدوق السابقة "وقت رسول الله لأهل العراق العقيق، وأوله

المسلخ ووسطه غمرة وآخره ذات عرق".

الرواية الثالثة: معتبرة الحسن بن علي الوشاء بن بنت إلياس عن أبي الحسن الرضا

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٩

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٢

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٣

٥ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٧٢

٦ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٥

(عليه السلام) أنه قال: إذا أهل هلال ذي الحجة ونحن بالمدينة لم يكن لنا أن نحرم إلا بالحج لأننا نحرم من الشجرة وهو الذي وقت رسول الله صلى الله عليه وآله وأنتم إذا قدمتم من العراق فأهل الهلال فلکم أن تعتمروا لأن بين أيديكم ذات عرق وغيرها مما وقت لكم رسول الله^(١)

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^(٢).

الرواية الخامسة: صحيحة مسمع عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال اذا كان منزل الرجل دون ذات عرق الى مكة فليحرم من منزله^(٣)، 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 الله لأهل المشرق العقيق نحوًا من بريدین، 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 وبأخذ 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^(٤).

والظاهر تمامية سند الشيخ الى توقيعات الحميري، فقد روى في كتاب الغيبة عن جماعة^(٥) عن ابي الحسن محمد بن احمد بن داود القمي (الذي كان من الاجلاء وشيخ الطائفة

١ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٣١٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٣

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٣٤

٤ - كتاب الغيبة ص ٢٣٥ ووسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٤

٥ - والظاهر ان المراد من تلك الجماعة هو ما ذكره الشيخ بنفسه في الفهرست في ترجمة

وفقيها) قال وجدت بخط احمد بن ابراهيم النوبختي واملاء ابي القاسم الحسين بن روح على ظهر كتاب فيه جوابات ومسائل انفذت من قم، يسأل عنها هل هي جوابات الفقيه عليه السلام او جوابات الشلمغاني، لانه حكى 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 وثقه الشيخ الطوسي والنجاشي ره): أول من حدّثنا بهذا التوقيع ابو الحسن بن محمد بن علي بن تمام وذكر انه كتبه من ظهر الدرج^(١) الذي عند ابي الحسن بن داود فلما قدم ابو الحسن 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 عزك ان تسأل لي عن ذلك وتشرحه لي وتجب في كل مسألة بما العمل به، فعلت مثابا ان شاء الله؛ ثم نقل الشيخ الطوسي ره عن ابن نوح انه نسخ هذه النسخة من المدرجين القديمين اللذين فيهما الخط والتوقيعات^(٢).

فيظهر مما نقلناه ان الحميري جمع توقيعات وارسلها الى ابي القاسم الحسين بن روح ليتأكد من ان الأجوبة المذكورة فيها من الإمام (عليه السلام) 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.

>>>

محمد بن احمد بن داود "اخبرنا بكتبه وروايته جماعة منهم الشيخ المفيد والحسين بن عبيد الله واحمد بن عبدون عنه"، مضافا الى حصول العلم بمقتضى قانون حساب الاحتمالات بعدم خلوه هؤلاء الجماعة الذين هم من مشايخ الشيخ الطوسي ره عن ثقة

١ - الدرج هو الكتاب المدرج المطوي

٢ - كتاب الغيبة ص ٣٧٣ - ٣٨٤

فما قد يقال (من انه لا يظهر 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 ظاهراً في انه يشهد مباشرة بكونه املاء الحسين بن روح، لانه يحتمل ان يكون مقصوده انه وجدته بخط احمد بن ابراهيم النوبختي، وقد كتب هو ان هذا الجواب باملاء 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، ولاشكال 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 الأخرى "آخر العقيق بريد أوطاس وقال بريد البعث دون غمرة ببيدين" 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 ببيدين تمت دلالتهما على خروج ذات عرق من الميقات.

وحينئذ فلا بد 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^(١)، ونحوه بعض الاعلام "قده"^(٢)، وهكذا السيد الخوئي "قده" واذاف: بأنه يمكن أن يقال: إن نفس التسمية بالمسلخ تدل على أن المسلخ

١ - دليل الناسك ص ١٠٠

٢ - كتاب الحج ج ١ ص ٤٠٩

أول الميقات لتسلُّخ الحاج وتجزده عن الثياب في هذا المكان، ثمَّ يلبس ثوبي الإحرام، فهذا المكان سُمِّيَ بالملسخ 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^(١).

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الوجه، فانه يرد عليه اولاً: انه لا يتم 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 نحواً من بريدن، ما بين بريد البعث إلى غمرة"، وثانياً: 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) جداً.

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 المثناة في المشهور، وهو مكان دون المسلخ بستة أميال مما يلي العراق، وبينه وبين غمرة على ما قيل أربعة وعشرون ميلاً بريدان، وقسّر المسلخ بالسين والحاء المهملتين اسم مكان أخذ السلاح ولبس لأمة الحرب، وهذا يناسب تفسير البعث بالجيش، وضبطه العلماء بأنه واحد المسالِح وهي المواضع العالية، وضبطه البعض بالخاء المعجمة لنزع الثياب به^(٢)، ومن البعيد جداً 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 التسمية 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 عرفياً 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

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٢٧٤

٢ - مجمع البحرين ج ٢ ص ٢٣٧

قوله "أول العقيق بريد البعث دون المسلخ بستة أميال" بحمل الكلام الأول على الأفضلية؟. فالإنصاف استقرار التعارض بين الروايات، ومقتضى أصل البراءة عن تعيين الإحرام من المسلخ إلى ذات عرق هو جواز الإحرام من بريد البعث، إلا أنه لم يقل بجواز الإحرام منه أحد فيما نعلم، وحيث يحتمل كون أعراض الأصحاب عن الطائفة الثانية المجوزة للإحرام من بريد البعث بنكتة الاحتياط والأخذ بالقدر المتيقن من الميقات، فلا يكون أعراضهم مانعا عن حجيتها، وقد ذكر صاحب الجواهر أن في النصوص ما يقتضي كون أول العقيق ما دون المسلخ بستة أميال، ولعل الاحتياط في التأخير إلى المسلخ جمعا بين النصوص والاحتمالات وتحصيلا ليقين البراءة، ولذا قطع به الأصحاب^(١).

هذا ولا يخفى أن مقتضى الاحتياط وإن كان هو عدم الاكتفاء بالإحرام من بريد البعث، ولكن لو أحرم المكلف من بريد البعث فالاحتياط يقتضي أن يجتنب عن محرمات الإحرام ولا يعدل عن النية التي لبّي لها.

هذا كله بلحاظ مبدأ العقيق وأما بلحاظ منتهى العقيق فالمشهور على حمل الروايات الناهية عن الإحرام من ذات عرق على كراهته بمعنى كونه أقل ثوبا، لصراحة الطائفة الأولى من الروايات الواردة في ذات عرق في جواز الإحرام منها.

ولكن نقل عن جماعة عدم جواز الإحرام من ذات عرق إلا في حال التقية، وممن ذهب إلى ذلك بعض الأعلام "قده" حيث قال: إن ما يستفاد منه دخول ذات عرق في العقيق وجواز الإحرام منه إما رواية عمار بن مروان "حد العقيق أوله المسلخ وآخره ذات عرق" فيأتي فيها النزاع في دخول الغاية في المغيبي 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 أهل 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 إلى احتمال أن يراد ممن كان منزله دون ذات عرق من كان منزله دون أول ذات عرق فإنه يصدق عليه أن منزله دون ذات عرق، وأمره بالإحرام

من منزله يكشف عن كون ذات عرق بعد الميقات).

يبقى معتبرة اسحاق بن عمار (كان ابي مجاورا هاهنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلما رجع - فيبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج ودخل وهو محرم بالحج) حيث دلت على أن الامام (عليه السلام) احرم للحج من ذات عرق، ولا بد 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 ويلبى 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 لأجل التقية، هذا مضافا الى إباء حمل عدم الجواز على المرجوحية بخلاف صيغة النهي. لايقال: ان مقتضى حصر جواز الاحرام بالمسلخ هو عدم الجواز من غمرة أيضا، وحيث انه لايمكن الالتزام به فلا بد 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^(١).

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 حدًا لآخر العقيق من دون دخولها في المحدود، ففيه أن الرواية آية عن هذا الحمل حتى لأجل قرينية رواية الحميري، وذلك لكون بيان أن آخره ذات عرق مقترن ببيان أن اوله المسلخ، ولا ريب في كون المسلخ داخلا في العقيق، وأما مرسله الصدوق فصريحة في دخول ذات عرق لأنها جعلت وسط العقيق الغمرة، فلان تكون 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، بقريئة 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 الاضطراب حالة استثنائية عرفا فتكون حالة نادرة وحمل الاطلاق عليه يكون مستهجننا لأن القدر المتيقن منه النظر الى حالة الاختيار.

وحينئذ فبعد استقرار المعارضة بين الروايات فلا بد 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 لا يتم 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^(١)، فبناء على تمامية سند رواية عمار بن مروان (ولو من باب الاطمئنان بأنه هو الإشكري الثقة، حيث ان الكلبي يروي عن الامام الصادق (عليه السلام) مباشرة بخلاف الإشكري 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 لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة) فلا يمكن 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 التراقي "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 والناصرية 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 يجتزأ أكثر المتأخرين على الفتوى بمذهب المشهور، وجعلوا عدم تأخير الاحرام الى ذات عرق أحوط، وهو كذلك، مع أنه الأظهر أيضا^(١).

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^(٢)، 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^(٣)، ولكن لم يعلم كون بريد العقيق هو المسلخ او ان مستنده مرسل الصدوق قال: قال الصادق (عليه السلام): وقت رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأهل العراق العقيق، وأوله المسلخ ووسطه غمرة وآخره ذات عرق، وأوله أفضل^(٤)، ولكنها مرسل لا يمكن الفتوى بها الا بناء على قاعدة التسامح في ادلة السنن، على أن الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه قد يعقب حديثا بكلام نفسه، لأنه كتاب فتوى، كما نبه عليه المولى محمد تقي المجلسي "ره" في روضة المتقين^(٥)، ولعل جملة "أوله افضل" كلام الصدوق، وقد ذكر بعد ذلك ما لفظه " ولايجوز الإحرام قبل بلوغ الميقات ولايجوز تأخيره عن الميقات إلا لعدة أو تقية وإذا كان الرجل عليلا أو اتقى فلا بأس بأن يؤخر الإحرام

١- مستند الشيعة ج ١١ ص ١٧١

٢- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٤

٣- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٣

٤- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٣

٥- روضة المتقين ج ٢ ص ٦٤٠ ذكر في ذيل صحيحة زارة "وكان رسول الله اذا اتى ذبابا قصر وذباب على بريد وانما فعل ذلك لانه اذا ذهب بريدا ورجع بريدا كان سفره بريدتين ثمانية فراسخ" انه يحتمل كونه من كلام الصدوق نفسه.

إلى ذات عرق^(١)، بل نحتمل أن جملة "واوله المسلخ الخ" ايضاً 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^(٢)، وظاهرها حجية قول مشكوك الوثاقفة، نعم هي منصرفة عن علم بعدم وثاقته او بكونه كاذباً، ولم يظهر منها لزوم السؤال عن أكثر من شخص فضلاً عن لزوم تحصيل الشيع الطني، وإما احتمال كون المراد منها السؤال لغرض تحصيل العلم فهو لا يناسب التعبير بالاجزاء، اذ هو غاية ما يمكن أن يجب على المكلف تحصيله، فالمعنى لبيان كونه مجزئاً وكافياً، فتدبر.

مسألة ١٦٣: 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 خارجاً عن الميقات فلا يجوز 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 سراً، فاذا وصل الى ذات عرق نزع ثيابه ولبس ثوبي الاحرام من هناك، نعم بناء على وجوب غسل الاحرام وصلاة الاحرام قبل التلبية فلا بد أن يأتي بهما قبلها ان تمكن منهما او يأتي ببدلهما الاضطراري أي التيمم والصلاة اليمائية ان عجز عنهما، وان عجز عن البديل الاضطراري ايضاً فهو لا يتمكن من الاحرام في الميقات،

١ يحضره الفقيه ج ٢ ص ٣٠٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٥

ومقتضى القاعدة عدم صحة حجه او عمرته.

كلام حول التقية

حيث وصل البحث الى التقية فلأبأس بتفصيل الكلام فيها فاننا نحتاج الى معرفة احكامها في مسائل مختلفة في الحج، فنقول: الظاهر أن التقية اسم مصدر "اتقى، يتقى، اتقاء" والاصل "اتقى، يوتقى، اتقاء" 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 المداراتية بكونها من العامة فقط، بينما أن التقية الخوفية تكون من كل من يخاف من ضرره.

ويقع الكلام تارة في جواز التقية تكليفاً 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 حلفتكم عليه من يمين في تقية فانتم منه في سعة"^(١)، وموثقة مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله (عليه السلام) كل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز^(٢)، 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^(٣)، وصحيحة الفضلاء قالوا سمعنا ابا جعفر (عليه السلام) يقول: التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله^(٤).

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

١ - وسائل الشيعة ج٢٣ ص٢٢٤ باب ١٢ من ابواب كتاب الأيمان ح ٢

٢ - وسائل الشيعة ج١٦ ص٢١٦

٣ - وسائل الشيعة ج٢٣ ص٢٢٨ باب ١٢ من ابواب كتاب الأيمان ح ١٨

٤ - وسائل الشيعة ج١٦ ص٢١٤ باب ٢٥ من ابواب كتاب الأمر بالمعروف ح ٢، الكافي ج٢٠، 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 ج١ ص٢٥٩، بحار الانوار ج٧٣ ص٣٩٩)

بيضة الإسلام والمسلمين قاتل فيكون قتاله لنفسه، لالسلطان لأن في دروس الإسلام دروس ذكر محمد (صلى الله عليه وآله)^(١)، وهكذا لو ادت التقية الى قتل النفس المحترمة، فانه لا تجوز التقية حينئذ، ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقية^(٢)، وهكذا لو كان المحرم الذي تقتضي التقية ارتكابها من المحرمات المهمة التي لا يصلح الضرر الحاصل من ترك التقية لرفع حرمتها في العرف المتشعري، كما ذكر نظير ذلك في قاعدة نفي الحرج والضرر والاكره والاضطرار بالنسبة الى التكاليف المهمة كحرمة الزنا وما شابه ذلك فانها لا ترتفع بمجرد طرو هذه العناوين، بل لا بد 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 المحرم كما لو اوجب ترك التقية الاضرار بمؤمن آخر او من 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 للحقوق ضرر على نفسه مما يحرم تحمله كقطع اعضاءه الرئيسية، وهكذا لو كان ترك التقية موجبا لتضعيف الاسلام والتشيع.

هذا كله في التقية الخوفية، وأما التقية المداراتية فلا اشكال في جوازها فيما لم يستلزم ترك واجب او فعل حرام، بل واستحبها في حد ذاتها كما في عيادة مرضاهم وتشيع موتاهم وكل ما اوجب جلب محبة العامة الى الشيعة، انما الكلام فيما اذا استلزم تحييب العامة ترك واجب او فعل حرام فان الصحيح عدم جوازه الا فيما دل عليه دليل خاص كالصلاة مع العامة ففي صحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله (عليه السلام) انه قال من صلى معهم في الصف الاول كان كمن صلى خلف رسول الله (صلى الله عليه وآله) في الصف الاول^(٣) وفي صحيحة ابن سنان عنه "صلوا معهم في مساجدهم"^(٤) وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه (عليه السلام): انه قال صلى الحسن والحسين عليهما السلام خلف مروان ونحن نصلي معهم^(٥)، وفي صحيحة هشام (بن الحكم) الكندي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام

١ - وسائل الشيعة ج ١٥ ص ٣٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ٢٣٤

٣ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٢٩٩ باب ٥ من ابواب صلاة الجماعة ح ١

٤ - نفس المصدر الحديث ٨

٥ - نفس المصدر الحديث ٩

يقول: إياكم أن تعملوا عملا يعبرونا به فإن ولد السوء يعبر والده بعمله كونوا لمن انقطعتم إليه زينا ولا تكونوا عليه شيئا صلوا في عشائهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنازتهم، ولا يسبقونكم إلى شيء من الخير فأنتم أولى به منهم، والله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخبء، قلت: وما الخبء؟ قال: التقية^(١)، وهكذا لو قامت السيرة التشريعية على جوازه، كما يدعى ذلك بالنسبة إلى 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 إلى بُعد التزام أحد بجواز ارتكاب المحرمات التي يرى العامة حليتها لمجرد المداراة معهم كشرب المسكر غير الخمر بمقدار لا يوجب شربه الإسكار بالفعل، واكل السمك الذي لافلس له وسرطان البحر أو الغناء حيث أن بعض طوائف العامة يرون حليته، وهكذا- أنه لا يصح التمسك لاثبات جواز التقية المداراتية بعمومات التقية، فإن التقية ظاهرة في التقية الخوفية، فإن أصلها من الوقاية التي هي بمعنى الحفاظ من الضرر والشّر، دون مجرد جلب محبة العامة إلى الشيعة، فلا يبقى في البين إلا الروايات الخاصة بمثل الصلاة مع العامة.

ومن هنا تبين الأشكال في تمسك السيد الامام "قده" لاثبات جواز التقية المداراتية مع العامة بعمومات التقية مما لا تقتصر 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^(٢)، فإن الظاهر اختصاص صحيحة الكناني وموثقة مسعدة بالتقية الخوفية، ولو كانت التقية باطلاقها تعم التقية المداراتية فلأموجب لدعوى اختصاص التقية المداراتية بالعامة، كما أن صحيحة هشام ليست ظاهرة في تجويز ارتكاب الحرام أو ترك الواجب عدا ما كان متعارفا من ترك الشرط أو إيجاد المانع في الصلاة معهم من التكتف ونحوه، واقتراها بما ورد في ذيلها من "أنه ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخبء، قلت: وما الخبء؟ قال: التقية" لا يكشف 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.

١ - وسائل الشيعة ج١٦ ص٢١٩

٢ - الرسائل ج٢ ص١٠٧

ومن هنا اتضح الاشكال في تجويزه التقية المداراتية في افطار الصوم بمجرد اذانهم ولو قبل المغرب الشرعي، بل صرح أنه حيث لا يعتبر عدم المندوحة في التقية المداراتية خلافا للتقية الخوفية عدم المندوحة فيمكنه الافطار عندهم وان امكنه الخروج الى مكان آخر والامسك الى المغرب الشرعي^(١)، 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 لا يتوقف 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^(٢)، والذي أظن قويا أن مقصوده وجوب التقية المداراتية بالمقدار الذي يمنع من هتك الشيعة او التفرقة المؤدية الى ضعف الاسلام والتشيع، والا فلا يحتمل فقهما 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) "لايمان لمن لا تقية له" ينفي الايمان عن من ترك طبيعة التقية بتركه جميع افرادها، كما لو قيل "لايمان لمن لا صلاة له" والقدر المتيقن فرض ترك التقية الخوفية الواجبة.

وعليه فما ورد في مناسكه ما نصه: هنگام اقامه نماز جماعت در مسجد الحرام ومسجد النبي، مؤمنين خارج نشوند ودر جماعت با ساير مسلمين، شرکت کنند^(٣)، در مكه ومدينه نبايد در هتل نماز را به جماعت بخوانند^(٤)، 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 حرمة، ويبعد جدا أن يكون ذلك فتوى منه بالحرمة او حكما ولائيا منه وقد يكون مجرد نصيحة وارشاد منه.

١ - الرسائل ج ٢ ص ٢٠١

٢ - وسائل ج ٢ ص ٢٠١

٣ - مناسك محشى ص ٦٠٣ م ١٣١٨

٤ - مناسك محشى ص ٦٠٦ م ١٣٢٤

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 توطأ 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 والمدارانية معا بعمومات التقية، كموثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (عليه السلام) كل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز^(١)، فان الجواز فيها ظاهر في الاعم من الجواز التكليفي والوضعي، فيدل على صحة العمل المأتي به في حال التقية فاذا للشرط او مقترنا بالمانع، وهكذا صحيحة ابي الصباح الكناني "ما صنعتم من شيء او حلفتم عليه من يمين في تقية فانتم منه في سعة"^(٢)، فانها دللت على التوسعة في الإتيان بالمأمور به على طريقتهم، والتوسعة تعم 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^(٣)، 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 لم يضره اذا هو أكره او اضطر اليه، وقال ليس شيء مما حرّم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه" والحلية والحرمة والجواز واللاجواز واشباهها لم توضع لغة للأحكام التكليفية، بل هي موضوعة لمعنى يساوق التكليف تارة والوضع أخرى، كما لو تعلق بالبيع او الصلاة كقوله يحرم البيع الربوي، ويحرم الصلاة في وبر ما لا يؤكل 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

١- وسائل الشيعة ج١٦ ص٢١٦

٢- وسائل الشيعة ج٢٣ ص٢٢٤ باب ١٢ من ابواب كتاب الأيمان ح ٢

٣- وسائل الشيعة ج ص

غير الحق فقد احله الله ويساوق ذلك الوضع وبيان الصحة، هذا مع ان الحمل على خصوص التكليف يوجب الحمل على الفرد النادر جدًا، فان الابتلاء بالتقية في مخالفة التكليف كشرب الفقاع مثلا كان نادرا في عصر الصادقين عليهم السلام، بخلاف الابتلاء بالمخالفة تقية في الوضعيات، كالمعاملات والعبادات، فانه كان كثيرا جدًا.

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 أمين ونحوها، واما ترك الجزء او الشرط عن اضطرار فقد ذكر اولاً ان الحديث لايشمل ذلك لانه ليس لترك الجزء او الشرط اثر شرعي، واما اثر تركهما بطلان الصلاة عقلاً، 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 مطلقاً، على ان رفع الاثر العقلي برفع منشأه ممكن، فالوجه لرفع اليد عن اطلاق الحديث، مع ان الرفع قد تعلق فيه بعنوان ما اضطّر اليه وهو من العناوين الوجودية^(١).

كما تمسك لاثبات الاجزاء في التقية المداراتية بصحيفة هشام بن الحكم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إياكم أن تعملوا عملاً يعيروننا به فإن ولد السوء يعير والده بعمله كونوا لمن انقطعتم إليه زينا ولا تكونوا عليه شينا صلوا في عشائركم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، ولا يسبقونكم إلى شيء من الخير فأنتم أولى به منهم، والله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخبء، قلت: وما الخبء؟ قال: التقية^(٢)، فان إتيان الصلاة في عشائركم مستلزم لترك بعض الاجزاء والشرائط وفعل بعض الموانع، ومفادها عرفاً الاجزاء. وفي رواية أبي بصير قال: قال أبو جعفر: خالطوهم بالبرانية، وخالطوهم بالجوانية إذا كانت الإمرة صيبانية^(٣)، فإن الظاهر ان المراد من المخالطة في الظاهر إتيان الأعمال على طبق التقية فيكون مجزئاً.

وهكذا مقتضى ما ورد في كثير من الأخبار من الحث على الصلاة معهم والافتداء بهم في صلاتهم والاعتداد بها هو الاجزاء، كما أنه مقتضى السيرة، فان الصلاة معهم كانت في

١ - الخلل في الصلاة ص ١٦

٢ - وسائل الشريعة ج ١٦ ص ٢١٩

٣ - في الوافي ج ٥ ص ٦٩٤ يعني خالطوا الناس بالعلانية وخالطوهم في السر إذا كانت الإمارة بيد الصبيان والسفهاء

العصر الاول الى زمان الغيبة مبتلى بها للأئمة (عليهم السلام) واصحابهم، ومع ذلك كانوا يعتدّون بها، كما انهم كانوا يحجّون معهم طوال اكثر من مأتي سنة وكان أمر الحجّ في الوقوفين بيد الأمراء ولم يرد انهم عليهم السلام او اصحابهم تخلفوا عنهم في ذلك او ذهبوا سزا الى الموقفين، كما يفعله جهال الشيعة، فلاشبهة في صحة كل ما يؤتى به تقية^(١).

ثم انه ذكر من مصاديق اجزاء التقية الخوفية والمداريتية الصلاة مع التكلف، 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 بالنيبذ، فذكر أن الظاهر عدم قصور الأدلة عن استفادة صحة الوضوء تقية مع غسل الرجلين أو الإتيان بالنيبذ لأن هذا الوضوء شيء يُضطرّ إليه ابن آدم فقد أحله الله والحلية الوضعية بالنسبة إليه كونه ممضى كما ان الجواز كذلك، فالحلية والجواز الوضعي في الوضوء بالنيبذ صحته وتماميته فإذا صح وتم يرفع به الحدث، فلو دل دليل بالخصوص على جواز الوضوء بالنيبذ فلا يشك أحد في استفادة الصحة منه، والفرق بين الدليل العام والخاص 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 الله" 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 استفاد صحة الوضوء بكيفية العامة من الادلة الخاصة^(٢).

كما ذكر من أمثلة اجزاء التقية الخوفية والمداريتية افطار الصوم بمجرد استتار القرص، ولا يقاس 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 الله (عليه السلام) قال دخلت على أبي العباس بالحيرة فقال: يا أبا عبد الله ما تقول في الصيام اليوم؟ فقال: ذاك إلى الامام إن صمت صمنا إن فطرت أفطرتنا، فقال: يا غلام عليّ بالمائدة فأكلت معه وأنا أعلم والله أنه يوم من شهر رمضان، فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي ولا يعبد الله^(٣)، ومورد الاجزاء الاتيان بالفعل بكيفية موافقة للعامة، لترك الصوم رأسا، كما افتى في مناسكه

١ - الخلل في الصلاة ص ١٧

٢ - الرسائل ج ٢ ص ٢٠٩

٣ - الوسائل

باجزاء صلاة الفجر معهم في الليالي المقمرة، مع عدم طلوع الفجر شرعا بنظرنا^(١). 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^(٢)، ولكنه مناف لما يظهر من تعليقه على العروة من موافقته لصاحب العروة في فتواه بأنه لا بأس بالسجود على غير الأرض ونحوها مثل الفراش في حال التقيّة، ولا يجب التفصي عنها بالذهاب إلى مكان آخر، نعم لو كان في ذلك المكان مندوحة بأن يصلي على البارية أو نحوها مما يصحّ السجود عليه وجب اختيارها^(٣)، 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 لا يصدق عليه ما صنعتم من شيء في تقية فانتم منه في سعة.

اقول: انه لا يظهر من عمومات التقية الاجزاء.

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 وفعلمهم على غير حكم الحق وفعله فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز^(٤)، 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 لا يؤدي 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.

١ - مناسك محشى ص ٦٠٥

٢ - مناسك محشى ص ٦٠٩ و٦٠٨

٣ - العروة الوثقى (المحشى) ج ٢ ص ٥٦٩

٤ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ٢١٦

وأما صحيحة ابي الصباح، فلأن السعة من ناحية ما صنع من شيء أو حلف عليه من يمين في تقية ليس ظاهرا الا في أن الاتيان بهذا العمل الناقص لايجب الضيق على المكلف من ناحية حرمة التكليفية الموجبة للعقاب أو 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 فكفر المنى 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 ابدأ حتى لو كانت الرواية مختصة بالتقية من العامة، حيث قد يضطر الى ترك الصلاة الاختيارية في تمام الوقت أو إفطار الصوم الواجب في يوم الشك من آخر رمضان أو بعد أذان مغربهم الذي قد يكون قبل إحراز دخول الوقت الشرعي أو الحلف بالله كاذبا، أو اكل ما يكون حلالا عندهم كالسمك الذي لا فليس 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 أو 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 سألت عن الرجل يكون في عينه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوما أو أقل أو أكثر فيمتنع من الصلاة الأيام وهو على حاله فقال لا بأس بذلك وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه، وكذا موثقة الأخرى عن أبي بصير قال سألت أبا عبدالله عليه السلام 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^(١)، 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، لبلحاظ العذر في ترك المركب التام فحسب.

قلت: استعمال الحلية والحرمة في مورد الحلية والحرمة الوضعتين في بعض الروايات

كما في قوله "اذا كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه"^(١) لاينافي انصرفهما 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 محرّم 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 موثقنا سماعة فيحتمل فيهما كون تطبيق قاعدة حلية ما اضطرروا اليه بلحاظ ترك الصلاة الاختيارية، حيث أنه محرم عرفا، ولعل الموثقة الثانية يكون بلحاظ إمساك المرأة له شيئا ولم يكن عنده غيرها، حيث يحرم ذلك تكليفا اذا كان موجبا للمس مباشر او كان مكروها اذا كان بدون لمس مباشر، كما هو مذكور في بعض الكلمات^(٢).

فقوله "التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله" ليس ظاهرا الا في الحلية التكليفية، ولذا مر أنه لم يلتزم احد بكفاية تطهير المتنجس على كيفية العامة كفرك المنى اليابس عن الثوب المتنجس به ونحو ذلك.

وأما استدلاله وفاقا للشيخ الاعظم "قده" بصحيفة 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 رفاعه 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 رفاعه لتخصيصها لضعف سندها، نعم لو تم سندها لامكن القول بالتفصيل، فيكون الفارق حينئذ أنه في مورد رواية رفاعه كانت

١ - وسائل الشيعة ج٤ ص٣٧٧ باب ١٤ من ابواب لباس المصلي ح ٤

٢ - ملاذ الاخبار ج٥ ص٣٠٦

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 صلى 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 فليبين على صلاته كما هو، ويصلي ركعة أخرى ويجلس قدر ما يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، ثم ليتم صلاته معه على ما استطاع، فإن التقية واسعة، وليس شيء من التقية إلا وصاحبها مأجور عليها إن شاء الله^(١)، فذكر أن المراد من قوله "وإن لم يكن إمام عدل" أنه يجعل ما بيده من الفريضة تطوعاً ويسلم في الثانية ويأتهم بالإمام ويأتي من أجزاء الصلاة وشرائطها على ما استطاع، فان تمكن من أن يأتي بتمامهما مع الامام فهو، وإن لم يستطع إلا من بعضهما فيكتفي بالبعض لأن التقية واسعة، فقوله "على ما استطاع" يدل على أن ما أتى به المكلف من الأجزاء والشرائط تقية يكون مجزئاً في مقام الامتثال، والأمر بإتمام الصلاة على ما استطاع مع عدم الاضطرار إلى فعل الفريضة في ذلك الوقت، معللاً بأن التقية واسعة، يدل على جواز أداء الصلاة في سعة الوقت على جميع وجوه التقية، بل على جواز كل عمل على وجه التقية وإن لم يضطر إلى ذلك العمل لتمكّنه من تأخره إلى وقت الأمن^(٢).

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 أخرى ثم يتشهد من دون أن يسلم بعدها، ويقوم بعد ذلك ويصلي صلاته بنفسه مظهراً للغير الائتمام والاقنتاء بالإمام الحاضر بقدر يستطيعه من الإظهار والإبراز، لأن التقية واسعة وهذا لا اختصاص له بالائتمام من أول الصلاة، بل لو أظهر الائتمام في أثناء الصلاة أيضاً كان ذلك تقية، فلادلالة للرواية على جواز الاكتفاء في الصلاة معهم بما يتمكن منه من الأجزاء والشرائط^(٣).

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

١- وسائل الشيعة ج٨ ص٤٠٥

٢- رسائل فقهية (للشيخ الأنصاري) ص ٩٢

٣- موسوعة الامام الخوئي ج٥ ص

الاطلاق المقامي.

وكيف كان فلا يمكن 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 فلا ينبغي الإشكال في ظهوره في الاجزاء وعدم لزوم الاعادة، لأن الظاهر من الأمر بالإتيان بالعمل الفاقد لبعض الأمور المعتمدة في الأمور به إنما هو جعله مصداقاً في حال التقية للطبيعة المأمور بها، ومعه فلا بد من الحكم بسقوط الأمر المتعلق بالطبيعة.

ثانيهما: ما إذا كان العمل الصادر عن تقية من الأمور العامة البلوى التي كانوا يأتون بها بمرأى من الأئمة (عليهم السلام) كما في الوضوء والصلاة بكيفية العامة، فلم يرد في رواياتنا أمر بإعادة الصوم أو 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 عامياً والأب على خلافه أو بالعكس، أو أحد الأخوين شيعي والآخر عامي، وكانوا يصلون أو يتوضئون بمرأى منهم ومشهد، فالسيرة كانت جارية على التقية في تلك الأفعال كثيرة الدوران، ومع عدم ردهم (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 مطابقاً للواقع.

وأما إذا لم يكن العمل الصادر عن تقية مما يكثر الابتلاء به في زمان الأئمة كالوضوء بالنيبذ فلا دليل في مثله على الاجزاء^(١).

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 صلاحها معهم، لسكوت الامام (عليه السلام) عن الامر بالاعادة، لكن يختص هذا الظهور المقامي بما تعارف الاخلال به في ذلك الزمان،

كالتكثف، فانه اذا كانت التقية المداراتية تقتضي التكتف فلاتبطل الصلاة به ما لم يقصد جزئيته للصلاة كما هو مقتضى القاعدة، وأما مثل السجود على ما لا يصح السجود عليه فيشكل الاجتزاء به بعد ان لم يثبت لنا تعارف الإخلال بذلك بين العامة في عصر الأئمة (عليهم السلام) فلعل المتعارف حين ذلك 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 زرري 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 لذلك 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 الاخفائية ان امكنت والا فبحديث النفس، كما عليه جماعة منهم السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" وبعض السادة الاعلام "دام ظلّه"، 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 الله في الصف الأول"، وصحيفة ابن سنان عنه: وصلوا معهم في مساجدهم، وصحيفة علي بن جعفر "صلى الحسن والحسين خلف مروان ونحن نصلي معهم" وفي موثقة سماعة قال: سألته عن مناكحتهم والصلاة خلفهم؟ فقال: هذا أمر شديد لن نستطيعوا ذلك قد أنكح رسول الله (صلى الله عليه وآله) وصلى علي (عليه السلام) وراءهم^(١)، ومرسلة الصدوق قال: قال الصادق (عليه السلام) إذا صليت معهم غفر لك بعدد من خالفك^(٢).

وفي رواية محمد بن الحسين 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 فلا يمكنني أن أؤذن وأقيم أو أكبر فقال لي فإذا كان ذلك فادخل معهم في الركعة فاعتد بها فإنها من

١ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٣٠١

٢ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٢٩٩

أفضل ركعاتك قال إسحاق ففعلت ثم انصرفت فإذا خمسة أو ستة من جيراني قد قاموا إلي من المخزوميين والأمويين فقالوا جزاك الله عن نفسك خيراً فقد والله رأينا خلاف ما ظننا بك وما قيل فيك فقلت وأي شيء ذلك قالوا تبعناك حين قمت إلى الصلاة ونحن نرى أنك لا تقتدي بالصلاة معنا فقد وجدناك قد اعتدت بالصلاة معنا قال فعلت أن أبا عبد الله (عليه السلام) لم يأمرني إلا وهو يخاف علي هذا وشبهه^(١).

وفي رواية القاسم بن عروة عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا بأس بأن تصلي خلف الناصب ولا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه فإن قراءته يجزيك^(٢) 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^(٣)، وهذا لا يتلائم مع كونه جماعة حقيقية.

وفي صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل يصلي خلف من لا يقتدي بصلاته والإمام يجهر بالقراءة قال اقرأ لنفسك وإن لم تسمع نفسك فلا بأس^(٤).

وفي رواية محمد بن أبي حمزة عن ذكره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: يجزيك من القراءة معهم مثل حديث النفس^(٥).

وفي رواية الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه قال: كان الحسن والحسين (عليه السلام) يقرءان خلف الإمام^(٦). وفي مرسله علي بن أسباط عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله وأبي جعفر (عليه السلام) في الرجل يكون خلف الإمام لا يقتدي به فيسبقه الإمام بالقراءة قال إذا كان قد قرأ أم الكتاب أجزأه يقطع ويركع^(٧)، ولا يبعد أن يكون القدر المتيقن

١ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٣٦٨

٢ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٣٦٩

٣ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٣٠٩، وأما معتبرة حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: يحسب لك إذا دخلت معهم وإن كنت لا تقتدي بهم مثل ما يحسب لك إذا كنت مع من يقتدي به، فلا يستفاد منها مشروعية الاقتداء بالعامّة، فلعل مفادها أنه وإن كان لا يقتدي بالعامّة وإنما يصلى معهم ولكن ثواب هذه الصلاة لا يقل عن صلاة الجماعة خلف الإمام العادل.

٤ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٣٦٣

٥ - وسائل الشيعة ج ٦ ص ١٢٨

٦ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٣٦٣

٧ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٣٦٥

من التعبير بالامام الذي لا يقتدى 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 ولا أقرأ إلا الحمد حتى يركع أيجزيني ذلك قال نعم تجزيك الحمد وحدها^(١).

وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا صليت خلف إمام لا تقتدي به فاقراً خلفه سمعت قراءته أو لم تسمع^(٢).

وفي معتبرة ابي بصير يعني ليث المرادي قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) من لا أقتدي به في الصلاة قال افرغ قبل أن يفرغ فإنك في حصار فإن فرغ قبلك فاقطع القراءة واركع معه^(٣).

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 في 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 استفتناك فإن لم يكونوا مؤمنين قال فضحك (عليه السلام) ثم قال ما أراك بعد إلا هاهنا يا زرارة فأبي علة تريد أعظم من أنه لا يؤتم به ثم قال يا زرارة أما تراني قلت صلوا في مساجدكم وصلوا مع أئمتكم^(٤).

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 متوضى إلا كتب الله له بها خمسا وعشرين درجة فارغبوا في ذلك، ونحوها صحيحة عبد الله بن سنان^(٥)، فإن ظاهرهما الامر بالصلاة اولا ثم الصلاة معهم تقية، ولو كانت الجماعة معهم حقيقية لم يكن لاتبان الصلاة فرادى قبلها وجه، والامر بالوضوء للصلاة الثانية لا يدل على كونها من قبيل استحباب الصلاة المعادة جماعة، بل لعله لأجل حرمة الصلاة بدون وضوء كما ورد في رواية

١ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٣٦٥

٢ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٣٦٦

٣ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٣٦٧

٤ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٣٠٠

٥ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٣٠٢

مسعدة بن صدقة أن قائلاً 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 فأصلي معهم ثم أتوضأ إذا انصرفت وأصلي فقال جعفر بن محمد (عليه السلام) سبحان الله أفما يخاف من يصلي من غير وضوء أن تأخذه الأرض خسفاً^(١). وفي رواية ناصح المؤذن قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) أصلي في البيت وأخرج إليهم؟ قال: اجعلها نافلة ولا تكبر معهم فتدخل معهم في صلاتهم فان مفتاح الصلاة التكبير^(٢).

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 فلا أحتسب بتلك الصلاة قال لا بأس وأما أنا فأصلي معهم وأريهم أنني أسجد وما أسجد^(٣)، وهكذا ما مر من موثقة سماعة "وإن لم يكن إمام عدل فليبن على صلاته كما هو... ثم ليتم صلاته معه على ما استطاع".

ولأجل حل 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 لا يوثق بدينه لبيان الحكم الاولي، فلانفاة بينه وبين استحباب الجماعة معهم بعنوان ثانوي وهو التقية المداراتية^(٤)، 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^(٥).

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) فلا يصح التعبير بأنهم ما عندي الا بمنزلة الجدر، فتختلف هذه الصحيحة عما ورد من النهي عن الصلاة خلف من لا يوثق بدينه فانه لا يختص بالمخالفين بل يعم الفرق المنحرفة من الشيعة ممن لاصح

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٣٦٨

٢ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٣٠٤

٣ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٣٠٤

٤ - الرسائل ج ٢ ص ٢٠٠

٥ - الرسائل ج ٢ ص ٢٠٧

الصلاة خلفهم بلاشكال.

ولا يبعد 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، فلانفاة بين كونهم بمنزلة الجدر ومع ذلك كان ثواب الصلاة معهم بصورة الجماعة ثواب صلاة الجماعة خلف رسول الله، وحينئذ فان تمكن من القراءة اخفاتها تعين ذلك، وان كان ذلك منافيا للتقية المداراتية فان تمكن من حديث النفس فهو، والا فتسقط عنه القراءة، كما لو ادرك الامام في ركوعه، وخلق عدة من الروايات الأمرة بالصلاة معهم من الامر بالقراءة لا يوجب امتناع تقييد اطلاقها بالروايات الأمرة بالقراءة خلفهم وأنهم بمنزلة الجدر، مثل صحيحة زرارة وصحيحة علي بن يقطين، ونحن وان ناقشنا في عرفية تخصيص العام الدال على الحكم الترخيضي 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 لا يتم هذا الاشكال في المقام لأن العمل باطلاق تلك الروايات الظاهرة في سقوط القراءة عن من يصلي خلف العامي لا يوجب بطلان صلاته ولو وجب عليه القراءة واقعا، لكون تركه للقراءة ناشئا عن جهله القصورى بالمقيدات الأمرة بالقراءة، فيشملة حديث لاتعاد.

وأما رواية زرارة "لابأس بأن تصلي خلف الناصب ولا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه فان قراءته يجزيك"، فهي وان كانت تامة سندا، ولا يقدح 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 لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة، لكنها معارضة مع مثل صحيحة الفضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن مناقحة الناصب والصلاة خلفه فقال لا تناكحه ولا تصل خلفه^(١)، 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 ومؤذنههم وإمامهم وجميع أهل المسجد عثمانية يبرعون 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 أفيتتك فتأخذ بقول الفضيل وتدع قولي قال علي فقدمت البصرة فأخبرت

فضيلاً بما قال فقال هو أعلم بما قال لكنني قد سمعته وسمعت أباه يقولان لا يعتد بالصلاة خلف الناصب واقراً لنفسك كأنك وحدك قال فأخذت بقول الفضيل وتركت قول أبي عبد الله^(١).

هذا ولا يخفى أن مقتضى صحيحة زرارة عدم ترتيب سائر آثار الجماعة أيضاً كرجوع المأموم في الشك في عدد الركعات إلى الإمام أو لزوم الرجوع إلى الركوع فيما لو سها فرفع رأسه قبل الإمام وعدم بطلان الصلاة بزيادة الركوع، وهذا ما صرح به بعض الاعلام "دام ظله" ومن الغريب ما حكى عن السيد الخوئي "قده" من ترتيب سائر آثار الجماعة عليه عدا سقوط القراءة^(٢) مع تصريحه بكون الجماعة صورية^(٣).

تبيينه: نحن منعنا عن شمول اطلاق التقية للتقية المداراتية، ولكن قد يضاف إلى ذلك أنه لو كان مقتضى عمومات التقية جواز التقية المداراتية فلا بد من تقييدها بقوله (عليه السلام) التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله "إما لمفهوم الوصف أو لما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر والمقام من هذا القبيل، فإنه بدل أن يقول "كل ضرورة فيها التقية" قال "التقية في كل ضرورة" أو لما ذكره أيضاً من كون الفاء في قوله "فقد أحله الله" يجعل الجملة جملة شرطية فيتم لها مفهوم، فإن السر في انعقاد المفهوم للجملة الشرطية اشتمال الجزاء فيها على الفاء^(٤).

وفيه **أولاً:** أن الظاهر تمامية نقل محاسن البرقي "التقية في كل شيء وكل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله" والألا لكان ينبغي أن يكون بدون الفاء لعدم دخولها على الخبر المحض، وكذا مع تأنيث الضمير، فيقال "قد أحلها الله" وعود الضمير إلى قوله "شيء يضطر إليه ابن آدم" بأن يكون مفاد الرواية هكذا "التقية تكون في كل شيء يضطر إليه ابن آدم، ولذا فقد أحله الله خلاف الظاهر جداً.

وثانياً: أن مفهوم الوصف حيث يكون في الجملة فلا يكون له اطلاق، والقدر المتيقن

١ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٣٦٥

٢ - صراط النجاة ج ٣ ص ٧٦ س ٢١٧: إذا صلى جماعة مع العامة فهل ترتب أحكام الجماعة كما في جماعة المؤمنين (كالرجوع إلى الإمام الحافظ عند الشك في الركعات، وكاغتفار زيادة الركوع إذا قام قبل الإمام سهواً فيرجع للمتابعة مثلاً؟، الخوئي: نعم ترتب الأحكام، سوى القراءة فإنه لا يتحملها الإمام، ولا بد من القراءة، والله العالم.

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٥ ص ٥

٤ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٥ ص ٢٥٦

منه عدم التيقية 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" ولا مجال فيه لتوهم اشتماله على تقديم ما حقه التأخير، فانه نظير أن يقال "الماء موجود في الارض" فانه لاينفي وجود الماء في غير الارض، ووضح 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 لم يظهر لنا ذلك، ما لم ينضم 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 التيقية.

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 اضطرروا 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 لازمة 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 يبيت 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"^(١) 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 وأزعه من قبل رجلي وأن حجي فاسد وأن علي بدنة فقال له متى لبست قميصك أبعده ما لبست أم قبل قال قبل أن ألبس قال فأخرجه من رأسك فإنه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل، أي رجل ركب أمرا بجهالة فلاشيء عليه^(٢)، فترى أن الامام (عليه السلام) نفى ثبوت الكفارة على لبسه المخيط ببيان أن من ارتكب أمرا 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^(٣)، وظهرها لزوم الكفارة لكل صنف من الثياب المخيطة التي يضطر الى لبسها، فلو اضطر الى لبس قميص وسروال فلا بد من ذبح شاتين، وهكذا.

وقد اجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأن الحاجة أعم من الاضطرار، لصدقها على الحاجة العرفية أي الغرض العقلاني وإن لم يبلغ مرتبة الاضطرار، فالرواية مطلقة من حيث الاضطرار وعدمه، وحينئذ فمقتضى الصناعة عدم ثبوت الكفارة في مورد الاضطرار إلى لبس المخيط كالجهد 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، ولا يطمئن بكونه إجماعاً تعديدا 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

١ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٥٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٨٨

٣ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٥٩

على الاحتياط^(١).

اقول: الانصاف اباء حمل الحاجة على الحاجة غير المسوغة لبس المخيط، فاخراج مورد الضرورة والحرص 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 صنعتكم من شيء أو حلفتكم عليه من يمين في تقية فأنتم منه في سعة"^(٢)، 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.

٣- الجحفة

وهي ميقات أهل الشام ومصر والمغرب وكل من يمر عليها من غيرهم إذا لم يحرم من الميقات السابق عليها.

اقول: لاشكال 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) لا ينبغي لحاج ولالمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها... وقت لأهل الشام الجحفة... ولا ينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله^(٣)، 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...^(٤) وفي صحيحة أبي أيوب الخراز "إن

١ - موسوعة الامام الخوئي ٢٨ص ٤٢٠

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٢٢٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٨

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٩

رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقت... لأهل المغرب الجحفة وهي عندنا مكتوبة مهيبة^(١)، 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 مهيبة^(٢)، ومهيبة إما على وزن مرتبة أو 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^(٣)، ثم انه في فترة زمنية كانت العامة تحرم من رابع لكون الجحفة خراباً لم يكن فيها ماء، فقد ورد في كتاب حواشي الشرواني: الجحفة هي قرية كبيرة بين مكة والمدينة على خمسين فرسخاً كما قاله الرافعي سميت بذلك لأن السيل أجحفها أي أزالها فهي الآن خراب ولذلك بدلوها الآن برابع^(٤)، وفي كتاب سبل السلام: ولأهل الشام الجحفة، وتسمى مهيبة كانت قرية قديمة، وهي الآن خراب، ولذا يحرمون الآن من رابع قبلها لوجود الماء بها للاغتسال^(٥)، وفي كتاب اعانة الطالبين: الجحفة سميت بذلك لان السيل أجحفها أي أزالها فهي الآن خراب، ولذلك بدلوها الآن برابع^(٦)، وفي كتاب فقه السنة أن الجحفة موضع في الشمال الغربي من مكة، بينه وبينها ١٨٧ كيلومتر وهي قريبة من رابع ورابع بينها وبين مكة ٢٤٠ كيلومتر، وقد صارت رابع ميقات أهل مصر والشام ومن يمر عليها بعد ذهاب معالم جحفة^(٧).

ولكن الجحفة اليوم عامرة، ويحرم منها كثير من الحجاج الذين يذهبون الى مكة من طريق جدة، ولا يختص الميقات بالمسجد المبني في داخلها، بل كلها ميقات.

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٨

٣ - معجم البلدان ج ٢ ص ١١١

٤ - حواشي الشرواني ج ٤ ص ٣٩ تاريخ وفاة المؤلف ١١١٨

٥ - سبل السلام ج ٢ ص ١٨٥ المؤلف: محمد بن اسماعيل الكحلاني تاريخ الوفاة ١١٨٢

٦ - اعانة الطالبين ج ٢ ص ٣٤٢ المؤلف: البكري الدمياطي تاريخ الوفاة ١٣١٠

٧ - فقه السنة للشيخ سيد سابق ص ٦٥٢ كاتب معاصر

٤- يللمم

وهو ميقات أهل اليمن، وكل من يمرّ من ذلك الطريق، ويللمم اسم لجبل.
اقول: قد ورد في ذلك روايات كثيرة ففي صحيحة ابي ايوب الخزاز "ان رسول الله... وقت
لأهل اليمن يللمم^(١)" ونحوها صحيحة معاوية بن عمار، وصحيحة الحلبي^(٢)، وصحيحة
علي بن جعفر وعمر بن يزيد^(٣).

ولكن ورد في صحيحة علي بن رثاب 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^(٤)، 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 لأهل اليمن يللمم، أنه يمكن الجمع بينهما بما ورد في
بعض كتب العامة من أن يللمم ميقات تهامة اليمن، وقرن المنازل ميقات نجد اليمن،
والتهامة اسم للأرض المنخفضة، ويقابلها نجد، فإن معناه الأرض المرتفعة، واليمن مشتمل
على نجد وتهامة كالحجاز^(٥).

٥- قرن المنازل

وهو ميقات أهل الطائف، وكل من يمرّ من ذلك الطريق ولا يختص بالمسجد فأبي مكان
يصدق عليه أنه من قرن المنازل جاز له الاحرام منه، فان لم يتمكن من احراز ذلك فله أن

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٨

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٩

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٩

٥ - مواهب الجليل ج ٤ ص ٤٢

يتخلص بالاحرام قبلا بالنذر كما هو جائز اختيارا.

ولا ينافيها ما ورد في صحيحة عمر بن يزيد من أنه وقت رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأهل نجد قرن المنازل^(١)، وما في صحيحة علي بن رثاب "ان رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقت لأهل اليمن قرن المنازل ولأهل نجد العقيق"^(٢) لأن من الممكن توقيت قرن المنازل لكل من أهل الطائف وأهل نجد وأهل 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 ٧٨ كم وعن الطائف ٤٤ كم و ٦٠٠ مترا، بينما أن طريق مسجد وادي محرم يكون من جنوب شرقي من مكة ويبعد عن المسجد الحرام عبر الطريق الجبلي الذي يمر بالهدا ٧٩ كم، ويبعد عن الطائف ٤ كم وبينه وبين مسجد السيل الكبير حوالي ٣٣ كم، 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^(٣).

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^(٤)، ولا ريب أن ما يكون في طريق الطائف الى الجعرانة ومنها الى مكة هو وادي

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٩

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٩

٣ - الازهار الأرجيه ص

٤ - المغازي ج ٣ ص ٩٣٩ تأليف الواقدي المتوفى ٢٠٧

السييل الكبير، والمراد من النخلة النخلة اليمانية والظاهر أنها هي وادي اليمانية التي تقع في طريق وادي السييل 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^(١)، كما ذكر أن اليمانية تصب من قرن المنازل^(٢)، وذكر البكري الاندلسي أن نخلة اليمانية واد ينصب من بطن قرن المنازل، وهو طريق اليمن إلى مكة^(٣).

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^(٤)، ونقل ذلك أيضا ابن كثير في كتاب البداية النهاية وابن هشام في كتاب سيرة ابن هشام عن ابن اسحاق^(٥).

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^(٦)، وما ذكره من أن بين قرن الى الطائف مرحلة موافق لما نقلنا من أن بين وادي السييل الكبير الى عرفات "٤٤" كم، فيكون ذلك شاهدا آخر لعدم كون قرن المنازل هو وادي محرم الذي يبعد عن الطائف ٤ كم فقط، وذكر في المصباح المنير أن بطن نخل ويقال نخلة وهما نخلتان: إحدهما 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^(٧)، 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 السييل الكبير،

١ - معجم البلدان

٢ - معجم البلدان ج٥ ص٢٧٧

٣ - معجم ما استعجم تأليف البكري الاندلسي ج٤ ص١٣٠٤

٤ - تاريخ الطبري ج٢ ص٣٥٣

٥ - البداية النهاية ج٤ ص٣٩٦ سيرة ابن هشام ج٤ ص٩١٩

٦ - احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ص ١١٢ تأليف ابي عبد الله محمد بن احمد مقدسي المتوفى في

سنة ٣٨١ تقريبا

٧ - المصباح المنير ج٢ ص٥٩٧

دون وادي محرم.

ويشهد له أيضا 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 لا يخفى أنه وإن كتب اليوم على مسجد السيل الكبير "ميقات قرن المنازل" ولكنه لا يكشف عن معرفية ذلك في تلك المنطقة، فإنا سألنا الثقات فأكدوا أنه لم يكن موجودا سابقا وإنما هو امر حادث صنعته الحكومة السعودية، فلعله اعلان رسمي متأثر من اجتهاد علمائهم في ذلك، وينقل أنه كتب في وادي محرم أيضا في طريق الهدا "جامع قرن المنازل".

ثم إنه إن لم يحصل الوثوق بما ذكرناه من كون قرن المنازل هو وادي السيل الكبير فمع ذلك يقال بأنه بناء على جواز الاحرام من محاذاة المواقيت فحيث إن كلاً من وادي محرم ووادي السيل الكبير محاذيان فله أن يحرم من أي منهما، ولكن لم يظهر لنا بعد التأمل في الخريطة تحقق المحاذاة فيهما، فإن المحاذاة العرفية للميقات إنما تتحقق فيما إذا كان الميقات على يمين المكلف أو يساره عرفاً حين توجهه إلى مكة، وليس الأمر فيهما كذلك.

وحينئذ إما أن يحرم بالنذر في الطائف أو بعدها قريباً منها مما يحرز أنه قبل الميقات عرفاً، فيكون من الاحرام قبل الميقات بالنذر، بناء على صحة الاحرام قبل الميقات بالنذر، أو يحرم من احدهما أولاً، وحيث أنه لا يوجد طريق مسلوكة من احدهما إلى الآخر فلا بد أن يرجع إلى الطائف ومن هناك يذهب إلى المكان الآخر فيجدد الاحرام منه احتياطاً.

هذا وأما احتمال كون قرن المنازل منطقة كبيرة اعلاها وادي محرم، واسفلها وادي السيل الكبير فلا شاهد له اصلاً، بل احتمالاه موهوم جداً، بعد كون المسافة بينهما بعيدة.

٦ - مكة

وهي ميقات حج التمتع.

وقد تقدم الكلام فيه فلا نعيد.

٧ - المنزل الذي يسكنه المكلف

وهو ميقات من كان منزله دون الميقات إلى مكة، فإنه يجوز له الاحرام من منزله، ولا يلزم عليه الرجوع إلى المواقيت.

اقول: لا اشكال ولا خلاف 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^(١)، وفي صحيحة أخرى له عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: ومن كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلي مكة- فميقاته منزله^(٢)، وفي صحيحة مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا كان منزل الرجل دون ذات عرق إلى مكة فليحرم من منزله^(٣)، وفي الصحيح عن ابن مسكان عن أبي سعيد قال: سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن من كان منزله دون الجحفة الى مكة قال يحرم منه^(٤)، 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 ٨٠ كم تقريبا، فانه لا يصدق 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 "عن من 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 مكة طبعاً فيحرم من منزله، ولا يجب عليه الرجوع إلى الميقات الذي خلفه، حتى إذا كان منزله أبعد مسافة إلى مكة 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، ولا فرق في استظهار ذلك

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٣٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٣٥

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٣٤

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٣٤

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^(١)، 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^(٢).

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^(٣). وفي رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر عن مهرا بن أبي نصر عن أخيه رياح قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنا نرؤى 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^(٤)، ومرسلة الصدوق قال: وفي خبر آخر: من كان منزله دون المواقيت ما بينه وبين مكة فعليه أن يحرم من منزله^(٥).

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 لكننا نقول بأنه لا بد 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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٣٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٣٣

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٣٥

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٣٣

٥ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٣٥

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 ولا يخفى انه لو اختلف ظهور صيغة المفرد عن ظهور صيغة الجمع وكان ظهور صيغة الجمع في المجموعة 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^(١)، بناء على ما يقال من أن مسافة ذات عرق الى مكة أكثر من مسافة قرن المنازل الى مكة، فمن كان منزله دون ذات عرق فقد لا يكون 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 لا يكون وراءه ميقات فلا يصدق 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^(٢)، 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 لا يخلو 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 لا يخلو من غرابة.

احرام اهل جدة

وكيف كان فطريق الحلّ بالنسبة الى عدّ اهل جدة ممن يكون منزله دون الميقات احد

١ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٣٣٣

٢ - صراط النجاة ج ١ ص ٢٢٦ ج ٢ ص ٢١٧ ج ٣ ص ١٥٦

الوجه التالية:

١- 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 يمر 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 فلا يكون في وسطهما بهذا اللحاظ، لكنه لا يمنع 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.

٢- 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.

٣- 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 باطلا لغير واضح، فان مسافة الطريق المسلوكة من قرن المنازل الى المسجد الحرام ٧٨ كم، ومسافة الطريق المسلوكة من جدة الى المسجد الحرام مختلفة، فانه لو لوحظت بداية جدة فالمسافة ٧١ كم، والى آخر جدة ٩٧ كم 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 ٦٦ كم، فتكون جدة ابعد مسافة منه، ولكن لا عبرة بالمسافة الجوية، فان الظاهر من التحديد بالمسافة الطريق المسلوكة ولذا التزمنا بجواز اقامة صلاة الجمعة في قريتين منفصلتين بجبل او نهر تكون المسافة بينهما بحسب الطريق المسلوكة 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 المسلوكة.

٤- 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 الشهيد الاول "ره" اختار في اللمعة الثاني فقال: وإحرامه من الميقات أو من دويبة أهله إن كانت أقرب إلى عرفات^(١)، ونقل صاحب المدارك هذا القول عن المحقق الحلي في المعبر، ولكن كما قال صاحب الحدائق ان الموجود في المعبر خلافه^(٢)، 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^(٣).

ولا يخفى 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 ٨٠ كم، والمسافة منه الى عرفات حيث يمر من مكة فيكون ابعد من ذلك ولنفرضها ١٠٠ كم، فلو فرضنا كون المسافة بين منزل المكلف ومكة اكثر من ٨٠ كم ولكن بين منزله وعرفات اقل من ١٠٠ كم فبناء على كون الميزان القرب الى مكة فلا بد 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

١ - اللمعة الدمشقية ص ٦٦

٢ - المعبر ج ٢ ص ٨٠٤

٣ - مسالك الافهام ج ٢ ص ٢١٦

٧٦ كم والمسافة بينه وبين عرفات اقل من ذلك (حيث ان عرفات تفصل بين الهدا وبين مكة) ولنفرضها ٥٦ كم، فلو فرضنا أن المسافة بين منزل المكلف وبين مكة اقل ٧٦ كم فاحرامه يكون من منزله بناء على كون الميزان القرب الى مكة وان كانت المسافة بينه وبين عرفات اكثر من المسافة بين الهدا وعرفات أي ٥٦ كم بخلاف ما لو قلنا بأن الميزان القرب الى عرفات حيث يجب عليه حينئذ الاحرام من الميقات.

وعليه فلا يتجه ما ذكره السيد الحكيم "قده" في المستمسك من أن المراد من القرب إلى مكة أنه دون الميقات إلى جهة مكة، وهذا يلزم كونه أقرب الى عرفات من الميقات فالنقاوت بين العبارتين عملاً ولا خارجاً، وإن كان بينهما تفاوت مفهوماً^(١)، إلا 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 عرفاً، ولذا من كان منزله وراء الجحفة الى جهة مكة فيصدق أنه منزله دون الميقات، وحينئذ فلا يختلف 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 ولا يخفى أن السيد الخوئي "قده" ذكر في تقريب ثمرة الخلاف أنه لو فرضنا أن عرفات تفصل بين منزله ومكة وكان الفصل بين منزله وعرفات اثني عشر فرسخاً فيفصل منزله عن مكة بستة عشر فرسخاً لأن مكة تبعد عن عرفات بأربعة فراسخ، فإن قلنا بأن العبرة بالقرب إلى عرفات فيحرم من منزله لأنه أقرب إليها من المواقيت، لأن أقرب المواقيت إلى مكة قرن المنازل وهو يبعد عن مكة بأقل من ستة عشر فرسخاً، وأما إذا قلنا بأن العبرة بالقرب إلى مكة فلا بد أن يحرم من المواقيت، وإذا كانت مكة فاصلة بين منزله وعرفات، فإن قلنا بأن العبرة بالقرب إلى عرفات وكان الفصل بين منزله ومكة باثني عشر فرسخاً فيحرم من الميقات لا من منزله، لأن الفصل بين منزله وعرفات بستة عشر فرسخاً فلا بد أن يذهب إلى الميقات لأنه أقرب إلى عرفات، وأما لو قلنا بأن العبرة بالقرب إلى مكة فميقاته منزله لأنه أقرب إلى مكة^(٢).

ولكن يرد عليه أنه لو كان الميزان كون منزل المكلف اقرب الى عرفات فلا بد من

١ - مستمسك العروة الوثقى ج ١١ ص ٢٦٩

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٢٨٢

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 مكة 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 أيضا يحرمون من منازلهم للحج والعمرة، لأنه يصدق على اهل مكة أن منزلهم دون الميقات، كما يصدق أن منزلهم خلف الميقات فيشملهم مرسله الصدوق: أنه سئل الصادق (عليه السلام) عن رجل منزله خلف الجحفة من أين يحرم؟ قال: من منزله^(١) فان عنوان خلف الجحفة لا يختص بمن كان منزله واقعا بين مكة والميقات، بل يشمل أهل مكة 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 أن عنوان "من كان منزله دون الميقات" يختص بمن كان منزله وسطاً بين مكة والميقات، ولايصدق على نفس مكة أنها اقرب من الميقات او أنها بعد الميقات او خلفه، فان الاقربية اوالخلفية امر نسبي اضافي، فلايدل 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^(٢).

١ - من لا يحضره الفقيه ج٢ ص٣٠٦

٢ - والظاهر أن هذا هو المقصود مما حكى عن السيد الخوئي "قده" في المقام وان كانت العبارة قاصرة فقد قال: ان الخلف والقدام أمران إضافيان، ويكون عنوان الخلف باعتبار الشخص المتوجه من بلد إلى بلد آخر،

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 لا يصدق الا اذا لوحظ مكان ثالث، فبلحاظ وقوع منزل المكلف مثلاً بين ذلك المكان وبين الميقات يقال انه خلف الميقات ووراءه وبعده، والا فلو كان الملحوظ نفس منزل المكلف والميقات فلماذا لا يقال انه قدام الميقات وقبله، وعليه فحيث ان المكان الثالث الملحوظ هو نفس مكة فلا بد من مغابرتها مع منزل المكلف الذي يقال انه خلف الميقات بلحاظها، نعم لو كان المعنى الثالث الملحوظ هو عرفات مثلاً 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 اشتغال 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 مغابرة 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 رباح بن أبي نصر "من كان أهله وراء الميقات إلى مكة" وفي مرسله الصدوق "من كان منزله دون المواقيت ما بينه وبين مكة فعليه أن يحرم من منزله".
وبذلك اتضح الجواب عن مرسله الصدوق، مضافاً الى ما يرد عليها من ضعف سندها بالارسال.

وعليه فهذه الروايات لا تشمل اهل مكة، فلا يتم ما عن المشهور من أن اهل مكة يحرمون من منازلهم، ولم يثبت سيرة قطعية متشرعية على ذلك، فلعلهم كانوا يحرمون من ادنى الحل، نعم لا ريب 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.

>>>

فالبلد الاول يكون خلفاً له، والا فالبلاد من حيث هي لاخلفية فيها حقيقة، وعليه فمن توجه من مكة إلى الجحفة فتكون مكة خلفه، وإن توجه من الجحفة إلى مكة فالجحفة خلفه، فكما يمكن أن تكون مكة خلفاً للجحفة كذلك يمكن أن تكون الجحفة خلفاً لمكة، وعليه فمن كان منزله في مكة فلا يصدق عليه عنوان خلف الجحفة، فإن كلاً منهما يصلح أن يصدق عليه أنه خلف الآخر فيما فرض توجه الشخص منه الى الآخر (موسوعة الإمام الخوئي ج٢٧ ص ٢٨٤).

منها: صحيحة صفوان عن أبي الفضل قال: كنت مجاوراً 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^(١).

والمراد من أبي الفضل هو سالم الحنات الذي يروي عنه صفوان عنه كثيراً، وقد وثقه النجاشي فقال سالم الحنات أبو الفضل كوفي ثقة له كتاب يرويه صفوان^(٢)، فالرواية صحيحة.

وقد يناقش في الاستدلال بها بعدة مناقشات:

المناقشة الأولى: ما يقال من أن الأمر بالخروج إلى الجعرانة في هذه الصحيحة لا يكون ظاهراً في الوجوب لأن من الواضح عدم وجوبه وإن كان يحتمل وجوب الخروج إلى أدنى الحل.

وفيه أن الظاهر من الجعرانة كونها مثلاً لأدنى الحل، على أن غايته رفع اليد عن ظهور الأمر بالخروج إلى الجعرانة في الوجوب التعييني، والالتزام بكفاية الخروج إلى غيرها من أدنى الحل، لرفع اليد عن أصل وجوبه.

المناقشة الثانية: ما حكي عن بعض الإعلام "قده" من أن هذه الصحيحة مشتملة على حكم استحبابي آخر، وهو تحديد زمان الخروج إلى الجعرانة، ومجرد الاشتمال على أمر ندي وإن لم يكن دليلاً على استحبابية الأمر بأصل الخروج إلى الجعرانة، ولكن حيث إن شمول هذه الصحيحة للمجاور الذي انقلب فرضه إلى الأفراد والقران إنما هو بالاطلاق ولم يثبت الحكم للمجاور بعد الانقلاب بدليل قوى لا يمكن الغاء الخصوصية عنه إلى المتوطن.

ثم ذكر أن المحتمل قويا وإن كان هو وجوب خروج المجاور إلى أدنى الحل، لكن لا يمكن التعدي في المقام إلى 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 أحكام المجاور للمتوطن، فإن مقتضى التنزيل هو ترتيب آثار المنزل عليه على المنزل، لانفي ثبوت حكم آخر للمنزل، نعم لو نزل المجاور منزلة المكي وقرع على التنزيل

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٨

٢ - رجال النجاشي ص ١٩٠

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 سماعه^(١) للمجاور ولو قبل انتقال فرضه مع أنه لم ينزل منزلة اهل مكة.

هذا وقد أكد أخيرا على استحباب خروج المجاور الذي يريد أن يحج حج الافراد او القران الى ادنى الحل، حيث كان ظاهر الاخبار هو الاستحباب حتى موثقة سماعه 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^(٢)، وهذا ليس بواجب قطعا فلا يقوى ظهور الأمر بخروجه لاجل احرام حج الافراد إلى الجعرانة في الوجوب فتأمل، فلا يخلو الحكم بعدم وجوب خروجه إلى الجعرانة ونحوها من ادنى الحل عن قوة^(٣).

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 ابدأ، لما مر من ان مجرد الاقتران بامر استحبابي لا يمنع من انعقاد ظهور الامر في الوجوب.

وأما ما ذكره من أنه لو فرض وجوب الخروج الى الجعرانة على المجاور فلاوجه للاحاق المتوطن بمكة به ففيه أن هذه الصحيحة او غيرها لو كانت تشمل من جاور مكة مجاورة دائمة، او من مضى على مجاورته سنتين فلا اشكال في الغاء الخصوصية عنه الى من ولد بها، ولا حاجة 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 فلا يتعدى عنه الى المتوطن بمكة، فان انكار حجية لوازم الاطلاق غير عرفي.

المناقشة الثالثة: ما يقال من أنها واردة في المجاور بمكة وكلامنا في المتوطن، وقد ذكر صاحب العروة أن القدر المتيقن من إطلاق الصحيحة هو المجاور الذي لم ينتقل فرضه

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٠

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٠

٣ - كتاب الحج ج ١ ص ٢٣٤

الى حج الافراد والقران^(١).

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأن المجاور وان لم يشمل من ولد بمكة ونشأ بها، لكن يشمل من اتخذ مكة وطنًا دائمًا لنفسه ولا يختص بمن جاور مكة موقتًا، فان النسبة بين المجاور والاهل هي العموم من وجه فمورد افتراق المجاور من اقام فترة لا يكفي 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، وحيث أن فبالغاء الخصوصية القطعية تتعدى الى من كان من مواليد مكة لعدم احتمال اختلافهما في الحكم، وأما ما فلاجوه له بعد أن لم يكن القدر المتيقن مانعًا عن الإطلاق والا لم يبق إطلاق في اغلب الخطابات، لوجود قدر متيقن فيها^(٢).

اقول: الظاهر عدم تمامية الاطلاق في هذه الصحيحة، لأن خطاب الامر بالخروج الى الجعرانة موجه الى ابي الفضل سالم الحنط ولعل الامام (عليه السلام) رأى أنه لم يمش على مجاورته سنتين، او أنه لم يقصد المجاورة الدائمة، فامر بالخروج الى الجعرانة، فلا يمكن التمسك بترك الاستفصال في جواب الامام (عليه السلام)، فانا ذكرنا في علم الاصول أنه قد يكون جواب الإمام (عليه السلام) ناظرًا الى ظروف السائل وحالاته التي يمكن ان يطلع عليها الإمام (عليه السلام) عادة، كما في رواية معاوية بن عمّار: قال قلت لابي عبدالله (عليه السلام) أقضي صلاة النهار بالليل في السفر؟ فقال: نعم، فقال له إسماعيل بن جابر: أقضي صلاة النهار بالليل في السفر؟ فقال: لا، فقال: إنك قلت نعم، فقال: إن ذلك يطيق وأنت لا تطيق،^(٣) ورواية ابي ايوب عن سلمة بن محرز، قال: حدثني سلمة بن محرز 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 (عليه السلام) فأمره أن ينحر بدنة، قال سلمة فذهبت إلى ابي عبدالله (عليه السلام) فسألته فقال: ليس عليك شيء، فرجعت إلى أصحابي فأخبرتهم بما قال لي، قال: فقالوا: اتقاك وأعطاك من عين كدرة، فرجعت إلى ابي عبدالله (عليه السلام) فقلت: إني لقيت أصحابي فقالوا اتقاك وقد فعل فلان مثل ما فعلت فأمره أن ينحر بدنة فقال: صدقوا ما اتقيتكم ولكن فلان فعله متعمدا وهو يعلم وأنت فعلته وأنت لا تعلم فهل كان بلغك ذلك، قال: قلت

١ - العروة الوثقى ج٤ ص٦٣٤

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج

٣ - وسائل الشيعة ج٤ ص٨٤ باب ٢٢ من ابواب اعداد الفرائض ج١

لا والله ما كان بلغني، فقال: ليس عليك شيء^(١).

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^(٢).

ولأبأس بدلالة الرواية فإن المستفاد منها وجوب خروج المجاور إلى الجعرانة، والظاهر منها بقريظة الأمر بحج الأفراد هو المجاورة الموجبة لانقلاب الفرض إلى حج الأفراد والقرآن، ولا وجه لما عن بعض الأعلام "قده" (من المنع عن ظهورها في الوجوب بدعوى اشتغالها على مستحبات كالخروج إلى التنعيم أول هلال ذي الحجة، فإنه غير واجب لجواز الخروج بعد الهلال أيضاً، وكذا الأمر بالطواف الثاني في قوله "ثم يطوفوا"^(٣)، فإن مجرد الاقتران بالأمر الاستحبابي لا يمنع من ظهور الأمر في الوجوب.

وحينئذ بالغاء الخصوصية نتعدى عنه إلى من ولد بمكة بالتقريب السابق، لكن سند الرواية لا يخلو من اشكال، لجهالة إبراهيم بن ميمون، ولم يثبت رواية صفوان عنه حتى يطبق عليه شهادة الشيخ الطوسي "ره" بأنه عرف بأنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة، فإنه وإن روى في الكافي رواية عن صفوان عنه^(٤)، ولكن الظاهر سقوط الوساطة بين صفوان وبين إبراهيم بن ميمون، فإنه لم ينقل صفوان عنه في غير هذا المورد إلا بواسطة ابن مسكان^(٥) أو أبي المغيرة^(٦) أو أبي سليمان الجصاص^(٧)، بل روى الصدوق نفس هذه الرواية - التي رواها في الكافي عن صفوان عن إبراهيم بن ميمون - بإسناده عن عبد الله بن مسكان عن إبراهيم بن ميمون^(٨) وسنده إلى عبد الله بن مسكان كما ذكر في مشيخة الفقيه أبوه ومحمد بن الحسن

١ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١٢٥ باب ١٠ من ابواب كفارات الاستمتاع ح ٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٧

٣ - كتاب الحج ج ص

٤ - الكافي طبع دار الحديث ج ٨ ص ٢٥٠

٥ - علل الشرائع ج ٢ ص ٤٥٣ تهذيب الأحكام ج ٥ ص ٣٤٨ و ١٢٥

٦ - الاستبصار ج ٣ ص ٢٣٥ تهذيب الأحكام ج ٧ ص ٣٨٠

٧ - الكافي ج ٤ ص ٥٤٥

٨ - من لا يحضره الفقيه ج ٢ ص ٤٠١

عن محمد بن يحيى العطار عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن صفوان بن يحيى عن عبد الله بن مسكان^(١)، وهكذا رواها الشيخ في التهذيب عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن ابن مسكان عن إبراهيم بن ميمون^(٢)، وعليه فلا يمكن توثيق إبراهيم 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 لأطوف بالبيت؟ قال: تقيم عشرة لاتأتي الكعبة، إن عشرة 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 طوافاً، 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 مرضياً 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 أياماً^(٣).

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 فلا يمكن الغاء الخصوصية منه

١ - من لا يحضره الفقيه ج٤ ص ٤٦١

٢ - تهذيب الأحكام ج٥ ص ٤٦٩

٣ - الكافي ج٨ ص ٢٩٤

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 أياما" 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 الإقامة والسكنى ولو فترة ففي صحيحة حماد قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن أهل مكة أيتمتمعون قال ليس لهم متعة قلت فالقطن بها قال إذا أقام بها سنة أو سنتين صنع أهل مكة قلت فإن مكث الشهر قال يتمتع قلت من أين قال يخرج من الحرم قلت من أين يهمل بالحج قال من مكة نحو مما يقول الناس^(١).

وحيث نقول لا يمكن الاستفادة لزوم خروج المجاور الدائم بمكة او من مضى على مجاورته سنتين من هذه الصحيحة حتى يتعدى الى اهل مكة مطلقا بغاء 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 عبّر فيه عن الخروج بقوله (عليه السلام) "فأحببت" ويشكل الاستفادة 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 لاشكال في كونه استحبابيا، وهو خروج الصرورة اول هلال ذي الحجة وخروج غيرها في خمسة من الشهر، فيشكل ظهور الامر بالخروج الى الجعرانة في صدر الرواية في الوجوب.

اقول: أما صحيحة عبد الرحمن فاشتمالها على قوله "فأحببت" لا يمنع 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 لا يمنع من ظهور صدرها بل ذيلها في وجوب الخروج الى الجعرانة، خاصة بعد كون الامر الاستحبابي واردا في جملة مستتقة أخرى.

وعليه فالظاهر قصور هذه الروايات عن بيان حكم اهل مكة، فلا يجب عليهم الخروج الى ادنى الحل، بل لا يبعد أن يستفاد من ذيل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج "ان هؤلاء قطنوا مكة فصاروا كأنهم من اهل مكة واهل مكة لامتعة لهم فأحببت أن يخرجوا ويستغبوا بها اياما" أنه لا يجب 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، فلا بد 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^(١).

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 تعيين 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 لا يجب 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^(١)، لا تدل 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، فلا يجب عليه الذهاب الى ادنى الحل، ومجرد عدم وجود مصداق له حال صدور الروايات لا يوجب انصرافها عنه لو حدث اليوم، بعد ظهور الروايات في كون القضية حقيقية.

الجهة الرابعة: لا ينبغي الاشكال في أن كون احرام المكلف الذي يكون منزله دون الميقات من نفس منزله ليس ظاهرا في تعيين 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 لا بيت السكنى، كما أن الظاهر كون الميزان بناء على ملاحظة الاقربية هو الاقربية الى بلدة مكة دون المسجد الحرام لورود كلمة مكة في هذه الروايات.

٨- 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 (١٤٦).
تبين حكم المسألة مما تقدم

٩- محاذاة مسجد الشجرة

فان من أقام بالمدينة شهرا أو نحوه وهو يريد الحج، ثم بدا له ان يخرج في غير طريق المدينة، فاذا سار ستة أميال 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 بصحیحة 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 الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال: من اقام بالمدينة وهو يريد الحج شهرا أو نحوه ثم بدا له ان يخرج في غير طريق المدينة فاذا كان حذاء الشجرة والبيداء مسيرة ستة أميال فليحرم منها^(١)، ولا اشكال 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. ولا اشكال في الحكم في موردها، وهو الاحرام من محاذاة الشجرة بشرط أن يقيم قبله في المدينة شهرا وهو يريد الحج، وبشرط أن لا يكون ناويا من الاول أن يخرج من غير طريق

المدينة، وانما بدا له ذلك بعد مضي شهر تقريبا.

ولاوجه لما في الحدائق^(١) 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^(٢)، فانه لا يحرز 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 لا يعارضها ما رواه الكليني "ره" بقوله: وفي رواية أخرى "يحرم من الشجرة ثم يأخذ أي طريق شاء"، لضعفها سنداً 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 لا يحتمل دخلها في الحكم، بل ذكرها لحصول البداء للمكلف معها غالباً نظير البداء بعد قصد الإقامة في مكان، ولذا لم يفهم الأصحاب دخلتها في الحكم، بل اختصاص هذا الحكم بخصوص مسجد الشجرة دون سائر المواقيت بعيد، فيما إذا لم يكن في الطريق الذي أخذته إلى الحج غير محاذاة الميقات^(٣).

اقول: الانصاف أن الغاء الخصوصية من هذه القيود المأخوذة في كلام الامام (عليه السلام) مشكل جداً، فانه يقال انه لو لم يكن للاقامة بالمدينة شهراً 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

١ - الحدائق الناضرة ج ١٤ ص ٤٥٢

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣١٨

٣ - التهذيب في شرح مناسك الحج والعمرة ج ٢ ص ٩٢

مأخوذاً في سؤال السائل فاجاب عنه الامام، ولكن اختصر الراوي فصارت الرواية بهذا النحو، وذلك لأنه حيث يحتمل أن القيد قد اخذ في كلام الامام ابتداءً فلا يمكن الغاء الخصوصية، ولعل هذا الحكم كان من مختصات اهل المدينة وانما الحق بهم من اقام بالمدينة شهراً 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^(١)، 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^(٢).

فلا يتم ما يقال (من أن ذكر الإقامة واردة الحج وأنه بدا له السير على غير طريق المدينة يحمل عرفاً على كونه توطئة لبيان حكم احرامه من محاذاة الشجرة، والا فلا خصوصية عرفاً للإقامة شهراً او ارادة الحج حين الإقامة او بدء 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 مطلقاً استناداً الى هذه الصحيحة، ولأجل ذلك اقتصر السيد الماتن "قده" في المحاذاة بخصوص من اقام بالمدينة شهراً 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^(٣) 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 ايضاً، 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 ظلّه" من أن دأب العامة قد استقر على الاحرام من محاذاة المواقيت، وقد روى البخاري أنه لما فتح المصران -أي الكوفة والبصرة- أتوا عمر فقالوا: يا أمير المؤمنين إن رسول الله (صلى الله

١ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٤٧٢

٢ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٤٦٤

٣ - مستند الشيعة ج ١١ ص ١١٨

عليه وآله) حدّ لأهل نجد قرن المنازل، وإثًا إذا أردنا قرن المنازل شقّ علينا، قال: فانظروا حذوها، فحدّ لهم ذات عرق^(١) ولو لم يكن الإحرام منها مشروعاً 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^(٢).

اقول: انه لم يحرز كون الاحرام من محاذاة المواقيت ظاهرة منتشرة بين العامة في زمان الائمة (عليهم السلام) ونقل البخاري كلاماً عن عمر من أنه قال لاهل العراق "ان رسول الله وقت قرن المنازل فانظروا حذوها، وأنه حد لهم ذات عرق" لا يكشف 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، ولا مانع من اكتفاء الأئمة (عليهم السلام) في ابطال الفتوى من العامة بكفاية الاحرام منها بمثل قوله (عليه السلام) في صحيحة الحلبي: ولا ينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله (صلى الله عليه وآله)^(٣)، وابن 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 حداً للطواف حول البيت فيكون هذا الحد ملحوظاً في جميع جوانب البيت)^(٤).

وقد يؤيد ذلك بتقريب أن العرف يفهم من ادلة المواقيت أنها تعبر عن حد شبه دائري حول مكة يمر بهذه المواقيت فلا يجوز التجاوز اليه بغير احرام لمن اراد دخول مكة.

وفيه أن الاحرام من الميقات ظاهر في أن يكون حدوث الاحرام فيه، نعم حيث انه يبقى مستمراً 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 حدّاً للاحرام فيشمل كلا جانبيه مما لاوجه لها، لأن ظاهر الروايات لزوم الاحرام من الميقات، ولا يصدق ذلك على الاحرام من جانبيه.

١ - صحيح البخاري ج ٢ ص ١٤٢

٢ - كتاب الحج ج ١ ص ٤٣٩

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٠٨

٤ - العروة الوثقى (المحشى) ج ٤ ص ٦٣٠

وأما كون توقيت المواقيت ظاهراً في التعبير عن حد شبه دائري حول مكة بمر بهذه المواقيت فمجرد ظن وتخص بالغيب، ولا شاهد عليه ابدًا، ولا يقاس بتحديد الحرم بالجعرانة والحديبية والتنعيم واضاءة لبن ونمرة مع كون الحرم محدوداً 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 مكة إلى موضع يكون بينه وبين مكة باب وهي بين ذلك الميقات ومكة بالخط المستقيم^(١). وهذه العبارة لا تخلو عن اجمال واحتمل المحقق النائيني "ره" أن لفظة "باب" تصحيف لفظة "مسافة"^(٢)، 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 ميقات 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 (١٨٠ درجة) من الميقات يكون مقابلاً للميقات، وصاحب العروة ايضا لا يقبل ذلك، فانه ذكر بعد ذلك أن المدار على صدق المحاذاة عرفاً، فلا يكفي إذا كان بعيداً عنه فيعتبر فيها المسامحة.

ومنها: ما ذكره صاحب العروة ايضا بقوله: وبوجه آخر أن يكون الخط من موقفه إلى الميقات أقصر الخطوط في ذلك الطريق^(٣).

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، فيكون بينه وبين مسجد الشجرة خطأ وهمياً موصلاً بينهما، وبشكل بذلك زاوية من الخطوط المارة في طريقه إلى مسجد الشجرة، ولاريب أن الخط المار من وسط المثلث أقرب الخطوط وأقصرها من الضلعين إلى الميقات مع أنه خارج عن المحاذاة، وبعبارة واضحة انه

١ - العروة الوثقى المحشى ج ٤ ص ٦٣٥

٢ - العروة الوثقى المحشى ج ٤ ص ٦٣٥

٣ - العروة الوثقى المحشى ج ٤ ص ٦٣٥

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 شمالاً وليس بموازٍ له^(١).

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 (٤٥ درجة) فالخط الوهمي المستقيم الذي يتشكل بينهما يكون أطول من الخط الوهمي الذي يتشكل بين مكانه وبين الميقات فيما لو استمر في ذهابه إلى مكة إلى أن وصل إلى نقطة يتشكل فيها مثلث قائم الزاوية بينه وبين مكة والميقات ويكون هو على رأس الزاوية القائمة، فإن هذا الخط الوهمي يكون أقصر الخطوط بينه وبين مكة في طريقه إليها، مع أنه عند ما كان واقفاً على محيط الدائرة كان بحذاء الميقات عرفاً، وهذا الاشكال متجه.

ولكن تعبيره (بأن الخط المار من وسط المثلث أقرب الخطوط وأقصرها من الضلعين إلى الميقات) لا يخلو من مسامحة، فانه لا يتم كلامه في كل مثلث وانما يتم في المثلث المتساوي الساقين حيث يكون الخط المار من ارتفاعه على وسط قاعدته يكون أقصر الخطوط المارة من ارتفاعه إلى سائر نقاط القاعدة، وهذا الخط يقسم هذا المثلث إلى مثلثين قائمي الزاوية، فالابد هنا من فرض تشكل مثلث متساوي الساقين يكون ارتفاعه في الميقات، وأحد ضلعيه يمر إلى مكان المكلف، والآخر يمر إلى داخل الدائرة، فاذا وصل إلى نصف الخط المار من احد الضلعين إلى الآخر فالخط الوهمي المتشكل بينه وبين الميقات أقرب الخطوط في طريقه إلى مكة.

هذا ولا يخفى أن من توجه إلى مكة وكان الفاصل بينه وبين الميقات ربع الدائرة (٩٠ درجة) فأقصر الخطوط في طريقه إلى مكة لا يكون الا حينما يصل إلى 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، ولا يعتبر الدقة

العقلية في شيء منه^(١).

وهذا ما اختاره بعض السادة الاعلام "قده" ونحن اشكلنا عليه بأنه ينطبق على ما لا يمكن الالتزام بكونه محاذيا للميقات عرفا، فانه يمكن تشكيل مثلث قائم الزاوية بين مكان المكلف والميقات ومكة حتى في قرب مكة بحيث يكون المكلف واقعا على رأس الزاوية القائمة، فاجاب بأنه لا مانع من الالتزام به، ولكن الظاهر عدم صدق المحاذاة عليه عرفا. ولا يخفى 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 بإمكان 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 لبا ونتيجة مع الطريق الثاني حيث سبق أن اقرر 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 توجه الى مكة وكان الفاصل بينه وبين الميقات نصف ربع الدائرة (٤٥ درجة) فلا يتشكل 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 تعليقه العروة من أنه يفهم من صحيحة ابن سنان كون مدار المحاذاة على تساوي نسبة الموقف والميقات بالإضافة الى المدينة التي هي المخرج وربما يقتضي ذلك اختلاف نسبتها الى مكة جزماً كما هو ظاهر^(٢). وفيه أن صحيحة ابن سنان بينت بنحو القضية الخارجية أنه اذا سار من المدينة الى مكة

١ - دليل الناسك ص ١٠٨

٢ - العروة الوثقى المحشى ج ٤ ص ٦٣٧

سته أميال من غير طريق اهل المدينة فيقع بحذاء الشجرة، فلاتعطي تفسيراً واضحاً لمحاذاة الشجرة وإنما تبين مصداقاً لها، ومن الواضح أنه ينطبق على هذا المصداق كل الطرق السابقة، كما أنه محاذ عرفي للشجرة.

ومنها: ما ذكره السيد البروجردي "قده" من أن الظاهر كفاية المحاذاة العرفية وهي أوسع من الطريقتين المذكورين في العروة والذي كان محصلهما أنا لو فرضنا دائرة تكون مكّة على مركزها ويمرّ محيطها بالميقات فيمر المحيط بموضع المحاذاة أيضاً^(١)، وهذا غريب، فإن المحاذاة العرفية كيف تكون أوسع من الطريقتين المذكورين في العروة مع ما مر من انطباق ذلك الطريقتين على ما ليس محاذياً للميقات عرفاً.

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 إلى الجحفة أو العقيق إلى مكان يكون محيط الدائرة التي يكون مركزها مكّة ويمر على الشجرة، كما قد ينطبق عليه المثلث القائم الزاوية، إلا أن يدعى أن دليل المحاذاة يقيد بأدلة لزوم احرام اهل الشام من الجحفة واهل العراق من العقيق.

ومنها: ما ذكره السيد الخوئي "قده" في تعليقه على العروة من أنه بناء على التعدي من صحيحة عبد الله بن سنان إلى سائر المواقيت فالمحاذاة المعتبرة لا بد أن تكون مثل ذلك المقدار مما يمكن للشخص رؤية المحاذي له، لا بمقدار مسافة بعيدة كعشرين فرسخاً أو أكثر^(٢).

وفيه أن الظاهر من قوله في صحيحة ابن سنان "فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال فيكون حذاء الشجرة من البيداء" أو قوله "فإذا كان حذاء الشجرة والبيداء مسيرة ستة أميال فليحرم منها" أن الملاك صدق كون المكلف حال توجهه إلى مكّة بحذاء الشجرة، ولا موجب لتحديده بذلك المقدار الذي كان في مورد الصحيحة.

وكون الشيء بحذاء الشيء بلحاظ التوجه إلى نقطة تالفة وإن كان بالدقة العقلية صادقة حتى لو كان الفصل بينهما بمقدار ربع دائرة وكانا واقعين في محيط دائرة يكون مركزها تلك النقطة التي هي مكّة في المقام، لكن المنصرف العرفي من كون المكلف بحذاء الشجرة

١ - العروة الوثقى المحشى ج ٤ ص ٦٣٧

٢ - العروة الوثقى المحشى ج ٤ ص ٦٣٧

مثلا هو ما لو كان قريبا منه وكان في جهته على يساره ويمينه بحيث لا يتقدم عليه ولا يتأخر 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 أن الظاهر أنه لا يتصور طريق لا يمر على ميقات، ولا يكون محاذياً لواحد منها، إذ المواقيت محيطة بالحرم من الجوانب، فلا بد من محاذاة واحد منها، ولو فرض إمكان ذلك فالإحرام من أدنى الحل^(١)، فان ما ذكره لا يتلائم مع ما ذكره أنفاً من أن المدار على صدق المحاذاة عرفاً، فلا يكفي إذا كان بعيداً عنه فيعتبر فيها المسامحة، هذا مضافاً 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 يللم فكيف يدعى كون المواقيت محيطة بجميع جوانب مكة، ولا يخفى 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 بيللم 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 لا يمر بالميقات ولا بمحاذي 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 الكلبيگانی "قده" ان الظاهر كفاية الإحرام في الطيارة فوق الميقات إذا أحرز وتمكّن من الإحرام فيها، وفيه أن من يمر بالطيارة 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، وإلا فالظن الحاصل من قول أهل الخبرة، ومع عدمه أيضاً فاللازم الذهاب إلى الميقات أو الإحرام من أول موضع احتماله واستمرار النية والتلبية إلى آخر مواضعه، ولا يضر احتمال كون الإحرام قبل الميقات حينئذ مع أنه لا يجوز، لأنه لا بأس به إذا كان بعنوان الاحتياط، ولا يجوز إجراء أصالة عدم الوصول إلى المحاذاة أو أصالة عدم وجوب الإحرام لأنهما لا يثبتان كون ما بعد ذلك محاذياً والمفروض لزم كون إنشاء الإحرام من المحاذاة، ويجوز لمثل هذا الشخص أن ينذر الإحرام قبل الميقات فيحرم في أول موضع الاحتمال أو قبله على ما سيأتي من جواز ذلك مع النذر^(١) وفيه أن الظن المعتبر في عرض العلم فلا يلزم معه تحصيل العلم ولو أمكن، وأما الظن غير المعتبر فلا يغني شيئاً، لأن اللازم بحكم العقل تحصيل الحجّة على الامتثال، وما يظهر مما حكى 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 لا اعتبار بقول الخبرة الناشيء عن الحدس والاجتهاد في الامور الحسية، كما لو اخبر شخص اجتهدا بنزول المطر فعلا، فيندرج في الاخبار عن الموضوعات الحسية، والمختار عندنا وفاقا للمشهور أنه لا بد فيها من قيام البينة أو حصول العلم، وان اختار جماعة منهم السيد الخوئي "قده" حجية خبر الثقة في الموضوعات.

ومن هنا اتضح أن ما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" (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 تشكّل 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، فلا يتم 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 ولا للمفيد "ره" في المقنعة ولا للسيد المرتضى "ره" في الانتصار والناصرات، نعم نقل ذلك عن ابن الجنيد حيث قال: ان من سلك البحر أو أخذ طريقا لا يمرّ فيه على هذه المواقيت كان إحرامه من مكّة بقدر أقرب المواقيت إليها فيحرم منه^(١)، ولعله طبق محاذاة الميقات على مساواة المسافة بين مكان المكلف الى مكة وبين الميقات الى مكة ووجب الاحرام من آخر محاذاة الى مكة.

ثم ذكر المحاذاة الشيخ الطوسي "ره" في كتاب المبسوط الذي ألفه لذكر المسائل التفريعية، ولم يذكره في الخلاف والنهية التي كانت تشمل 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^(٢).

ثم ذكر علي الحلبي "ره" في إشارة السبق: وينعقد من محاذاته إذا منعت ضرورة خوف أو غيره من إتيانه^(٣)، فخص الاحرام من المحاذاة بحال الضرورة.

ثم ذكر ابن ادريس الحلبي "ره" في السرائر: وإذا حاذى الإنسان أحد هذه المواقيت أحرم من ذلك الموضع، إذا لم يجعل طريقه أحدها^(٤).

وذكر المحقق الحلبي "ره" في الشرايع: لو حج على طريق لا يفضي إلى أحد المواقيت قيل يحرم إذا غلب على ظنه محاذاة أقرب المواقيت إلى مكة، وكذا من حج في البحر^(٥).

وذكر العلامة الحلبي "ره" في إرشاد الأذهان: لو سلك ما لا يفضي إلى أحد المواقيت أحرم

١ - مختلف الشيعة ج٤ ص٤٣

٢ - المبسوط ج١ ص٣١٣

٣ - إشارة السبق ص ١٢٥

٤ - السرائر ج١ ص ٥٢٩

٥ - شرائع الإسلام ج١ ص ٢١٦

عند ظنّ المحاذاة لأحدها^(١)، وذكر في التحرير: لو سلك طريقا بين الميقاتين أحرم عند محاذاة الميقات، بزا كان أو بحرا، وهي رواية عبد الله بن سنان الصحيحة عن الصادق عليه السلام ولو لم يعرف حذو الميقات احتاط وأحرم من بعيد بحيث يتيقن 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 للإحرام من أدنى الحل^(٢).

وذكر في التذكرة: لو سلك طريقا لا يؤدّي إلى شيء من المواقيت، روى العامة عن عمر لما قالوا له: وقت لأهل المشرق، قال: ما حيال طريقهم؟، قالوا: قرن المنازل، قال: قيسوا عليه، فقال قوم: بطن العقيق، وقال قوم: ذات عرق، فوقت عمر ذات عرق، ومن طريق الخاصة: ما رواه عبد الله بن سنان في الصحيح عن الصادق (عليه السلام)، ولو لم يعرف محاذاة الميقات المقارب لطريقه، احتاط وأحرم من بعد بحيث يتيقن أنّه لم يجاوز الميقات إلا محرما، ولا يلزمه الإحرام حتى يعلم أنّه قد حاذاه أو يغلب على ظنّه ذلك، لأنّ الأصل عدم الوجوب، فلا يجب بالشك، ولو أحرم بغلبة الظنّ بالمحاذاة ثمّ علم أنّه قد جاوز ما يحاذيه من الميقات غير محرّم، فالأقرب عدم وجوب الرجوع، لأنّه فعل ما كلف به من اتباع 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 الحل^(٣).

وذكر في القواعد: لو لم يؤدّ الطريق إلى الميقات أحرم عند محاذاة أقرب المواقيت إلى مكة، وكذا من حج في البحر، ولو لم يؤدّ إلى المحاذاة فالأقرب إنشاء الإحرام من أدنى الحل، ويحتمل مساواة أقرب المواقيت^(٤).

وقال في المختلف: قال ابن إدريس: ميقات أهل مصر ومن صعد من البحر جدة، فإن كان الموضع الذي ذكره ابن إدريس يحاذي أحد المواقيت صح وإلا فلا، فإنّه ليس في شيء من الأحاديث ذلك، والذي ورد في ميقات أهل مصر الجحفة، وأهل السند ميقات أهل البصرة^(٥).

١ - إرشاد الأذهان ج ١ ص ٣١٥

٢ - تحرير الأحكام الشرعية ج ١ ص ٥٦٥

٣ - تذكرة الفقهاء ج ٧ ص ٢٠٣

٤ - قواعد الأحكام ج ١ ص ٤١٦

٥ - مختلف الشيعة ج ٤ ص ٤٣

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 يمر 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^(١)، وذكر الشافعي في المسند أنه لم يوقت رسول الله (صلى الله عليه وآله) لاهل المشرق شيئا فاتخذ الناس بحيال قرن ذات عرق^(٢).

ولكن لا يحرز 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 فلا إشكال، وإن تبين الخلاف فإن كان انكشاف الخلاف قبل تجاوز المحاذاة فلا إشكال في لزوم تجديد الاحرام، وان كان بعد تجاوزها فإن امكن العود اليها وتجديد الاحرام منها وجب والا فإن 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 فلا إشكال في لزوم تجديد الاحرام فهو في محله، وذكر السيد الخوئي "قده" انه لا يبتني ذلك الحكم على القول بعدم إجراء امتثال الحكم الظاهري كما توهم، بل لو قلنا بإجراء الأمر الظاهري عن الحكم الواقعي لا يمكن القول به في المقام، وذلك لأن محل البحث في الإجزاء إنما هو فيما

١ - مواهب الجليل ج٤ ص٤٨ و٤٧

٢ - المسند للشافعي ص ١١٥

إذا كان الأمر الواقعي موجوداً ولكن لا يعلم 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 ثم انكشف الخلاف وتبين وجود الدليل على لزوم السورة، فيصح أن يقال: إن الأمر الظاهري يجزء عن الأمر الواقعي أم لا، وأما إذا فرضنا أنه لم يكن للأمر الواقعي وجود أصلاً حين الإتيان بالأمر الظاهري وإنما يحدث بعد ذلك فلامجال ولامورد للإجزاء، كما إذا صلى قبل الوقت مع قيام الحجة على دخول الوقت، فإنه لأمر بالصلاة أصلاً وإنما هو تخيل وتوهم لوجود الأمر، نظير ما لو صام في شعبان بدلاً عن شهر رمضان.

والحاصل أن محل الكلام في الإجزاء إنما هو في موارد فقدان الجزء أو الشرط للمتعليق، لكن بعد فرض فعلية الوجوب وتحققه، وأما بالنسبة إلى شرط الوجوب إذا لم يكن متحققاً نظير تخلف الوقت بالنسبة إلى الصلاة فلامجال للإجزاء أصلاً، 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، فإنه لو كان الشخص محبوباً ولم يميز بين النهار والليل فصام في الليل لقيام الحجة على تحقق النهار ثم تبين أنه صام بالليل، فإنه لامجال فيه للإجزاء، وكذلك الحج فإنه وإن كان واجباً معلقاً لتحقق وجوب الحج بتحقيق الاستطاعة مع كون الحج مقيداً بشهر الحج، ولكن إذا أحرم قبل الميقات وقبل تحقق الشرط والوصول إلى الميقات، فلامجال للإجزاء أبداً حتى إذا قلنا بإجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي^(١).

وفيه أنه بناء على اجزاء الحكم الظاهري فلاوجه للمنع عن الاجزاء فيما لو اتى بالواجب المعلق في غير وقت الواجب، فإنه 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 اخيراً من أنه لو انكشف احرامه بعد المحاذاة ولم يتمكن من العود فاحرامه صحيح، ففيه أنه لا يتم باطلاقه، وإنما 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 تعدد

عليه فعلاً الرجوع الى المحاذاة، فلا بدّ من تجديد الإحرام من هذا المكان.

التنبيه الثاني: ان من كان لا يمر 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 ولواجه لما عليه جمع من الاعلام من اختصاصها باهلها ومن يمر عليها، ومع غمض العين عن كون المرجع عموم ادلة المواقيت فلا بأس بنقل ما حكى عن السيد الخوئي "قده" فانه ذكر اولاً: أنه يكون مقتضى الاصل العملي بناء على مسلك المشهور هو البراءة عن تعيين الاحرام من الميقات فيجوز الاحرام من ادنى الحلّ، ووأماً على مسلك صاحب الكفاية من أن الأقل والأكثر إذا كانا من قبيل العام والخاص فلا تجري البراءة العقلية ولا التقلية، وإنما تجري قاعدة الاحتياط وذلك لأنّ كلاً 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 يبين المأمور به، وإن أتى بالمؤمننة فقد أتى بما هو الواجب في نفسه، فالشك في اعتبار الإيمان في الرقبة ليس شكاً في الزيادة ليدفع بأصالة البراءة، وبتعبير آخر إتيان الطبيعي في ضمن غير المقيّد إتيان بأمر مابين للمقيّد، والشك بينهما من المتباينين، نعم لا بأس 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 وإلا فيجري الاشتغال، فإذا دار الواجب بين نوعين وصنفين كالعبد والأمة تجري أصالة الاشتغال، لأنهما بنظر العرف متباينان، وإن كانا بحسب الدقة متحدين وداخلين تحت جنس واحد، وكذا يجري الاشتغال فيما لو دار الواجب بين كونه جنساً أو نوعاً خاصاً، فإن الجنس لاوجود له إلا 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 لالبراءة، ولكن قد ذكرنا في محلّه أنه لا فرق 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 كلاماً لا بد أن نحمله على خطأ المقرر، حيث قال ما لفظه: انه مع ذلك لامجال لجريان البراءة في المقام، ولا يمكن الحكم بالاكْتفاء بأدنى الحل، وذلك لأن من جملة الأطراف المحتملة للإحرام من مرحلتين، أي مساواة أقرب المواقيت إلى مكة كما ذهب إليه جماعة، فحينئذ تكون الأطراف ثلاثة، الإحرام من أدنى الحل ومن المواقيت ومن مرحلتين، فنعلم إجمالاً 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 الأمور الثلاثة، وأصالة البراءة عن المواقيت لاتعين الإحرام من أدنى الحل، لأن العلم الإجمالي على الفرض ذو أطراف ثلاثة. هذا كله مع قطع النظر عن النصوص الدالة على لزوم الذهاب إلى المواقيت المعروفة والإحرام منها وعدم جواز العدول والاعراض عنها إلى غيرها^(١).

أقول: أما ما ذكره من أن مسلك المشهور هو البراءة عن تعيين 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 بوجود احرامه من مكان، وتردد بين كونه مكاناً معيناً كالميقات او الجامع بين اماكن متعددة كالميقات وادنى الحل، فيكون من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير، فانه يكون في ما اذا علمنا بوجود شيء لكن لم نعلم أنه الفرد او الجامع، وأما لو احتل عدم تقيد احرامه بأن يكون من مكان، 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 رأساً فهذا غير معقول لكونه ترخيصاً في المخالفة القطعية وان اريد منها اثبات وجوب محتمل التعيين ففيه -مضافاً الى أنه خلاف المنساق من دليل البراءة من كونها امتنانية- أنه يكون من الاصل المثبت.

وما يقال (من أن هذه البراءة لا تثبت كون التلبية من غير الميقات موضوعاً للحكم بتحقق الاحرام وحرمة محرّمات 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 حكى 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 فالاحرام له، لأنه بعد احتمال التخيير وعدم العلم بالتعيين ولو اجمالا، فتجري البراءة عن تعيين كل ما يحتمل تعيينه كتعيين الاحرام من الميقات او من مرحلتين لمن لم يمر بالميقات، بل وتعين الاحرام من ادنى الحل لمن لم يمر بالميقات ان احتمل تعيينه وعدم جواز الاحرام من مرحلتين، فتكون النتيجة التخيير.

وأما ما نسبته 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 رقبة، 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 المثاليين مع التزامه بوجود الاحتياط فيهما عقلا، أنه تجري البراءة عن الشرطية في مثال المطلق والمشروط، دون مثال العام والخاص حيث لا يوجد فيه قدر متيقن في عالم موضوعية الحكم، حتى يكون الشك في شرطية المشكوك له فتجري البراءة عن شرطيته، ولذا يجب فيه الاحتياط عقلا وشرعا^(١).

نعم لاشكال 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 الحل

وهو ميقات العمرة المفردة بعد حج القران أو الافراد، بل لكل عمرة مفردة لمن كان بمكة وأراد الاتيان بها، والأفضل ان يكون من الحديدية، أو الجعرانة، أو التنعيم.

اقول: فيه جهات من البحث:

الجهة الاولى: لاشكال 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: بصحيفة جميل 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^(١).

وأخرى بصحيفة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من أراد أن يخرج من مكة ليعتمر أحرم من الجعرانة أو الحديدية أو ما أشبهها^(٢).

ولاريب في دلالتهما على جواز الاحرام من ادنى الحل في موردتهما، وعدم لزوم الذهاب الى الميقات، لكن اشكل السيد الحكيم "قده" على الاستدلال بهما على عدم جواز الاحرام من نفس مكة في موردتهما بأنه لايمكن حمل الأمر بالإحرام من التنعيم في صحيفة جميل على الوجوب، كما أن دلالة صحيفة عمر بن يزيد لاتخلو من إشكال، إذ لاظهر 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^(٣).

اقول: أما اشكاله على الاستدلال بصحيفة 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 المتشعري يحمل التنعيم على المثالية لأدنى الحل وانما ذكر لأنه كان اقرب الى مكة من سائر نواحي ادنى الحل، نعم موردتها من اراد الاتيان بالعمرة المفردة بعد حج الافراد، ولاتشمل ما لو كان بعد العمرة المفردة، والغاء الخصوصية اليها مشكل.

وأما اشكاله على الاستدلال بصحيفة 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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٤١ رواه الصدوق باسناده عن عمر بن يزيد وقد ذكر في مشيخة من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٤٢٥ أن ما كان فيه عن عمر بن يزيد فقد رويته عن أبي عن محمد بن يحيى العطار عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى عن عمر بن يزيد...

٣ - مستمسك العروة الوثقى ج ١١ ص ٢٨٤

الحل، هو استحباب الخروج من مكة لمن كان بمكة واراد أن يعتمر، والتعبير بقوله "من اراد أن يخرج من مكة ليعتمر" لا يدل على كون الخروج من مكة مقدمة منحصرة للاعتماد، فلعله لاجل كونه الطريق الافضل للاعتماد، 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^(١)، ولم يتعرض فيها الى حكم من اعتمر من نفس مكة، فيشهد على عدم مشروعيتها، كما يمكن أن يستأنس لذلك بما ورد من امر المجاور بمكة بالاحرام لحج الافراد او عمرة التمتع من الجعرانة كما في موثقة سماعة^(٢)، وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج^(٣)، وموثقة سماعة^(٤).

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 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^(٥)، وأما الجعرانة فقد ورد الامر بالخروج اليها او الى التنعيم في رواية ابن مسكان عن إبراهيم بن إسحاق عن ابن مسعود قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة طافت أربعة أشواط وهي معتمرة عليه السلام ثم طمشت 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^(٦).

الا أن الرواية ضعيفة سنداً لأجل إبراهيم ابن اسحاق الذي هو إبراهيم بن إسحاق بن

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٩٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٤

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٨

٤ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٧٠

٥ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٧

٦ - وسائل الشيعة ج ١٣ ص ٤٥٥

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^(١)، 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^(٢). 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 معروفة 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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٤٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٩٩

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^(١)، وقد افتى صاحب العروة بأن ادنى الحل ميقات لكل عمرة مفردة^(٢)، ومقتضى اطلاقه موافقته لفتوى صاحب الجواهر، كما هو ظاهر مناسك السيد الامام^(٣) وصریح كلام السيد الكلبايگانی "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...ولا ينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله^(٤)" اشتراط كون احرام العمرة المفردة كالحج من الميقات

ولامقيّد 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 لا تشمل من تجاوز الميقات بالا احرام ووصل الى ادنى الحل فاراد أن يحرم منه للعمرة المفردة، نعم لو دخل مكة بغير احرام عسيانا 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^(٥)، 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

١ - جواهر الكلام ج١٨ ص١٣٣

٢ - العروة الوثقى المحشى ج٤ ص٦٤٠

٣ - مناسك محشى ص١٠٤

٤ - وسائل الشيعة ج١١ ص٣٠٨

٥ - وسائل الشيعة ج١٤ ص٢٩٩

منه أنه (صلى الله عليه وآله) لم يكن حال مروره بالميقات قاصدا دخول مكة أو العمرة ثم بدا له ذلك^(١).

وقد يقال بأنه يحتمل أن عدم احرام النبي (صلى الله عليه وآله) من ميقات الطائف وتأخيره الاحرام الى الجعرانة كان لضرورة فلا يمكن 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^(٢)، 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^(٣).

وهذا وان كان مظنوننا، 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 لا يوجب 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 لعمره الحديبية -التي كانت في ذي القعدة من السنة السادسة من الهجرة، وصده المشركون عن دخول مكة- وظاهر الالهلال من عسفان هو الاحرام منه مع أن عسفان ليس ميقاتا ولا محاذيا للميقات، كما ورد فيها أنه (صلى الله عليه وآله) اهل لعمره القضاء^(٤) -التي كانت في ذي

١ - موسوعة الامام الخوئي ج٢٧ ص٣٠٩

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢١٥

٣ - وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٨٣

٤ - سميت بعمره القضاء لكونها بنية البديلة العرفية عن عمرة الحديبية ففي صحيحة أبان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: اعتمر رسول الله (صلى الله عليه وآله) عمرة الحديبية وقضى الحديبية من قابل، ومن

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، فعله احرم لكنتا العمرتين من الشجرة، وانما أخر الجهر بالنبية 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"^(١)، وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج "احرم منها حين قسم غنائم حنين ومرجعه من الطائف"^(٢)، 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"^(٣) فعبّر فيها بالاحرام من الجحفة ولكنها ضعيفة سنداً بالارسال، والعبارة بصحيحة معاوية بن عمار والوارد فيها هو الاهلال من الجحفة^(٤) فخلاف الظاهر جدا، اذ لا موجب 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 لا يمكن 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

>>>

الجعرانة حين أقبل من الطائف، ثلاث عمر كلهن في ذي القعدة (وسائل الشيعة ج ١٤ ص ٢٩٩)

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٦٧

٣ - من لا يحضره الفقيه ج ٢ ص ٤٥٠

٤ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٣٠٩

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 تعيين 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 تعيين ذلك فلماذا لا يلتزم بجواز احرامه من أي مكان شاء ولو لم يكن ادنى الحل، **قلت:** ان من يقبل عموم ادلة المواقيت وانما يقيده بصحيحة معاوية بن عمار فغايبته رفع اليد عن ظهور ذلك العموم في وجوب الاحرام من الميقات تعيينا، وجعل عدل له في بعض الفروض وهو ادنى الحل، ولا يجوز 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 لا يجزئه الاحرام من ادنى الحل، بل لابد أن يحرم من الميقات كالجحفة^(١) 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 لا طريق 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 يأتي بالعمرة سواء كان البداء حين وصوله الى قرب الحرم ام لا، نعم لابد أن لا يكون أمامه مكان يحاذي الميقات كما ادعي ذلك في جدة والا فلا يشملها الصحيحة فلادليل على جواز احرامه من ادنى الحل.

الجهة الرابعة: من خرج من مكة ولم يتجاوز الميقات واراد الاتيان بعمرة أخرى فهل يجزئه 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 بالمیقات فلا بد من ملاحظة المقيدات لها وهي إما مثل صحیحة عمر بن یزید "من أراد أن یرج من مكة لیعتمر احرم من الحدیبية او الجعرانة او ما اشبهها" او صحیحة معاوية بن عمار التي ادعی دلالتها على جواز الاحرام من ادنى الحل لمن تجاوز المیقات فوصل الى قرب الحرم ثم بدا له أن یدخل مكة، فحینئذ لابد من التفصیل بین ما لو كان قریبا من الحرم كما لو كان في عرفات فیجوز له الاحرام من ادنى الحل، و بین ما لو كان بعيدا عن الحرم كما لو كان في جدة فلا بد من ذهابه الى المیقات.

تنبيه في میقات الفخّ

حكي عن المشهور أن میقات الصبیان "فخّ" -وهو بئر معروف على فرسخ من مكة القديمة، قتل فيه الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن علي (عليهما السلام) سنة ١٦٩- فيجوز للولي تأخير احرامه بصبيبه اليه منه، وقد اختار ذلك المحقق الحلبي في المعتمر^(١) والعلامة الحلبي في التذكرة^(٢) وغيرها، وفي الجواهر أنه ربما نسب إلى الأكثر، وفي الرياض أنه يظهر من بعض عدم الخلاف فيه، ومستندهم في ذلك صحیحة أيوب بن الحر قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) من أين تجرد الصبیان؟ قال: كان أبي يجردهم من فخ، ونحوها صحیحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام)^(٣).

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 بالمیقات كاحرام البالغين، وان لم يجب احرامهم تكليفا بخلاف البالغين كما هو الحال في سائر العبادات ما لم یرد دليل بالخصوص على الغاء شرطية شيء في حق الصبیان، وهذه الصحیحة لاتدل الا على جواز تأخير تجريدهم الذي هو واجب مستقل الى فخّ.

وذكر صاحب الحدائق بأن بعض النصوص يدل صریحاً على الإحرام بالصبیان من المیقات كصحیحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: انظروا من كان

١ - المعتمر ج٢ ص٨٠٥

٢ - تذكرة الفقهاء ج٧ ص١٩٢

٣ - وسائل الشيعة ج١١ ص٣٣٦

معكم من الصبيان فقدّموه إلى الجحفة أو إلى بطن مَرّ، ويصنع بهم ما يصنع بالمحرم^(١)، وفيه أن مفاد هذه الصحيحة يشبه مضمون صحيحة أيوب بن الحر الدالّة على تجريد الثياب من الجحفة أو بطن مَرّ، لا الإحرام منهما وذلك لذكر "بطن مَرّ" فإنّه غير ميقات جزماً، نعم روى يونس بن يعقوب عن أبيه قال قلت لأبي عبد الله (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^(٢).

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 مجهولاً ولم يرد في حقّه مدح ولا قدح.

ثم ذكر وجهها 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 الله (عليه السلام) وحيث ان القمي شهد في مقدمة تفسيره بوثاقته من روى عنهم في هذا الكتاب فيثبت وثاقته 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 والد له وإلا لقال في التفسير: عن يونس بن يعقوب عن أبيه، كما هو المتعارف المتداول فيما إذا كان الشخص راوياً عن أبيه، ولذا ترى جميع روايات أحمد بن محمد بن خالد البرقي التي يرويها عن أبيه لم يذكروا اسم أبيه بل يقولون عن أبيه^(٣).

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^(٤)، ولا يبعد تماميته لعدم وجود شخص آخر في الرجال أو الحديث مسمى بهذا الاسم، وهذا أقوى ظهوراً من قرينة عدم التعبير بأن يونس روى عن أبيه على كون من روى عنه يونس في تفسير القمي شخصاً 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 للإحرام منه ويشهد له ما رواه في قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٨٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٨٩

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٢٨٧

٤ - معجم رجال الحديث ج ٢١ ص ١٥٥

أخيه (عليه السلام) قال سألته عن تجريد الصبيان في الاحرام من أين هو قال: كان ابي يجردهم من فخ^(١)، 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 فالأقوى ما عليه المشهور من جواز تأخير الاحرام بالصبيان الى فخ، لظهور صحيحة ايوب الحر، ولكنه لا اطلاق 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 ١٦٤: لا يجوز الاحرام قبل الميقات ولا يكفي المرور عليه محرماً، بل لا بد من الاحرام من نفس الميقات، ويستثنى من ذلك موردان:

١- 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 فلا بد من أن يكون إحرامه في اشهر الحج، كما تقدم.

٢- إذا قصد العمرة المفردة في رجب، وخشي عدم إدراكها إذا أخرج الاحرام إلى الميقات جاز له الاحرام قبل الميقات، وتحسب له عمرة رجب وإن أتى ببقية الأعمال في شعبان، ولا فرق في ذلك بين العمرة الواجبة والمندوبة.

اقول: لا ريب ولا إشكال 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 فلا إحرام له^(١)، 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 أربعاً وترك الثنتين^(٢)، 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 أربعاً في السفر قلت لا قال فهو والله ذاك^(٣)، وفي صحيحة الحلبي "الاحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله) لا ينبغي لأحد أن يحرم قبلها ولا بعدها"^(٤).

والمشهور أن من يريد أن لا يمر بالميقات أيضاً فليس له أن يحرم قبل الميقات، ولكن خالف في ذلك بعض الاجلاء "دام ظله" فجوز احرام من لا يمر 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 أتى عليها من غير اهلها"^(٥)، وقد مر الجواب عن ذلك في بحث المواقيت فراجع.

ثم انه استثنى عن عدم صحة الاحرام قبل الميقات موارد:

المورد الاول: ما ذهب اليه المشهور من جواز نذر الاحرام قبل الميقات، وقد صرح الشيخ الطوسي في الخلاف بالجواز^(٦)، ومنع من ذلك صاحب السرائر، ومستند المشهور في ذلك الروايات:

١ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٣٢٠

٢ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٣٢٥

٣ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٣٢٤

٤ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٣٠٨

٥ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٣٣٢

٦ - الخلاف ج ٢ ص ٢٨٦

منها: موثقة أبي بصير، قال: سمعته يقول: لو أن عبداً أنعم الله عليه نعمة أو ابتلاه ببلية فعافاه من تلك البلية فجعل على نفسه أن يحرم بخراسان كان عليه أن يتم^(١)، 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 لا يكلف 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 لا بد 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 الله (عليه السلام) عن رجل جعل لله عليه شكراً أن يحرم من الكوفة، قال: فليحرم من الكوفة وليف لله بما قال^(٢)، وتقريب الاستدلال بها نفس تقريب الاستدلال بالرواية السابقة.

انما الكلام في سندها وقد عبر عنها المشهور كالعلامة الحلبي بالصحيحة، ولكن ناقش فيه صاحب المعالم في منتقى الجمان، فقال: لاشك عند الممارس في أنه غير صحيح، فان حماداً أن كان هو ابن عثمان فالحسين بن سعيد لا يروي عنه بغير واسطة قطعاً، وان كان هو ابن عيسى فهو لا يروي عن عبد الله الحلبي فيما يعهد من الأخبار اصلاً، 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 مروى عنه ايضاً 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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٢٧

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٢٦

الحديث وتصحيح علي بالحلي قريب وخصوصا مع وقوعه في صحبة حماد، وبالجملة فالاحتمالات قائمة على وجه ينافي الحكم بالصحة وأعلها 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 لا يروي عنه بغير واسطة^(١).

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)^(٢)، ورواية أخرى عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عثمان قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام)^(٣)، وروايته عنه محتملة عقلائيًا، 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 ومائة، ذكر ذلك ابو العباس في كتابه^(٤)، 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 او غيرهم، بل ذكر الصدوق في مشيخة الفقيه أن ما كان فيه عن معمر بن يحيى فقد رويته عن أبي عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن حماد بن عثمان، عن معمر بن يحيى^(٥).

ولذا يكون المظنون أنه حماد بن عيسى، وما ذكره من أن اطلاق لفظ الحلبي ينصرف الى عبد الله او عبيد الله ولا يعهد رواية حماد بن عيسى عنهما، وانما روى احيانا عن عمران

١ - منتقى الجمان ج ٣ ص ١٣٨

٢ - تهذيب الاحكام ج ١ ص ١٢١ والاستبصار ج ١ ص ١٠٥

٣ - تهذيب الاحكام ج ٣ ص ٤٣٩ والاستبصار ج ١ ص ٤٣٩

٤ - معجم رجال الحديث ج ٧ ص ٢٢٣

٥ - من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٤٣٩

الحلبي، ففيه أنه قد روى أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري في نوادره عن حماد بن عيسى عن الحلبي^(١)، وكذا روى الشيخ في التهذيب رواية أخرى بأسناده عن حماد بن عيسى عن الحلبي^(٢)، بل روى في الاستبصار رواية عن حماد بن عيسى عن عبيد الله الحلبي^(٣)، 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 أخرى. 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 الله بن الحلبي وعن عبيد الله بن علي وعن عبيد الله الحلبي كثيراً ما يقرب من مائتي مورد، ولو قلنا بأن حماد هذا هو حماد بن عيسى فالحلبي الذي يروي عنه هو عمران الحلبي، لا عبيد الله الحلبي، حتى يقال بأن حماد بن عيسى لا يروي عن عبيد الله الحلبي، وأمّا ما ذكر من أن إرادة عمران الحلبي عند إطلاق الحلبي بعيدة بغير تام، إذ قد يطلق الحلبي ويراد به عمران والحسين بن سعيد يروي عن حماد بن عيسى كثيراً^(٤).

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^(٥) والاستبصار^(٦) 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 فلا يروي عنه، والحاصل لا ينبغي الريب في صحّة السند^(٧).

وقد ذكر الخواجوي "ره" في فوائده الرجالية أن المراد من علي بن ابي شعبة

١ - النوادر ص ٩٦

٢ - تهذيب الاحكام ج ٥ ص ٢٦٥

٣ - الاستبصار ج ١ ص ٤٧٠

٤ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص

٥ - تهذيب الاحكام طبعة دار الكتب الاسلامية ج ٥ ص ٥٣

٦ - الاستبصار ج ٢ ص ١٦٣

٧ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٢٧ ص ٣١٨

الحلبي وذكر أن القرينة عليه تصريح الشيخ في الاستبصار بالحلبي^(١).
 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^(٢) 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^(٣)، كما يؤيد ذلك ما رواه الشيخ في التهذيب
 والاستبصار عن صفوان عن علي بن ابي حمزة قال: كتبت إلى ابي عبد الله (عليه السلام)
 أسأله عن رجل جعل لله عليه أن يحرم من الكوفة قال يحرم من الكوفة^(٤).
 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 تعيين 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.

١ - الفوائد الرجالية ص ٥٥

٢ - تهذيب الاحكام طبع مكتبة الصدوق تصحيح المرحوم علي اكبر الغفاري ج ٥ ص ٦٥، وقد ذكر أن في
 بعض النسخ وفي الاستبصار الحلبي وهو تصحيف.

٣ - تهذيب الاحكام طبع دار الكتب الاسلامية ج ٨ ص ٣١٤ طبع مكتبة الصدوق ج ٨ ص ٢٣٣

٤ - التهذيب ج ٥ ص ٦٤، الاستبصار ج ٢ ص ١٦٣

ومنها: ما رواه 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. ويمكن الحكم بصحة سندها تمسكا بعموم شهادة الشيخ الطوسي "ره" في كتاب العدة بأن صفوان عرف بأنه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة^(١)، فلا بد 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:

١- انه ذكر ان الطائفة سوت بين مراسيل صفوان والبنظي وابن ابي عمير ممن عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة وبين مسانيد غيرهم، مع أنه ذكر قبل ذلك أن خبر الشيعي الاثنى عشري العدل يقدم عند التعارض على خبر غيره، فيعلم من ذلك انه يشهد بأن هؤلاء لا يرسلون الا عن شيعي اثنى عشري عدل كي تسوى بين مراسيلهم مع مسانيد غيرهم.

٢- 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.

٣- 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 بقريضة التقابل ان مراده من الثقة هو الشيعي الاثنا عشري العدل لا مطلق المتحرز عن الكذب ولو لم يكن شيعيا.

ولكن ما ذكرناه لا يعني ظهور كلمة الثقة في غير هذا المورد في الشيعي الاثنى عشري العدل، فقد ذكر في الفهرست ان اسحاق بن عمار 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 لا يمر بالمواقيت أن يحرم من أي مكان شاء لما مر منه من اختصاص توقيت الواقيت 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 النادر من الاتيان بالحصاة

المشروعة وهو الاحرام في اشهر الحج، فكذا لاتدل على مشروعية الاحرام بالنذر قبل الميقات لمن يمر بالميقات، فيجب على هذا الناذر مقدمة لوفاء بنذره أن لا يمر 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 فلا بد 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، ولا حاجة 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 لا ينعقد إلا إذا كان متعلقه راجحاً في نفسه، والا فلا يمكن 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:

١- ما ذكره صاحب العروة وما محصله أنه يكفي في صحة النذر رجحان المنذور في طول النذر، نعم يحتاج هذا الرجحان الى كاشف ولا يمكن أن يكون كاشفه عموم الوفاء بالنذر بعد تقيد موضوعه بما كان راجحاً، بل كاشفه هو هذه الروايات كما وجدت روايات في مشروعية نذر الصوم المنذوب في السفر، فلا يرد أنّ لازم ذلك صحّة نذر كلّ مكروه أو محرّم، لعدم كاشف عن رجحانه حال النذر بل مقتضى اطلاق دليل حرمة او كراهته عدم رجحانه ولو في هذا الحال^(١).

وما ذكره متين جدا، إذ دليل لزوم رجحان متعلق النذر، هو أن النذر جعل شيء على ذمته لله تعالى، فلا بدّ أن يكون ذلك الفعل قابلاً 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 متوقفاً على صحّة النذر لزم الدور، فهو غير منتج، ولا حاجة 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 الله ثابت أنه متى التزم المكلف على نفسه شيئاً يكون ذلك راجحاً فيجب الوفاء به لأنّ متعلقه مشروع^(١)، بل ولو توقف رجحان متعلق النذر على صحة النذر فالمهم أنه لادليل على توقف صحة النذر الا على رجحان متعلقه ولو في طول صحة النذر أي على صدق قضية شرطية وهي أنه اذا وجب الوفاء بنذر الاحرام قبل الميقات كان متعلقه راجحاً، 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 يخرج 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.

٢- ما ذكره المحقق العراقي "قده" في تعليقه على العروة من أنه لامحيص من الالتزام بتخصيص ما دلّ على رجحان سابق على النذر بمثل المقام المنصوص ولايتعدى 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 تعدي 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 لا بد فيهما من الرجحان الشرعي.

الجهة الثالثة: ان الروايات إنما جوزت نذر الإحرام قبل الميقات فيما إذا عيّن مكاناً خاصاً كالكوفة وخراسان، وحيث إنّ الحكم على خلاف القاعدة فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن، وهو جواز الإحرام قبل الميقات بالنذر إذا عيّن مكاناً خاصاً، فلا يصح نذر الإحرام قبل الميقات من دون تعيين مكان، وقد استقرب صاحب العروة صحة النذر فيما اذا قال مثلاً "لله علي أن احرم إما من الكوفة او البصرة" لكنه لاوجه له لعدم امكان الغاء الخصوصية عن مورد الروايات اليه.

الجهة الرابعة: وقع الكلام في 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 لله، بخلاف العهد فإنه ليس فيه جعل شيء على نفسه لله وإنما هو معاهدة نفسانية وقرار نفساني فيما بينه وبين الله، وكذلك الحلف فإنه إنشاء التزام بشيء مربوط بالله تعالى، فكأنه يجعل الله لعظمته وجلالته كفيلاً وشاهداً على فعله، وليس فيه جعل شيء على نفسه لله، 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 كفيلاً وشاهداً على ما التزم به، وكذلك قوله "عاهدت الله" يرجع إلى قرار نفساني وإلزام نفسه بشيء.

والحاصل أن الحالف يبرز التزامه بشيء غاية الأمر مرتبطاً بالله تعالى، وكذلك العاهد يعتبر على نفسه شيئاً مرتبطاً به تعالى ويبرزه بقوله: عاهدت الله، كما أنه في النذر يعتبر لله على نفسه شيئاً ويبرزه بقوله: نذرت لله على أن أفعل كذا، فالالتزام النفساني المرتبط بالله متحقق في الموارد الثلاثة، وإطلاق الموثقة يشمل الجميع.

وذكر بعض الاعلام "قده" أن التعبير بأنه جعل لله على نفسه يشمل اليمين والعهد ايضاً، ولكن إطلاق هذه الروايات بالنسبة الى غير النذر ليس أقوى من عموم دليل النهي عن الاحرام قبل الميقات، فالاموجب لتقديمها عليه فلا بد 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^(١).

اقول: ما ذكره (من عدم اقوائية الظهور الاطلاقي لهذه الروايات لغير النذر بالنسبة الى عموم النهي عن الاحرام قبل الميقات، فلا يقدم عليه في غير مورد النذر) فهو مبني على كون نكتة تقديم الخاص على العام اقوائية ظهوره من جميع الجهات لاقوائية 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 أقوى 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^(١).

ولكن الذي نحسه بوجودنا العقلاني هو كون نكتة تقديم الخاص اقوائية ظهوره من حيث أخصية موضوعه، فاذا ورد في الخطاب لايجب اكرام اي عالم واکرم 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 يخص 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 تسبب 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 يُلزم نفسه بالعمل، فيصدق أنه جعل على نفسه ذلك 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^(١)، وقد روى أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري 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^(٢)، 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^(٣).

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، فالوجه لما حكي عن بعض من أنه إذا نذر إحراماً واجباً وجب تجديد الاحرام في الميقات وبين ما إذا نذر إحراماً مستحباً أستحب 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 لا يصح إحرامه، لأنّ هذا العمل مفوت للواجب فيكون مبغوضاً والمبغوض لا يصلح أن تكون عبادة، ومن قبيل المقام ما لو نذر ان يأتي بصلاة الفريضة جماعة فأتى بصلاة فرادى، حيث يقال ان صلاة الفرادى حيث تكون مفوتة للواجب فتكون مبغوضة ولا تصلح 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 لا يستند الى اتيان ضده، بل

١ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٣٠٨

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٢٩٥

٣ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٣١٨

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 الأنية، فوجود الهواء في الأنية مناف مع وجود الماء فيها، ولكنه ليس بنحو يمنع عن وجوده، بخلاف ما لو كانت الأنية ممثلة من الطين، إفراغ الماء في الأنية يتوقف على محاولة إزالة الطين عنها، فتكون إزالة الطين مقدمة الواجب فتجب بناء على وجوب المقدمة شرعا، وهكذا لو وجب القيام فلا يقتضي الأمر بالقيام الأمر الغيري بترك الجلوس، فان ترك القيام لا يستند عرفا إلا الى عدم إرادته، بحيث لو تعلقت ارادة المكلف به لم يكن جلوسه مانعا عنه عرفا، حيث يكون ارادة القيام بنفسها كافية في ترك الجلوس والتلبس بالقيام، وهكذا الحال في الاتيان بصد الواجب المنذور.

وثانيا: ان المبعوضية الغيرية للعبادة لا تقتضي 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 مبعوضيته غيرية بنكتة استلزامه لفوت الواجب فلا مانع 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 حرمة متوقفة على كونه صحيحاً، إذ لو لم يكن صحيحاً لم يكن مفوّتاً للواجب، وما فرض صحته كيف يكون فاسداً وحراماً.

اقول: حاصل هذا الوجه أن مبعوضية الاحرام في الميقات لمن نذر الاحرام قبله انما هي لأجل كونه موجبا لحث نذر الاحرام قبل الميقات، وهذا فرع صحته كما مرّ، وعليه فان استلزمت هذه المبعوضية فساد الاحرام في الميقات فيلزم منه عدم مبعوضيته فتكون محالا، فان ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

ولكن الجواب عنه -بناءً على تقوّم العبادة بقصد القرية فقط وان كان الفعل مبعوضا 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 فلا يتمكن من الاحرام الصحيح في الميقات لعدم تمشي قصد القرية منه، فمبعوضية الاحرام الصحيح في الميقات لم توجب انتفاء مبعوضيته، وانما اوجبت عدم امكان ايجاد المبعوض في الخارج، وهذا لامحذور فيه.

نعم بناء على ما هو الظاهر من تقوّم العبادة مضافا الى قصد القرية 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 بصححة عبد الصمد بن بشير حيث حكم الامام (عليه السلام) بصحة احرام الرجل الاعجمي في الثوب المخيط مع أنه كان جاهلا مقصرا بلاشكال 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 "لله"، ولو قال "نذرت لله أن أفعل كذا" أو "لله عليّ نذر أن أفعل كذا" لم ينعقد على إشكال، فلا يترك الاحتياط، ووافقه في ذلك السيد الامام "قده"^(١)، وذكر نحوه بعض السادة الاعلام "دام ظلّه"^(٢)، وكذا استشكل شيخنا الاستاذ "قده" في انعقاد النذر بقوله "لله عليّ نذر أن أفعل كذا" بينما أنه يظهر من السيد الخوئي قبوله لانعقاد هذا النذر^(٣).

اقول: أما عدم انعقاد النذر بقوله "علي أن أفعل كذا" فيدل عليه مثل صححة 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^(٤)، 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^(٥)، وفي صححة ابن أبي عمير عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله

١ - وسيلة النجاة ص

٢ - منهاج الصالحين ج ٣ ص ٢٢٩

٣ - صراط النجاة ج ٢ ص ٣٣٨

٤ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٢٩٣

٥ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٣٢٥

(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 جاريتها يصنع بها ما شاء^(١).

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 مطابقتها 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 الاشعري 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^(٢).

الجهة الثامنة: اعتبر المشهور في نذر الزوجة اذن زوجها، ولذا ذكر السيد الامام "قده" في مناسكه أنه لا بد في نذر الزوجة للاحرام قبل الميقات من اذن زوجها^(٣)، وقد ذكر جماعة منهم السيد الخوئي "قده" بأنه لو لم يكن متعلق النذر منافيا لحق الزوج لم يحتج الى اذن الزوج، نعم لاشكال في اعتبار اذنه في صحة نذر ما ينافي حق الزوج^(٤).

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 ولا صدقة ولا تدبير ولا هبة ولا نذر في مالها إلا بإذن زوجها إلا في حج أو زكاة أو بر والديها أو صلة رحمها^(٥)، 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 وصدقها وتدبيرها وهبتها لأموالها بغير اذن زوجها، ولو ثبتت هذه الاحكام لبانت ولم يخف على احد بعد عموم الابتلاء بها، فيحمل على استحباب استئذنها من زوجها في هذه التصرفات.

نعم ورد في صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال قال رسول الله

١ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٣١٩

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٢٩٨، النوادر ص ٣٤

٣ - مناسك حج ص ١٦٠

٤ - منهاج الصالحين ج ٢ ص ٣١٨

٥ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٣١٥

(صلى الله عليه وآله) لايمين للمرأة مع زوجها^(١)، والمشهور حملوها على أن للزوج حق حل يمينها فيكون المعنى أنه لايمين لها مع معارضة زوجها وممانعته، وقد اخذ جماعة كالسيد الخوئي بظاهاها 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 فالوجه 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 لتترك 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 كالنتظليل المحرم على الرجال في حال الاحرام مطلقا على قول، او في خصوص النهار على قول 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، كالاضرار الى تعليم الأطفار 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 قدره قبل فعلية التكليف (كنفس المستشكل المذكور "دام ظله" ولذا يجوز 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 حرمة فعلية في حقه ابدا، وأما بناء على لزوم التحفظ عليها عقلاء كما لايبعد، ففرق 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 لايمكن من الاتفاق على زوجته واولاده فيدخل نفسه في موضوع وجوب الاتفاق،

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، ولا فرق في ذلك بين العمرة الواجبة والمندوبة.

اقول: هذا هو المورد الثاني لجواز الاحرام قبل الميقات، وبدلٌ 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^(١)، 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^(٢).

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 احتتمل عدم وصوله الى الميقات قبل هلال شوال أنه يخاف فوت عمرة رمضان، بل يمكن أن يقال حيث إن 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 الأخرى، فإن عمرة الربيع ليست بأفضل من عمرة جمادى وهكذا، بل هي متساوية في الفضل^(٣).

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأن موثقة اسحاق بن عمار غير مختصة بدرك الأفضل ليختص التقديم بعمرة رجب، بل تعم كل مورد يفوت منه الفضل وذلك لا يختص بشهر رجب، لأنّ عمرة كل شهر لها فضل، والمفروض أنه لو أخر الإحرام إلى الميقات لم يدرك فضل عمرة هذا الشهر فالتقديم قد يكون لدرك الفضل، لكن حيث ان الأصحاب خصّصوا هذا

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٢٦

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٢٦

٣ - جواهر الكلام ج ١٨ ص ١٢٤

الحكم برجب، فالأحوط الاقتصار عليه، بعد أن كان الحكم على خلاف القاعدة^(١).
وفيه أن الوارد في موثقة اسحاق بن عمار أن لرجب فضلا وظاهره أن له فضلا على شعبان فيتم كلام صاحب الجواهر، إلا بالنسبة إلى رمضان فإن لعمرته فضلا على شوال.
ثم إن الظاهر جواز الإحرام قبل ضيق الوقت إذا علم عدم إدراك عمرة هذا الشهر إذا أُخِّر إلى الميقات، وإن كان الأحوط تأخير الإحرام إلى آخر الوقت.

والظاهر عدم الفرق بين العمرة المندوبة والواجبة بالأصل أو بالنذر ونحوه، لإطلاق موثقة إسحاق بن عمار وربما أشكل عموم النص للعمرة الواجبة بالأصل، لأنَّ 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 ١٦٥: 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، فإنه مقتضى قاعدة الاشتغال، واستصحاب عدم انعقاد الاحرام فيما إذا لبى في المكان الذي يشك في كونه ميقاتاً بنحو الشبهة الموضوعية.

مسألة ١٦٦: لو نذر الاحرام قبل الميقات وخالف وأحرم من الميقات لم يبطل إحرامه، ووجبت عليه كفارة النذر، إذا كان متعمداً.

مر الكلام في تقريب الحكم بصحة احرامه من الميقات، ولا كفارة عليه ما لم يكن متعمداً، وذلك لارتفاع الكفارة عن الجاهل والناسي، لقوله "رفع عن امتي النسيان وما لا يعلمون" فإن اطلاقه يقتضي رفع المؤاخذة الدنيوية وهي الكفارة على الفعل الصادر عن جهل أو نسيان، ورفع اليد عن اطلاقه بالنسبة إلى نفي المؤاخذة الأخروية على ترك الاحتياط في مورد الجاهل المقصر بواسطة المقيد اللبي المتصل أو المقيد اللفظي المنفصل لا يلزم رفع اليد عن اطلاقه لنفي وجوب الكفارة على فعله، كما يمكن التمسك لنفي وجوبها بصحيفة عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث أن رجلاً أعجمياً دخل المسجد يليه وعليه قميصه فقال: لأبي عبد الله (عليه السلام) إني كنت رجلاً أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة فجئت أحج، لم أسأل أحداً عن شيء... فقال (عليه السلام): ليس

عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل، أي رجل ركب أمرا بجهالة فلا شيء عليه^(١)، 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 مهم 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 الحلبي 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 حكى هذا التفصيل عن المرتضى "ره" في المسائل الموصليات وابن ادريس "ره" في السرائر والعلامة الحلبي "ره" في غير المختلف، وقد اختار ذلك صاحب الوسائل جمعا بين الأخبار^(٢)

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^(٣)، وكذا المرتضى "ره" في الانتصار حيث قال: مما انفردت به الإمامية أن من خالف النذر حتى فات فعله كفارة، وهي عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكينا، وهو مخير في ذلك، فإن تعدد عليه الجميع كان عليه كفارة يمين^(٤)، ولكن لم يظهر منه أنه يريد دعوى الاجماع على هذا التفصيل، وقد حكى هذا التفصيل أيضا عن العلامة في المختلف.

أما دليل قول المشهور فعدة وجوه:

١ - وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٨٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٣٧٩

٣ - تهذيب الاحكام ج ٨ ص ٣٠٦ الاستبصار ج ٤ ص ٥٦

٤ - الانتصار ص ٣٦٠

الوجه الاول: رواية ابن أبي عمير عن جميل بن دراج عن عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سألته عن جعل لله عليه أن لا يركب محرّمًا سمّاه فركبه قال: ولا أعلمه إلا قال: فليعتق رقبة أو ليصم شهرين متتابعين أو ليطعم ستين مسكينًا.

ويناقش فيه **اولا:** بضعف السند لجهالة عبد الملك بن عمرو، نعم حكي عن الصادق (عليه السلام) دعائه له ولدائه، ولاشك أنّ هذا مدحٌ عظيم، إذ يكشف عن شدّة حبه (عليه السلام) له بمثابة يدعو لدايته فضلًا عن نفسه، ولكن الراوي لهذه الرواية هو عبد الملك نفسه، حيث قال: قال لي الصادق (عليه السلام): إنّي لأدعو لك ولدائك، ولا يمكن إثبات المدح أو التوثيق لأحدٍ برواية يرويها هو نفسه، نعم لو تمت نظرية اصحاب الاجماع فحيث ان جميل بن دراج من اصحاب الاجماع فلا ينظر الى الوسائط بينه وبين الامام (عليه السلام) ولكن هذه النظرية غير تامة، وأما رواية ابن ابي عمير عنه فحيث كان مع الوساطة فلاتدل على وثاقته، اذ يكفي في صدق ما شهد به الشيخ الطوسي "ره" من أنه ممن عرف بأنهم لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة، أن يكون هو ملتزمًا بأنه لا يروي هو الا عن ثقة، ولا يقدر في ذلك روايته بواسطة ثقة عن غير الثقة، كما لم يكن يقدر في صدق أنه لا يرسل الا عن ثقة روايته عن الثقة عن رجل، فانه ليس هو المرسل، بل المرسل هو ذلك الثقة، واما وصف جماعة لهذه الرواية بالصحة كما حكي عن العلامة "ره" في المختلف، وفخر المحققين في الايضاح، والشهيد الأول في غاية المراد والدروس، وابن فهد في المهذب فلا يفيدنا بعد احتمال اختلافنا معهم في مباني تصحيح الروايات، فلعمهم كانوا يعتمدون مثالا 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 لا يجدي بل لابد من الاجماع المستقل منهم على بطلان التفصيل.

وثالثا: انه يمكن أن يقال: ان التعبير بقوله "لا أعلمه 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^(١).

عن عبد الله بن المغيرة عن أبان لأعلمه إلا ذكره عن أبي حمزة^(١).
عن إبراهيم بن أبي البلاد عن سعد الإسكاف في حديث قال لا أعلمه إلا قال عن أبي
جعفر^(٢).

عن غير واحد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قالوا قال له بعض أصحابنا قال ولا أعلمه إلا
سعيدا السمان^(٣).

عن ابن أبي عمير عن علي بن رثاب قال لأعلمه إلا عن محمد بن مسلم^(٤).
عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة قال لا أعلمه إلا عن زرارة^(٥).

نعم يحتمل أن يكون المراد منه في مثل المقام هو أن الامام (عليه السلام) تكلم
بكلمات لا أعلم 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^(٦)، وما
اجاب به بعضهم من أن التعبير بقوله "لا أعلمه" يدل على التأكيد والاحتياط لا التردد^(٧)،
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^(٨).

١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ١٥٧

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٢٨٥

٣ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٣٥١

٤ - وسائل الشيعة ج ١٨ ص ١٨٥

٥ - وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ٣٤٥

٦ - مسالك الافهام ج ١٠ ص ٢١

٧ - كتاب الصوم ص ٢٧٣

٨ - وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ٣٩٢، قال صاحب المعالم انها صحيحة على المشهور، والوجه في كلامه ان
الكليني في الكافي ج ٧، ص: ٤٥٦ بعد نقل رواية عن ابي علي الأشعري 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 ج ٤ ص ٢٨٦ عن محمد بن يعقوب عن محمد بن
جعفر الرزاز عن ابن عيسى عن ابن مهزيار أنه كتب إليه... الا أنه يمكن ان يقال بأن الشيخ في ج ٨ ص ٣٠٥
من التهذيب نقل رواية عن محمد بن يعقوب عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن علي بن

فيقال بأن ذكر عتق الرقبة يكون ظاهراً في كفارة افطار شهر رمضان. واجاب عنه صاحب المدارك بان الوارد في هذه الصحيحة الأمر بتحرير الرقبة، وهو غير متعين إجماعاً، فكما يحتمل التخيير بينه وبين صوم ستين يوماً او اطعام ستين مسكيناً وهذا كفارة افطار شهر رمضان كذلك يحتمل التخيير بينه وبين إطعام العشرة مساكين أو كسوتهم^(١)، 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 عدلٌ للوجوب التخييري في كلّ من الكفّارتين، ومعه لا يمكن الاستدلال بها على أن المراد كفّارة رمضان بخصوصها^(٢).

وفيه **أولاً**: 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 مسكيناً) ذكر أن كفارة الخلف في النذر كفارة الظهار فإن لم يقدر على ذلك كان عليه كفارة يمين^(٣)، نعم ذكر في كتاب النذور والعهود من المقنعة أن الكفارة (في حنث النذر) عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً^(٤)، كما ذكر في كتاب الصيام منها أن من نذر أن يصوم يوماً بعينه فأفطر لغير عذر وجبت عليه الكفارة على ما يجب على من أفطر يوماً من شهر رمضان وعليه قضاؤه^(٥)، ونسب الشهيد في غاية المراد هذا القول الى الكراجكي في تهذيبه ناسباً له الى

>>>

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: ٨٥ أن ما ذكرته في هذا الكتاب عن علي بن مهزيار فقد اخبرني به الشيخ ابو عبد الله عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه ومحمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله والحميري ومحمد بن يحيى واحمد بن ادريس كلهم عن احمد بن محمد عن العباس ابن معروف عن علي بن مهزيار، فتأمل.

١ - مدارك الأحكام ج ٦ ص ٨٧

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢١ ص ٣٢٩

٣ - المقنعة ص ٥٦٩

٤ - المقنعة ص ٥٦٢

٥ - المقنعة ص ٣٦٢

بعضهم^(١)، وذكر القطب الراوندي "ره" في بحث النذور من فقه القرآن أن كفارة النذر مثل كفارة الظهار، فإن لم يقدر كان عليه كفارة اليمين^(٢)، كما نقل في المسالك عن السلالر في المراسم أنه أفتى بأن كفارة حنث النذر كفارة الظهار^(٣)، ولذا لا محذور في الالتزام بثبوت كفارة الظهار في مورد الصحيحة، وهو حنث نذر الصوم المعين بالجماع.

وثانياً: انه لو فرض التسالم على عدم تعيينية عتق الرقبة ولكن لا يبعد 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 بياناً لكفارة افطار شهر رمضان.

والعمدة في الاشكال على الاستدلال بهذه الصحيحة هو أنه لا يمكن الغاء الخصوصية من مورد الصحيحة وهو من نذر صوم معيناً فافطره بالجماع الى غيره.

هذا وقد يتمسك لنفي وجوب كفارة افطار شهر رمضان على حنث نذر الصوم المعين بصحيفة 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 ولا مرض إلا أن تكون نويت ذلك وإن كنت أفطرت منه من غير علة فتصدق بقدر كل يوم على سبعة مساكين^(٤).

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 علة، وليس عليه صومه في سفر ولا مرض إلا أن يكون نوى ذلك، فإن أفطر من غير علة 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

١ - غاية المراد في نكت الارشاد ج٣ ص٤٥٨

٢ - فقه القرآن ج٢ ص٢٣٧

٣ - مسالك الافهام ج١٠ ص٢٢، عبارة المراسم ص ١٧٨ هكذا "وكفارة النذر وكفارة الظهار...وكفارة الظهار مرتبة" والظاهر أن الواو زائدة والصحيح وكفارة النذر كفارة الظهار.

٤ - وسائل الشيعة ج١٠ ص١٩٦

بعنوان الفتوى، وحينئذ فيطابق مع كفارة يمين^(١)، لكن الانصاف أن احراز كون النسخة عشرة مشكل، ولا يخفى انه لو تم هذا البيان لم يكن مستلزماً لوقوع المعارضة بين هذه الصحيحة مع الصحيحة السابقة لعلي بن مهزيار الدالة على وجوب عتق رقبة بحث 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 ديناً في ذمة الناذر، فاذا كانت كفارة العهد مثل كفارة افطار شهر رمضان كما هو مقتضى الروايات، فبالاولوية لا تكون كفارة النذر اخف منها، فلا تكون كفارته كفارة يمين.

وان شئت قلت: ان اللام في قول الناذر "الله عليّ" إما لام التمليك فبالاولوية العرفية لا تكون كفارة حنث النذر اخف من كفارة حنث العهد، لأن تمليك الفعل له تعالى اشد عرفاً من العهد الذي هو مجرد الالتزام له تعالى، او انه لام الالتزام فبالمساواة العرفية لا تكون كفارته اخف، فانه بناء عليه لا تختلف 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 لا يخرج عن حد الاستحسان، فعمل 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 سألت عن كفارة النذر فقال كفارة النذر كفارة اليمين^(٢).

ولاشكال في دلالتها، انما الكلام في سندها من ناحية القاسم بن محمد، فانه لا يبعد 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

١ - مسالك الافهام ج ١٠ ص ٢١

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ٣٩٣

داود المنقري فقد رويته عن ابي عن سعد بن عبد الله عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن سليمان بن داود المنقري^(١)، وطريقه الى ما رواه عن الزهري هو سعد بن عبد الله عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن سليمان بن داود المنقري^(٢) وقد ورد التصريح برواية القاسم بن محمد الاصبهاني عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث في عدة موارد^(٣)، بل بالنسبة الى الرواية في المقام روى الشيخ في الاستبصار عن علي بن محمد القاساني عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن كفارة النذر فقال كفارة النذر كفارة اليمين^(٤).

وعليه فالظاهر ان القاسم بن محمد في هذه الرواية هو القاسم بن محمد الاصبهاني المعروف بالكاسولا، ولا اقل من عدم احراز أنه الجوهرى الذي هو ثقة عندنا لرواية صفوان وابن ابي عمير عنه، فقد روى صفوان عن القاسم بن محمد عن جبير ابي سعيد المكفوف عن الاحول^(٥) والمراد به الجوهرى بقريته روايته عن ابي سعيد، على أنه روى في الكافي هذه الرواية عن الحسين بن سعيد ومحمد بن خالد البرقي عن القاسم بن محمد الجوهرى عن ابي سعيد عن الاحول^(٦)، وقد روى ابن ابي عمير عن القاسم بن محمد عن عبد الله بن سنان، والمراد به الجوهرى لروايته عن عبد الله بن سنان، هذا مضافا الى اكثر الاجلاء كالحسين بن سعيد الرواية عنه، وقد وثقه ابن داود الحلبي في رجاله^(٧)، وان كان يورد عليه أن توثيقه كسائر توثيقات المتأخرين مبني على الحدس والاجتهاد المستند الى ما يكون موجودا لدينا، ايضا.

وقد كان السيد الخوئي "قده" يوثق الجوهرى لكونه من رجال كامل الزيارات، ثم ذكر أنه عدل عن القول بوثاقته ايضا (كما لم يكن يرى وثاقة الاصبهاني لعدم ورود توثيق في حقه) لعدوله عن نظرية التوثيق العام لرجال كامل الزيارات الى القول باختصاص التوثيق بمن روى

١ - من لا يحضره الفقيه ج٤ ص٤٦٧

٢ - من لا يحضره الفقيه ج٤ ص٤٨٢

٣ - المحاسن ج٢ ص ٤٣٩ وعلل الشرائع ج٢ ص ٣٩ وفضائل الأشهر الثلاثة ص ١٢٤ والأمالى الشيخ

الطوسي ص ٦٨ وتهذيب الأحكام ج٦ ص ١٥١

٤ - الاستبصار ج٤ ص٥٤

٥ - تهذيب الاحكام ج٧ ص٢٦٣

٦ - الكافي ج٤ ص٤٥٧

٧ - رجال ابن داود ص٢٧٧

عنهم ابن قولويه صاحب كامل الزيارات بلاواسطة^(١).

وأما الأصفهاني فلم يرد في حقه أي 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^(٢)، 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 باكثر الرواية عن الضعفاء أمانة 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 الجوهرى والأصفهاني كما ادعاه الاردبيلى "ره" في جامع الرواة لما ادعاه من اشتراكهما في الراوي والمروي عنه، كان اثبات وثاقته بعنوان الجوهرى كافيا، ولكن الصحيح كما ذكر السيد الخوئي "قده" وغيره تعددهما فان الشيخ الطوسي "ره" ذكر اسم كليهما في رجاله فقال: القاسم بن محمد الجوهرى روى عنه الحسين بن سعيد، القاسم بن محمد الأصفهاني المعروف بكاسام روى عنه احمد بن ابي عبد الله^(٣)، وهكذا ذكر في الفهرست: القاسم بن محمد الجوهرى 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^(٤)، وهكذا قال النجاشي: القاسم بن محمد الجوهرى 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^(٥).

مضافا الى أن راوي كتاب القاسم بن محمد الأصفهاني هو أحمد بن أبي عبد الله البرقي، وراوي كتاب القاسم بن محمد الجوهرى الحسين بن سعيد ومحمد بن خالد البرقي والد احمد بن ابي عبد الله البرقي، ولا اشتراك بين الراوي والمروي عنه لهما غالبا.

١ - صراط النجاة ج ٢ ص ٤٥٧

٢ - رجال العلامة ص ٢٤٧

٣ - رجال الشيخ الطوسي ٤٣٦

٤ - الفهرست ص ١٢٧

٥ - رجال النجاشي ص ٣١٥

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^(١).

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^(٢)، فمن المحتمل أن يكون قوله "فان قلت لله علي فكفارة يمين" تقريرا 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^(٣).

وقد يقال بأن المشهور اعرضوا عن مثل صحيحة الحلبي ولم يفت 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 الكفارة صيام شهرين متتابعين، وروي كفارة يمين" وقد ادعى في الخلاف والانتصار والغنية الإجماع على كون كفارة حنث النذر كفارة افطار صوم رمضان، فكأن خبر عبد الملك بن عمرو مجمع عليه بين أصحابنا المتقدمين، وخبر الحلبي شاذ نادر، فينطبق عليه ما ورد في المقبولة حيث ذكر فيها الشهرة الفتوائية أول المرجحات^(٤)، 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.

١ - وسائل الشريعة ج ٢٢ ص

٢ - من لايحضره الفقيه ج ٣ ص ٣٤٤

٣ - غوالي اللئالي ج ١ ص ١٧٩

٤ - كتاب الصوم ص ٢٧٢

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، ولا يمكن 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 حكى 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 فتقيّد صحيحة الحلبي الدالة على ثبوت كفارة اليمين في حنث النذر بخصوص حنث نذر الصوم، فتختص صحيحة الحلبي بغير حنث نذر الصوم، وحينئذ فتتقلب 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 المحرّم في رواية عبد الملك على ما يعم ترك الواجب، ولكنه غير واضح، ولو سلم فالفرد الظاهر منه ارتكاب الحرام فلا يمكن 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 تتمسك به وفي غيره تتمسك 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، ولا يبعد الغاء الخصوصية منه الى ترك الواجب، ولكنه لا يربط له بحنث نذر الصوم فانه انما وجب صومه بسبب النذر لاقبله، فالاتشمله 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 الأقل 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 يوماً بخلاف ما لو ثبتت كفارة اليمين، فتعارض البراءة عن وجوب كفارة اليمين مع البراءة عن وجوب كفارة الافطار، ولايجدي كون مؤونة الاتيان بكفارة اليمين اخف، فانه نظير العلم الاجمالي بوجوب قراءة سورة البقرة او وجوب قراءة سورة التوحيد، الا أن يقال بأن دليل وجوب الكفارة الأخف لا يقتضي تعيينها في قبال الكفارة الاشد، نظير ما اذا ورد الامر بذبح شاة في كفارة بعض محرقات الاحرام فقد يقال بأنه لا يكون ظاهراً في نفي كفاية كفارة اشد كذبح بقرة او نحر ايل، ولكنه لاوجه له، كيف ولازمه جواز الاكتفاء بصوم ستين يوماً اختياراً في كفارة حنث اليمين، وهذا غير قابل للالتزام، لأن هذه الاحكام تعبدية ولاوجه لرفع اليد عن ظهور قوله تعالى في حنث اليمين "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ" في عدم كفاية صوم ستين يوماً 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^(١)، والرواية صحيحة.

وفيه ما لا يخفى، فان مورد الصحيحة هو عجز الناذر عن الوفاء بنذره وعدم الالتزام الاصحاب فيه بثبوت الكفارة لا يوجب حملها على ارادة العجز عن اداء الكفارة الاختيارية لحنث النذر، وانما يحمل على استحباب اداء الكفارة، هذا مضافاً الى أن لازمه حمل صحيحة الحلبي على حال الاضطرار وهي ليست حالة غالبية، والا لسرى الاشكال الى اطلاق رواية عبد الملك الدالة على لزوم كفارة صوم رمضان حيث يكون اطلاقها حينئذ محمولاً على بيان حال الفرد النادر.

ولا يخفى أنه لا يصح التمسك بهذه الصحيحة على عدم كون كفارة النذر الذي يقدر عليه كفارة يمين، فانه يمكن أن تكون الرواية بصدد بيان أن نذر ما لا يقدر عليه عرفاً 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 لا يعفى عنه الكفارة، بل لا بد من اعطاء كفارة يمين، وهذا لا مفهوم له في أن كفارة النذر الذي خالفه الناذر عمداً ليست كفارة يمين، لأن بيان حكم

الفرد الخفي لرفع الشبهة عنه لا ينعقد له مفهوم كقولك "اكرام الهاشمي الفاسق واجب".
والحاصل أنه حيث لم يتم دليل أي من هذه الأقوال 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^(١).

ولاشكال 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^(٢)، كما روى عنه القمي في تفسيره والصحيح وثيقة 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 الاجلاء لاتدل على الوثاقة، كما أن اعتماد ابن الوليد على روايات أحد

١- وسائل الشيعة ج٢٢ ص ٣٩٥

٢- رجال النجاشي ص ٣٠٣

لايكشف عن حسنه، فضلا عن وثاقته، إذ لعله من جهة أصالة العدالة التي لا نقول بها، وهكذا تصحيح العلامة مبني على أصالة العدالة التي استظهرنا من موارد من كلامه، ولا نقول بها^(١).

اقول: أما استدلاله على اثبات حسنه بكلام النجاشي ففيه أن الظاهر من رواية شيوخ اصحابنا عنه روايتهم عنه بلا واسطة، وذكر منهم عبدالله الحميري ثم ذكر في طريقه اليه محمد بن احمد العلوي، فلا يظهر منه أن كل من كان في الطريق الى العمركي كانوا شيوخ اصحابنا، بل لا يدل على أن كل من روى عنه بلا واسطة كان من شيوخ اصحابنا، فهو كان بصدد بيان عظمة العمركي، هذا ولا يخفى أن التعبير بكون شخص من شيوخ اصحابنا ظاهر في التوثيق، والا فمجرد مدح راو من دون توثيقه لا يكفي 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 فلا يمكن الاعتماد عليها ما لم يعلم باتفاقنا معه في مباني صحة الرواية، وهذا نظير ما لو قال الخبرة بوجوب تقليد فقيه فانه لا يفيد إذ 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 لا يخلو 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 لا يقرب 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 ^(١).

ودلائقها ظاهرة، فان مقدار الصوم وان لم يذكر فيها، لكن بمناسبة ذكر العتق واطعام ستين مسكينا عدلا له يفهم منه أن المراد صوم ستين يوما، والرواية خاصة بعهد ترك المعصية، وسندها ايضا لا يخلو عن ارسال، فانه وان نقله في الوسائل هكذا "احمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن ابي جعفر الثاني (عليه السلام) ^(٢)، ويمكن رواية احمد بن محمد بن عيسى عنه، بل حيث ان الظاهر أن النوادر للحسين بن سعيد كما يميل اليه العلامة المجلسي "ره" ^(٣)، 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 لا ينافي تكرار كلمة الحسين بن سعيد في أثناء الكتاب ^(٤) لأن راوي الكتاب وهو احمد بن محمد بن عيسى قد يصرح باسم مؤلف الكتاب، وهذا ما يشاهد في كتاب الكافي ^(٥)، وبناء على ذلك فلا استبعاد 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 المذكور في الباب الأخير منه وهو باب كفارة الأيمان، وسند احاديث ذلك الباب كما يلي: ٤٤٥- يحيى بن عمران عن ابيه عن ابي جعفر (عليه السلام) ٤٤٦- وعن العلاء عن ابي جعفر... ٤٤٧- وعنه... ٤٤٨- وسئل... ٤٤٩- وسئل... ٤٥٠- وسألته... ٤٥١- وسئل... ٤٥٢- وعنه... ٤٥٣- وسألته... ٤٥٤- وعنه... ٤٥٥- ابو عبد الله...، وحديث المقام المذكور في رقم ٤٥٤، فترى أن الحديث الاول والثاني مرويان عن الامام الباقر ابي جعفر الاول (عليه السلام) والضمان في بقية الأحاديث

١ - النوادر ص ١٧٣

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٣٢٨

٣ - 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 ج ١ ص ١٦)

٤ - نظير ما في صفحة ٥٨

٥ - جزء ١ صفحة ٤٣٦ وجزء ٣ صفحة ٢٦٤ وجزء ١ صفحة ٣ وجزء ٦ صفحة ١٧٧ وجزء ٦ صفحة ٢٠٢

و جزء ٧ صفحة ١٧٤

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 لأنه سمعه منه (عليه السلام) فلا يسلم 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 فحنت فعله عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا^(١).

ودلالاتها تامة، إلا أن سندها ضعيف بجهالة حال اسماعيل وحفص بن عمر وأبيه. وعليه فروايات الباب ضعيفة بل الرواية الثانية مختصة بعهد ترك المعصية. هذا ولا يخفى عدم وجود تسالم في البين حتى يعتمد عليه، فقد ذكر المفيد في المقنعة أن كفارته كفارة قتل الخطاء^(٢) (وهي الكفارة المرتبة التي كانت تجب في الظهر أيضا، وهي عتق رقبة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فمن لم يقدر فإطعام ستين مسكينا) ولم يعرف مستنده، وحكى في المسالك أن العلامة "ره" أفتى في القواعد أولا بأن كفارة خلف العهد هي كفارة افطار صوم رمضان، ثم أفتى في موضع آخر بأنها كفارة يمين، كما نقل عنه في الإرشاد أنه أفتى أولا بالتفصيل في العهد كالنذر، فإن كان صوما فأفطره فكفارة رمضان وإلا فكفارة يمين، ثم بعد ذلك أفتى بأنها كفارة 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 كفارة يمين نظرا إلى ضعفها وكونه كاليمين في الالتزام، ولأصالة البراءة من الزائد^(٣).

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 لا يبعد 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 الظهر وقتل الخطاء، فمن

١ - وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ٣٩٥

٢ - المقنعة ص ٥٦٩

٣ - مسالك الافهام ج ١٠ ص ٢٣

يتمكن من صوم ستين يوماً يعلم اجمالاً بأنه إما يجب عليه الجامع بين اطعام عشرة مساكين او كسوتهم (وهي كفارة يمين) او يجب عليه الجامع بين صوم ستين يوماً او اطعام ستين مسكيناً (وهي كفارة افطار صوم رمضان) او يجب عليه خصوص صوم ستين يوماً (وهي كفارة الظهار) ولكن مع ذلك لا مانع من جريان البراءة عن الوجوب التعييني لصوم ستين يوماً، وذلك لأن المعارضة بين البراءة عن وجوب كفارة يمين وبين البراءة عن وجوب كفارة افطار صوم رمضان ثنائية أي لا يمكن الجمع بينهما لاداءه الى الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي، بينما أن الجمع بين البراءة عن الوجوب التعييني للصوم وبين أي من تلك البراءتين لا يستلزم 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 بفعل كما لو قال "يا إلهي ان شفيت ولدي فأنا افعل كذا" فيصدق أنه عاهد الله، ويترتب عليه احكامه.

مسألة ١٦٧: كما لا يجوز تقديم الاحرام على الميقات لا يجوز تأخيره عنه، فلا يجوز لمن أراد الحج أو العمرة أو دخول مكة ان يتجاوز الميقات اختياراً إلا محرماً حتى إذا كان أمامه ميقات آخر، فلو تجاوزه وجب العود اليه مع الامكان نعم اذا لم يكن المسافر قاصداً لما ذكر لكن لما وصل حدود الحرم أراد ان يأتي بعمرة مفردة جاز له الاحرام من ادنى الحل.
قد تقدم الكلام فيه سابقاً فلانعيد.

مسألة ١٦٨: 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 محرماً بترك الاحرام من الميقات، لكن الأحوط مع ذلك إعادة الحج عند التمكن منها وأما إذا لم يأت المكلف بوظيفته في هذه الصور الثلاث وأتى بالعمرة فلاشك في فساد حجه.

اقول: لاشكال في الحكم في الصورة الاولى، وأن من تجاوز عن الميقات عالماً عامداً بغير احرام وتمكن من الرجوع اليه للاحرام وجب عليه ذلك والا لم ينقذ احرامه، فان الاستفادة مما دل على أن الاحرام من مواقيت خمسة ومن تمام الحج والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله (صلى الله عليه وآله) ولا ينبغي لحاج ولا معتمر ان يحرم قبلها ولا بعدها ليس مجرد الحكم التكليفي، بل الحكم الوضعي ايضا، وانه لا يصح 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 آثماً في تأخير الاحرام اليه، ولكن قد يقال بعدم صحة احرامه منه لرواية جعفر بن محمد بن حكيم عن ابراهيم 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 الى ذات عرق فيحرموا منها، فقال: لا، وهو مغضب، من دخل المدينة فليس له الا أن يحرم من المدينة^(١)، والمناقشة في دلالتها بعدم ظهورها في اكثر من الحكم التكليفي دون بطلان احرامهم من ذات عرق خلاف الظاهر، ولكن يمكن ان يقال مضافاً الى الاشكال في سندها لأجل جهالة جعفر بن محمد بن حكيم انها مختصة بالشجرة فالتشمل ما لو تجاوز المكلف الجحفة مثلاً بغير احرام فاحرم من قرن المنازل.

ولكن المهم في المنع عن صحة هذا الاحرام هو أن اطلاق ما دل على أن الشجرة مثلاً 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، ولاقل 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 أخذاً باطلاق صحيحة الحلبي "من اين يحرم الرجل اذا جاوز الشجرة، فقال (عليه السلام) من الجحفة ولايجاوز الجحفة الا محرماً"^(١) 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 ايضاً.

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 "قد هم" إلى أنه يحرم من مكانه ويصح حجه كما هو منصوص في الناسي والجاهل^(٢)، 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 بديلة التراب عن الماء مطلقاً حتى في حال فقدان الماء اختياراً، ولم تثبت البديلة في المقام عند الترك العمدي) بل الظاهر أنه إنما ذكر ذلك تشبيهاً لاستنادا.

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 خشى أن يفوته الحج فليحرم من مكانه فإن استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج^(٣)،

١ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٣١٦

٢ - مستند الشريعة ١١: ١٩٦ كشف اللثام ٥: ٢٣٠ موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٣٣٤.

٣ - وسائل الشريعة ج ١١ ص ٣٣٠

فيقال بأن إطلاقها يشمل العائد ولا موجب لانصرافها الى الجاهل والناسي، بل ذكر السيد الخوئي أن قوله "عن رجل ترك الإحرام" ظاهر في الترك العمدي، ولأقل من الإطلاق. هذا وقد رجح صاحب الجواهر "قده" عمومات توقيت المواقيت على هذه الصحيحة، فنقيد هذه الصحيحة بغير العائد، لأن رفع اليد عن إطلاقها أولى من رفع اليد عن تلك العمومات لوجوه^(١).

وذكر في المستمسك أن المراد بالوجوه المرجحة شهرة تلك الروايات وكثرتها وشهرة الفتوى بها، وحمل فعل المسلم في صحيحة الحلبي على الصحة، فإن المسلم الذي يريد الحج وأداء الواجب لا يترك الإحرام عمداً من الميقات، فالمتبع عمومات المواقيت المقتضية لفساد الحج في فرض العمد^(٢).

واجاب السيد الخوئي "قده" عنه بأنه لم يتحصل لنا معنى صحيح للحمل على الصحة في المقام، لأن الحمل على الصحة إنما يجري فيما إذا صدر فعل من المسلم وشك في صدور الفعل عنه صحيحاً أو فاسداً، وأمّا حمل السؤال عن فعل من الأفعال على الصحة فالمعنى له، فإنه يمكن السؤال عن الحرام اليقيني، كما يصح أن يسأل عن رجل زنى أو شرب الخمر مثلاً وأنه ما هو حكمه وغير ذلك من المحرمات التي وقعت في الأسئلة، فإن السؤال قد يقع عن قضية فرضية لا يلزم انتسابها إلى أحد.

وأما تقديم عمومات توقيت المواقيت على صحيحة الحلبي لكثرتها وشهرتها وشهرة الفتوى بها فلاوجه له، لأن نسبة صحيحة الحلبي إليها نسبة الخاص إلى العام، ولا ريب في تقدّم الخاص على العام، فالصحيح هو الحكم بصحة احرام من ترك الاحرام من الميقات عامداً وعجز عن العود اليه فاحرم من مكانه^(٣).

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 بقريظة 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 العائد في تركه الإحرام من الميقات، بأن ترك عمل مع كون المكلف بصدد الإتيان به مع علمه وعمده لا يقع خارجاً، وما

١ - جواهر الكلام ج١٨ ص١٣٢

٢ - مستمسك العروة ج ١١ ص ٣١٩

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٣٣٤

يقع ما إذا جهل أو نسي أو كان غافلاً، وعليه فالسؤال في صحیحة 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 لا يقع في الخارج عادة إلا أنه يكون بسؤال خاص به^(١).

هذا ولا يخفى أن ما ذكره السيد الخوئي "قده" في المقام قد يخالف ما ذكره في صحیحة معاوية بن عمار قال في رجل رمى الجمرة الأولى بثلاث والثانية بسبع والثالثة بسبع، قال: يعيد يرميهن جميعاً بسبع سبع، قلت: فان رمى الأولى بأربع والثانية بثلاث والثالثة بسبع، قال: يرمي الجمرة الأولى بثلاث والثانية بسبع ويرمي جمرة العقبة بسبع، قلت: فإنه رمى الجمرة الأولى بأربع، والثانية بأربع والثالثة بسبع قال: يعيد فيرمي الأولى بثلاث والثانية بثلاث ولا يعيد على الثالثة^(٢)، حيث ذكر أن ظاهر عبارة الشرائع وجماعة من الفقهاء وإن كان هو شمولها لمن ترك من كل جمرة ثلاث رميات عمداً، 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 إلا من خمسة فإنه يدل على أنه إذا صدر منه الاخلال بغير الأركان لا تجب عليه الإعادة، ولا يدل على جواز الاكتفاء بذلك ابتداءً، فلا يشمل من ترك القراءة متممداً، وإنما يختص بمن أتى بالفعل ناقصاً، فالحكم بعدم وجوب الإعادة حكم وبيان لما بعد العمل، لأنه 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 سبعة بأن يرمي ثلاث حصيات آخر، ولا تدل على جواز الرمي بأربع حصيات ابتداءً، ولأقل من عدم ظهورها في العامد^(٣).

وكيف فالانصاف تامية اشكال انصراف صحیحة الحلبي عن العالم العامد، نعم لا يجري هذا الاشكال فيما اذا كان عالماً بالحرمة التكليفية لترك الاحرام من الميقات، ولم يكن عالماً بكون الاحرام منه شرطاً في صحة حجه.

هذا وقد يقال بأن من المحتمل الذي لادافع له أن صحیحة الحلبي هذه متحدة مع صحیحته 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

١ - التهذيب في مناسك الحج والعمرة ج ٢ ص ١٢٠

٢ - وسائل الشريعة ج ١٤ - ص ٢٦٧

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٩ ص ٤٠٤

فإن استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم^(١).

فان مفادهما واحد تماما عدا ورود قيد النسيان في الثانية، ولا يحزر 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 الحميمري 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^(٢)، 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 لا يختص 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 لا موجب لدعوى الانصراف عن مثله.

ولكن الانصاف أن وجود هذه الموارد لا ينافي انصراف السؤال المطلق عن حكم من كان ناويا للحج وترك الاحرام في الميقات الى أن دخل الحرم، عن العالم العامد، ولا اقل 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 فلا اشكال 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 بإجزائه عن حجة الاسلام، ولا يخفى أنه بناء على مسلك المشهور فلو كان خارج مكة فلا يجوز له دخول مكة بهذا

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٢٨

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٣١

الاحرام المحكوم بالبطلان، وعليه فلا يمكن الاحتياط في هذه المسألة عادة بين فتوى المشهور وبين فتوى غير المشهور بان يحرم في هذه السنة رجاء ويأتي بالحج ثم يعيد في سنة أخرى.

ثم ان الشهيد الثاني "ره" ذكر في المسالك أنه حيث يتعدّر رجوعه مع التعمد يبطل نسكه، ويجب عليه قضاؤه وإن لم يكن مستطيعاً للنسك، بل كان وجوبه بسبب ارادة دخول الحرم، فان ذلك موجب للإحرام، فإذا لم يأت به وجب قضاؤه كالمندور نعم لو رجع بعد تجاوز الميقات ولمّا يدخل الحرم فلا قضاء عليه، وان أثم بتأخير الإحرام، وادّعى العلامة في التذكرة الإجماع على عدم وجوب القضاء عليه^(١).

ولكن لم يعرف لما ذكره وجه فانه لا دليل على وجوب قضاء الاحرام عليه حتى لو دخل مكة بغير احرام، فان الدخول محرماً من آداب دخول مكة كصلاة التحية لدخول المسجد فلو تركه فلا دليل على وجوب قضاءه، كما لا دليل على وجوب القضاء فيما لو ترك الحج المندور متعمدا الى أن فات وقته، وانما ورد في صحيحة ابن مهزيار أن من نذر الصوم فخالف نذره فعليه قضاء يوم بدل يوم، ولا دليل على وجوب القضاء في غيره.

وأما ما ورد في صحيحة ضريس الكناسي قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل عليه حجة الإسلام نذر نذراً في شكر ليحجن به رجلاً إلى مكة فمات الذي نذر قبل أن يحج حجة الإسلام ومن قبل أن يفى بنذره الذي نذر قال إن ترك ما لا يحج عنه حجة الإسلام من جميع المال وأخرج من ثلثه ما يحج به رجلاً لنذره وقد وفى بالنذر وإن لم يكن ترك ما لا يقدر 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 يؤدبها عنه بعض ولده قلت هي واجبة على ابنه الذي نذر فيه فقال هي واجبة على الأب من ثلثه أو يتطوع ابنه فيحج عن أبيه^(٢).

فلا يرتبط موردهما بقضاء الحج المندور لأن مفادهما كون نذر احجاج الغير واجب الوفاء من ثلث الميت.

على أن الذي يجب عليه لدخول مكة إنما هو الإحرام الجامع بين الحج والعمرة لا وجوب

١- مسالك الأفهام ج ٢ ص ٢٢٢

٢- وسائل الشيعة ج ١١ ص ٧٤

الحج، فلا بد أن يريد وجوب قضاء جامع النسك ولو باتيان عمرة مفردة، فإن مجرد القصد إلى الحج لا يوجب تعيين 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^(١)، فإنه 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 أيضا لا تبرر القول بوجوب القضاء، ولو شك في وجوبه فمقتضى اصل البراءة عدم وجوبه.

مسألة ١٦٩: إذا ترك الاحرام عن نسيان أو غمأ أو ما شاكل ذلك، أو تركه عن جهل بالحكم أو جهل بالميقات فللمسألة - كسابقتهما - 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 ثم 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 الله (عليه السلام) عن رجل نسي

أن يحرم حتى دخل الحرم، قال قال أبي: يخرج إلى ميقات أهل أرضه، فإن خشى أن يفوته الحج أحرم من مكانه.

وبعضها ورد في خصوص الجاهل كصحيحة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة كانت مع قوم فطمثت، فأرسلت إليهم فسألتهم فقالوا: ما ندري أعليك إحرام أم لا وأنت حائض، فتركوها حتى دخلت الحرم، فقال: إن كان عليها مهلة فترجع إلى الوقت فلتحرم منه فإن لم يكن عليها وقت فترجع إلى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها^(١).

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 خشى أن يفوته الحج فليحرم من مكانه فإن استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج"، بناء على تغييرها مع صحيحته الواردة في الناسي.

هذا وقد مر أنه إذا تمكن من الرجوع إلى الميقات الذي أتى منه بغير إحرام لا يجزيه الإحرام من ميقات آخر، ويدل عليه صحيحة الحلبي.

هذا ولكن قد يقال بلزوم حمل هذه الروايات الأمرة بالخروج إلى 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 فليبين مكانه ليقضي^(٢) فإن ذلك يجزيه إن شاء الله وإن رجع إلى الميقات الذي يحرم منه أهل بلده فإنه أفضل^(٣)، والظاهر تمامية سند الرواية فإن عبد الله بن الحسن وإن لم يوثق في الرجال لكن كثار الحميري الرواية عنه بلا واسطة يكشف عرفا عن اعتماده عليه والا لما كان يسبب وهن كتابه باكثر الرواية عنه ولا ينافي ذلك كثاره الرواية في كتابه بواسطة السندي بن محمد عن وهب بن وهب أبي البختری الذي قيل عنه أنه أكذب البرية، فإنه رواياته عنه تزيد على مائة رواية، فإن غايته كونه ثقة عنده أو وثوقه بتلك الروايات كما نقل العلامة عن ابن الغضائري أنه قال في حقه كان قاضيا عاميا إلا أن له أحاديث عن جعفر بن

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٢٩

٢ - في الوسائل "فليبين مكانه ليقضي" وفي قرب الاسناد الطبعة القديمة عبارة "فليبين مكانه وليقض" وفي طبعة الحديث عبارة "فليبين مكانه وليقض" وفي البحار عبارة "فليبين مكانه ليقضي" ولا يخفى أنه لا معنى لعبارة "وليبين مكانه".

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٣١

محمد (عليه السلام) كلها يوثق بها، وفي بعض النسخ "كلها لا يوثق بها" الا أن بعض الاجلة "دام ظله" ذكر أنه خطأ جزماً لعدم تناسبه مع الاستثناء عن قدحه بكونه قاضياً عامياً ولذا اختار لأجل ذلك ولاجل اكثار الاجلاء الرواية عنه على اعتمادهم عليه، ونحن وان كنا لانعتمد على روايات وهب لتعبير النجاشي عنه بكونه كذاباً فيتعارض مع توثيق الاجلاء له كالسندي بن محمد، كما أنه لا يطمأن بخطأ نسخة "كلها لا يوثق بها" لأنه كالأستثناء 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، فتأخذ 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^(١)، ثم رجع عن هذا الاشكال بعد ذلك، وقال انه غير صحيح، فان احتمال كونه مشتتلاً على التصحيف وأنه كان "فليلب مكانه" بعيداً جداً، لأنّ المفروض في السؤال أنه أحرم ولبى فلاحاجة إلى التلبية ثانياً بعد إجزاء الأول^(٢)، وما ذكره اخيراً هو الصحيح ويؤيده أنه لم ينقل وجود نسخة مشتتلة على "فليلب مكانه" ومعنى عبارة "فليبن مكانه ليقضي" او "فليبن مكانه وليقض" أنه يبنى على مكانه -اي لا يرجع الى الميقات ليعيد الاحرام- وبمضي في احرامه.

وقد يقال باستقرار التعارض بين رواية علي بن جعفر وسائر الروايات ويكون الترجيح مع تلك الروايات لشهرتها رواية وفتوى ومع تساوقهما فالمرجع عمومات المواقيت، وفيه أنه لوجه 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

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٣٢٥

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٣٤٤

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 لا يفوتها 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 كماً 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، فلتتزم في خصوص مورد الحائض بلزوم الابتعاد بالقدر الممكن^(١)، فالظاهر عدم تماميته لأن العرف لا يفهم 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 اباة الروايات الدالة على الخروج من الحرم عن تقييدها بذلك كصحيحة الحلبي السابقة وكذا صحيحة عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلٍ مر على الوقت الذي يحرم الناس منه فَنسي أو جهل فلم يحرم حتى أتى مكة فخاف إن رجع إلى الوقت أن يفوته الحج فقال يخرج من الحرم ويحرم ويجزيه ذلك^(٢)، 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^(٣)، وان كان سند هذه الرواية لا يخلو 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 العديدة بكونه من الفقهاء والرؤساء الاعلام الذين يؤخذ منهم الحلال والحرام والفتيا والاحكام ولا يطعن عليهم بشيء ولا طريق لدم 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 الأمرة بالخروج من الحرم ايضا على الاستحباب لماورد في رواية ابن أبي عمير عن

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٣٤٣

٢ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٢٨

٣ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٢٩

جميل بن دراج عن سورة بن كليب قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام خرجت معنا امرأة من أهلنا فجهدت الإحرام فلم تحرم حتى دخلنا مكة ونسينا أن نأمرها بذلك قال فمروها فلتحرم من مكانها- من مكة أو من المسجد^(١).

ويلاحظ عليه **اولاً**: ان الرواية ضعيفة سنداً لعدم ثبوت وثاقة سورة بن كليب وان ذكره العلامة الحلبي "ره" في القسم الاول من رجاله أي فيمن كان يعتمد عليهم العلامة، لكن ذكر في ترجمته أنه روى الكشي حديثاً يشهد بصحة عقيدته في الباقر والصادق (عليهما السلام) وكان معاصراً، وفي الطريق حذيفة بن منصور، وقد ضعفه ابن الغضائري^(٢)، فيشكل اجراء أصالة الحس في اعتماده عليه، على أن ذكرنا أن التعبير بأني اعتمد عليه غير التعبير بكونه ثقة، فان الاعتماد عليه يعني الحكم بجواز العمل برواياته وهذا بيان للحكم الشرعي وليس اخباراً عن الموضوع التكويني كالوثاقة ولعله كان يرى جواز العمل بالخبر الحسن أي الخبر الذي يكون راويه امامياً ممدوحاً 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 علماًؤنا عليه بتعديل ولم يرو فيه جرح، فالأقوى قبول روايته مع سلامتها من المعارض) ففيه أن العلامة الحلبي 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.

وثانياً: 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، فلا ينعقد 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

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٣٢٩

٢ - خلاصة الرجال ص ٨٥

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 أو النسيان قبل الوصول إلى الحرم ولم يمكنه الرجوع إلى الميقات الذي تجاوزه بلا إحرام وجب عليه ذلك، فلو أحرم من ميقات آخر مع تمكنه من الرجوع إلى الميقات الأول بطل إحرامه 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 الإرشاد إلى الشرطية، وإذا لم يتمكن من الرجوع إلى الميقات الذي تجاوزه بغير إحرام ولكن تمكن من الذهاب إلى ميقات آخر تعين ذلك ولا يجوز له الإحرام من مكانه بمقتضى عموم ما دل على أن الإحرام من مواقيت خمسة.

ولكن قد يقال في قبال ذلك أن مقتضى إطلاق صحيحة الحلبي هو أنه إن خشي أن يفوته الحج إذا خرج إلى ميقات أهل أرضه أحرم من مكانه ولا يجب عليه الذهاب إلى ميقات آخر وإن تمكن منه، وقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" في مناسكه أن من يقصد الحرم أو مكة، إذا جاوز الميقات بلا إحرام عن عذر - من جهل أو نسيان أو غيرهما - فإن أمكنه الرجوع إلى ذلك الميقات ويسعه الوقت لإدراك النسك وجب عليه الرجوع والإحرام منه، لكن لو ذهب إلى أحد المواقيت الأخرى وأحرم منه أجزاء ذلك وإن كان أتمماً، وإن لم يتمكن من الرجوع إلى الميقات بالذي جاوزه فإن كان في طريقه إلى مكة ميقات آخر كمن تجاوز من مسجد الشجرة وفي طريقه جحفة يحرم منه وإلا فإن تذكر خارج الحرم يحرم من مكانه وإن كان قد دخل الحرم يخرج من الحرم ويحرم خارجه وإن لم يمكنه الخروج أو لم يسعه الوقت لذلك أحرم من مكانه ويجزئه إن كان الحج أو العمرة واجباً عليه^(١).

وهذا بناء على مسلكه (من أن توقيت المواقيت كان لاهلها ومن مر عليها فمن لم يمر بميقات فلا يجب عليه أن يحرم منه كما أن من لم يمر بأي من المواقيت جاز له الإحرام من أي مكان شاء) واضح، فانه لا دليل على لزوم ذهابه إلى ميقات آخر مع عجزه عن الرجوع إلى الميقات الذي تجاوزه بغير إحرام، واما بناء على ما استظهرناه من أن إطلاق مثل قوله "الإحرام من مواقيت خمسة" يقتضى لزوم كون الإحرام من أحد 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 بصحیحة 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 صحیحة 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 صحیحة الحلبي يقتضي عدم لزوم الذهاب الى ميقات آخر عند التمكن من ذلك فيتعارضان في المقام ويتساقطان ويكون المرجع بعد ذلك اصل البراءة عن تعيين الاحرام من ميقات آخر، فيجوز له الاحرام من مكانه. الا أنه يمكن أن يقال بأنه بعد كون التعارض بينهما بالعموم من وجه فحيث ان صحیحة 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^(١)، 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 لا يبقى خصوصية للكتاب عدا كونه نازلا من عنده تعالى مباشرة وهذا وان كان يوجب شارع احترامه لكن لا يؤثر في قوة كاشفيته عن الواقع بالنسبة الى الكلام القطعي الصدور والجهة عن المعصوم ومنه ادلة المواقيت.

وحينئذ فيتعين رفع اليد عن اطلاق صحیحة الحلبي لمعارضته مع اطلاق الكلام القطعي الصدور والجهة للمعصوم وهو ادلة المواقيت، نعم لا يتم هذا البيان بناء على مبنى السيد

١ - مصباح الاصول ج٣ ص٣٠٤، والظاهر ان مراده من تلك الاخبار الكثيرة صحیحة ايوب بن الحر وايوب بن راشد وصحیحة يونس.

الخوئي "قده" من أن الخبر المخالف لاطلاق الكتاب والسنة ليس مخالفاً 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، فلا يكون المخالف لاطلاق الكتاب مخالفاً للكتاب فيختص الترجيح بموافقة عموم الكتاب، حيث أنه داخل في مدلول اللفظ فيكون المخالف له مخالفاً للكتاب^(١) ولكن يرد عليه انه بحسب النظر العرفي يرى ان عدم ذكر القيد حيثية تعليلية لان يصير الخطاب المطلق ظاهراً في الاطلاق، وليس حيثية تقييدية بان يكون نفس عدم ذكر القيد دالاً عليه فيرى العرف ان "احل الله البيع" مثلاً يدل على صحة البيع المعاطاتي، وكذا يرى ان الشرط الذي يخالف اطلاق الكتاب يكون مخالفاً 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 ايضاً، وبناء على المختار من عدم لزومه فالظاهر - كما صرح به السيد الخوئي "قده" في شرح العروة^(٢) - خلافاً لما افاده في متن المناسك - أنه يجوز له الاحرام حين وصوله الى ادنى الحل وعليه فلا يجب عليه الاحرام من مكانه الذي ارتفع جهله او نسيانه فيه، بل هو مخير في الاحرام من أي موضع شاء قبل الوصول إلى الحرم، نعم حيث اتسعت مكة من ناحية التنعيم ولا يجوز دخول مكة بغير احرام فلا بد ان يكون احرامه من تلك الجهة قبل دخوله الى مكة.

ثم إن صاحب العروة الحق بالناسي والجاهل بالميقات ولكنه لم يحرم منه لعدم كونه قاصداً للنسك ولالدخول مكة ثم بدا له ذلك في مكان لا يمكنه الرجوع الى الميقات، وقد نسب ذلك الى المشهور ويستدل له بعدة وجوه:

١- إطلاق صحیحة الحلبي "عن رجل ترك الإحرام..." حيث يدعى ان ذلك صادق على غير مرید النسك أيضاً.

وفيه انه - كما ذكر السيد لخوئي "قده" - يكون الظاهر من السؤال ترك الاحرام مع كون وظيفته الاحرام فلا يشمل من ترك الاحرام لعدم قصده إلى الحج أصلاً.

٢- ما استند اليه السيد الخوئي "قده" من دعوى الأولوية القطعية، فإنه لو سقطت شرطية

١ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٤٣١، مستند العروة كتاب الحج ج ٢ ص ٢٠٣

٢ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٧ ص ٣٤٥

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 فسقطه عن لم يكن مكلفا بذلك لعدم كونه قاصدا للحج حين مروره بالميقات يكون بطريق اولى.

وفيه أن العذر في مورد الجاهل والناسي من العذر الطاري ولا يمكن 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 باجزائه عن المنوب عنه وبين ما كان يعلم من حين ارادته للحج بكونه معذورا فلا يكون مجزءا عنه، وهكذا ذكر بعضهم أن من علم من الاول بعدم تمكنه من الافعال الاختيارية للحج فلا يكون حجه مجزءا عن حجة الاسلام دون من طرء عليه العذر بعد ارادته للحج.

٣- ما استند اليه ايضا من ذيل صحيح الحلبي، فإن صدره وإن كان لايشمل غير مرید النسك، ولكن لامانع من شمول ذيله له، وهو قوله "فإن خشى 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 لايمكن 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 الروايات لمن لم يحرم من الميقات لعدم كونه قاصداً للنسك وللدخول مكّة ثم بدا له ذلك في مكان لايمكنه الرجوع الى الميقات، فلايترك مقتضى الاحتياط.

تنبيه: لا يخفى 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 سهلا، 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 ظلّه" في تعميم الحكم الى العمرة المفردة في غير

